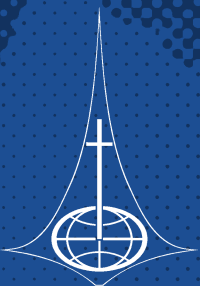


Federación Luterana Mundial
Congreso Mundial Menonita

La Sanación de las Memorias: Reconciliación por Medio de Cristo

Informe de la Comisión Internacional
de Estudio Luterana-Menonita



La Sanación de las Memorias: Reconciliación por Medio de Cristo

Informe de la Comisión Internacional de
Estudio Luterana-Menonita

Federación Luterana Mundial
Congreso Mundial Menonita
2010

La Sanación de las Memorias: Reconciliación por Medio de Cristo

Informe de la Comisión Internacional de Estudio Luterana-Menonita

Publicado por

La Federación Luterana Mundial
150, route de Ferney, P.O. Box 2100
CH-1211 Ginebra 2, Suiza

y

Congreso Mundial Menonita
8, rue du Fossé des Treize
F-67000 Estrasburgo, Francia

Copyright © 2010
Federación Luterana Mundial y
Congreso Mundial Menonita

Impreso in Alemania

ISBN 978-2-940459-03-2

Índice

5	Prólogo
11	Parte I
	Introducción
12	Origen y mandato de la Comisión Internacional de Estudio
13	Miembros de la Comisión de Estudio
14	La Comisión y sus temas
19	Parte II
	Contando juntos la historia del siglo XVI: los reformadores luteranos y la condena a los anabautistas
20	Movimientos anabautistas en la década de 1520
22	El surgimiento de los anabautistas
24	La Revuelta Campesina de 1525
28	Los Hermanos Suizos en Suiza y sur de Alemania
34	Los huteritas en Moravia
37	El anabautismo en los Países Bajos
40	El surgimiento de los “menonitas”
43	Resumen
43	Respuestas iniciales de los teólogos de Wittenberg y sus aliados
45	<i>Von der Wiedertaufe</i> de Martín Lutero (1528)
47	<i>Adversus Anabautistaas Iudicium</i> de Philip Melanchthon (1528)
49	<i>An magistratus iure possit occidere anabautistaas</i> de Johannes Brenz's (1528)
53	Aspectos políticos de la Polémica hasta 1530
58	La Confesión de Augsburgo y sus condenas
62	Reacciones en la década de 1530
68	Encuentros luterano-anabautistas en la década de 1550
69	El Procedimiento (<i>Prozeß</i>) de 1557
72	Reacciones de los anabautistas
75	Resumen

77	Parte III
	Consideración actual de las condenas
77	Comentarios introductorios
79	Condenas que ya no corresponden
82	Desacuerdos doctrinales actuales
83	Los cristianos y la autoridad civil
89	El bautismo
97	Parte IV
	Recordar el pasado, reconciliarnos por medio de Cristo: avanzar más allá de las condenas
98	1. La integridad de la enseñanza luterana y la persecución de los anabautistas
108	2. Avanzar más allá de las condenas
111	3. Memorias de los menonitas de las persecuciones a anabautis- tas por los protestantes
113	4. Una mirada al futuro: Avanzar más allá de las condenas
115	Conclusiones
117	Apéndice A
	Si el magistrado civil está obligado a someter a castigos físicos a los anabautistas: Algunas consideraciones desde Wittenberg (1536)
125	Apéndice B
	Una bibliografía selecta de fuentes secundarias
127	Participantes
	Comisión Internacional de Estudio Luterano-Menonita 2005–2008

Prólogo

Los invito pues, yo, el preso de Cristo, a vivir de acuerdo con la vocación que han recibido. Sean humildes, amables, pacientes, y sopórtense unos a otros con amor. Mantengan entre ustedes lazos de paz, y permanezcan unidos en el mismo espíritu. (Efesios 4:1-3)

Uno de los grandes privilegios del que goza todo Secretario General es recomendar material de lectura a nuestras iglesias que pueda contribuir al fortalecimiento de la vida a la que éstas han sido llamadas. Es con sumo placer que destacamos que este informe representa una importante labor que allana el camino hacia una nueva relación entre anabautistas menonitas y luteranos, proceso en el que creemos está presente el Espíritu de Dios.

Muchas veces, parecería que la exhortación apostólica a los efesios nos reprocha por la manera en que hemos fallado en su cumplimiento. La unión de amor que brinda el Espíritu –unión que se caracteriza por la humildad, amabilidad, paciencia y paz– con frecuencia parece estar muy desprendida de nosotros, alejada de la vida que conocemos en las comunidades. Pero en este informe se conocerá acerca de aquellos que han hecho todo lo posible para renovar los lazos de paz entre nuestras dos tradiciones. Aceptarlo constituye un acto de esperanza.

La separación de luteranos y anabautistas menonitas forma parte de una historia particularmente dolorosa. Durante medio siglo hemos estado separados no sólo a causa de discrepancias teológicas del siglo XVI, sino también en razón del legado de violencia proveniente de ese período formativo. De parte de los luteranos, hubo persecución y justificación teológica para estas acciones violentas. Si bien los anabautistas no devolvieron dicha persecución, el peso del sufrimiento de esa época aún está presente en las memorias. En años recientes se hizo evidente que era la hora propicia de emprender iniciativas de reconciliación. Nuestras comunidades ya venían colaborando para aliviar el sufrimiento en muchos lugares del mundo. Los próximos aniversarios de mitad del milenio que conmemorarán la Reforma, han concitado esfuerzos para sanar las heridas que persisten desde aquella época. Fue así que, en un espíritu de esperanza, los dos organismos mundiales establecieron en 2002 la Comisión Internacional de Estudio Luterano-Menonita, cuya tarea se da a conocer en el presente informe.

La labor de la Comisión es un excelente ejemplo de la manera en que los diálogos internacionales pueden consolidar y continuar las iniciativas que comenzaron en el ámbito local y regional. En la Introducción, la Comisión describe dicha tarea

inicial, relacionando sus propios avances en el discernimiento de lo que ha emprendido. Asimismo, muchos lectores compartirán la sorpresa que experimentaron los miembros de la Comisión al superar falsas ideas mutuas. Fue un avance significativo cuando el diálogo permitió comprender que las diferencias teológicas persistentes entre las dos tradiciones no podían ser examinadas honesta y provechosamente en tanto no se enfrentara directamente el legado de las persecuciones. Así, la Comisión ha hecho un aporte excepcional al brindar a las iglesias de ambas familias de fe este valioso material para abordar un tema tan arduo.

La Comisión descubrió que no existía un relato común de los acontecimientos decisivos del siglo XVI. Por vez primera, y de modo atractivo y accesible, nos ha presentado esta historia compartida. Mirar juntos el pasado de esta manera es en sí mismo un acto de reconciliación. Esperamos que esta labor sea sumamente útil para nuestros seminarios y otros ámbitos educativos, como también para nuestras iglesias de todo el mundo. Si bien se trata de una lectura exigente y a veces incómoda, esta historia es también profundamente atrayente. Habla directamente a la mente y al corazón de todos aquellos a quienes les importa la historia de la Iglesia, y su vida presente en Cristo.

No es sencilla la historia que aquí se analiza. Hay matices y complicaciones que merecen que se les preste cuidadosa atención. A los luteranos, por ejemplo, les puede servir de consuelo los aportes teológicos en los que Martín Lutero podría haberse basado para resistir la política de persecuciones; o pueden apreciar que los luteranos no fueron los únicos, o ni siquiera, en términos del número de ejecuciones, los más implacables perseguidores de los anabautistas del siglo XVI. Pero como demuestra el informe, finalmente todo intento de reparación o disculpa fracasa: la única respuesta adecuada es el arrepentimiento. De todos modos, las iglesias menonitas y otras afines al anabautismo se acercaron a este estudio movidos por un espíritu de honesta autocrítica de una tradición no persecutoria, pero aun sumamente imperfecta; y al final proponen medidas de su parte con miras a una nueva relación. Desde el principio hasta el fin, este informe demuestra el modo en que la búsqueda de la reconciliación se vale de un estudio histórico y teológico riguroso. Habiendo comenzado su labor asumiendo el deseo de las iglesias de afrontar los legados divisivos del pasado, esta Comisión les devuelve ahora a dichas iglesias una serie de recomendaciones concretas de cara a un futuro de mayor unión.

Entonces, estamos sumamente satisfechos con el resultado del informe. Para ambos, la esperanza de sanación entre nuestras tradiciones es algo profundamente personal. Ishmael Noko en particular, se crió en la actual Zimbabwe, y su madre es de tradición anabautista; sus parientes pertenecen a la Iglesia de los Hermanos en Cristo, y todos ellos forman parte de su familia y de la comunión de iglesias del Congreso Mundial Menonita. El recuerdo

de celebrar la Cena del Señor por separado se mantiene aún muy vivo para él. Recibimos con alegría este informe por las consecuencias que tendrá para los individuos y las familias que han sufrido la división en carne propia.

En efecto, la acogida de este informe será algo bueno para los menonitas y luteranos de todo el mundo. Incluso antes de su publicación, las recomendaciones recibieron la aprobación y el sincero entusiasmo de ambas partes. Ishmael Noko fue ovacionado calurosamente en la Asamblea del Congreso Mundial Menonita en Paraguay, en julio de 2009, ocasión en la que expresara el pesar y el arrepentimiento de los luteranos ante su historia y asimismo su intención de pedir perdón:

Los luteranos tomamos estas medidas al acercarnos a un importantísimo aniversario: en 2017, conmemoraremos los “500 años de la Reforma”. Es de suma importancia que esta conmemoración refleje no sólo la celebración de nuevas ideas fruto de la relectura del evangelio que surgieron de este movimiento, sino también un espíritu de honestidad y arrepentimiento, un compromiso con la reforma permanente de nuestra tradición y de la Iglesia toda. Movidos por este espíritu esperamos avanzar con la cuestión del legado de nuestras condenas.

He definido la historia de estas condenas como el veneno que un escorpión guarda en la cola. No hemos atacado con este veneno por un tiempo, pero aún lo guardamos en nuestro sistema. Estamos transitando un camino que nos llevará a expulsar dicho veneno de nuestro cuerpo, permitiendo que vivamos juntos de nuevas maneras con ustedes, nuestros hermanos y hermanas en Cristo.

Ayer su Concilio General nos expresó de un modo muy alentador que ustedes nos acompañarían en este camino hacia la sanación. Cuando se reúnan en la próxima Asamblea, los luteranos esperamos vincularnos a ustedes de una nueva manera. Y nuestro testimonio del amor de Dios para el mundo se pondrá de manifiesto más plenamente mediante esta nueva relación.

A su vez, Larry Miller también fue ovacionado y recibió expresiones de profundo agradecimiento en octubre de 2009, cuando el Consejo de la Federación Luterana Mundial votó unánimemente que se recomendara que la Asamblea de 2010 pida el perdón “de Dios y de nuestros hermanos y hermanas menonitas” por las injusticias de la persecución y su legado “hasta el día de hoy”, expresando lo siguiente:

Reconocemos como un don de Dios su compromiso de recordar correctamente esta historia compartida, y su vulnerabilidad al tomar medidas para sanar el cuerpo quebrantado de Cristo en el que convivimos.

Somos conscientes de la dificultad implícita en esta tarea. Se trata de historias sagradas, las suyas y las nuestras. Se trata de la esencia de nuestra identidad, la suya y la nuestra. Para ustedes, la Confesión de Augsburgo es un testimonio fundacional y autoritativo, que define su identidad de modo determinante. Para nosotros, el testimonio de los mártires anabautistas es una historia viva y trascendental, que se vuelve a relatar en nuestra comunidad mundial de iglesias a fin de consolidar nuestra identidad.

¿Cómo pueden distanciarse de las condenas y sus consecuencias, y seguir honrando su historia y fortaleciendo su identidad? ¿Cómo podemos distanciarnos del uso de la tradición martirológica que perpetúa la victimización y marginalización? —y su acercamiento al perdón nos exige hacer precisamente eso—, ¿cómo podemos, por consiguiente, distanciarnos y seguir honrando nuestra historia y fortaleciendo nuestra identidad?

Seguramente estas cosas se irán dando de la mejor manera si seguimos juntos el camino de Jesucristo, nuestro Reconciliador y Fuente de nuestra común historia e identidad.

Tanto en Estrasburgo como en Ginebra, sedes de nuestros organismos internacionales, ya hemos recibido numerosas consultas sobre las próximas determinaciones y también muchos pedidos de este informe. Sabemos que en todo el mundo nuestras iglesias están esperando tenderse la mano, aprender unas de otras e invocar al Espíritu para fortalecer nuevamente los vínculos de paz. Esto será de verdad muy bueno para ambas tradiciones.

Sin embargo, no es algo bueno solamente para los cristianos y luteranos afines al anabautismo. El dolor de nuestra separación ha sido una carga no sólo para nosotros; es una herida para todo el Cuerpo de Cristo. De modo similar, la reconciliación entre luteranos y anabautistas menonitas es sanadora para todo el Cuerpo. Abordar esta injusticia no en función de una racionalización sino del arrepentimiento y la búsqueda del perdón en lugar del olvido, significa responder desde lo más esencial de nuestra fe cristiana. Implica confiar en la gracia de Dios y no en nuestras propias fuerzas. Si bien en las relaciones ecuménicas suele ser apropiado buscar la manera de lograr consensos o intercambiar dones, en esta relación particular las determinaciones deben partir de los luteranos, comenzando con el arrepentimiento. La oración pidiendo perdón no puede ser hecha a la ligera o trivialmente. Los luteranos creemos que en estas oraciones y en nuestro compromiso de transformar nuestra enseñanza respecto a los anabautistas y nuestras relaciones con ellos, actuamos en beneficio de la sanación de la Iglesia toda. Pero las determinaciones también deben provenir de los

anabautistas menonitas. Los cristianos afines al anabautismo creemos que cuando respondemos perdonando con verdadera humildad, reconociendo nuestros propios fracasos en el cuerpo de Cristo, y con el compromiso de transformar nuestra enseñanza respecto a los luteranos y nuestras relaciones con ellos, fortalecemos los vínculos de unión entre todos los cristianos.

Sin embargo, todo ello no es bueno solamente para la Iglesia. En el mundo entero se encuentran instancias de violencia coercitiva, manifiesta y oculta, de un mundo doliente. No existe tradición religiosa alguna que se haya liberado completamente de la tentación de depender de una apariencia insidiosa de eficacia y de lo inevitable. Si bien las dos tradiciones se han formado según puntos de vista particulares respecto al uso legítimo del poder –diferencias que debemos seguir examinando, como se aclara en este informe–, compartimos el compromiso de procurar la ayuda de Dios al trabajar juntos por el bien de todo lo que Dios ha creado. Si nos ayudamos a fortalecernos mutuamente en esta tarea y testimonio, será algo bueno para toda la creación de Dios.

Es así que, esperanzados, recomendamos este informe para que le dediquen toda su atención: leyendo, reflexionando, debatiendo y orando. Pero aun más, recomendamos a nuestras iglesias que encaren una nueva vida unas con otras. Abrigamos la esperanza de que en todos los ámbitos –a nivel mundial, nacional y local– los anabautistas menonitas y los luteranos de ahora en adelante buscarán relacionarse unos con otros de nuevas maneras, considerándose hermanas y hermanos, llamados a disfrutar de “la unión del Espíritu mediante el vínculo de la paz”.

Ishmael Noko, Secretario General
Federación Luterana Mundial

Larry Miller, Secretario General
Congreso Mundial Menonita

Parte I

Introducción

En 1980, año en que las iglesias luteranas conmemoraron el 450° aniversario de la Confesión de Augsburgo, los representantes de las iglesias menonitas fueron invitados a participar en las festividades ecuménicas en el marco de dicho evento. Los menonitas, no obstante, conscientes de que la Confesión de Augsburgo condenaba explícitamente a los anabautistas y sus enseñanzas, se preguntaron si era posible conmemorar su propia condena o de qué modo podían hacerlo dado que consideraban a los anabautistas del siglo XVI como sus antepasados espirituales. Por otro lado, la mayoría de los luteranos no tenía plena conciencia de las condenas a los anabautistas, de su persecución y marginalización, de las memorias vinculadas a esta dolorosa historia que permanecían vivas en los menonitas de hoy en día. Los líderes luteranos se conmovieron profundamente ante la respuesta de los menonitas, reconociendo de manera más categórica que nunca ciertos fracasos de los luteranos en la Reforma. Poniendo de manifiesto esta nueva toma de conciencia, el Comité Ejecutivo de la Federación Luterana Mundial (LWF) aprobó una “Declaración sobre la Confesión Augustana” en la reunión realizada el 11 de julio de 1980, en Augsburgo, que incluía las siguientes palabras:

Reconocemos con mucho pesar el hecho de que las condenas específicas de la Confesión contra ciertas opiniones que se sostenían en la época de la Reforma han causado dolor y sufrimiento a algunos. Nos damos cuenta de que algunas de estas opiniones ya no se sostienen de la misma manera en dichas iglesias, y albergamos la esperanza de que se puedan superar las diferencias aún existentes. Adoramos al Jesucristo que libera y convocamos a las iglesias miembros a celebrar nuestro legado luterano común con espíritu de gratitud y arrepentimiento.¹

Esta mayor toma de conciencia de las condenas contra los anabautistas en la Confesión de Augsburgo y de las consecuencias de los conflictos doctrinales que conllevaban, dio lugar al diálogo oficial entre menonitas y luteranos a nivel nacional en Francia (1981-1984), Alemania (1989-1992) y Estados Unidos (2001-2004). Dado que la Confesión de Augsburgo vincula a las iglesias luteranas en el seno de la Federación Luterana Mundial (LWF),

¹ LWF *Report Series* No. 10 (agosto de 1982), 69-70.

la LWF consideró apropiado iniciar el diálogo a nivel internacional con el Congreso Mundial Menonita. En este informe se resumen los resultados del diálogo emprendido de 2005 a 2008, por la Comisión Mixta de Estudio de la Federación Luterana Mundial (LWF) y el Congreso Mundial Menonita (CMM).

Origen y mandato de la Comisión Internacional de Estudio

En julio de 1984, conscientes de la situación incómoda que se dio en 1980 durante la conmemoración del aniversario y del diálogo nacional de los franceses que concluiría más adelante ese año, la Federación Luterana Mundial expresó el deseo de iniciar un diálogo a nivel internacional con los menonitas. Con motivo de la Asamblea mundial en Budapest, Hungría, la LWF envió un saludo al Congreso Mundial Menonita. Unos días después, en el marco de su propia Asamblea mundial en Estrasburgo, Francia, el CMM recibió y leyó públicamente dicho mensaje. Entre otras cosas, la LWF señalaba en su saludo que, a pesar “de nuestras diferencias teológicas respecto al sagrado bautismo, deseamos expresar nuestra voluntad de superar las condenas del pasado, y, a través de un proceso de diálogo, buscar la manera de reconocernos libremente como hermanas y hermanos en un solo cuerpo de Cristo”.

A fines de la década de 1990, los líderes de la LWF y del CMM analizaron cuál sería el proceso indicado para que dicho diálogo pudiera avanzar.² El proyecto de establecer una comisión internacional se concretó y fue aprobado en 2002. Se perfiló en una reunión convocada para el 1 de abril en el Instituto de Investigación Ecuménica (afín a la LWF) en Estrasburgo, en la que representantes de la LWF y el CMM consideraron concretamente los resultados de los diálogos nacionales. Sven Oppgaard, el entonces Secretario General Adjunto para Asuntos Ecuménicos de la LWF, tomó la iniciativa de elaborar una propuesta –en consulta con Larry Miller, Secretario General del CMM.. Varios meses después, el Comité Ejecutivo del CMM (reunido en julio, en Karlsruhe, Alemania) y la Comisión Permanente para

² Los Secretarios Generales Ishmael Noko (LWF) y Larry Miller (CMM) conversaron informalmente sobre esta posibilidad en la reunión de la Conferencia de Secretarios Generales de las Comuniones Cristianas Mundiales (CS/CWC) realizada en octubre de 1998, cuando Noko reiteró el interés que la LWF había expresado ya en 1984. En agosto de 1999, el Comité Ejecutivo del CMM hizo una declaración pública a favor del diálogo internacional luterano-mennonita. En diciembre de 1999, durante el encuentro especial del milenio de la CS/CWC en Jerusalén, Noko, Miller y Mesach Kristya, Presidente del CMM, acordaron en principio seguir adelante con un encuentro internacional luterano-mennonita, en espera de la aprobación de un proyecto concreto por parte de las autoridades correspondientes de ambas confesiones.

Asuntos Ecuménicos de la LWF (reunida en septiembre, en Wittenberg, Alemania) acordaron una recomendación conjunta a efectos de:

Aprobar el establecimiento de una Comisión Internacional de Estudio con el siguiente mandato: Tomando como referencia los resultados de los diálogos nacionales anteriores en Alemania, Francia y Estados Unidos, la Comisión: a) considerará si las condenas a los anabautistas contenidas en la Confesión de Augsburgo (1530) corresponden a las iglesias miembros del Congreso Mundial Menonita e iglesias afines, y b) presentará un informe sobre las conclusiones de la Comisión a los organismos rectores del Congreso Mundial Menonita y de la Federación Luterana Mundial a efectos de nuevas resoluciones y con miras a una posible declaración oficial.

Miembros de la Comisión de Estudio

En conformidad con el mandato de la Comisión de Estudio, la LWF y el CMM designaron a historiadores o teólogos en calidad de miembros del grupo de diálogo, en representación de cada uno de los tres diálogos nacionales. Además, ambas entidades invitaron a dos teólogos africanos a formar parte del grupo a fin de incluir de la mejor manera posible el punto de vista del Sur del mundo. Asimismo, tanto la LWF como el CMM nombraron a los presidentes y al personal para integrar la comisión.³

Desde 2005 hasta 2008 inclusive, la Comisión de Estudio se reunió anualmente por períodos de siete días, en el Instituto de Investigación Ecu-

³ A continuación los miembros menonitas de la Comisión: Prof. Dr. Claude Baecher (Hegenheim, Francia), Hellen Biseko Bradburn (Arusha, Tanzania), Rev. Rainer Burkart (Neuwied, Alemania), y Prof. Dr. John Roth (Goshen, Indiana, EE.UU.). Burkart (Secretario de la Comisión de Fe y Vida del CMM) se desempeñó como copresidente y el Dr. Larry Miller (Secretario General del CMM, Estrasburgo, Francia) como cosecretario, ambos en representación de los menonitas, durante el tiempo que durara la labor de la Comisión. Los miembros luteranos de la Comisión fueron inicialmente: Prof. Dr. Gottfried Seebass (Heidelberg, Alemania), Obispo Litsiesi M. Dube (Bulawayo, Zimbabwe), Prof. Dra. Annie Noblesse-Rocher (Estrasburgo), y Prof. Dr. Timothy J. Wengert (Philadelphia, Pennsylvania, EE.UU.). El Dr. Theodor Dieter (Instituto de Investigación Ecuménica, Estrasburgo) se desempeñó como asesor luterano; el Prof. Dr. Marc Lienhard (Estrasburgo) se sumó a la Comisión en 2007. Seebass se desempeñó como copresidente luterano de la Comisión hasta que tuvo que renunciar por motivos de salud en 2006; Wengert asumió entonces dicha función. El Rev. Sven Oppegaard fue cosecretario de la Comisión hasta que dejara su cargo en la LWF en diciembre de 2006; entonces Theodor Dieter pasó a desempeñarse como cosecretario. La Comisión de Estudio desea expresar su reconocimiento al Prof. Seebass, que falleció el 7 de septiembre de 2008, agradeciendo profundamente su liderazgo en la Comisión y su valioso aporte a la labor de la misma. Seebass –destacado académico e historiador de la Iglesia– editó muchos textos anabautistas y publicó varios estudios importantes sobre teología anabautista y las actitudes de los luteranos hacia los anabautistas del siglo XVI. ¡Ojalá que ahora sea testigo de aquello en lo que tanto creyó!

ménica en Estrasburgo (Francia). Cada año la Comisión y sus participantes afianzaban la unidad y se fortalecían por medio de la oración. Todas las reuniones comenzaban y finalizaban con un culto guiado por miembros de las delegaciones. La oportunidad de compartir la mesa dos veces por día fomentó una estrecha amistad personal entre los miembros de la Comisión y profundizó el sentido de comunión cristiana duradera.

La Comisión y sus temas

La Comisión se reunió por vez primera del 27 de junio al 1 de julio de 2005. En dicha sesión, los miembros luteranos y menonitas de la Comisión presentaron, interpretaron y debatieron minuciosamente los informes de los diálogos nacionales realizados en Francia, Alemania y Estados Unidos. Tras analizar detenidamente estos informes –resumidos de modo muy práctico en un inventario sistemático del contenido preparado por el personal de la Comisión– se destacaron las diferencias entre los tres informes en cuanto a sus resultados, enfoques y prioridades. Aunque no fue posible simplemente resumir los resultados y presentarlos a nivel internacional, la Comisión hizo referencia de todos modos a los informes de los diálogos a nivel nacional, considerándolos un material valioso para el logro de sus objetivos.⁴ La Comisión valoró especialmente que dichos informes resultaran de un proceso de discusión y ratificación, y que tuvieran un papel importante en el mejoramiento de las relaciones entre menonitas y luteranos a nivel nacional e internacional.

Seguidamente, la Comisión se centró en importantes ponencias de luteranos y menonitas que versaban sobre “Las condenas a los anabautistas en la Confesión de Augsburgo y el *Libro de la Concordia*: Significado, propósito y consecuencias históricas”. Los participantes concluyeron que la evaluación conjunta de las condenas en las confesiones luteranas requeriría una ardua labor en relación con las siguientes siete problemáticas:

1. ¿Cuál fue exactamente la enseñanza condenada por los luteranos?
2. ¿Fue en verdad ratificada la enseñanza condenada por los grupos anabautistas de esa época, o son incorrectas las referencias a los anabautistas?

⁴ Por cierto, el informe estadounidense, haciendo referencia a los informes franceses y alemanes, hizo una solicitud expresa de avanzar con los estudios. La Comisión de Estudio entendió que ésta era su tarea.

3. ¿Existen condenas implícitas a las enseñanzas y prácticas luteranas en los escritos anabautistas?
4. ¿La enseñanza condenada en las confesiones luteranas es también condenada por los luteranos en el presente? ¿Debería ser así?
5. ¿Cuál es la postura actual de los anabautistas respecto a la enseñanza condenada por los luteranos?
6. ¿Qué pueden manifestar actualmente ambas partes de manera conjunta en relación con la enseñanza en cuestión?
7. ¿De qué maneras concretas contribuyeron las condenas –o su aplicación abusiva– a la persecución injusta de los anabautistas?

La segunda reunión de la Comisión Internacional de Estudio se llevó a cabo del 5 al 9 de junio de 2006. Dado que el término “anabautista” (= “rebautizador”) fue impuesto al movimiento en el siglo XVI por sus oponentes a modo de calificación despectiva –y dado que los líderes del movimiento rechazaron inicialmente ese término (argumentando que no “rebautizaban” sino que bautizaban correctamente por primera vez)– a los luteranos les causó sorpresa que el Congreso Mundial Menonita se llamara a sí mismo “una comunidad de iglesias afines al anabautismo”. Los menonitas aclararon que consideraban que su tradición estaba vinculada a los anabautistas de la época de la Reforma. A lo largo del siglo pasado, los menonitas de Europa y América del Norte han tomado conciencia nuevamente del legado espiritual de sus antepasados anabautistas, y lo reconocen cada vez más como fuente de inspiración, orientación y renovación. Los menonitas suelen resumir la enseñanza anabautista en tres puntos fundamentales: la verdadera fe debe expresarse por medio del discipulado cotidiano; la Iglesia es una comunidad visible y disciplinada; y el amor –incluso el amor al enemigo– es la base de la ética cristiana. Si bien los menonitas no habían desconocido a los anabautistas de los siglos anteriores, en la segunda mitad del siglo XX lo novedoso fue que invocaron consciente y sistemáticamente al “anabautismo” en pos de la identidad y la renovación.

Al parecer, el término “anabautista” tiene actualmente varias funciones: como factor aglutinante para definir un conjunto general de grupos que provienen de la Reforma Radical; como crítica explícita a ciertas prácticas y enseñanzas en el seno de la Iglesia Menonita actual; y se ha transformado en un

referente valioso para un conjunto de convicciones teológicas que trascienden las estrechas identidades denominacionales o nacionales. Los participantes menonitas de la Comisión de Estudio recalcaron que no existe un consenso total entre los menonitas acerca del significado preciso de “anabautismo” o el modo exacto en que su significado estaría relacionado con los menonitas de nuestro tiempo. Por consiguiente, la Comisión ratificó una vez más que abordar el tema de las condenas exigía un análisis cuidadoso y preciso de la interpretación menonita (y luterana) histórica y contemporánea.

A continuación, la Comisión analizó sistemáticamente cada condena en su contexto histórico y teológico. Dicho análisis confirmó una de las conclusiones de los informes de los diálogos a nivel nacional, a saber, que la mayoría de las condenas de la Confesión de Augsburgo (CA) no correspondían ni a los menonitas actuales ni a sus antepasados anabautistas en la fe.⁵ Sin embargo, los miembros del grupo bilateral se centraron particularmente en la condena concerniente al bautismo (CA IX)⁶ y la condena concerniente a los asuntos cívicos (CA XVI), tras coincidir en que en estos dos artículos se tratan cuestiones referentes a las grandes diferencias teológicas que persisten entre las dos iglesias.

En el transcurso de su labor conjunta, la historia de la persecución y marginalización de los anabautistas se terminó interponiendo constantemente en el análisis y la discusión teológica de estos temas controversiales. Por lo tanto, la Comisión decidió escribir la historia conjunta de las relaciones de los anabautistas y luteranos en el siglo XVI, centrándose especialmente en los temas que habían sembrado la discordia entre luteranos y anabautistas en el pasado.

La Comisión se reunió por tercera vez del 18 al 22 de junio de 2007. En dicha reunión, el grupo examinó la “Declaración de la Iglesia Evangélica Luterana de Estados Unidos y las Condenas a los anabautistas” (aprobada el 11-13 de noviembre de 2006), y asimismo la respuesta de la Iglesia Menonita USA (abril de 2007). Analizó también el “Informe sobre el diálogo internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita, ‘Llamados a trabajar juntos por la paz’, de 1998-2003”, con miras a discernir su relevancia para el diálogo luterano-mennonita.⁷

⁵ Véase Parte 3.

⁶ Este informe emplea números romanos cuando hace referencia a artículos particulares de la Confesión de Augsburgo (CA).

⁷ La Declaración de la Iglesia Evangélica Luterana de Estados Unidos (ELCA) de 2006, junto con el Informe del Comité de Enlace (ELCA)-Iglesia Menonita USA de 2004, “**Right Remembering in Anabaptist-Lutheran Relations**”, se puede hallar en <http://www.elca.org/Who-We-Are/Our-Three-Expressions/Churchwide-Organization/Ecumenical-and-Inter-Religious-Relations/Bilateral->

La Comisión recibió un extenso borrador del relato histórico conjunto de los “Reformadores luteranos y las condenas a los anabautistas”. Este borrador fue cobrando más y más importancia conforme continuaban los debates de la Comisión. Representa un primer intento significativo de contar juntos la historia de las relaciones entre los anabautistas y luteranos del siglo XVI, de describir el sufrimiento padecido por los anabautistas en manos de las autoridades luteranas, y de analizar el modo en que los teólogos luteranos exponían esta cuestión. La Comisión creyó que sería muy importante que los luteranos conocieran más sobre lo que les ocurrió a los anabautistas (antepasados espirituales de los menonitas), y que los menonitas pudieran ver que en la actualidad esta historia está siendo narrada conjuntamente por menonitas y luteranos.

La Comisión también siguió estudiando el contexto histórico de las condenas en CA IX y XVI y su significado en 1530. Identificó y describió los cambios sociales y eclesiales que influyeron sobre sus respectivas interpretaciones y prácticas del bautismo, como así también la relación entre cristianos y el Estado en los siglos posteriores a la Reforma, y debatió los aspectos sistemáticos de su interpretación actual.

La cuarta y última reunión de la Comisión se realizó del 2 al 6 de junio de 2008. La Comisión debatió nuevamente el texto, “Contando juntos la historia del siglo XVI: Reformadores luteranos y la condena a los anabautistas”, propuso modificaciones en el documento y concluyó esta sección del informe, que ahora figura más adelante como **Parte II**. La Comisión considera la presentación conjunta de esta historia como uno de sus logros más importantes. En estas circunstancias, se puede dar comienzo debidamente a la reconciliación cristiana relatando y escuchando mutuamente la historia de cada quien.⁸

Continuaron los debates sobre los conflictos doctrinales respecto al bautismo y la relación de los cristianos y el Estado. La Comisión concluyó el análisis de las dos condenas en CA IX y XVI dentro del contexto teológico, social, legal y político de la Reforma. Al poco tiempo resultó evidente la importancia de hacer una descripción pormenorizada de esos cambios en las sociedades e iglesias, a fin de resolver nuestras diferencias respecto al

<http://www.mennoniteusa.org/LinkClick.aspx?fileticket=9ptCMKotmQQ%3d&tabid=1336>. “Called Together to be Peacemakers” is found at <http://www.mwc-cmm.org/en/files/Catho-Menno/Report%20cathomenno%20Final%20ENG%20-%20PDF.pdf>.

⁸ En este informe se incluyen también dos apéndices: una bibliografía selecta del material y la traducción de un documento escrito por Lutero y Melancthon sancionando la pena de muerte para los anabautistas.

bautismo y la relación cristianos/Estado; y que exigiría mucho más tiempo que el asignado para la labor de la Comisión. El principal desafío sería establecer un marco teológico que permitiera que las visiones, convicciones e inquietudes de los luteranos y menonitas se expresaran mutuamente de tal modo, que cada parte sintiera que fue comprendida por la otra parte. Para ello, sería necesario hacer un análisis de las distintas estructuras de pensamiento; una aclaración de las diferencias existentes en las distinciones teológicas básicas (tales como la distinción entre lo que hace Dios y lo que hacen los seres humanos); un mayor diálogo respecto a nuestras diferentes evaluaciones de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el bautismo; y además, la relación entre la argumentación sistemática y la bíblica. Haría falta otra ronda de diálogos para abordar estas importantes cuestiones con el detenimiento que merecen. La Comisión pondrá a disposición de los interesados en continuar estudiando estos temas, las ponencias presentadas en sus reuniones.

En la **Parte III** del informe (“Consideración actual de las condenas”), la Comisión resume lo que puede decir sobre las condenas de la Confesión de Augsburgo que no corresponden a los menonitas, y describe los problemas vinculados con los dos puntos restantes en los que existe desacuerdo. En la **Parte IV** (“Avanzar más allá de las condenas”) se analiza y describe cómo los luteranos reconocen los fracasos de sus antepasados al tratar con los anabautistas durante la Reforma y con los menonitas desde entonces, y cómo deberían interpretar y responder a esta historia. Los participantes menonitas de la comisión responden a su vez a la declaración luterana. Uno de los objetivos de este intercambio sería una resolución de parte de la Federación Luterana Mundial en su Asamblea General en Stuttgart (2010). Los tres informes de los diálogos nacionales, disponibles en varios idiomas, contienen muchas sugerencias pormenorizadas en cuanto al modo en que los menonitas y luteranos podrían trabajar juntos en el futuro, en los lugares en que luteranos y menonitas viven próximos unos a otros y cómo podrían mejorar aun más su relación. La Comisión señala las recomendaciones de los informes nacionales, y brinda sugerencias adicionales de cómo avanzar más allá de las condenas en un espíritu de reconciliación por medio de Jesucristo y a través de la misión que Cristo encomendara a sus discípulos y a su Iglesia.

Parte II

Contando juntos la historia del siglo XVI

Los reformadores luteranos y la condena a los anabautistas⁹

Desde el comienzo del diálogo, los participantes de la Comisión Internacional de Estudio Luterano-Menonita se dieron cuenta de que examinar la historia temprana de las relaciones entre luteranos y menonitas constituía un paso importante tendiente a ayudar a las iglesias a interpretar las condenas a los anabautistas de la Confesión de Augsburgo (CA) que pudieran obstaculizar nuevos diálogos. Conocer esta historia ayudará también a aclarar la conexión entre confesión y persecución. El Prof. Gottfried Seebass lo afirmó de esta manera en su presentación inicial ante el grupo: “Deberíamos tener en cuenta que, dadas las condiciones existentes en el siglo XVI, una condena de la Iglesia en realidad siempre tenía consecuencias cívicas y seculares. Los poderes seculares, y con frecuencia también los Reformadores, sostenían que los que tenían ciertas creencias no debían ser tolerados por las autoridades”.¹⁰ Seebass pasó a enumerar cuatro causas relacionadas con dicha conexión: el antiguo concepto romano según el cual el culto correcto garantizaba la *salus publica*; la idea de

⁹ Las siguientes abreviaturas se emplearon en este capítulo: CA: Confesión de Augsburgo; BC 2000: *El Libro de la Concordia*, ed. Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000); CR: *Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, ed. Karl Bretschneider y Heinrich Bindseil, 28 vols. (Halle: A. Schwetschke & Sons, 1834-1860); LW: la obra de Lutero [edición estadounidense], 55 vols. Philadelphia: Fortress and St. Louis: Concordia, 1955-86; MBW: *Melancthon's Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe: Regesten*, ed. Heinz Scheible, 8+ vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-); MBW *Texte: Melancthon's Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe: Texte*, ed. Richard Wetzel et al., 6+ vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991-); ME: *Mennonite Encyclopedia*; MQR: *Mennonite Quarterly Review*; MSA: *Melancthon's Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, ed. Robert Stupperich, 7 vols. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1951-1975); WA: *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe [Schriften]*, 65 vols. (Weimar: H. Böhlau, 1883-1993); WA Br: *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, 18 vols. (Weimar: H. Böhlau, 1930-1985).

¹⁰ Gottfried Seebass, “The Condemnations of Anabaptists in the Confessions of the Lutheran Churches: Their Historical Meaning, Purpose and Effect,” que se presentó en junio de 2005, en Estrasburgo, Francia, pág. 5 (¶ 36).

que la existencia de prédicas y enseñanzas distintas en una misma ciudad o país derivaba necesariamente en conflictos; la perspectiva paternalista que se tenía del gobierno, que aumentó enormemente las obligaciones del príncipe como *pater patriae*; y la amenaza que presentaban algunas enseñanzas anabautistas al orden social y político (p.ej., su negativa a jurar o desempeñarse como guardias armados). Esta perspectiva histórica general, escrita conjuntamente, brinda un breve relato de los orígenes del movimiento anabautista de principios del siglo XVI, su relación con la primera época del luteranismo, y una descripción de los temas teológicos centrales, a lo que sigue un análisis de las reacciones de los luteranos al movimiento anabautista antes y después de la presentación de la Confesión de Augsburgo en 1530, poniendo especial énfasis en la función que cumplieron las condenas. Se espera que este resumen conjunto de la historia ayude a ambas iglesias a comprenderse mejor y, aun más importante, que redunde en una mayor cooperación y fraternidad entre nuestras iglesias.

Movimientos anabautistas en la década de 1520

Tradicionalmente, los orígenes de las “reformas” europeas del siglo XVI se remontan al 31 de octubre de 1517 y a la invitación de Martín Lutero a debatir las suposiciones teológicas en torno a las indulgencias. Sin embargo, es evidente que aun antes de Lutero varios movimientos de reforma importantes ya le estaban cambiando la fisonomía a la Iglesia medieval. Del Renacimiento italiano del siglo XV surgió, al norte de los Alpes, un fuerte movimiento que suele llamarse humanismo bíblico: el compromiso con la retórica purificada y clásica, y el estudio de la Iglesia antigua y sus fuentes (en especial la Biblia). El remanente del movimiento conciliar del siglo XV continuó abogando por una reforma de la Iglesia “en la cabeza y los miembros”. En Bohemia, John Hus, los Hermanos Bohemios y los taboritas más radicales, promovían un acercamiento más amplio a las Escrituras, reclamaban una renovación ética y desafiaban las doctrinas de la Iglesia respecto a la Cena del Señor. Y un movimiento entusiasta de reforma laica que se originó en Holanda, llamado *Devotio moderna*, incluyó la fundación de un grupo cuasi monástico llamado Hermanos de la Vida en Común, sumamente crítico de las formas tradicionales del monasticismo.

La invitación de Lutero a un debate académico acerca de las indulgencias y el sacramento de la penitencia, pronto derivó en un verdadero caso legal que implicó condenas por parte de la Iglesia en 1520 y del Sacro Imperio Romano en 1521. La propia teología de Lutero se centraba en la justificación

misericordiosa de Dios que el pecador recibía sólo por fe y no por obras. Comprendía también nuevas maneras de interpretar las autoridades de la Iglesia –con frecuencia resumidas bajo el encabezamiento *sola Scriptura* (sólo por las Escrituras) pero mejor entendido como *solo Verbo* (sólo por la Palabra)–, una apreciación renovada de Dios que se revelaba en el lugar opuesto a donde sería razonable encontrarlo (la Teología de la Cruz), y una distinción entre la Ley y el Evangelio (es decir, entre la Palabra de Dios que revela el pecado y la Palabra que anuncia el perdón). En 1520, en su tratado *Sobre el Cautiverio Babilónico de la Iglesia*, Lutero redujo el número de sacramentos de los tradicionales siete a dos (el bautismo y la Cena del Señor), definiendo a ambos en función de la promesa misericordiosa recibida por la fe.

Ya en 1520, Lutero sumó a sus críticas a la autoridad papal –al extremo de llamar “antiCristo” al pontificado–, una petición para que la autoridad secular interviniera en el gobierno de la Iglesia.¹¹ Un primer resultado de este pedido se dio al regresar Lutero de la Dieta de Worms en 1521, cuando el príncipe de Lutero, el elector Federico el Sabio, tramó un “secuestro” amistoso para ponerlo a salvo en el Castillo de Wartburg. En 1523, Lutero escribió un extenso tratado sobre los límites de la obediencia a la autoridad secular, dedicado a Juan, el hermano del elector.¹²

Los acontecimientos instigados por Lutero y los profesores partidarios de la Reforma de la Universidad de Wittenberg (incluido Andreas Karlstadt), desencadenaron movimientos similares en otras partes de Europa del Norte, en tanto pastores, predicadores y otros también comenzaban a probar los límites de la autoridad de la Iglesia con miras a recuperar lo que consideraban era la verdad bíblica. A modo de ejemplo, a principios de la década de 1520, Ulrico Zwinglio, el predicador ciudadano de Zurich, alentado por el ejemplo de Lutero, comenzó a presionar a las autoridades civiles para que hicieran cambios en las prácticas de la Iglesia. De igual modo, Martin Bucer en Estrasburgo y Johannes Brenz en Schwäbisch Hall, empezaron a predicar un mensaje en sintonía con el de Lutero.¹³ Y los profesores universitarios, especialmente los de la Universidad de Wittenberg (siendo Philip Melanchthon el más destacado), también empezaron a exponer sobre esta teología “evangélica”, como solían denominarla.

¹¹ *To the Christian Nobility of the German Nation concerning the Improvement of the Christian Estate* (WA 6: 381-469; LW 44: 115-217).

¹² Para un debate más amplio sobre ambos temas presentes en la teología de Lutero, véase más adelante en este capítulo.

¹³ Estos dos hombres conocieron a Lutero en 1518, en una reunión de la Orden Agustiniense realizada en Heidelberg, lugar de la famosa Disputación o Debate de Lutero.

El surgimiento de los anabautistas

A principios del siglo XVI, entre otras iniciativas dirigidas a una reforma religiosa y social, existió un movimiento de base que los oponentes denominaron anabautistas (*Wiedertäufer* = rebautizadores). Mientras que los católicos romanos, luteranos y reformados¹⁴ todos bautizaban a los infantes, los así denominados “anabautistas” sostenían que el verdadero bautismo cristiano suponía un reconocimiento previo de los propios pecados y la necesidad de arrepentimiento, seguido de una decisión consciente de aceptar el don misericordioso del perdón de Dios y la invitación a ser un discípulo de Jesús (algo que no creían que pudiera hacer un infante). En general, los integrantes del movimiento se referían a sí mismos como *Brüder* (Hermanos) –o posteriormente con términos más descriptivos tales como *Täufer* (bautizadores) o *Taufgesinnten/Doopsgezinde* (favorecedores del bautismo)– dado que, según su criterio, no estaban “rebautizando”, sino más bien bautizaban correctamente por primera vez.¹⁵ Aun así, el nombre “anabautista” quedó no como dato menor, porque sus oponentes reconocían que según la ley romana el “rebautismo” era un delito penado con la muerte. Pese a las connotaciones negativas que tenía en el siglo XVI, en el uso actual del inglés, “anabautista” se ha convertido en un término que engloba a todos los grupos de la Reforma que practicaban el bautismo de creyentes (en vez de infantes), y de las denominaciones contemporáneas que provienen directamente de ellos, tales como los *Amish*, menonitas y huteritas.¹⁶

El movimiento anabautista no puede interpretarse fuera de su época, particularmente del legado religioso de la Edad Media, la convulsión económica, política y social de principios del siglo XVI, y las voces dinámicas de la reforma teológica que dieron lugar a la Reforma.¹⁷ Los primeros participantes del movimiento

¹⁴ A lo largo de este documento, emplearemos los términos anacrónicos, “católico romano”, “luterano” y “reformado” para referirnos a estos teólogos evangélicos (en contraposición a los reformados) que posteriormente suscribirían y defenderían la Confesión de Augsburgo y esos defensores de la “antigua iglesia” de Roma, respectivamente.

¹⁵ Para más información sobre la nomenclatura, cf. *ME*, 1:113 (“anabautista”); *ME*, 2:86 (“*Doopsgezind*”); *ME*, 3:670 (“Hermanos Suizos”).

¹⁶ Véase, p. ej., Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa: Herald Press, 1944). Este ensayo histórico, presentado por primera vez en 1943 a modo de discurso presidencial ante la Sociedad Americana de Historia de la Iglesia y publicado en *Church History* (marzo de 1944) 3-24, se transformó en un símbolo de la renovación teológica y eclesiológica, promoviendo el papel central del “anabautismo” en el afianzamiento de la identidad de grupo de los menonitas norteamericanos.

¹⁷ Es extensa la literatura sobre el surgimiento de la así denominada Reforma Radical. Una obra de consulta que resume toda la especialidad en los actuales textos académicos es la de John D. Roth y James M. Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden: Brill, 2007); un tratamiento enciclopédico puede hallarse en George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992); un breve resumen muy práctico de

anabautista tuvieron su origen como católicos romanos, bautizados de niños en la Iglesia y criados de acuerdo a los rituales, imágenes y relatos del catolicismo de fines del medioevo. Sus inquietudes reflejaban inevitablemente el contexto socioeconómico de su tiempo. El deterioro de las condiciones económicas en los territorios alemanes, por ejemplo, exacerbó las crecientes tensiones entre campesinos y artesanos por un lado, y señores feudales y príncipes por otro. El resentimiento contra el incremento de los diezmos eclesiásticos y la corrupción generalizada en el *sacerdotum* fomentaron actitudes anticlericales profundamente arraigadas en casi todos los sectores de la incipiente sociedad alemana moderna. Nuevas tecnologías como la imprenta revolucionaron la esencia de la comunicación, haciendo posible la rápida difusión de ideas teológicas novedosas. Por otra parte, los primeros anabautistas se consideraban participantes plenos del movimiento evangélico más amplio de renovación religiosa, que finalmente se llegó a conocer como la Reforma: compartían el entusiasmo de los primeros reformadores por el principio de *sola Scriptura*, leían los folletos de los primeros reformadores y participaban con avidez de los estudios bíblicos laicos, siempre cuestionándose de qué modo las Escrituras podían aplicarse a su vida. Por cierto, cuando Lutero y otros reformadores empezaron a plantear serias críticas a la Iglesia entre 1517 y 1521, que finalmente derivaron en una ruptura con sus oponentes, entre sus primeros seguidores se hallaban muchos de los primeros líderes anabautistas.

Los conflictos que llegaron a separar a luteranos y anabautistas—particularmente los que estaban vinculados con el bautismo y las interpretaciones sobre la relación de los cristianos y el Estado—fueron cristalizando sólo gradualmente en los años iniciales de la Reforma. La separación que surgió se produjo no tanto a causa de una serie de debates sobre la doctrina teológica presentados rigurosamente cara a cara, sino de un proceso en desarrollo de la formación de cada grupo dentro de una dinámica compleja, a veces confusa, de las convicciones religiosas, los intereses políticos personales, y la lucha fundamental por sobrevivir.

Por cierto, muchas de las diferencias que dieron lugar a la división entre luteranos y anabautistas se reflejaron en la terminología teológica. Pero dichas inquietudes revistieron especial urgencia porque las interpretaciones populares asociaban a los anabautistas, a veces hasta de manera excluyente, con dos acontecimientos traumáticos: la Revuelta Campesina de 1525 y la toma violenta de la ciudad de Münster al norte de Alemania una década después. Cualquier interpretación acerca de la vehemencia de la denuncia contra los

los acontecimientos fue escrito por James Stayer, "The Radical Reformation", en *Handbook of European History, 1400-1600*, eds. Thomas A. Brady, Jr., Heiko Oberman y James Tracy (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 2:249-282.

anabautistas por parte de Lutero y Melanchthon –o de su condena en la Confesión de Augsburgo– debe reconocer la importancia de este contexto.

La Revuelta Campesina de 1525

Durante décadas, el descontento entre los campesinos rurales y artesanos urbanos de los territorios alemanes se había intensificado. Airados por la imposición de nuevos impuestos feudales, disgustados con la inmoralidad de los párrocos locales, temerosos de los cambios económicos y demográficos que se producían a su alrededor, una amplia coalición de campesinos y artesanos comenzó a exigir que se prestara atención a sus quejas.

Los acontecimientos de la primera Reforma parecían fomentar estos sentimientos. Lutero no sólo representó un modelo de oposición heroica a los más poderosos líderes de Europa sino que también brindó los motivos para reexaminar la autoridad de la tradición. Es más, cuando Lutero proclamó en sus primeros folletos que el cristiano estaba “liberado de la ley”, los campesinos no dudaron en interpretarlo como una declaración política: se habían liberado de las leyes feudales opresivas. Cuando Lutero dio a entender que para el cristiano la autoridad de las Escrituras regía a las demás autoridades, los campesinos le tomaron la palabra y afirmaron que sus reclamos de reforma social y económica no eran más que un intento de conformar sus comunidades de acuerdo con las enseñanzas de las Escrituras. A modo de ejemplo, en ninguna parte de la Biblia se justificaban las obligaciones laborales feudales, la compleja maraña de diezmos de la Iglesia o las restricciones tradicionales a sus derechos de caza y pesca. En 1524 y 1525, los campesinos y artesanos de los territorios de habla alemana del Sacro Imperio Romano, sintetizaron sus reclamos en los Doce Artículos –un programa de reformas sociales y políticas radicales basado explícitamente en las Escrituras– y emprendieron una serie de sangrientos alzamientos en contra de sus señores feudales.¹⁸

Esto tomó por sorpresa a Lutero y a otros reformadores, a quienes los campesinos y príncipes acudían para pedir consejo. No era éste precisamente el tipo de reformas que ellos tenían en mente. Cuando los campesinos le solicitaron su opinión sobre los Doce Artículos, Lutero se vio obligado a escribir un tratado medianamente moderado, en el que vilipendió tanto a los príncipes como a los campesinos. En mayo de 1525, menos de un mes después de ser testigo

¹⁸ Para una perspectiva general muy útil de estos acontecimientos, véase Peter Blickle, *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1997).

presencial de la revuelta en Turingia, Lutero redactó apresuradamente un encolerizado apéndice a su primer tratado, que se publicó casi inmediatamente por separado a modo de folleto, intitulado, “Contra las hordas de campesinos rapaces y asesinos”. En el mismo, convocó a los príncipes y señores feudales de Europa a unirse para reprimir el levantamiento de los campesinos. De hecho, ya habían emprendido tal represalia. En la Batalla de Frankenhausen de mayo de 1525, los caballeros que combatían al servicio de los príncipes y señores feudales masacraron al ejército de campesinos más grande que existía. Hacia el verano de 1525 y más allá de 1525, la Guerra de los Campesinos, junto con los Doce Artículos, había llegado a su fin con una definitiva y sangrienta derrota.

En el marco de este complejo y dinámico contexto, los anabautistas surgieron como una expresión particular de reforma religiosa. Si bien los primeros líderes anabautistas renunciaron explícitamente al uso de la violencia,¹⁹ la primera generación de anabautistas reflejaba muchas de las mismas frustraciones que habían dado origen a la Guerra de los Campesinos, junto con el deseo de crear comunidades religiosas conformadas según las enseñanzas de Jesús y de la Iglesia primitiva.²⁰ Y aunque el movimiento fuera profundamente influenciado por la visión de la primera Reforma (incluyendo el desafío que representaba a las instituciones religiosas tradicionales y el posicionamiento de las Escrituras como máxima autoridad de la fe y práctica cristianas), sus enseñanzas representaban algo nuevo y aparentemente peligroso. Al hacer un llamado a los cristianos, por ejemplo, a abstenerse de jurar, de participar en actos de violencia letal o de asumir cargos judiciales, al parecer estaban amenazando las bases de la estabilidad política. El modelo económico anabautista de solidaridad e igualdad social desestabilizaba tanto a los teólogos como a las autoridades civiles, quienes consideraban que las estructuras sociales tradicionales estaban establecidas por Dios. Al definir la Iglesia como una comunidad voluntaria, separada del “mundo perdido”, los anabautistas cuestionaban la idea de que Europa pudiera considerarse legítimamente como una sociedad “cristiana”.²¹

¹⁹ Véase, por ejemplo, la carta escrita a Thomas Müntzer por el círculo de Grebel en Zurich, en septiembre de 1524, en la que desafían a Müntzer a que dejara la espada: “Además, el evangelio y sus adeptos no habrán de ser protegidos por la espada, ni ellos [debieran] [protegerse] a sí mismos ... Los cristianos cuya fe es verdadera son como corderos entre lobos, como corderos para el matadero. ... No utilizan ni la espada del mundo ni la guerra, dado que matar ya no existe para ellos”. Leland Harder, ed. *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985, 290).

²⁰ Para un relato más detallado sobre la relación de los primeros anabautistas y la Guerra de los Campesinos, véase James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1991).

²¹ Véase Scott Hendrix, *Recultivating the Vineyards: The Reformation Agendas of Christianization* (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

Aunque estas enseñanzas no parecen ser tan radicales a la luz de las sociedades pluralistas actuales, en general las autoridades políticas y religiosas del siglo XVI las consideraban heréticas (una amenaza a la doctrina cristiana ortodoxa) y sediciosas (una amenaza a la autoridad del Estado). Por cierto, fue tal la consternación de los teólogos y príncipes de Europa por las enseñanzas anabautistas que entre 2.000 a 3.000 anabautistas fueron ejecutados en el transcurso del siglo XVI, y miles más fueron encarcelados, torturados y exiliados.

Resulta muy difícil establecer el número exacto de ejecuciones de anabautistas autorizadas judicialmente –aparte de la cantidad de personas torturadas, encarceladas y exiliadas –, algo que se complica además por la fragmentación de las fuentes, la orientación teológica de los académicos que investigan el tema, y una tradición anabautista-menonita del martirologio que estaba menos interesada en los números empíricos que en establecer como eje central el significado teológico de aquellos que “murieron por su fe”. Sin duda, a partir de cálculos más cuidadosos, es necesario revisar a la baja las estimadas 5.000-10.000 ejecuciones anabautistas citadas en algunas fuentes menonitas. Claus-Peter Clasen se propuso realizar un recuento exacto de las ejecuciones que pudieran confirmarse de forma independiente a partir de fuentes primarias, contabilizando 845 ejecuciones en la región alemana del sur de Suiza. No obstante, los especialistas han cuestionado la metodología de sus métodos cuantitativos y el propio Clasen reconoció que una gran cantidad de fuentes fueron destruidas. Generalmente, las cifras citadas respecto a los mártires anabautistas holandeses varían entre 1.000 y 1.500. Si bien cualquier pretensión de exactitud debe abordarse con cautela, actualmente las estimaciones sugieren un total de aproximadamente 2.500 ejecuciones. Véase la perspectiva muy útil de Brad S. Gregory (nota 21 a pie de página).

James Stayer aporta un resumen muy útil de las diferencias significativas entre los príncipes católicos, luteranos y reformados concernientes a sus políticas en relación con los disidentes religiosos:

“La Zurich y Berna reformadas y el electorado luterano de Sajonia, que dieron muerte a un número importante de anabautistas, fueron la excepción y no la regla entre los gobernantes protestantes. En general, las autoridades protestantes les perdonaban la vida a los disidentes religiosos, castigándolos de formas más leves. El 84% de las ejecuciones contabilizadas por Clasen fueron llevadas a cabo por gobiernos católicos. [No obstante], Philip de Hesse y Estrasburgo, en lugar de ser excepciones dignas de elogio como se creía anteriormente, estuvieron más cercanos a las prácticas protestantes que Melanchthon, Lutero y Zwinglio, y la Liga Protestante de Esmalcalda (que protegía a los gobiernos que se negaban a cumplir el mandato imperial de 1529 que imponía la muerte a los anabautistas)”.

Si la estimación de Gottfried Seebass es correcta en cuanto a que un cuarto de todas las ejecuciones llevadas a cabo por los príncipes protestantes ocurrieron en Sajonia, entonces es probable que el número total de anabautistas que fueron ejecutados en Sajonia sea alrededor de 100. Es sumamente difícil, si no imposible, establecer cuántas de estas ejecuciones, si las hubo, pudieran ser directamente atribuibles a las condenas de la Confesión de Augsburgo. Como se demostrará, la causa directa de las persecuciones fue la relación entre la responsabilidad del gobierno de extirpar la blasfemia y las creencias anabautistas.²²

Parte de la animosidad hacia los anabautistas fue alimentada por una verdadera confusión sobre sus enseñanzas e intenciones. Como todo movimiento de base, la primera generación de anabautistas procuró llegar a un acuerdo sobre los principios que distinguirían al núcleo básico de la membresía del grupo de enseñanzas marginales de unos pocos excéntricos inspirados. Algunos de los primeros conversos fueron veteranos desilusionados de la Guerra de los Campesinos que aún esperaban transformar la realidad social y política de acuerdo al modelo bíblico. Otros reflejaban el clima apocalíptico de la época, inspirándose en los escritos proféticos de Daniel y Apocalipsis respecto al mensaje del inminente juicio de Dios. Y otros más fueron cautivados por las enseñanzas de Jesús y supusieron, quizá ingenuamente, que el Sermón del Monte y la historia de la Iglesia primitiva brindaban un claro camino hacia una iglesia renovada y purificada, separada del mundo perdido. Un factor que contribuyó a los límites un tanto inestables del movimiento fue la desconfianza generalizada que compartían muchos anabautistas respecto a la teología formal, prefiriendo centrarse en las prácticas concretas del discipulado cristiano en el contexto de la congregación local. Por otra parte, la mayoría de los líderes instruidos de la primera generación, fueron ejecutados ya hacia 1530. Este hecho doloroso, más la permanente amenaza de persecuciones, dificultó la comunicación entre los diversos grupos anabautistas, complicando las iniciativas de estos grupos para lograr consenso en cuestiones de fe y práctica.

²² Para estos párrafos, véase Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), 370-372, 437; Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 6; James M. Stayer, "Numbers in Anabaptist Research," C. Arnold Snyder, ed. *Commoners and Community: Essays in Honor of Werner Packull* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2002), 51-73, cita de 60. Gottfried Seebass, "Luther's Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus," en *Die Reformation und ihre Aussenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zum 60. Geburtstag des Autors Gottfried Seebass*, eds. Irene Dingel y Cristoine Kress (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 271-82. Seebass sugiere que la influencia de Lutero en las políticas del electorado habría sido suficiente para resistirlo si así lo hubiera deseado. De todos modos, es muy difícil, si no imposible, establecer cuántas de estas ejecuciones, si las hubo, podrían haber sido directamente atribuibles a las condenas de la Confesión de Augsburgo.

Por consiguiente, no es de extrañar que Lutero, Melanchthon y otros destacados reformadores tuvieran una comprensión parcial, o incluso contradictoria, de “los anabautistas” en las primeras décadas de la Reforma; o que se apresuraran a agrupar indiscriminadamente a todos los que rechazaban el bautismo de infantes –incluidos Andreas Karlstadt y Thomas Müntzer– más allá de sus otras enseñanzas, y a rechazar el movimiento y a sus miembros como fanáticos (*Schwärmer*) o espíritus divisivos (*Rottengeister*).²³ Pero pese a la evidente diversidad entre los primeros anabautistas, entre 1525 y 1550 surgieron tres grupos anabautistas identificables que, a pesar de sus diferencias, compartían claramente una cosmovisión teológica similar, y se reconocían como miembros de la misma tradición religiosa: los Hermanos Suizos de los territorios de habla alemana; los huteritas de Moravia; y los menonitas de los Países Bajos y Alemania del norte, organizados en torno al liderazgo de Menno Simons.

Los Hermanos Suizos en Suiza y sur de Alemania

Las primeras expresiones de anabautismo aparecieron en la primera mitad de la década de 1520 como parte del movimiento de la Reforma en la ciudad suiza de Zurich.²⁴ En 1519 el Consejo de la Ciudad de Zurich invitó a Ulrico Zwinglio, un sacerdote católico con educación universitaria, a ocupar el púlpito de la catedral de Grossmünster; era uno de los cargos religiosos más importantes de la ciudad. Zwinglio estaba profundamente comprometido con la autoridad de las Sagradas Escrituras y tenía un gran interés en la reforma de la Iglesia. Poco después de su llegada a Zurich, les presentó un modelo disciplinado de estudio bíblico a un grupo de brillantes jóvenes estudiantes

²³ Varios líderes husitas, tales como el taborita radical Pierre Kanis, habían recomendado que el bautismo se postergara hasta alrededor de los treinta años, y entonces sólo para los creyentes que lo solicitaran. Petr Chelcicky, el reformador bohemio del siglo XV, también abogó por el bautismo a una edad más madura, e incluso la excomunión de una persona de la Iglesia que se negara a confesar a Cristo, incluso si hubiera sido bautizada de niño. Él mismo, sin embargo, no propuso el “rebautismo”. Sólo posteriormente, es decir, después de 1460, la primera generación de la Unión de los Hermanos Checos practicó el rebautismo, esto es, el bautismo previa confesión personal de fe. Pero no tenían una postura sistemática en contra del bautismo de niños, de modo tal que los niños que pertenecían al cuerpo espiritual de la Iglesia pudieran ser aleccionados en la fe. –Cf. Amedeo Molnár, “La mise en question du baptême des enfants par les hussites radicaux,” *Bibliotheca dissidentium* 3 (1987), 35-52, 37, 41, 43. La práctica de la confirmación es mayormente un aporte de esta familia de fe a la Iglesia Protestante en su conjunto.

²⁴ Esta historia se relata en muchos textos. Uno de los resúmenes más útiles es aún el del historiador reformado suizo Fritz Blanke –*Brothers in Christ: The History of the Oldest Anabaptist Congregation Zollikon, Near Zurich, Switzerland* (1961; rpt. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005); véase también Williams, *The Radical Reformation*, 212-245 y Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester: Manchester University Press, 2002), 191-224. Un compendio muy útil de fuentes primarias de este período se halla en Harder, *The Sources of Swiss Anabaptism*.

ansiosos de leer el Nuevo Testamento en el griego original y aplicar sus enseñanzas a la renovación de la Iglesia. Zwinglio también comenzó a predicar diariamente, cautivando grandes audiencias por medio del estudio sistemático de los evangelios y las epístolas, y especialmente por su habilidad de elucidar la relevancia de un texto en particular para la vida cristiana actual.

En el transcurso de sus estudios, a Zwinglio y sus estudiantes muy pronto les impactó la ausencia de fundamentos bíblicos para una gran cantidad de prácticas tradicionales del medioevo tardío. Inicialmente, sus cuestionamientos se centraron en la misa. ¿Por qué, por ejemplo, la misa se decía en latín? ¿Y por qué a la gente común se le permitía recibir el pan durante la comunión, pero no el vino? También surgieron dudas, probablemente influenciados por críticas similares realizadas por Lutero, sobre los fundamentos bíblicos para temas como el monasticismo, el celibato clerical y las reliquias e imágenes religiosas. En enero de 1523, mientras controversias religiosas de todo tipo atravesaban el Imperio, el Consejo de la Ciudad de Zurich realizó un debate formal sobre el futuro religioso de la ciudad. El llamado de Zwinglio a la reforma se alzó triunfante. El Consejo de Zurich votó a favor de romper lazos con la Iglesia Católica y declarar a la ciudad solidaria con la causa “evangélica”. Sin embargo, lo que esto implicaba en la práctica no quedó nada claro.

Mientras tanto, otros grupos laicos de estudio bíblico habían empezado a formarse, especialmente entre aldeanos de pequeños pueblos y caseríos esparcidos alrededor de Zurich. Tal como los círculos de Zwinglio, estos grupos se envalentonaron por los ejemplos de otros reformadores, animándose a criticar las tradiciones de la Iglesia que no podían ser defendidas directamente basándose en las Escrituras. Pero su crítica pronto se volvió aun más radical: ¿En qué parte de la Biblia, por ejemplo, se podía encontrar justificación para la gran cantidad de diezmos que los campesinos debían pagar? ¿Sobre qué base se les negaba a las congregaciones locales el derecho a elegir a sus propios pastores? Y quizá lo más revolucionario: ¿Cuál era la justificación bíblica para el bautismo de infantes?

Gradualmente, se formó una coalición entre los líderes de los grupos de estudio rurales y las voces más radicales del círculo de estudio de Zwinglio. Dado que el Consejo de la Ciudad había expresado una apertura hacia las reformas “evangélicas”, la coalición comenzó a presionar a Zwinglio para que implementase estos cambios de inmediato. En octubre de 1523 el Consejo de la Ciudad se reunió para considerar los argumentos referidos al contenido y al ritmo de las reformas de la Iglesia. Consciente de que las reformas radicales implementadas repentinamente podían generar agitación política y social, el Consejo pidió moderación. Cuando Zwinglio coincidió con esta

decisión, surgieron las primeras señales claras de división. Un vocero de los radicales, Simón Stumpf, desafió a Zwinglio directamente: “No tienes autoridad para dejar estos asuntos en manos del Consejo, aseveró Stumpf, porque el asunto ya está decidido; el Espíritu de Dios lo ha decidido.”²⁵ Dicha afirmación –que la autoridad de las Escrituras prevalecía sobre la autoridad de la tradición, la jerarquía eclesiástica o las sanciones políticas– marcó la primera manifestación pública de un argumento al cual los anabautistas retornarían una y otra vez, argumento que ellos sentían que habían aprendido directamente de Lutero, Zwinglio y otros reformadores.

En Zurich, el conflicto entre Zwinglio y los reformadores más radicales siguió acrecentándose en los siguientes años. El centro del debate estaba enfocado especialmente en el bautismo, aunque parece ser que los radicales también cuestionaban los fundamentos bíblicos del juramento y del uso cristiano de la espada. Cuando algunos radicales se negaron a bautizar a sus recién nacidos –argumentando que las instrucciones de Cristo en la Gran Comisión daba a entender que la enseñanza debía preceder al bautismo (Mateo 28:19; Marcos 16:16)– el Consejo respondió ferozmente. El 21 de enero de 1525 el Consejo emitió un ultimátum, exigiendo que los radicales bautizaran a sus infantes a riesgo de ser expulsados de la ciudad.²⁶ Ese mismo día, desafiando el mandato, un pequeño grupo se reunió en un hogar cercano a la catedral de Grossmünster para elaborar una respuesta. De acuerdo a un relato conservado en *Crónica*, publicación huterita, hacia el final de la reunión el ex sacerdote George Blaurock le pidió a Conrado Grebel que lo bautizara con agua en remisión de sus pecados. Luego Blaurock bautizó a otros presentes en la reunión, marcando así el comienzo simbólico de la tradición anabautista.²⁷

El movimiento del rebautismo se extendió rápidamente. Ya al día siguiente, poco a poco empezaron a llegar informes a la ciudad de más bautismos en Wytikon y otras aldeas en los alrededores de Zurich. A Conrado Grebel, académico humanista e hijo de una familia prominente de Zurich, pronto se lo descubrió bautizando a nuevos creyentes en Schaffhausen; Blaurock emprendió una campaña misionera en el Tirol, al sudeste de Zurich; Hans Brötli comenzó a bautizar en Hallau, como también Lorenz Hochrütner en St. Gall. Según Sebastian Franck, un cronista que simpatizaba con los anabautistas, el movimiento “se extendió tan rápidamente que sus enseñanzas pronto cubrieron todo el territorio, consiguieron

²⁵ Para una transcripción de la Segunda Disputación o Debate de Zurich, cf. Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 234-250.

²⁶ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 337.

²⁷ *Ibid.*, 338-342.

muchos seguidores y también se sumaron a ellos muchos de buen corazón que eran celosos de Dios”.²⁸ Algunos detalles del relato de Frank – por ejemplo, su informe de 1.500 bautismos en la ciudad suiza de Appenzell–, podrían haber sido exagerados. Pero la airada respuesta de Zwinglio y del Consejo de la Ciudad de Zurich es clara evidencia de que consideraban que el movimiento anabautista constituía una seria amenaza. El 7 de marzo de 1526, el Consejo declaró que, “de ahora en más quienquiera bautice a otro será aprehendido y... ahogado sin misericordia alguna. En lo sucesivo, cada quien sabrá cómo evitarlo de modo tal que no dé motivos para su propia muerte”.²⁹

El rápido crecimiento del anabautismo significaba tanto un punto fuerte como una debilidad. Claramente, el biblismo de los primeros anabautistas, combinado con su llamado a ser una iglesia voluntaria, disciplinada y comprometida a seguir a Cristo en la vida diaria, atraía a muchos, especialmente a los que estaban disconformes con el sacramentalismo de la Iglesia Católica Romana y la teología de la gracia luterana que no les parecía que diera fruto en una vida regenerada. A la vez, sin embargo, pronto se hizo evidente que no todos los anabautistas compartían la misma interpretación de lo que verdaderamente significaba el bautismo. Balthasar Hubmaier, teólogo con estudios universitarios y muy amigo de los radicales de Zurich, es un buen ejemplo que viene al caso.³⁰ De los primeros defensores del bautismo de adultos, Hubmaier era de lejos el que se expresaba con mayor claridad. En los debates públicos con Zwinglio y en sus numerosas publicaciones, constantemente presentaba argumentos bíblicos sistemáticos a favor de esta práctica. No obstante, Hubmaier no relacionaba necesariamente el bautismo de adultos con una iglesia separada y voluntaria; ni tampoco estaba convencido de que los cristianos debieran practicar la no resistencia, los dos principios que pronto habrían de convertirse en el eje central de la tradición anabautista dominante. Es así que, en la primavera de 1525, Hubmaier bautizó prácticamente a todo el pueblo de Waldshut, de una sola vez. Al mismo tiempo, promovía enérgicamente los “Doce Artículos” de la Guerra de los Campesinos y animaba a los ciudadanos de Waldshut a que se armaran para luchar contra el gobierno de Austria. Evidentemente, Hubmaier seguía sosteniendo una visión tradicional de la sociedad, con frecuencia calificada como Cristiandad, en la cual creyentes rebautizados podían servir como

²⁸ Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch vund Geschichtsbibell* (Ulm, 1536), Libro I, viii.

²⁹ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 448

³⁰ Para una traducción de las obras publicadas de Hubmaier, cf. H. Wayne Pipkin y John H. Yoder, eds. *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989).

magistrados y usar la violencia para defender la “comunidad piadosa” contra aquellos a quienes se consideraba malhechores.³¹

A diferencia de Hubmaier, la mayoría de los otros primeros líderes anabautistas sostenía que los verdaderos cristianos no podían jurar, desempeñarse como magistrados o usar violencia coercitiva, aun en contra de sus enemigos. Algunos, siguiendo el ejemplo de la Iglesia primitiva, planteaban una visión de la propiedad que instaba a los cristianos a compartir su riqueza con todos los necesitados. Si bien los radicales de Zurich estaban de acuerdo en que el bautismo de infantes y varios aspectos del cristianismo medieval no tenían base bíblica, todavía no habían llegado a un consenso sobre la conformación exacta de la nueva Iglesia que querían establecer.

En la primavera de 1527, dos años después de los primeros bautismos, un grupo de anabautistas se reunió en el pequeño pueblo de Schleithem, al norte de Zurich. En ese lugar, bajo el liderazgo de Michael Slatter, que había sido prior benedictino, los integrantes de dicho grupo coincidieron en siete principios que llegarían a definir los elementos más distintivos de la doctrina anabautista.³² La Unión Fraternal de Schleithem —a veces llamada la Confesión de Schleithem— no intentó ser una declaración que resumiera la fe cristiana (para esto, los anabautistas generalmente recurrían al Credo Apostólico). Redactaron la confesión apresuradamente, bajo la amenaza de ser arrestados y ejecutados. Por lo menos uno de los primeros radicales originales de Zurich —Balthasar Hubmaier— rechazaría abiertamente la declaración. Sin embargo, el acuerdo escrito proporcionó una declaración útil y perdurable de las convicciones compartidas. Durante el siglo siguiente, los temas centrales de la Confesión de Schleithem, y ocasionalmente el texto en sí, resurgieron en muchas congregaciones anabautistas de habla alemana.

El meollo de la Confesión de Schleithem de 1527 lo constituye una visión del mundo en que las fuerzas del bien y el mal entablan una dramática lucha espiritual. Como partícipes de esta batalla cósmica, los seres humanos enfrentan una verdadera decisión: actuar de acuerdo a sus impulsos naturales (si bien caídos en desgracia) de codicia, egoísmo y violencia, o prometer la lealtad a Jesús, quien enseña los principios de amor, generosidad y paz; y quien, a través del Espíritu Santo, capacita a sus seguidores para vivir de acuerdo a su ejemplo. El bautismo marca una transferencia de lealtad clara y consciente —“un traspaso”— del reino de la oscuridad (el mundo) al reino de la luz (la Iglesia). Los que

³¹ Arnold Snyder brinda una detallada perspectiva general de esta historia, que sigue generando un intenso debate historiográfico. —“The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism,” 80 *MQR* (octubre de 2006), 554-564.

³² John H. Yoder, trad. y ed. *The Schleithem Confession* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973).

están bautizados deberían separarse de las prácticas pecaminosas del mundo y rendir cuentas de sus acciones y actitudes, siguiendo el modelo establecido por Cristo en Mateo 18:15-20. La Cena del Señor, de acuerdo a la Confesión de Schleithem, debería celebrarse en conmemoración del sufrimiento y de la muerte de Cristo, y como símbolo de la unidad de los creyentes en su compromiso a seguir sus pasos. Los líderes de la Iglesia habrán de ejercer su autoridad como tiernos pastores y no como reyes coercitivos. Los seguidores de Cristo deberían respetar a las autoridades gobernantes, pero –de acuerdo a las enseñanzas de Cristo y el ejemplo de la Iglesia primitiva– deberían abstenerse de valerse de los tribunales de justicia o cualquier forma de violencia letal para defender sus derechos; asimismo, los creyentes no deberían ocupar cargos gubernamentales que requirieran el uso de alguna fuerza coercitiva, sino que deberían tratar a todos los seres humanos –incluyendo a los enemigos– con amor. Finalmente, de acuerdo a las instrucciones de Jesús en el Sermón del Monte, la Confesión de Schleithem rechazaba los juramentos, advirtiendo que los cristianos siempre debían hablar de manera sencilla y decir la verdad.

En resumen, la Confesión de Schleithem de 1527 reafirmaba una visión de la Iglesia como una comunidad voluntaria separada de la sociedad en general por las prácticas distintivas de sus miembros, quienes estaban unidos en su entrega a Cristo, el camino del discipulado cristiano y un compromiso de exhortación mutua y disciplina. A la luz de 480 años de historia, estas afirmaciones tal vez no parezcan demasiado radicales. Sin embargo, a la vez, la retórica de la Confesión era intransigente y polémica:

No existe en el mundo otra cosa que el bien y el mal, la fe y la infidelidad, las tinieblas y la luz, el mundo y aquellos que han sido separados del mundo, el templo de Dios y los ídolos, Cristo y Belial, y es imposible que tengan comunión entre sí... De todo ello debemos aprender que todo lo que no haya sido unido a Dios en Cristo no puede ser otra cosa que una abominación cuyo contacto hemos de evitar. Nos referimos con esto a todas las obras e idolatría y reuniones (papistas y contrapapistas), a la asistencia a las iglesias y tabernas, a las fianzas y garantías de los infieles y a otras cosas por el estilo, cosas que el mundo tiene en alta estima y que sin embargo son carnales o incluso rotundamente contrarias al mandamiento de Dios, según el patrón de la iniquidad que hay en este mundo.

Por lo tanto, no es de extrañarse que las autoridades del siglo XVI consideraran las convicciones expresadas en la Confesión de Schleithem como una seria amenaza a la fe religiosa y al orden social. Desde la perspectiva, tanto de los reformadores como de los católicos romanos, la negativa de los anabautistas a

bautizar a los infantes parecía insensible e incluso cruel. Su visión de la Iglesia como una comunidad “separada” –identificando a todos los que estaban fuera de su comunidad como parte del mundo perdido– parecía arrogante, y para algunos reformadores constituía un retorno al monasticismo. Las autoridades civiles estaban particularmente molestas con el rechazo de los anabautistas a los juramentos cívicos y con su planteo de que los buenos cristianos no podían desempeñarse como magistrados o defender el territorio contra sus enemigos. Estos argumentos, con el recuerdo de la Guerra de los Campesinos aún presente, parecía una invitación a la anarquía, como si no hiciera falta que los cristianos se preocuparan por la justicia social o mantener el orden político.

En enero de 1527, dos años después de los primeros bautismos, el Consejo de la Ciudad de Zurich aprobó la ejecución de Felix Mantz, condenándolo a morir ahogado. A su ejecución pronto seguiría la muerte de otros centenares de anabautistas, y el arresto, interrogación, encarcelamiento y tortura de miles más.

Los huteritas en Moravia

Los siete artículos de la Unión Fraternal de Schleitheim constituyeron una iniciativa para unificar un movimiento que corría peligro de avanzar en decenas de direcciones diferentes. Pero así como los luteranos comenzaron a comprender que un compromiso “sólo con las Escrituras” no llevaba indefectiblemente a la unidad (especialmente con respecto a la Cena del Señor), los radicales que rompieron con Zwinglio en Zurich descubrieron rápidamente que una declaración de siete puntos no resultaba automáticamente en un amplio acuerdo con todas las creencias y prácticas menonitas. Los huteritas nos brindan un buen ejemplo de ello. Aunque los huteritas actuales no son miembros del Congreso Mundial Menonita, varias referencias a los anabautistas en la Confesión de Ausburgo y en la Fórmula de la Concordia parecen referirse claramente a los huteritas.

A primera vista, el grupo que finalmente conformaron los huteritas tenía mucho en común con los Hermanos Suizos; es así que los huteritas consideraban el primer bautismo de un adulto en Zurich como el comienzo de su tradición, e incluían la Confesión de Schleitheim de 1527 entre sus textos más preciados. Sin embargo, la combinación explosiva de personalidades, el contexto histórico y nuevas lecturas de las Escrituras crearon una forma de anabautismo de los huteritas distinta a la de los Hermanos Suizos.

Las raíces espirituales y genealógicas de los huteritas originaron en el Tírol, una región al sudeste de Zurich bajo la jurisdicción del archiduque Fernando de

Austria.³³ Como ardiente defensor de la fe católica romana, Fernando no dudó en dejar caer todo el peso de su autoridad contra toda clase de herejes, y especialmente contra los anabautistas. Ante la persecución del Archiduque, muchos anabautistas creyentes del Tirol abandonaron sus hogares (y a veces a sus familias) y emigraron hacia Moravia, territorio al este de Austria, actualmente dividido entre Eslovaquia y la República Checa. Aunque los señores feudales de Moravia estaban de hecho bajo la autoridad de los emperadores de Habsburgo (en ese entonces Carlos V, hermano de Fernando), hacía tiempo que ignoraban los edictos imperiales contra los disidentes religiosos y definían sus propios criterios en cuestiones religiosas. Como resultado, Moravia había adquirido la reputación de ser tolerante con los grupos disidentes religiosos, convirtiéndose en un refugio para los anabautistas perseguidos donde podían practicar su fe con relativa seguridad.

En el Tirol y otras partes de Austria el movimiento anabautista adquirió características propias, fuertemente influenciadas por las corrientes del misticismo medieval tardío y el “apocalípcismo” del Fin de los Tiempos. Una figura clave en todo esto fue Hans Hut, vendedor de libros ambulante, predicador y amigo íntimo de Thomas Müntzer, el fogoso predicador de la reforma social que había llevado el ejército de campesinos a su derrota desastrosa en Frankenhausen en la primavera de 1525.³⁴ Hut estuvo presente en la batalla de Frankenhausen y quedó profundamente conmovido por el catastrófico final del levantamiento campesino. Al año siguiente renunció a las tácticas violentas, pero no así a su visión de un renovado orden social cristiano. En cambio, Hut reformuló su mensaje con un lenguaje que recordaba todos los temas del anabautismo de los Hermanos Suizos, aunque con un distintivo giro místico y apocalíptico. Hut compartía, por ejemplo, el énfasis de los Hermanos Suizos en seguir a Jesús tanto en el sufrimiento de la cruz, como en la gloria de su resurrección; pero el lenguaje que empleaba para describirlo –con numerosas referencias a “una entrega total” (*Gelassenheit*), al sufrimiento y la purificación– se parecía más bien al misticismo medieval tardío. Al igual que los Hermanos Suizos, se oponía a la violencia; pero sólo como una medida temporaria hasta que Jesús retornase para guiar a sus seguidores en la batalla decisiva contra las fuerzas del mal. De manera similar, Hut, al igual que los Hermanos Suizos, bautizaba a adultos (por lo tanto, era un “rebautizador”);

³³ Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995) y Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites: The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565–1578* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980) brindan las mejores perspectivas generales de la fe y práctica huteritas del siglo XVI.

³⁴ Cf. Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525–1531* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1977), esp. 62–129, recorre la trayectoria e influencia de Hut. Véase también la obra fundamental de Gottfried Seebass, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002).

pero lo hacía marcando la frente de los conversos con la “señal del Tau”, un símbolo espiritual que diferenciaría a los 144.000 elegidos de los impíos en el día del juicio (mencionados en Apocalipsis).³⁵

Cuando la predicción de Hut, hecha con fiabilidad, de que Cristo retornaría el día de Pentecostés de 1528 no se cumplió, él aceptó el consejo de otros anabautistas de que dejara de especular con la fecha del Juicio Final. Aun así, las prédicas de Hut sobre temas místicos y apocalípticos insinúan el abanico de expresiones presentes en la primera generación de líderes anabautistas.

En mayo de 1527 los viajes de Hut lo llevaron a Nicolsburgo, Moravia, una floreciente ciudad comercial donde centenares de anabautistas y otros disidentes religiosos habían encontrado refugio bajo la benévola protección de los señores feudales de Liechtenstein. Poco antes de la llegada de Hut a Nicolsburgo, Balthasar Hubmaier había ganado para la causa anabautista a un príncipe local, Leonardo de Liechtenstein, quien se abocó a implementar su visión de la reforma cívica. A diferencia de la mayoría de los anabautistas, Hubmaier defendía el principio de que los cristianos podían desempeñarse legítimamente en el gobierno y argumentó a favor del uso de la espada por parte de los magistrados. Hut, en contraste, rechazó públicamente la idea de que un cristiano pudiese desempeñarse como magistrado, denunció todas las formas de violencia letal y reiteró sus ideas del sufrimiento como inherente a la vocación cristiana.

No causó sorpresa que las enseñanzas de Hut entraran inmediatamente en conflicto con Hubmaier, quien exigió un debate formal para resolver las diferencias. También fue predecible que los señores feudales de Liechtenstein, quienes arbitraron el debate, fallaran en contra de Hut. Como resultado, él y unos 200 seguidores –que se llamaban los *Stäbler* (o “portadores de bastones”) para diferenciarse de los *Schwertler* (“portadores de espadas”)– fueron obligados a huir de Nicolsburgo en pleno invierno. A la salida de la ciudad pusieron una manta en el suelo y les pidieron a todos que hicieran un fondo común con sus bienes.

Los historiadores discrepan en cuanto a si esta iniciativa radical de la “comunidad de bienes” se basó principalmente en las Escrituras o fue el resultado de la necesidad económica. Con toda seguridad, el concepto de ayuda mutua había sido una parte importante del anabautismo suizo desde su comienzo. Sin embargo, en Moravia el principio de compartir fue más allá de un acto ocasional y voluntario, convirtiéndose en un rechazo explícito a toda la propiedad privada. Cualquiera haya sido la motivación, aun después de encontrar refugio

³⁵ Confirma que la convicción de la cercanía del Fin de los Tiempos prevalecía entre muchos de los reformadores de Europa en esta época, incluso la mayoría de los luteranos.

en el pueblo cercano de Austerlitz, el grupo siguió compartiendo sus bienes, una práctica que se convirtió en un rasgo distintivo de su comunidad.³⁶

En 1533, un misionero predicador del Tirol llamado Jacobo Hutter, asumió el liderazgo de una parte del grupo de Austerlitz, ahora reubicado en el pueblo cercano de Auspitz. Aunque Hutter fue ejecutado dos años después, introdujo un nuevo sentido de orden administrativo a la comunidad, especialmente con respecto a la comunidad de bienes, y en última instancia prestó su nombre a la tradición “huterita” que surgió posteriormente. Poco después de la ejecución de Hutter, Peter Riedemann, otro líder talentoso, redactó una larga declaración que le proporcionó la base teológica a los huteritas y su comunidad.

Al igual que los Hermanos Suizos, los huteritas no surgieron instantáneamente como una comunidad totalmente conformada. Más bien, el movimiento –como todos los movimientos de la Reforma– se afianzó en medio de circunstancias complejas e inciertas, en donde el liderazgo lúcido, la organización y la teología se fueron desarrollando gradualmente como resultado de intensos debates. Esta misma transición en torno a una línea teológica clara y la identidad de grupo, fue también un tema central en la historia de una tercera rama del anabautismo: el movimiento que se formaba en el norte de Alemania y en los Países Bajos.

El anabautismo en los Países Bajos

Así como los huteritas evolucionaban hacia una forma de anabautismo caracterizado por comunidades fuertemente estructuradas donde los miembros compartían todos sus bienes, los anabautistas del norte de Alemania y los Países Bajos tomaban un rumbo un tanto diferente. Las ideas anabautistas fueron introducidas en el norte de Europa por un ferviente evangelista y autollamado profeta de nombre Melchior Hoffman.³⁷ De joven, a Hoffman le habían atraído las enseñanzas de Lutero y comenzó a promover la doctrina luterana como predicador itinerante en regiones católico-romanas. Hoffman relacionaba la fe con un encuentro íntimo con el Espíritu Santo, al igual que otros de los primeros reformadores. Como Dios era Espíritu, razonaba él, y como los cristianos debían adorar a Dios “en espíritu y en verdad” (Juan 4:24), entonces todo lo externo y “no espiritual”

³⁶ Para una crónica detallada de este relato, y el contexto más amplio de la vida de los primeros huteritas, véase Martin Rothkegel, “Anabaptism in Moravia and Silesia”, en: Roth and Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 163-210.

³⁷ Cf. Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman: Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation*, trad. Malcolm Wren, ed. Benjamin Drewery (Edinburgh: T. & T. Clark., 1987).

(imágenes religiosas, por ejemplo) eran un impedimento para la verdadera fe. Así que recorrió el norte de Alemania y Suecia, predicando sermones exaltados en contra de las estatuas religiosas, imágenes, altares y reliquias, y encabezando varias razias iconoclastas en iglesias y monasterios con el fin de destruir los “ídolos”. El mensaje anticlerical de Hoffman y la promesa de un nuevo y purificado orden cristiano, eran atractivos para los pobres. No es de sorprenderse que su accionar provocara la hostilidad de las autoridades locales y de otros reformadores. Si bien Lutero había escrito una carta recomendando a Hoffman para un pastorado, hacia 1529 Lutero se había distanciado definitivamente de cualquier relación con sus enseñanzas y acciones.

Con el tiempo, Hoffman llegó a Estrasburgo, un refugio para disidentes religiosos. Allí se volcó al anabautismo y comenzó a predicar y practicar el bautismo de adultos. A la vez, los estudios bíblicos de Hoffman –basados especialmente en los libros de Daniel y Apocalipsis– se centraban cada vez más en el Fin de los Tiempos, llevándolo a realizar afirmaciones sobre el inminente retorno de Cristo. Por cierto, Lutero y otros reformadores también estaban convencidos de que estaban viviendo en el Fin de los Tiempos; sin embargo, Hoffman comenzó a predicar que él era el primero de los dos testigos profetizados en Apocalipsis 12, llamados directamente por Dios para reunir a 144.000 de los elegidos para esperar la Segunda Venida. Al igual que Hut, Hoffman entendió el bautismo como un sello espiritual que marcaba al creyente como miembro de los elegidos. También comenzó a predicar su propia interpretación particular de la Encarnación: a saber, que Jesús poseía “carne divina” no corrompida por ninguna cualidad física humana. Si bien había nacido de María, Jesús pasó a través de ella “como agua por un tubo”, conservando, de ese modo, su carácter divino.

El mayor éxito de la misión de Hoffman provino de los nuevos creyentes en los Países Bajos. Cuando las autoridades holandesas, presionadas por el Emperador de Habsburgo, comenzaron a tomar medidas contra Hoffman, éste incorporó la experiencia del sufrimiento a su visión apocalíptica, prediciendo que Cristo retornaría para la Pascua de 1533. Mientras los seguidores de Hoffman se congregaban en Estrasburgo para esperar ese evento, el Consejo de la Ciudad de Estrasburgo lo encarceló, harto ya de sus afirmaciones. La fecha señalada para el retorno del Señor pasó mientras Hoffman languidecía en la cárcel. Diez años después murió en prisión, un hombre quebrantado, ignorado e irrelevante.

Si bien Hoffman ya no estaba presente, sus enseñanzas siguieron teniendo vigencia. Uno de sus discípulos, Jan Matthijs, un panadero de Haarlem, sostuvo que Hoffman sólo se había equivocado en cuanto al lugar y la fecha del regreso

de Cristo.³⁸ Afirmando ser el segundo testigo profetizado en Apocalipsis 12, Matthijs instó a los discípulos de Hoffman y a los nuevos conversos a dejar sus hogares y reunirse con él en la ciudad de Münster al norte de Alemania. Ahí formarían la vanguardia de un ejército sagrado que ayudaría a Cristo a destruir a los malvados e impíos cuando él regresase en gloria. Mientras los creyentes comenzaron a llegar a Münster, los rumores recorrían los Países Bajos, infundiendo esperanza en los creyentes comunes y temor en las autoridades.

Mientras tanto, las iniciativas de reforma religiosa en la ciudad católico-romana de Münster habían generado un conflicto entre los gremios y la Iglesia, enfrentados en una lucha por el control del Consejo de la Ciudad. Al principio, el Consejo procuró mantenerse en una posición neutral; pero lentamente el apoyo cívico se inclinó a favor de los reformadores. El movimiento reformista lo encabezaba un ex sacerdote llamado Bernhard Rothmann, quien, influenciado por la enseñanza melchiorita, había comenzado a implementar el bautismo de creyentes, una medida radical para el Consejo de la Ciudad, ya que el re-bautismo era entonces un delito sancionado con la pena de muerte en todo el Imperio Sacro Romano. Cuando miembros del Consejo instaron a la cordura, los partidarios anabautistas de Rothmann lograron obtener la mayoría en las elecciones del 13 de febrero de 1534, de hecho dominando la ciudad.

Los acontecimientos subsiguientes fueron trágicos. En respuesta al creciente poder del grupo anabautista, los ejércitos aliados a los príncipes católico-romanos y evangélicos (encabezados por el obispo de Waldeck) intentaron retomar la ciudad por la fuerza. Mientras tanto, Jan Matthijs se trasladó a Münster con muchos de sus seguidores y comenzó a preparar a los habitantes sitiados para el retorno de Cristo durante la Pascua de 1534. Cuando Cristo no apareció, Matthijs lideró una carga furiosa con una pequeña brigada de hombres contra el ejército que rodeaba la ciudad. Matthijs cayó muerto inmediatamente, siendo decapitado y su cabeza clavada en una pica para que todos los habitantes de la ciudad pudieran verla.

La repentina muerte de Matthijs y el incumplimiento de la profecía produjeron medidas aun más radicales. El liderazgo ahora pasó a Jan de Leiden, un actor de 24 años quien estaba más a gusto con la pompa de la realeza del Antiguo Testamento que con el evangelio del Nuevo Testamento. Jan se consideraba la reencarnación del Rey David. En poco tiempo, reemplazó al consejo electo por 12 ancianos, introdujo la poligamia, hizo obligatorio el bautismo de adultos, impuso

³⁸ El mejor resumen de los complejos sucesos que se desarrollaron en Münster – con frecuencia descriptos tanto por observadores contemporáneos como por historiadores modernos como “el Reino anabautista de Münster” – se puede encontrar en un ensayo de Ralf Klötzer, “The Melichiorites and Münster,” en Roth y Stayer, eds. *A Comparison to Anabaptism and Spiritualism*, 217-254.

la comunidad de bienes, proclamó el “Reino anabautista de Münster” (acuñando su propia moneda); en diciembre de 1534 se proclamó “Rey del Nuevo Israel y de todo el mundo”. Ante el disenso, Jan recurrió a demostraciones dramáticamente escenificadas de su autoridad absoluta, incluyendo ejecuciones públicas.

Hacia la primavera de 1535 los habitantes de Münster estaban hambrientos y exhaustos. Habían acudido a la ciudad convencidos de que formaban parte de un plan divino. Pero estaban cansados y desilusionados. El 25 de junio de 1525, las tropas de los territorios católico-romanos y evangélicos tomaron la ciudad por asalto. La sangrienta masacre que siguió puso fin de manera contundente al reino de Münster. Los líderes que sobrevivieron la batalla fueron interrogados, torturados con tenazas al rojo vivo y luego ejecutados; sus cuerpos fueron exhibidos públicamente en tres jaulas de acero izadas hasta la punta del campanario de la iglesia de Lamberti. Se pueden ver estas jaulas hasta el día de hoy. En efecto, siglos después de este evento desafortunado, la historia del denominado “Reino anabautista de Münster” continúa viva en el imaginario europeo como la única historia anabautista de importancia.³⁹ Para muchos, los sucesos trágicos de Münster revelaron la verdadera naturaleza del movimiento anabautista: fanáticos religiosos que predicaban herejías y propagaban la sedición y el caos dondequiera que estuviesen. Por consiguiente, una nueva ola de antianabautismo atravesó Europa.

El surgimiento de los “menonitas”

El fracaso del Reino anabautista de Münster causó la muerte de centenares de personas y dejó profundamente desilusionadas a miles más. Sin embargo, de las cenizas de Münster surgió un nuevo grupo anabautista. Liderado por Menno Simons (1496-1561), sacerdote católico-romano devenido en reformador radical, el anabautismo del norte de Europa recuperó su sustentación teológica.

En la primavera de 1535, conforme se revelaban los horrores del Reino münsterita, Menno redactó el primer tratado que aún se conserva: un ataque contra Jan de Leiden, en que denunciaba las visiones y la violencia de los münsteritas y abogaba por un método de interpretación de las Escrituras basado firmemente en las enseñanzas de Cristo. Durante los siguientes nueve meses, Menno predicó un mensaje nuevo de cristianismo práctico desde el púlpito de su parroquia de Witmarsum. Finalmente, el 20 de enero de 1536 –justo cuando el sentir de la gente contra los anabautistas había llegado a su punto

³⁹ Véase, por ejemplo, un estudio detallado de las percepciones que perduran respecto al “anabautismo” a raíz de la debacle creada en el Stadtmuseum Münster, *Das Königreich der Täufer: Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster*, 2 vols. (Münster: Stadtmuseum Münster, 2000).

culminante— Menno renunció a su cargo sacerdotal, a su salario, al estatus y seguridad de su identidad anterior, y tomó partido públicamente con la causa anabautista. “Sin restricciones, escribí, he renunciado a mi reputación, nombre y fama mundanos, mis abominaciones no cristianas, mis misas, al bautismo de infantes y a mi vida cómoda, y me he sometido por voluntad propia a la penuria y la pobreza bajo la pesada cruz de Cristo”.⁴⁰

Seguidamente, Menno se abocó a reconstituir la hermandad dispersa y desanimada. Durante las siguientes tres décadas, su esposa Gertrude y él viajaron casi constantemente: predicando, bautizando e instruyendo a nuevos creyentes en la fe. Menno le brindó al movimiento de campesinos sin instrucción y artesanos desilusionados, un compromiso renovado con las Escrituras, estableciendo los aspectos distintivos de la Reforma Radical dentro de las categorías más amplias del cristianismo ortodoxo. El grupo que se organizó en torno a su vigoroso liderazgo se consagró a un biblismo despojado de visiones apocalípticas, a una ética del amor sufriente presente en todas las relaciones humanas y a la visión de una Iglesia disciplinada y visible, comprometida con el discipulado cristiano en la vida cotidiana.

Menno fue uno de los primeros teólogos anabautistas en publicar sus creencias, posibilitando que sus enseñanzas tuvieran considerable influencia más allá de su propio círculo. Se centró sistemáticamente en Cristo, tanto en las enseñanzas prácticas de Jesús como en su obra salvífica en la cruz y la resurrección. Por cierto, estos temas fueron tan centrales al pensamiento de Menno que la carátula de todos los libros que publicara incluían la inscripción, “Porque nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto que es Cristo Jesús” (1 Corintios 3:11). Menno sostenía que la transformación de un cristiano en un “nuevo ser”, sólo era posible mediante el sacrificio expiatorio de Cristo. Pero, a renglón seguido, aseveraba que este nuevo nacimiento era más que una simple oportunidad para que a uno le fueran perdonados sus pecados. El don de la gracia debe llevar a una vida de discipulado cristiano. No vale “un camino, escribía, vanagloriarse de la sangre, muerte, méritos, gracia y evangelio del Señor en tanto no nos hayamos convertido verdaderamente de esta vida malvada, inmoral y vergonzosa”.⁴¹ Llegar a tener “la misma manera de pensar que tuvo Jesús” implicaba el compromiso de vivir realmente como él. Menno escribió que, “la verdadera fe evangélica no puede permanecer adormecida. ... Viste a los desnudos; da de comer a los hambrientos; consuela a los tristes; da abrigo a los destituidos; protege a los menesterosos;

⁴⁰ Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons, c.1496-1561*, trad. por Leonard Verduin, ed. por John C. Wenger (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956), 671.

⁴¹ *Ibid.*, 110-111.

devuelve bien por mal; sirve a los que le hacen daño ... venda a los heridos, ha llegado a ser todo para todos".⁴²

Mucho de los escritos de Menno se centraban en las características propias de la Iglesia. Sostenía que el verdadero cuerpo de Cristo no se encontraría en las iglesias controladas por el Estado en la Cristiandad, sino en los encuentros voluntarios de creyentes que se comprometían a estudiar las Escrituras, a seguir a Jesús cotidianamente, y a llevar a la práctica la ayuda mutua. Esta comunidad constituía una sociedad alternativa en la que la violencia y la fuerza coercitiva no tenían lugar. Allí, la disciplina se practicaba por medio del amor cristiano, según la enseñanza de Jesús en Mateo 18. Al presentarse como la novia del Cristo resucitado "sin mancha ni arruga ni nada parecido" (Ef. 5:27), la Iglesia brindaba al mundo un testimonio colectivo del Cristo resucitado. La Iglesia era el cuerpo visible de Cristo.

La violencia en Münster también había convencido a Menno del grave peligro de confundir las convicciones cristianas con el poder de la espada. Por consiguiente, en prácticamente todos sus escritos, Menno desafió a sus lectores a reconsiderar las enseñanzas de Cristo sobre la paz, y particularmente la alianza medieval que los cristianos habían establecido con el orden político. Dios ofreció el don del amor incondicional, afirmaba Menno, siendo los seres humanos aún enemigos de Dios, alejados de él (Rom. 5:8-11). El don de la gracia de Dios tiene el poder de transformar el mundo, precisamente porque permite a los seguidores de Jesús expresarles a otros ese mismo amor lleno de gracia, incluso a aquellos que podían ser considerados sus enemigos. "El príncipe de paz es Jesucristo", escribió Menno. "Aquellos que anteriormente no éramos nadie y que no conocíamos la paz, ahora somos llamados a ser... una iglesia... de paz. Los verdaderos cristianos no conocen la venganza Son hijos de la paz. Sus corazones rebosan de paz. Sus bocas hablan de paz, y andan en el camino de la paz."⁴³

En el curso de los siglos siguientes, el grupo que se reunía en torno a estas enseñanzas –inicialmente llamados "mennistas", y luego más comúnmente "*Doopsgezinden*" ("favorecedores del bautismo")– pasó a tener una presencia visible y perdurable en el incipiente Estado holandés. Si bien no se les otorgó pleno estatus legal hasta principios del siglo XIX, los *Doopsgezinden* se integraron activamente a la vida comercial holandesa en expansión, participaron plenamente en el florecimiento de las artes y literatura del siglo XVIII conocida como la "Época de Oro" holandesa, y hallaron un hogar dentro de la tolerancia relativa de la sociedad urbana holandesa.⁴⁴

⁴² Ibid., 307.

⁴³ Ibid., 554.

⁴⁴ Para un relato más completo de esta fascinante y compleja historia, véase Piet Visser, "Mennonites and

Resumen

La historia de los comienzos del anabautismo –en medio de la conmoción de la Reforma del siglo XVI– está llena de personajes pintorescos, de una trama central complicada, y de numerosas y complejas tramas secundarias. Pero detrás de todos estos pormenores, aún se evidencian indicios de una narrativa coherente. Los Hermanos Suizos, huteritas y menonitas tuvieron todos el mismo origen: se inspiraban profundamente en formas de piedad heredadas de la espiritualidad medieval tardía; le debían a los reformadores protestantes de su época una nueva conciencia sobre el poder de las Escrituras como “Palabra de Dios”; y todos reflejaban de algún modo la visión utópica de los revolucionarios campesinos que procuraron, en vano, reestructurar la vida de la aldea medieval en torno al modelo del Nuevo Testamento. Salvo pocas excepciones, la primera generación de líderes anabautistas compartía el compromiso del principio radical del bautismo voluntario o de creyentes y una vida de discipulado práctico, que incluía el amor a los enemigos. Y, además, concebían la Iglesia como una comunidad en la que se congregan verdaderos creyentes, seguidores de Cristo, preparados para dejar atrás los supuestos tradicionales de la Cristiandad del medioevo tardío, a fin de forjar una comunidad alternativa.

Aun así, sus enseñanzas –en la medida en que fueron comprendidas por los líderes religiosos y políticos de su tiempo– eran sumamente inquietantes. Aunque hoy día podamos lamentar que los teólogos del siglo XVI estuvieran dispuestos a condenar colectivamente a todos los anabautistas, y podamos estremecernos ante sus argumentos invocando la pena de muerte, no cabe duda de que por lo visto las enseñanzas anabautistas –especialmente en el contexto de la Revuelta Campesina de 1525 y de la debacle de Münster una década después– cuestionaban no sólo el mensaje del evangelio, sino también los propios cimientos de la sociedad europea del siglo XVI.

Respuestas iniciales de los teólogos de Wittenberg y sus aliados

Para entender las respuestas a los diversos movimientos anabautistas de los teólogos de Wittenberg y sus aliados, es importante reconocer que en 1525 no existía la Iglesia “luterana” como tal. La mayoría de las jurisdicciones políticas del Sacro

Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700,” en: Roth and Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 299-343 y Samme Zijlstra, *Om de ware Gemeente en de oude Gronden: Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675* (Leeuwarden: Fryske Akademy, 2000).

Imperio Romano había experimentado pocos o nulos cambios en la doctrina o práctica de la Iglesia. Por otra parte, ni aun los que se llamaban “evangélicos” (incluidos algunos de los primeros anabautistas) se ponían de acuerdo entre ellos. A la vez, los mismos oponentes de Lutero que lo habían tildado de hereje y lo habían hecho condenar por el Papa y la Dieta Imperial, no sólo continuaban atacando a Lutero y a sus defensores sino que fueron los primeros en culpar a los teólogos de Wittenberg y sus aliados por las doctrinas de otros movimientos de reforma muy diferentes, y por la Revuelta Campesina de 1524-1525. Además, las propias experiencias de Lutero con las autoridades seculares habían sido bastante diversas. Por una parte, en algunas regiones del Imperio sus “seguidores” fueron expulsados de sus cargos o, en algunos casos, ejecutados. Por otra parte, ciertos príncipes y ciudades (especialmente los propios electores sajones de Lutero) lo protegían y, al menos a partir de 1525, hicieron caso al llamado a una reforma, expresado ya en su tratado de 1520, *Mensaje a la nobleza cristiana*. De modo similar, sus experiencias con el clero también fueron diversas. Aunque ningún obispo lo apoyó, sí recibió el apoyo más amplio de pastores, predicadores y maestros.

Lutero había planteado también la cuestión del bautismo en su tratado de 1520, *Preludio concerniente al cautiverio babilónico de la Iglesia*. Allí, mientras rechazaba el concepto de que el bautismo entraba en efecto por la mera realización del rito (*ex opere operato*) y por consiguiente recalca la importancia de la fe para recibir los beneficios del bautismo, definía el bautismo en función de la promesa incondicional de la gracia y la misericordia de Dios, recibidas mediante la fe. Por cierto, posteriormente criticó a Karlstadt y Müntzer por oponerse al bautismo, pero nunca por abogar por lo que él consideraba era el rebautismo. Las primeras respuestas a la polémica relacionada con el rebautismo en la correspondencia de Martín Lutero aparecieron el 21 de marzo de 1527 en una carta dirigida a un tal Clemens Ursinus, en la que Lutero le advirtió a Ursinus que huyera de la obra “blasfema” sobre el bautismo de infantes de Balthasar Hubmaier.⁴⁵ Hacia fines de dicho año, en una carta dirigida a Georg Spalatin con fecha del 28 de diciembre, Lutero identificaba el crecimiento de los anabautistas con la obra del

⁴⁵ WA Br 4: 177, 17. Como se aclara en WA 26: 137-40, algunos de los primeros contactos con los profetas de Zwickau y Andreas Bodenstein von Karlstadt, quienes también cuestionaran el bautismo de infantes, no llevaron a que Lutero reaccionara públicamente. Por cierto, en 1525, en una carta abierta a los cristianos de Antwerp, Lutero menciona a la gente que no quiere ni siquiera bautizar. Véase WA 18: 547, 29-34. En una conferencia sobre 1 Juan presentada el 9 de octubre de 1527 (WA 20: 745), Lutero observa que Cipriano practicaba el rebautismo, ante lo cual Agustín afirmó que dichos pecados de los mártires debían ser perdonados. El día anterior se refirió, por vez primera en sus conferencias, a los rebautizadores existentes (WA 20: 738, 27; cf. WA 20: 779; LW 30: 315). (Esta información provino de *Luthers Werke im WWW*). Esta fecha relativamente tardía difiere de la de Ulrico Zwinglio de Zurich, que publica su primera extensa refutación al anabautismo a principios de 1526.

diablo.⁴⁶ En 1528, Lutero y Philip Melanchthon, su colega de la Universidad de Wittenberg y principal redactor de la Confesión de Augsburgo, refutaron por escrito las enseñanzas del movimiento.⁴⁷ A la vez, Johannes Brenz, reformador de la ciudad imperial de Schwäbisch Hall y aliado de Lutero (que colaboró con Melanchthon en la redacción de la Confesión de Augsburgo), trató directamente la cuestión de la pena de muerte para los rebautizadores (práctica que ya se llevaba a cabo en los territorios suizos y en tierras de los príncipes leales a Roma), rechazándola. Estos tratados sirvieron de punto de referencia para la postura inicial de los reformadores “luteranos” acerca de la cuestión del rebautismo. En estas respuestas surgen inquietudes sobre la doctrina del bautismo y sobre las repercusiones políticas y sociales de estos primeros movimientos anabautistas.

Von der Wiedertaufe de Martín Lutero (1528)

Este tratado de Lutero, una carta abierta a dos pastores no identificados publicada a principios de 1528, comienza afirmando que había leído la obra de Balthasar Hubmaier y respondido en su colección de sermones sobre las lecturas de las Escrituras designadas para el año eclesial, publicadas en 1525.⁴⁸ Aunque admitió que Sajonia no había tenido trato directo con tales personas, criticó directamente a aquellos que les daban muerte por su fe, aunque aceptaba la pena de muerte para los que estaban condenados por sedición. Incluso,

⁴⁶ WA Br 4: 303, 10-12. En esta primera etapa, Lutero y otros empleaban la palabra “anabautista” para designar a aquellos que practicaban el rebautismo y no necesariamente a un grupo o movimiento específico.

⁴⁷ La carta abierta de Lutero, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (WA 26: 137-74; en inglés: *Concerning Rebaptism*, LW 40: 225-62) apareció hacia el 5 de febrero de 1528, según WA 26: 138. El tratado en latín de Melanchthon, *Adversus anabaptistas iudicium* (MSA 1: 272-95; en inglés: *Against the Anabaptists*, en: *Melanchthon: Selected Writings*, ed. Elmer E. Flack y Lowell J. Satre, trad. Charles L. Hill [Minneapolis: Augsburg, 1962], 100-22), se concluyó hacia enero de 1528 y es probable que se publicara poco tiempo después. Fue traducido al alemán apresuradamente por su colega de Wittenberg, Justus Jonas (*Underricht Philips Melanchthon wider die lere der Wiederteufer*) y publicado en el latín original o traducido por separado y también en combinación con la obra de Johannes Brenz, *An magistratus iure possit occidere anabaptistas* [Traducido al inglés como parte de la colección realizada por Sebastian Castellio en 1554, bajo el título *Si los magistrados civiles están obligados a dar muerte a los anabautistas y otros herejes*, en: Sebastian Castellio, *Concerning Heretics*, trad. Roland Bainton (New York: Columbia University Press, 1935), 154-69].

⁴⁸ Véase especialmente su sermón para el tercer domingo después de la Epifanía, en que el texto (Mateo 8:1-13), en especial v. 8, autorizó a Lutero a explicar la fe extraña. Véase WA 17/2: 78-88 (parte de la *Kirchenpostil* publicada por primera vez en 1525), donde aborda tanto la interpretación académica de la eficacia del sacramento por lo que representa en sí (*ex opere operato*) como la de los valdenses, y defiende por primera vez el concepto de la fe de los infantes.

señaló que sus oponentes romanos, que ejecutaban a los que rebautizaban, eran culpables del mismo “delito” al rebautizar a luteranos.⁴⁹

Sin saber mucho acerca de las creencias anabautistas, Lutero atacó varios de sus supuestos argumentos teológicos, sospechando desde un principio que eran obra de Satanás.⁵⁰ Ante la aseveración de que los bautismos bajo el pontificado (anticristiano) carecían de validez, Lutero señaló las cosas que Roma enseñaba correctamente, basándose en la costumbre de Cristo de no rechazar todo cuanto enseñaban los fariseos. Respecto a la idea de que los bautismos tenían que ser recordados personalmente para tener validez, Lutero sostenía asimismo que sólo se confiaba en Cristo según el testimonio secundario de los apóstoles. Al argüir que la fe debe preceder al bautismo porque en Marcos 16:16 la palabra “cree” precede a “es bautizado”, Lutero sólo veía en ello una fórmula para la incertidumbre y la justificación por las obras, y así confiar en la propia fe como si fuera un ídolo, en vez de confiar en la promesa de Dios.⁵¹

Lutero luego planteó la cuestión teológica de la fe y el bautismo de infantes. A la luz de las referencias a Juan el Bautista “brincando en el vientre materno” y a Jesús bendiciendo a los niños, afirmó que la fe de los infantes no puede ser totalmente descartada.⁵² El bautismo de las “casas de familia” relatado en las Escrituras debe haber incluido a los infantes; incluso suponiendo que los niños aún no tuvieran fe, ello no brindaba suficientes motivos para rebautizarlos, como tampoco una mujer que se casa con un hombre que no ama tendría que volver a casarse tras enamorarse de él. En contra de lo que creía era una afirmación donatista que sostenía que la falta de fe del bautizador invalidaba el bautismo, Lutero argüía que uno nunca puede confiarse en el oficiante, sólo en la promesa de Dios. Argumentaba que si resultara que los niños no deberían bautizarse, Dios lo consideraría un delito menor dado que las Escrituras no lo prohíben de manera categórica. Por otra parte, la historia de la Iglesia demostró que muchas personas bautizadas como

⁴⁹ Uno de los católicos romanos que Lutero había acusado por esta práctica, escribió un tratado contra Lutero aseverando que no había hecho tal cosa.

⁵⁰ El problema de la ignorancia y distorsión en los tratados de Lutero, Melanchthon y, posteriormente, Justus Menius, fue investigado exhaustivamente por John Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague: Nijhoff, 1964), en especial págs. 239-52.

⁵¹ WA 26: 161, 35-37.

⁵² Sobre esta cuestión, Lutero también trató la objeción de que los niños que fueron llevados a Jesús hayan sido circuncidados. Lutero replica que como también fueron llevadas niñas a Jesús, el argumento hace agua. Véase WA 26: 157, 24 - 158, 27, donde también se hace referencia directa a sus argumentos en la *Kirchenpostil*.

infantes manifestaban todas las señales de la obra del Espíritu Santo.⁵³ De lo contrario, la Iglesia no hubiera existido por más de 1.000 años, noción que a Lutero le parecía absurda. El pacto de Dios con los seres humanos por medio del bautismo no excluía a los niños.⁵⁴ Lutero estaba convencido de que los anabautistas consideraban el bautismo más como una invención humana que como una ordenanza de Dios. “Pero porque conocemos que el bautismo es algo divino, instituido y ordenado por Dios mismo, no lo entendemos en términos del mal uso por personas impías sino que constituye simplemente una ordenanza de Dios. Así, descubrimos que el bautismo en sí mismo es algo sagrado, bendito, glorioso y celestial.”⁵⁵

Pese a la acalorada polémica y al hecho de que en otras situaciones Lutero solía referirse a las consecuencias sociales de las posturas de sus opositores, está claro que Lutero abordó el rebautismo como una controversia teológica y no política. Como se señalara anteriormente, hasta reprendió a aquellos que condenaban a muerte a los anabautistas en razón de su fe. Simplemente deseaba proteger a dichos pastores no identificados y a otros lectores de lo que consideraba era una falsa doctrina.⁵⁶ Este mismo enfoque de las diferencias doctrinales, más que de las cuestiones sociales, volvió a aparecer en sus comentarios sobre el bautismo de infantes escrito el año siguiente para su *Gran Catecismo*.

Adversus Anabautistaas Iudicium **de Philip Melancthon (1528)**

El 4 de enero de 1528, casi al mismo tiempo que se publicaba el tratado de Lutero, el Gobierno imperial promulgaba un edicto declarando que todos aquellos que practicaran el rebautismo debían ser ejecutados. El tratado de Melancthon, que apareció meses después, se debe considerar a la luz de esta nueva situación política. Melancthon comenzó haciendo comentarios generales sobre el carácter de la teología, antes de definir la palabra “sacramento” (“una

⁵³ Lutero reiterará éste y varios otros argumentos en el Gran Catecismo, publicado el año siguiente, en 1529.

⁵⁴ Melancthon ampliará mucho más este argumento en su tratado.

⁵⁵ WA 26: 171, 10-14.

⁵⁶ Otros comentarios publicados por Lutero sobre los anabautistas escritos antes de la Dieta de Augsburgo de 1530, figuran a modo de prólogo a la obra de Justus Menius, *Der Wiedertäufer Lehre* (WA 30/2: 209-14). Describe sus enseñanzas sólo brevemente (y con inexactitud): la realización de reuniones secretas, la enseñanza acerca de la comunidad de bienes, la expectativa de que Cristo aplastaría a sus enemigos con la espada, y la percepción de que las buenas obras no valían nada. Esto quizá reflejaba en algo la doctrina de Melchior Rinck, pero muchos otros grupos, incluidos los menonitas posteriores, también rechazaban muchas de estas enseñanzas.

señal de la gracia instituida por Dios”).⁵⁷ Dichos sacramentos no eran simples señales que diferenciaban a los cristianos de otras personas (algo que había sostenido Ulrico Zwinglio), sino que eran “señales de la voluntad de Dios hacia nosotros”⁵⁸; señales que no se justificaban por su mera ejecución sino sólo en conjunción con la fe. Melanchthon luego definió el bautismo como “una señal de arrepentimiento y perdón de los pecados”⁵⁹ y su “uso y fruto”⁶⁰ a fin de revelar la ira de Dios contra el pecado (depositado en Cristo) y la misericordia de Dios. En medio de las aflicciones, los cristianos deben tener en alta estima su bautismo y de ese modo acercarse a Dios con humildad y recibir la promesa de su ayuda. Melanchthon sostenía que los bautismos de Juan y Jesús⁶¹ son iguales en cuanto a la señal externa (así como no hay diferencia entre la Palabra de Dios externa, pese al orador). Por cierto, el hecho de que Juan señalara a Jesús como el Cordero de Dios demuestra simplemente que Cristo, y no las obras de los seres humanos, quita el pecado.

Melanchthon se centró entonces en el bautismo de infantes, haciendo referencia a los ejemplos de Orígenes, Agustín, Cipriano y Crisóstomo, planteando que no había que rechazarlo sin un claro testimonio de las Escrituras. No había una referencia específica que prohibiera el bautismo de infantes. Aquí describió otras enseñanzas de los grupos anabautistas –incluyendo la tenencia de propiedad en común y el llamado a abolir el gobierno– enseñanzas que Melanchthon calificó como señales del Fin de los Tiempos.

Luego de cubrir la tercera parte del documento, él finalmente pregunta si los infantes debieran ser bautizados. La circuncisión y la bendición de Cristo a los niños son pruebas de que la promesa de la gracia corresponde a los infantes. Sin embargo, estas promesas corresponden específicamente a los que se les han perdonado los pecados; en la Iglesia esto ocurre a través de los medios en que Dios otorga la gracia: la Palabra y los sacramentos. Por consiguiente, la Palabra y los sacramentos corresponden también a los niños. Si bien reconocía la ausencia de un claro mandato bíblico para bautizar a los infantes, Melanchthon aseveraba que el ejemplo de las Escrituras jugaba de su parte (con la circuncisión y la necesidad probada de la gracia), exigiendo que los que se oponían al bautismo de infantes presentaran una sola ordenanza que prohibiera dicha práctica.

⁵⁷ MSA 1: 274, 30-31.

⁵⁸ MSA 1: 276, 9. Melanchthon reitera esta distinción en CA XIII por sobre Ulrico Zwinglio, entre otros.

⁵⁹ MSA 1: 277, 27-28.

⁶⁰ MSA 1: 278, 22.

⁶¹ MSA 1: 280-81.

Parte del argumento de Melanchthon suponía la existencia y el perdón del pecado original, que pasó a detallar,⁶² refutando a los oponentes romanos y anabautistas que pensaban que dicha corrupción no era pecado. Recién al final del documento Melanchthon señala nuevamente otras características propias de quienes tilda de anabautistas, especialmente en relación con el gobierno y la tenencia de propiedad comunal, que calificaba de sediciosa y que tenía su origen en el platonismo.⁶³

Evidentemente, este tratado, como el de Lutero, se elaboró a modo de argumento teológico y de refutación respecto de un importante punto de vista contrario. Con frecuencia se publicaba junto con el argumento de Brenz contra la pena de muerte, y tuvo indudablemente tanta influencia como el argumento de Lutero. Sin embargo, al agregar otras enseñanzas en relación con la autoridad política y la propiedad comunal, Melanchthon introdujo lo que consideraba eran las razones legales para ser castigados por el gobierno por sedición, delito sancionado con la pena de muerte.

An magistratus iure possit occidere anabautistaas **de Johannes Brenz's (1528)**

Si los tratados de Lutero y Melanchthon están relacionados principalmente con temas teológicos, el tratado de Brenz es una opinión oficial respecto al castigo de los rebautizadores. Dado que es menos conocido y aborda directamente las repercusiones políticas de las denuncias teológicas, merece un análisis más minucioso. En agosto de 1528, apareció una traducción alemana del ataque de Melanchthon a los anabautistas, publicada por Johannes Setzer en Haguenuau,⁶⁴ a la que se añadió un breve memorando por Johannes Brenz, el reformador de Schwäbisch Hall.⁶⁵ A principios de ese año, la ciudad de

⁶² MSA 1: 285-87.

⁶³ MSA 1: 291-95. La mayoría de estos temas se mencionan también en CA XVI. Véase MSA 1: 294, 31, donde se refiere a la *Republica 5*, 7 de Platón.

⁶⁴ Setzer estudió en Wittenberg pero al fallecer su suegro, Thomas Anshelm, Setzer se hizo cargo de la imprenta de éste en Haguenuau. En la década de 1520, Melanchthon, que había trabajado en la imprenta de Anshelm cuando se localizaba en Tübingen, recurrió muchas veces a sus servicios como tipógrafo.

⁶⁵ Para esta sección, véase James Estes, *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 123-41. Estes basó su obra en Gottfried Seebaß, "An sint persequendi baeretici?" Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer, "Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, 70 (1970): 40-99 (reedición: Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997]). Para el tratado, *Ob eyn weltliche Oberkeyt ... möge die Widerteuffer: zum Tod richten lassen*, y una introducción (que también dependía de Seebaß), véase Johannes Brenz, *Werke: Eine Studienausgabe*, parte 2: *Frühschriften*, ed. Martin Brecht et al. (Tübingen:

Nuremberg (que dos años después formaría parte de los primeros partidarios de la Confesión de Augsburgo) le había pedido a Brenz que opinara en cuanto a la aplicación de la pena de muerte para los anabautistas. Los mandatarios municipales pedían fundamentalmente una opinión teológica respecto al mandato imperial del 4 de enero de 1528; mandato que, en base a los edictos de los emperadores romanos en contra de los rebautismos donatistas, había ordenado la pena de muerte para los rebautizadores. Si bien nadie dudaba de la legitimidad de la pena de muerte para los que estaban acusados de sedición, los teólogos de Nuremberg, a diferencia de sus abogados, aconsejaban medidas menos estrictas para los anabautistas no revolucionarios.⁶⁶

La respuesta de Brenz, que se publicó sin hacer referencia a la fecha, lugar o imprenta, causó gran revuelo e incluso se intentó impedir su publicación.⁶⁷ Brenz planteó dos cuestiones: primero, si las Escrituras lo permitían y, segundo, si la ley romana exigía que todos los anabautistas fueran ejecutados. Brenz diferenciaba los delitos espirituales de los seculares.⁶⁸ Solamente los últimos podían ser castigados por medio de la espada. Los delitos espirituales (incluyendo la falta de fe, la herejía y la mala interpretación de las Escrituras) se habrían de castigar mediante la espada espiritual, es decir, las Escrituras. Brenz estaba convencido de que cualquier tipo de castigo secular debido a estas cuestiones no suprimiría la herejía, sólo la fortalecería. Sino, “¿qué sentido tenía estudiar las Escrituras, dado que el verdugo sería el más erudito?”⁶⁹ Las autoridades seculares no tenían por qué perseguirlos, siempre y cuando los herejes o incrédulos conviviesen pacíficamente con los cristianos.

Brenz planteó entonces varias objeciones. En cuanto al uso de Deuteronomio 13:1-10, que autorizaba dar muerte a falsos profetas, Brenz aseveraba que dichos mandamientos se aplicaban solamente al Reino de Israel y no al Reino de Cristo, dado que eran simplemente señales de la venida del Reino de Cristo. En cuanto a la tradicional distinción entre autoridades espirituales, que no tenían derecho alguno de empuñar una espada para tales cuestiones, y autoridades seculares, que sí deberían hacerlo, Brenz reiteró

Mohr/Siebeck, 1974), 472-98. (En lo sucesivo referido como *Frühschriften 2*: 472-98.)

⁶⁶ A Lutero también se le solicitó su consejo. Véase WA Br 4: 498-99 para el material relacionado con una carta a Wenceslaus Linck, fechada el 17 de julio de 1528.

⁶⁷ Sebastian Castellio incluyó su traducción al latín en su obra sobre la tolerancia, *De Haereticis, an sint persequendi* & *omnio quomodo sit cum eis agendum, Luteri et Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae* (Basilea, 1554), e incluso dedicó la obra al duque de Württemberg, en parte porque Brenz, ya al servicio del duque, había demostrado ser tan tolerante.

⁶⁸ En cuanto a un debate acerca de este tema en la teología de Lutero, véase más adelante.

⁶⁹ Estes, *Christian Magistrate*, 124, parafraseando a Brenz, *Frühschriften 2*: 485, 18-20.

la diferencia que hacía entre ambas y afirmaba que la autoridad secular sólo tenía que ocuparse de la paz y el orden externos. También les recordó a los que aseveraban que la autoridad debía ejercer dicho poder contra los herejes, que no tendrían ningún argumento para contradecir el uso de tal poder por las futuras generaciones en contra de la verdadera fe. “Por consiguiente, es tanto más seguro que el gobierno secular desempeñe sus propias funciones y permita que los pecados espirituales reciban castigos espirituales. Es mucho mejor y cuatro o diez veces más preferible tolerar una falsa fe que perseguir una sola vez la verdadera fe.”⁷⁰ Respecto de la objeción que figura en el tratado de Melanchthon en cuanto a que los anabautistas también son culpables de otros delitos, Brenz señaló que al menos no obligaban a otros a seguir sus prácticas (por ejemplo, la tenencia de propiedad en común, cosa que también hacían los monjes). Su delito consistía simplemente en malinterpretar algunos pasajes de las Escrituras, por lo que nadie debía ser ejecutado, no fuera que a todos los cristianos les correspondiera igual castigo.

Brenz hizo caso omiso a las inquietudes de que el crecimiento de los anabautistas podía llevar a una insurrección, argumentando que esto no había sucedido con los monjes en el pasado y que dichas preocupaciones podían aplicarse también a prácticas tales como tomar bebidas alcohólicas en público, mercados y similares, dado que esto también podía resultar en disturbios. Incluso, el hecho de que los anabautistas no estuvieran dispuestos a jurar y su enseñanza sobre la imposibilidad de que los cristianos se desempeñaran como magistrados no llegaban a constituir delitos sancionados con la pena de muerte, porque los sacerdotes y monjes también enseñaban tales cosas. Uno debería simplemente privarlos de sus derechos cívicos. “Imponer cualquier castigo mayor sería tiranía, opresión e injusticia. ¿Por qué en este caso se debería castigar a un anabautista más severamente [que a cualquier otra persona que infringiera tal ley]?”⁷¹

Brenz centró entonces su atención en el antiguo edicto imperial contra los donatistas (oponentes de Agustín, obispo de Hippo), que proporcionó la justificación para la ley actual. Tras citarlo en latín y alemán, en primer lugar intentó lo que James Estes caracterizara como una lectura forzada del texto, argumentando que solamente se aplicaba al clero.⁷² En segundo lugar, aseveró que se aplicaba sólo a los que eran sorprendidos en el acto de rebautizar. En tercer lugar, dada la erudición del emperador Theodosius, Brenz dudaba de que

⁷⁰ Brenz, *Frühschriften* 2: 487, 31 – 488, 3; véase Estes, *Christian Magistrate*, 125.

⁷¹ Brenz, *Frühschriften* 2: 492, 7-9; véase Estes, *Christian Magistrate*, 126.

⁷² Estes, *Christian Magistrate*, 126, donde señala correctamente que dichas lecturas no eran excepcionales a la hora de interpretar tales textos en la época medieval o a principios de la era moderna.

esta ley correspondiera al “rebautismo puro y simple” (*uff das schlecht und bloß wiedertauffen*), como si no hubiera lugar para instruir a aquellos que ignoraban la verdad, sino para algún delito específico que no se hubiera registrado en el edicto en sí. A este respecto, Brenz señaló que a otros delitos mayores (el de un obispo que rebautizara a alguien) les correspondía castigos más leves. Incluso, volver al judaísmo le correspondía un castigo menor según la ley romana (concretamente, la confiscación de la propiedad). Brenz sugería también que si rebautizar fuera un delito tan grave, entonces también habría que dar muerte a los sacerdotes que rebautizaban a los niños bautizados por parteras en una emergencia.⁷³ Aun Cipriano de Cartago había, por error, rebautizado a algunas personas. Si la ley se refiriera al rebautismo puro y simple, agregó Brenz, entonces debió haber sido el resultado de “sacerdotes sanguinarios”.⁷⁴ En todo caso, concluyó, un magistrado cristiano debería preocuparse mucho más por la gente común que malinterpreta las Escrituras. La espada no representaba cura alguna. Si los magistrados hubieran querido impedir una rebelión, primero deberían haber considerado su propio estilo de vida, la manera en que oprimían a los pobres, y el descontento consecuencia de su conducta.⁷⁵

En 1528 la postura de Brenz no era singular (ya otros teólogos de Nuremberg y el Consejo Municipal compartían la misma postura), y aun los puntos de vista de Lutero y Melancthon no excluían su postura sobre el castigo.⁷⁶ Sin embargo, la publicación de este memorando en alemán y latín, sirvió de contrapunto a otras opiniones luteranas durante el siglo XVI. Por otra parte, hacia 1531, como veremos más adelante, los teólogos y el gobierno de Sajonia ponían en práctica medidas mucho más severas, marcando un mayor contraste entre éstos y otros que apoyaban la pena de muerte por delitos espirituales y las opiniones de Brenz. A partir de 1530, en memorandos posteriores que no tuvieron amplia difusión y procurando mantenerse fiel a su principio de los dos reinos, Brenz tuvo en cuenta el destierro de los maestros anabautistas particularmente obstinados, motivado no por sus creencias sino porque las difundían en público.⁷⁷ Siguió oponiéndose a la pena de muerte pero también se mantuvo firme respecto a su principio de que el gobierno no tenía autoridad en cuestiones de fe.

⁷³ Brenz, *Frühschriften* 2: 495, 29-32. Lutero, Brenz y otros aprobaban el bautismo por parteras sin rebautismo.

⁷⁴ Brenz, *Frühschriften* 2: 496, 28; véase Estes, *Christian Magistrate*, 127.

⁷⁵ Véase Brenz, *Frühschriften* 2: 497, 27 – 498, 8, donde menciona cómo el adulterio del rey David derivó en la insurrección de Absalón.

⁷⁶ Véase Estes, *Christian Magistrate*, 128-29.

⁷⁷ Véase Estes, *Christian Magistrate*, 130-31. Véase Brenz, *Frühschriften* 2: 498-541.

Casi al mismo tiempo, Brenz también preparaba los memorandos (inéditos) para otro firmante de la Confesión de Augsburgo, Margrave Georg von Brandenburg-Ansbach.⁷⁸ Como resultado de las entrevistas con algunos anabautistas arrestados en el margraviato, Brenz y sus colegas teólogos aconsejaron que los líderes fueran desterrados pero no ejecutados. Aunque su líder había difundido la teoría de Hans Hut en cuanto a que el gobierno secular sería destruido dentro del lapso de tres años y medio de la Guerra de los Campesinos, habría de ser tratado como un seguidor y no como un líder de la insurrección, y por tanto lo exceptuaron de la pena de muerte. Desde un principio la preocupación de Brenz no fue la de castigar la falsa fe sino de impedir la falsa doctrina.

Recién a partir de febrero de 1531, en un memorando posterior dirigido al príncipe, escrito conjuntamente con otros teólogos de Ansbach, Brenz pareció dar su consentimiento a la pena de muerte.⁷⁹ El memorando diferenciaba a líderes de seguidores y también tres tipos de enseñanza (errores, blasfemia manifiesta y sedición). Los que pertenecían al primer grupo deberían sufrir castigos menos severos, pese a las exigencias de la ley secular. A los culpables de blasfemia manifiesta (el memorando menciona los errores trinitarios y la enseñanza de la salvación universal) se les debería dar plena oportunidad de retractarse, de lo contrario deberían tratarlos conforme al código civil. Finalmente, las autoridades seculares ya sabían cómo proceder con los que eran culpables de intentar derrocar al gobierno. Este memorando cumplía una función en las negociaciones con los teólogos sajones, quienes, como se observará, asumieron una postura mucho más dura. No reflejaba ni la postura permanente de Brenz ni la política de Margrave, ya que ambos se oponían a la pena de muerte.⁸⁰ De todas maneras, constituye otra prueba más de cómo la situación política afectaba el debate teológico.⁸¹

Aspectos políticos de la Polémica hasta 1530

El derecho imperial fue lo que complicó de inmediato las relaciones con los denominados “rebautizadores”. Como se ha visto, un edicto imperial,

⁷⁸ Véase Estes, *Christian Magistrate*, 132-35, y Brenz, *Frühschriften* 2: 541-76.

⁷⁹ Estes, *Christian Magistrate*, 134-35.

⁸⁰ Esto, al menos, según Estes, *Christian Magistrate*, 134-35. Para ver las negociaciones posteriores de Brenz con Melanchthon en la década de 1550 y su postura intransigente contra la pena de muerte, véase págs. 135-41.

⁸¹ También es importante observar que Johannes Brenz no demostraba ninguna disposición a la teología y práctica anabautistas. Véase, por ejemplo, los comentarios que hiciera Brenz en un sermón sobre Juan 12:38-41 presentado en la década de 1540 e incluido en Martin Brecht, “A Statement by Johannes Brenz on the Anabaptists,” *MQR*, 44 (1970): 192-98.

incorporado a la legislación romana ya en el siglo IV, exigía la pena de muerte para dichas personas, en concordancia con la solución política de Agustín al problema de los donatistas.⁸² Esto significó que en cuanto los teólogos, que a cierto nivel tenían el poder del Estado de su lado, tildaron de anabautistas a los disidentes cristianos del siglo XVI, dichas personas fueron sometidas a una feroz persecución.⁸³ Por cierto, varios gobiernos, incluyendo Zurich del lado “Reformado” y Austria del lado Católico Romano, empezaron inmediatamente a ejecutar a las personas tildadas de anabautistas. Por el contrario, la postura de Johannes Brenz respecto de la pena de muerte, que al parecer influyó sobre la política en Ansbach y Nuremberg, representaba el rechazo al uso de dicho poder coercitivo extremo por parte del gobierno en cuestiones de conciencia.⁸⁴ No obstante, cuando la Dieta Imperial renovó esta misma ley en 1529, se desencadenaron los acontecimientos que posibilitaron la persecución de esos creyentes.

Por otra parte, el tratado de Melanchthon que calificó el rechazo al gobierno y la tenencia de propiedad comunal de sedición e infrió que todos los anabautistas sostenían esta postura, dio lugar a una intervención del gobierno que poco tenía que ver con el debate teológico. Esta preocupación por la sedición —agudizada por experiencias recientes durante la Guerra de los Campesinos de 1525 y avivada posteriormente por los acontecimientos de Münster en 1534-1535— seguiría influyendo en todos los contactos entre los luteranos sajones y estos oponentes.

El lapso entre 1526 y 1529, representó un paréntesis para los territorios que vivían sus primeras experiencias con la reforma de la Iglesia surgida

⁸² Véase W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, 2ª ed. (Oxford: Clarendon, 1985) y la discusión anterior sobre Johannes Brenz. Ya entre los husitas, surgió la acusación del donatismo y anabautismo. Véase Amedeo Molnár, “La mise en question du baptême des enfants par les hussites radicaux,” en: *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle* (Bibliotheca Dissidentium scripta et studia, 3), ed. Jean-Georges Rott and Simon I. Verheus (Baden-Baden and Beuxwiller: Koerner, 1987), 35-52.

⁸³ Es importante recordar que a lo largo de la década de 1520, otros también fueron perseguidos por su fe. En 1523, los primeros mártires luteranos fueron quemados en Bruselas, y en conmemoración de dicho evento Lutero escribió su primer himno. (Véase WA 35: 411-15; LW 53:211-16.) Muchos “luteranos,” como se los llamaba, tuvieron que exiliarse o huir de sus lugares de origen y con frecuencia terminaron como refugiados en Wittenberg, Estrasburgo u otros centros evangélicos importantes. Entre otros, había monjas que huyeron de sus monasterios (entre ellas, Katherine von Bora, posteriormente esposa de Lutero), sacerdotes (Caspar Aquila, quien fue arrestado por poco tiempo en Augsburg por el obispo), y ciudadanos prósperos (los padres de Caspar Cruciger, Sr., quien abandonó Leipzig).

⁸⁴ Para un análisis de las estadísticas, recopiladas originalmente por Claus-Peter Clasen, véase Eugène Honé, “Burning Heretics—A Sin against the Holy Ghost? The Lutheran Churches and How They Dealt with the Sixteenth-Century Anabaptist Movement,” en: *Truth and Its Victims*, ed. Wim Beuken et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 94-104, esp., 100-101, citando a C. P. Clasen, *Anabaptism: A Social History* (Ithaca: Cornell, 1972), 358ff.

de las enseñanzas de Lutero. En 1526 la Dieta Imperial (parlamento) se reunió en Speyer, y en ausencia del emperador Carlos V acordó que cada jurisdicción debería actuar de modo que pudiera responderle a Dios y al Emperador. Para príncipes evangélicos como Juan de Sajonia, esto significaba la implementación de importantes reformas de la Iglesia e incluso de “visitas pastorales” oficiales –aunque sin aprobación episcopal– a las iglesias de Sajonia a partir de 1527. Sin embargo, en 1529, con un Emperador victorioso que estaba ansioso por imponer mayor control sobre el Imperio a través de su hermano Fernando, la Segunda Dieta de Speyer anuló el primer acuerdo e exigió el cumplimiento del decreto contra Lutero y su doctrina que fuera aprobado en la reunión de la Dieta de Worms en 1521, mientras ratificaba al mismo tiempo el decreto imperial que sancionaba la pena de muerte para los anabautistas. Príncipes y ciudades evangélicos presentaron una apelación oficial (llamada *protestatio*, de donde proviene el término “protestantes”, literalmente apelantes) contra la resolución anterior. Estos protestantes sostenían que su reforma no había infringido ninguna ley imperial. Sus oponentes imperiales, sin embargo, a veces los tachaban a todos indiscriminadamente de rebautizadores como una manera de demostrar que su postura estaba en contravención de la legislación imperial.⁸⁵ Por consiguiente, dichos teólogos evangélicos y líderes políticos tenían que mostrar no sólo que su enseñanza estaba en conformidad con la enseñanza cristiana, sino que su propia enseñanza estaba en conformidad con la enseñanza cristiana del pasado (y, por ende, no podía ser ilegal); pero además que no estaban vinculados de modo alguno con las herejías condenadas por la Iglesia y el Imperio, en especial la práctica del rebautismo. En consecuencia, algunos de los príncipes evangélicos apoyaron las medidas en contra de los anabautistas.

La decisión tomada en Speyer tuvo un efecto inmediato en la reacción del electorado de Sajonia respecto a los anabautistas en sus territorios. Un incidente ocurrido en 1529 cerca de Gotha, tuvo especial importancia.⁸⁶ Un grupo de personas denominadas anabautistas, que antes habían sido apresadas y liberadas, fueron arrestadas nuevamente cerca del monasterio de Reinhardsbrunn. Cuando seis de ellos se negaron a retractarse, las autoridades sajonas los ejecutaron sumariamente. Esto produjo una profunda

⁸⁵ Véase, por ejemplo, John Eck, *Four Hundred Four Articles*, trad. Robert Rosin, en: *Sources and Contexts of The Book of Concord*, ed. Robert Kolb y James Nestingen (Minneapolis: Fortress, 2001), 58-60 & 73-75, donde se agregan las posturas sobre el bautismo y la autoridad secular sostenidas por Lutero y Melanchthon a las de Hubmaier y Zwinglio, entre otros.

⁸⁶ Véase Oyer, *Lutheran Reformers*, 50-51, 182.

consternación entre algunos pastores evangélicos de la región. Es evidente que la Segunda Dieta de Speyer les había generado a los funcionarios sajones una difícil situación política. Ante la contundente condena a los anabautistas por parte de la Dieta, con la que los príncipes evangélicos habían coincidido, algunos príncipes protestaron y decidieron demostrar que no aprobaban una enseñanza condenada universalmente que los convertiría en herejes *ipso facto* (y también merecedores de la condena absoluta del Imperio). En consecuencia, cuando uno de los pastores en cuestión, Friedrich Myconius, expresó sus dudas a Philip Melanchthon, el reformador de Wittenberg respondió que estos rebautizadores eran “ángeles del diablo”. Y prosiguió diciendo que, si el elector sajón no hubiera respondido de manera tan despiadada, su blasfemia podía fácilmente haber generado incertidumbre teológica y descontento social.⁸⁷

A la vez, los teólogos de Wittenberg publicaron la defensa que hizo Justus Menius de dicho castigo, junto con un prólogo escrito por Martín Lutero en 1530.⁸⁸ Aunque Lutero no mencionó directamente el tema de la pena de muerte, Menius la defendió basándose en dos razones: debido a la traición (ya insinuada como tema en el tratado de Melanchthon y mencionada en el prólogo de Lutero y en su comentario sobre el Salmo 82) y a la blasfemia (mencionada en la carta de Melanchthon y en el comentario de Lutero). Claro que algunos reformadores, en particular Johannes Brenz, no estaban de acuerdo con esta postura y siguieron sosteniendo que los anabautistas no deberían estar sujetos *ipso facto* a la pena de muerte.⁸⁹

Al comparar lo escrito inicialmente por Lutero en 1523 acerca de la autoridad secular en su comentario sobre el Salmo 82, publicado a principios de 1530, antes de la versión preliminar de la Confesión de Augsburgo, se ponen de manifiesto cambios importantes en su postura sobre el castigo civil por delitos religiosos. (Esto es aun más sorprendente dado que Lutero fue condenado por la bula papal de excomunión por rechazar la pena de muerte para herejes por parte de la Iglesia, postura que Lutero siguió defendiendo

⁸⁷ MBW 868 (MSA 7/1: 127-31), fechada a fines de febrero de 1530. Melanchthon afirmaba que los anabautistas y Ulrico Zwinglio eran en realidad vástagos de Nicholas Storch, uno de los profetas de Zwickau, con quien Melanchthon había mantenido tratativas en 1521. Melanchthon también comentó que la postura de Brenz era tan indulgente, en parte porque nunca había tratado personalmente con anabautistas (como había sido el caso de Justus Menius) o había sido objeto del tipo de contagio que propagaban.

⁸⁸ Para un análisis riguroso de este documento, véase Oyer, *Lutheran Reformers*, 179-210. El prólogo de Lutero figura en WA 30/2: 209-14. Tenía una copia del manuscrito, que mostró a Philip Melanchthon antes del 12 de abril de 1530. Véase WA Br 5: 274 (no. 1545), una carta dirigida a Menius fechada el 12 de abril de 1530.

⁸⁹ Véase más arriba.

al oponerse a dicha bula.)⁹⁰ Estos cambios aparecen incluso, en parte, como una respuesta a Brenz. Una vez más, los debates en la ciudad de Nuremberg sobre la cuestión del castigo para herejes llevaron a que Lazarus Spengler, secretario del Consejo Municipal, solicitara consejo a Lutero (a través de Veit Dietrich, compañero de Lutero y posteriormente predicador en Nuremberg).⁹¹ Concretamente, Spengler criticó la “nueva enseñanza” (p.ej., de Brenz) en cuanto a que las autoridades del gobierno no podían intervenir en asuntos de fe y que debían tolerar todo tipo de enseñanzas y prácticas religiosas.⁹² Lutero respondió en su comentario, cuyo propósito original era ser un simple “espejo para los príncipes cristianos”, agregando un extenso apéndice aclaratorio a sus comentarios sobre el Salmo 82:4.⁹³ Allí, Lutero identificó cuatro situaciones diferentes. Primero, algunos herejes que enseñaban a desobedecer a las autoridades del gobierno, desprenderse de la propiedad o compartir la propiedad comunal, eran sediciosos y deberían ser castigados por las autoridades de acuerdo con Romanos 13. Segundo, estaban los que enseñaban en contra de la común fe cristiana según el Credo de los Apóstoles. Aquí menciona específicamente a los turcos y anabautistas [!], afirmando que niegan la divinidad de Cristo, aunque también incluye a sus oponentes romanos, que no enseñan que Cristo perdona los pecados, y a los “epicúreos”, que no creen ni en el cielo ni en el infierno. Así como los Padres de Nicea abucheaban a los arianos para impedir que los escucharan y Moisés ordenó a los israelitas que apedrearan a los blasfemos (Lev. 24:16), así también en la época de Lutero los magistrados habrían de silenciar a dicha gente.⁹⁴ Los gobernantes no podían obligar a nadie a creer en la verdad, pero podían impedir que hablaran públicamente. El tercer caso involucraba una ciudad en la que había predicadores “luteranos” y “papistas”, como él los denominaba. Aquí, los luteranos debían guardar silencio si no se les otorgaba un juicio justo; pero, el magistrado cristiano, siguiendo el ejemplo de Constantino, podía establecer cuál de los dos grupos predicaba con mayor claridad de acuerdo a las Escrituras, dado que según Lutero tener más de un mensaje cristiano en una jurisdicción sólo daría lugar a confusión y problemas. Cuarto,

⁹⁰ Véase, por ejemplo, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind (marzo de 1521) en WA 7: 439-42; LW 32: 87-89.

⁹¹ WA 31/1: 183-84.

⁹² Se refiere puntualmente al tratado de Lutero de 1524, *A Letter to the Princes of Saxony concerning the Seditious Spirit* (WA 15: 199-221), donde Lutero parece haber dicho otro tanto.

⁹³ WA 31/1: 207, 33 – 213, 22.

⁹⁴ Pese a la referencia de Lutero respecto a Levítico, no hace una referencia directa a la aplicación de la pena de muerte por los gobernantes actuales.

bajo ninguna circunstancia se debería expresar desacuerdo sobre cuestiones secundarias desde el púlpito.

Lutero luego centró su atención en los predicadores clandestinos, argumentando que, dado que no tenían vocación, no tenían derecho a predicar. Todo cristiano era sacerdote, pero no todos eran pastores. Los ciudadanos deberían entregar a dichos autoproclamados predicadores a las autoridades. Lutero incluso argüía que si la gente hubiera hecho esto cuando en un principio Müntzer y Karlstadt empezaron a predicar, podrían haber impedido los disturbios posteriores. Si bien el mandato de Cristo a los Apóstoles de evangelizar les daba a todos el derecho a predicar secretamente, los pastores y obispos no tenían dicho mandato y debían permanecer en sus parroquias y diócesis. Previendo la objeción de que él mismo no había limitado su prédica al púlpito de Wittenberg, Lutero respondió que había sido llamado a ser doctor de la Biblia, que no había elegido publicar cosa alguna sino que había sido obligado a hacerlo, y que la gente usaba libremente sus escritos en otros lugares. Ante la objeción (expresada por Brenz) de que uno no debería castigar a dicha gente o protegerse de ellos, así como se toleraba a los judíos, Lutero señaló que los judíos ya soportaban el castigo de estar fuera de la Cristiandad y que no tenían derecho a predicar públicamente. Ante la objeción de Brenz de que conceder dicho poder a las autoridades alentaría a sus enemigos a castigar a los evangélicos, Lutero parecía despreocupado, reconociendo que lo mismo había sucedido cuando los reyes de Israel dieron muerte a los profetas; ello no impidió que los buenos gobernantes usaran la ley correctamente. Por medio de estos comentarios, Lutero ahora había vinculado más estrechamente la tarea del magistrado cristiano con la prevención no sólo de la sedición sino también de la blasfemia pública. Por consiguiente, las condenas a anabautistas por cuestiones de doctrina podían convertirse más fácilmente en castigos políticos.

Por consiguiente, en 1530, causó sorpresa a los protestantes cuando el Emperador los convocara a otra dieta en Augsburgo y ante quien todos habrían de dar razón de su fe; no cabía duda de que el tema del rebautismo estaría incluido en su respuesta. Exacerbaba su preocupación el hecho de que John Eck, uno de los oponentes más conocidos de los luteranos, publicara sus *404 Artículos* en abril de 1530, en donde enumeró 386 declaraciones herejes extraídas de los escritos de los protestantes. En las acusaciones se incluía varios cambios respecto al bautismo y la desobediencia a autoridades gobernantes que parecían asociarlos con la herejía anabautista, lo que el Gobierno imperial había convenido que era un delito sancionado con la pena de muerte. Al proseguir en el relato de su fe, estos teólogos tenían que dejar en claro que estas declaraciones en particular no les correspondían.

La Confesión de Augsburgo y sus condenas

En el marco de este panorama general, adquieren una nueva claridad los problemas relacionados con las condenas a los anabautistas o “rebautizadores” de la Confesión de Augsburgo. Por una parte, estas declaraciones no tenían como propósito primordial reflejar o refutar las posturas teológicas sostenidas por ciertos líderes anabautistas. Más bien, se proponían desvincular teológica y políticamente a los reformadores de un grupo con el cual los oponentes romanos los habían identificado falsamente y cuyas prácticas podían interpretarse *prima facie* como merecedoras de la pena de muerte. Algunas incluso fueron concebidas para acusar indirectamente a sus oponentes romanos de apoyar las posturas anabautistas.

Sin embargo, en estas condenas está latente otro problema histórico aun más difícil. Como hemos visto, los reformadores no sabían mucho acerca de las creencias específicas de muchos anabautistas. No sólo había relativamente pocos anabautistas en Sajonia en ese momento, sino que su acceso a la imprenta era restringido. En consecuencia, Balthasar Hubmaier fue uno de los pocos teólogos anabautistas cuyos escritos eran conocidos por los reformadores. Ello puede aclarar, por ejemplo, la condena a los anabautistas en CA V: “Son condenados los anabautistas y otros que enseñan que obtenemos el Espíritu Santo sin la palabra externa del Evangelio mediante nuestra propia preparación, pensamientos y obras.”⁹⁵ Aunque quizá uno pueda relacionar a Hubmaier con esta interpretación de la acción humana de forma injusta, pero convincente, el argumento no se encuentra en los escritos de ningún otro anabautista y ciertamente no de los menonitas posteriores. Por otra parte, el punto retórico que se establece en CA V no tenía tanto que ver con lo que enseñaban los anabautistas sino con los “otros”, incluido Gabriel Biel y muchos otros teólogos de fines de la Edad Media, que enseñaban que a partir de los propios poderes (*ex puris naturalibus*) uno podía ser digno de la gracia de Dios y el Espíritu Santo, haciendo lo que está en uno (*facere quod in se est*).⁹⁶ Al vincular el pensamiento de la oposición con los anabautistas condenados universalmente, Melancthon esperaba cambiar la suerte de sus oponentes mediante una especie de culpa teológica por asociación.⁹⁷ Los comentarios en CA XVII, condenando la teología apocalíptica de los anabautistas, también involucraron a un número

⁹⁵ CA V.4, conforme a la traducción en *AC 2000*: 40. Véase Balthasar Hubmaier, *On Free Will*, en: *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams y Angel M. Mergal (Philadelphia: Westminster, 1957), 112-35, en especial, 123-27. Que esto “y otros” se refieran a los teólogos de fines de la Edad Media como Gabriel Biel y sus seguidores, se demuestra en la explicación de Melancthon en la Apología IV.61-68, en: *BC 2000*: 130-31.

⁹⁶ Esta conexión se hace evidente en la Apología de la Confesión de Augsburgo, IV.

⁹⁷ Este enfoque también se encuentra en el memorando de Brenz de 1528.

pequeño de teólogos (quizá sólo a Hans Hut y Melchior Rinck), cuya teología los reformadores también conocían directamente pero que casi no representaba la mayor parte de la teología anabautista o menonita posterior. De modo similar, la acusación en CA XII en cuanto a que los anabautistas eran novacianos (que afirmaban que después del bautismo uno no puede pecar), también involucró a pocos anabautistas propiamente dichos (si los hubo). Finalmente, una referencia indirecta en CA XXVII.55 en cuanto a la gente que creía que incluso las autoridades políticas no debían vengarse (p.ej. castigar delitos), podía haberse vinculado a la enseñanza de algunos anabautistas, pero aparece en medio de un ataque contra los oponentes romanos de los reformadores y sus opiniones sobre el monasticismo.

Por otra parte, algunos artículos condenando a los anabautistas quizá parezcan aplicables más ampliamente. La condena en CA VIII.3 (“Qué es la Iglesia”), por ejemplo, menciona expresamente a los donatistas pero es posible que se haya buscado reflejar el tratado de Lutero contra el rebautismo. Más allá de que representara a la mayoría de los anabautistas o no, Lutero estaba convencido que estos últimos, al igual que los donatistas, predicaban la validez del bautismo en función de la santidad del oficiante. Sin embargo, una vez más, este punto servía para desvincular de tales posturas a los príncipes evangélicos de Augsburgo y a sus maestros e impedir de entrada el rechazo de su confesión.⁹⁸ De manera semejante, las condenas que mencionaban expresamente a los anabautistas en CA IX (referidas a la validez del bautismo de infantes) y en CA XVI (referidas al gobierno secular) reflejan las impresiones que tenían Lutero y Melanchthon de los anabautistas, ya puestas de manifiesto en su tratado anterior.

¿Cuál era la fuerza política de dichas condenas? Ciertos comentarios incluidos en el prólogo a la Confesión de Augsburgo y en las conclusiones cobran mayor importancia a la luz del apoyo creciente de Lutero y Melanchthon a la responsabilidad de las autoridades gubernamentales en asuntos relativos no sólo a la sedición sino también a la blasfemia pública. El prólogo a la Confesión (párrafo 3) —que no fuera escrito por Philip Melanchthon sino por el canciller sajón, Gregory Brück— menciona la citación del Emperador a Augsburgo, “para que todos podamos aceptar y mantener una sola y verdadera religión”. Aun más sorprendente es la convicción de que los príncipes tienen responsabilidad respecto a cuestiones religiosas expresada en una declaración que figura en las Conclusiones (párrafo 7), en la que los príncipes y sus aliados afirman que, “hemos impedido con diligencia

⁹⁸ Véase los comentarios de Melanchthon en la Apología VII/VIII, en tanto reflexiona sobre la condena de CA VII-VIII por parte de los oponentes en su *Confutatio*, en parte basado en un supuesto donatismo.

y la ayuda de Dios (hablando sin vanagloriarnos) que se introduzca cualquier enseñanza nueva e impía en nuestras iglesias, que se disemine, y que finalmente gane terreno”. Así, estos gobernantes evangélicos reclaman el derecho a impedir que se disemine dicha enseñanza que ellos y los teólogos juzgaban como “nueva e impía” (un término que hubiera incluido la enseñanza anabautista) y, al hacerlo no distinguían claramente entre Iglesia y territorio. A la vez, CA XXVIII distingue claramente entre el cargo de magistrado y el cargo de obispo, en que sólo este último tiene la autoridad para condenar la falsa enseñanza.

Un análisis más riguroso de CA XVI quizá ayude a aclarar las ramificaciones políticas de estas condenas. El tema debatido en CA XVI (en alemán: “Concerniente al orden público y el gobierno secular”; en latín: “Concerniente a asuntos cívicos”), se aproxima al meollo de las diferencias históricas entre las iglesias luteranas y menonitas y sus predecesores anabautistas: el papel del cristiano en la sociedad. En la versión en latín de CA XVI.3, dice, “Ellos condenan a los anabautistas que prohíben que los cristianos asuman dichas responsabilidades cívicas⁹⁹. La lista de dichas responsabilidades comprende: “ocupar un cargo civil, trabajar en tribunales de justicia, decidir asuntos según las leyes imperiales y otras leyes existentes, imponer castigos justos, librar guerras justas, pertenecer al ejército, suscribir contratos legales, tener propiedades, prestar juramento por requerimiento de los magistrados, tomar esposa, ser dada en casamiento.”

Este pilar de la ética social luterana –que el Evangelio no prohíba la participación plena en asuntos terrenales– fue aclarado inicialmente en el tratado de Lutero de 1523, *Sobre la autoridad secular*.¹⁰⁰ Philip Melanchthon –cuyas reflexiones acerca de lo que suele denominar la rectitud doble de Dios se expresan mejor en sus comentarios de 1527 y 1528 sobre Colosenses 2:23– también sostiene una postura similar que se ve reflejada en CA XVI.¹⁰¹

Varios comentarios pueden ayudar a interpretar las condenas de CA XVI. Primero, aunque la condena en alemán sea más indiscriminada, está claro que al menos el latín no considera a todos los anabautistas en rebeldía respecto de la lista completa de obligaciones cívicas aprobadas (incluyendo

⁹⁹ BC 2000: 49. La versión alemana (BC 2000: 48) dice: “Aquí están condenados los anabautistas que enseñan que ninguna de las cosas señaladas anteriormente es cristiana”. Como indica el pie de página (86), al no distinguir entre los distintos grupos y personas, esta declaración exageró las diferencias agrupando indiscriminadamente a todos los anabautistas.

¹⁰⁰ WA 11: 245-281.

¹⁰¹ Véase Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998), 110-36. En gran medida, el punto de vista de Melanchthon también se formó en contraposición al papel que ejerció Thomas Müntzer en la Guerra de los Campesinos. Hemos observado también la importancia que tiene esta distinción para Brenz.

el matrimonio y la posesión de propiedad), pero se refiere específicamente a aquellos “que prohíben a los cristianos asumir dichas responsabilidades civiles”. Segundo, como se manifiesta claramente en los siguientes párrafos de CA XVI, otro motivo de desacuerdo radica en el monasticismo medieval tardío y su afirmación en cuanto a estar en un estado de perfección por medio del voto.¹⁰² Tercero, aquí tanto la acusación de traición proveniente del tribunal imperial, el legado romano y la polémica de John Eck constituyen el otro “oponente” no identificado, todos quienes de un modo u otro acusaron a los príncipes evangélicos de sedición. Por consiguiente, CA XVI, irónicamente, también contiene una defensa de la desobediencia civil por razones teológicas, como se deja en claro en los últimos renglones. “Pero si las órdenes de la autoridad política no se pueden acatar sin cometer pecado, debemos obedecer a Dios antes que a los hombres (Hechos 5[:29]).”¹⁰³

Como hemos observado, CA XVI apareció en medio de un proceso a través del cual los reformadores evangélicos desarrollaban poco a poco una nueva interpretación del papel del magistrado en asuntos religiosos (*cura religionis*).¹⁰⁴ Hacia mediados de la década de 1530, cuando Lutero y Melanchthon escribieron su memorando defendiendo la pena de muerte para los anabautistas (véase más adelante), no sólo había ocurrido la debacle de Münster sino que ahora estaban aun más convencidos de que los príncipes tenían un papel positivo que cumplir a fin de mantener el orden e impedir la blasfemia.¹⁰⁵ Pero otros teólogos de esa época, particularmente Johannes Brenz (que colaboró en la redacción de la Confesión de Augsburgo con Melanchthon, en Augsburgo), aseveraba que los primeros tratados de Lutero y los comentarios de Melanchthon agudizaron la división entre lo político y lo teológico para impedir que se diera muerte a los herejes. Por eso, CA XVI consiguió la aprobación entre los luteranos que se oponían precisamente a la postura que se perfilaba entre los teólogos de Wittenberg, postura que justificaba la pena de muerte para los herejes, especialmente los anabautistas. Por lo tanto, no se puede decir que las condenas necesariamente dieron lugar a la persecución.

¹⁰² El idioma establecerá la base para los argumentos en contra de los votos monásticos en CA XXVII.

¹⁰³ CA XVI.6-7, en *BC 2000*: 50/51.

¹⁰⁴ Véase James Estes, *Peace, Order and the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon, 1518-1559* (Leiden, Brill, 2005).

¹⁰⁵ *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etliche Bedenken zu Wittenberg* (1536) en WA 50: 6-15. El documento fue escrito por Melanchthon, y firmado por Lutero y Bugenhagen. Por cierto, el documento aún procura distinguir las dos manos de Dios dividiendo los cargos clericales y magisteriales, y distinguiendo la traición de la blasfemia. Sin embargo, es precisamente en el último punto que debe lidiar con voces contrarias en el ámbito evangélico.

Reacciones en la década de 1530

Tras el rechazo a la Confesión de Augsburgo por el Emperador y su aceptación del *Confutatio* (una refutación a la Confesión de Augsburgo), los reformadores de Wittenberg se convencían cada vez más de que los príncipes cristianos (léase luteranos) desempeñaban un papel positivo como gobernantes para proteger la verdadera doctrina. Ya en 1527, el elector Juan de Sajonia había pedido que se hicieran visitas pastorales oficiales a las iglesias de sus territorios. Fue él, entre otros, quien presentó y suscribió la Confesión de Augsburgo en 1530. Siguió apoyando y subvencionando las iglesias evangélicas (luteranas) en sus territorios. ¿Pero, qué sucede cuando estas mismas iglesias se enfrentaban con personas que difundían lo que aquéllas consideraban una falsa doctrina?

Por un lado, ya antes de 1530, estos teólogos se dieron cuenta de que los gobiernos podían castigar a la gente religiosa por sedición. Lutero lo había mencionado en su tratado *Sobre el rebautismo*, aunque Brenz se mostraba mucho más escéptico ante esta acusación. Al haber vivido la incertidumbre que representó la Rebelión Campesina de 1525, los reformadores estaban convencidos de que una de las principales responsabilidades del gobierno secular era la de mantener la paz. Para dichos teólogos del siglo XVI, esto implicaba impedir y castigar la sedición. Por otro lado, había incertidumbre respecto a la blasfemia. Desde su punto de vista, estos teólogos estaban convencidos de que el gobierno era el responsable de mantener la denominada “segunda tabla” de la ley (empezando por la obediencia a los padres mediante el décimo mandamiento). Disentían respecto a qué había que hacer con la primera tabla (la primera mediante el mandamiento sobre guardar el domingo), especialmente el mandamiento de no blasfemar o “pronunciar el nombre de Dios en vano”. Mientras que Johannes Brenz se oponía sistemáticamente a la pena de muerte para las personas a las que se consideraba herejes, Lutero y Melanchthon sostuvieron una postura más severa.

Un factor que endureció su postura fue el levantamiento de 1534 en Münster, impulsado por la gente que rechazaba la validez del bautismo de infantes. El descontento político y la violencia que desató esta clase de anabautismo puso de relieve la tendencia de Lutero y Melanchthon de equiparar la propia práctica de rebautizar con las prácticas sediciosas e impías.¹⁰⁶ Argüían que el hecho de no castigar a esta gente dejaría al país

¹⁰⁶ De Lutero tenemos, entre otras cosas, dos prólogos que aparecieron a principios de 1535, uno al tratado de Urbanus Rhegius que refuta la confesión de fe de Münster (su *Widerlegung des Bekenntnisses der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten*; WA 38: 336-40), y el otro al anónimo *Neue Zeitung von den Wiedertäufern zu Münster* (WA 38: 341-50).

susceptible a la rebelión y expuesto al castigo de Dios, un argumento que ya figuraba en la carta de Melanchthon de 1530 a Myconius. En febrero de 1536, Melanchthon escribió y publicó *Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Widerteuffer fürgeben* (Refutación a algunos artículos no cristianos propuestos por los anabautistas).¹⁰⁷ Lo hizo en parte para instruir a la gente común, pero también para alentar a las autoridades gubernamentales a actuar contra una secta que, aseguraba, minaba el orden público, los juramentos y el matrimonio. Vinculaba su afirmación de ser pacifistas al levantamiento de Münster, donde, a su juicio, la gente también empezó por renunciar a la espada antes de rebelarse contra los señores feudales. Atribuyó la popularidad del movimiento a la habilidad engañosa del diablo y al ansia de la humanidad de lo novedoso. El grueso del tratado analiza cinco artículos políticos de los anabautistas¹⁰⁸ y la cuestión del bautismo de infantes.¹⁰⁹ En las páginas finales, Melanchthon pide nuevamente a las autoridades gubernamentales que tomen medidas contra los blasfemos de la Palabra clara de Dios, especialmente dada la forma en que engañan a la gente por medio de palabras elegantes y la apariencia de una conducta humilde.¹¹⁰

A la vez, más allá de su función original como confesión de fe, la Confesión de Augsburgo en sí iba adoptando una nueva atribución, sirviendo cada vez más como norma de enseñanza y teología en las tierras de los príncipes que la habían suscrito.¹¹¹ A modo de ejemplo, en 1537 un gran número de destacados teólogos evangélicos también suscribieron el documento.¹¹² Esto implicaba que los complejos motivos para criticar y condenar la enseñanza anabautista como una defensa contra las falsas acusaciones de la parte romana se vieran minimizadas por el objetivo mayor (compartido tanto por la Iglesia como por los funcionarios del gobierno) de establecer la armonía doctrinal en las incipientes iglesias territoriales. La advertencia de Lutero en 1527 contra el castigo de personas que tenían una falsa fe había quedado

¹⁰⁷ MSA 1: 301-22.

¹⁰⁸ MSA 1: 307-15: prohibición de la participación en el gobierno secular; insistencia en que los cristianos no tienen otra autoridad que la de servidores del evangelio; prohibición de hacer juramentos; insistencia en la posesión de propiedad en común; autorización para divorciar a un cónyuge no creyente. Claramente la postura de Brenz no influyó para nada en Melanchthon.

¹⁰⁹ MSA 1: 315-20.

¹¹⁰ MSA 1: 320-22.

¹¹¹ Véase Robert Kolb, *Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530-1580* (St. Louis: Concordia, 1991).

¹¹² Véase *BC 2000*: 343-44.

en el olvido o se había moderado, ¡incluso por Lutero mismo! Entonces, las condenas de la Confesión de Augsburgo, lejos de simplemente identificar los debates teológicos, se convirtieron en el medio para imponer la conformidad teológica y, por consiguiente, castigar a los disidentes.

Martín Lutero intervino también en varios tratados de esta época. En su carta contra los predicadores clandestinos, publicada en 1532, dispuso que dichas personas (quizá en especial los anabautistas) estuvieran sujetas a castigo según las leyes civiles, no a causa de su enseñanza sino porque enseñaban sin una vocación legítima. “Por consiguiente, funcionarios, jueces y aquellos que gobiernan deberían simplemente saber y estar seguros que dichos holgazanes deben estar bajo sospecha no sólo por falsa enseñanza [lo cual Lutero no consideraba un delito sancionado con la pena de muerte *per se*] sino también por asesinato y rebelión, porque las autoridades saben que a dicha gente la impulsa el diablo.”¹¹³ Aun antes de esto, en un apéndice de una carta de enero/febrero de 1531, cuyo borrador fue redactado por Melanchthon y enviado al elector Juan de Sajonia para asistir en las negociaciones con la Liga de Esmalcalda, Lutero también aceptó castigos más severos.¹¹⁴

En 1536, estos acontecimientos culminaron en una carta oficial dirigida al príncipe Philip de Hesse (un firmante de la Confesión de Augsburgo) –escrita conjuntamente por Lutero y Melanchthon en junio, suscrita por todo el profesorado de Wittenberg y publicada en agosto– que defendía el uso de la coerción, y especialmente la pena de muerte, contra los anabautistas.¹¹⁵ Si bien no era el único rumbo que los protestantes creían que se tomaría, era uno de los más importantes y determinó el modo en que fue recibida la Confesión de Augsburgo y su aplicación a efectos de dicho castigo.¹¹⁶

¹¹³ WA 30/3: 520, 8-11 (*Ein Brieff D. Mart. Luthers Von den Schleichern und Winkelprediger, 1532*).

¹¹⁴ Para una sinopsis de los argumentos sobre datos cronológicos, véase MBW 1119 (*Regesten, 2: 18f.; Texte 5: 39-43; comparado con WABr 6: 222-23*). Lutero argumentaba que difamar a los pastores designados era peor que el cruel castigo a los anabautistas (quienes supuestamente hacían dichas cosas). Melanchthon justificaba el castigo para lo siguiente: infringir la ley realizando reuniones secretas; enseñar cosas sediciosas tales como que los magistrados no eran cristianos; las condenas blasfemas a ministros del evangelio (ministros que, de acuerdo al segundo mandamiento, deben ser protegidos por las autoridades). Pasó a argüir (en respuesta a Brenz) que ésta era la razón por la condena a los donatistas según la ley imperial. Además, distinguía a los principiantes de los que tenían una fe muy arraigada, aconsejando que el castigo fuera más leve para los primeros. *Texte 5: 42, 71-72*: “A todo esto, se debería ser más leve o más severo de acuerdo a las circunstancias.” Tampoco creía que el hecho de que los anabautistas aceptaran morir con regocijo debía influir demasiado, o en nada, en su castigo.

¹¹⁵ WA 50: 6-15 (*Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Eitlicher bedenken zu Wittenberg*), con fecha del 5 de junio de 1536 y publicado a fines de agosto en Wittenberg. Véase también MBW 1748 (*MBW Texte 7: 150-57*, en base a la copia en limpio). Véase Apéndice A.

¹¹⁶ Por tal motivo, se adjunta a esta declaración la traducción al castellano de dicha carta.

El príncipe Philip había arrestado recientemente a un grupo de anabautistas –incluidas varias personas que fueron arrestadas anteriormente y desterradas de Hesse– y deseaba saber la opinión de los teólogos sobre las circunstancias, si las hubiere, en que se podía aplicar la pena de muerte. Lo intrincado de la respuesta por parte del profesorado de Wittenberg demostró que percibían el problema como algo sumamente complejo. Los autores comenzaron por distinguir el cargo de predicador del cargo de gobernante, manifestando que los pastores no podían empuñar una espada, no sea que instigasen otro Münster.¹¹⁷ No obstante, los teólogos también son responsables de definir las políticas públicas. En segundo lugar, dejaron en claro que su consejo suponía el debido proceso judicial. La mera acusación de ser anabautista no constituía un delito, ante lo cual no era necesario probar su inocencia. En tercer lugar, sostenían que el gobierno tenía autoridad para castigar a los que instigaban una rebelión. Entonces, los autores pasaron a analizar la doctrina anabautista y procuraron demostrar, primeramente, que su enseñanza sobre el gobierno, la propiedad y el matrimonio era *ipso facto* sediciosa.¹¹⁸ Pese a las protestas de los anabautistas que afirmaban que éste no era su intención, Lutero y Melancthon aseguraban que la misma enseñanza probaba lo contrario. Por cierto, los reformadores incluyeron una condición o restricción: para cualquier enseñanza que llegase a ese extremo, debería haberse demostrado que era injusta y que minaba directamente la autoridad secular, y que las autoridades gubernamentales debían determinar con cuánta severidad se respondía a dicha amenaza. En este contexto, los reformadores entonces respondieron a la objeción (planteada por Philip de Hesse y el memorando de Brenz de 1528) de que las autoridades seculares no podían gobernar el corazón. Primero, adujeron que lo que estaba en discusión era sólo la enseñanza externa injusta que cuestionaba los juramentos y la propiedad, elementos que constituían la estructura de la sociedad del siglo XVI, observando que se habían ido debilitando en la Revuelta Campesina y el levantamiento de Münster. En segundo lugar, como habían sostenido al menos desde 1530, los reformadores aseveraban que las autoridades seculares tenían que precaverse tanto de la blasfemia como de la sedición.¹¹⁹ Definían –aunque en muchas instancias con inexactitud¹²⁰– la enseñanza anabautista sobre el bautismo de

¹¹⁷ WA 50: 9, 21-29.

¹¹⁸ Aquí sus peticiones parecían estar dirigidas a los huteritas.

¹¹⁹ WA 50: 11, 26 – 12, 7. Véase James Estes, *Peace, Order and the Glory of God*.

¹²⁰ La mayoría de los historiadores argumentaría que el conocimiento que los reformadores tenían de la corriente dominante de los grupos anabautistas era extremadamente limitada. Véase, por ejemplo,

infantes, el pecado original, los medios de gracia y la Cristología, y aseguraban que estas doctrinas tomaban el nombre de Dios en vano. Una vez más, manifestaban que dicho argumento contra los anabautistas debía ser probado en cada instancia a través del debido proceso y no simplemente en base a rumores. Sin embargo, dado que los anabautistas establecían iglesias por separado, se habían vuelto culpables de delitos detallados en la ley imperial y, por consiguiente, estaban sujetos a la pena de muerte. A fin de responder a la objeción planteada por Johannes Brenz y otros reformadores –respecto a que ninguna de estas prácticas llegó a constituir un delito sancionado con la pena de muerte– los de Wittenberg argüían que para los cristianos tanto los cargos seculares como los eclesiales debían servir para la gloria de Dios, lo que implicaba específicamente impedir la blasfemia y la idolatría. Porque, según la perspectiva de los reformadores, Mateo 13:30 (la parábola de la maleza sembrada en medio del trigo) correspondía solamente al cargo de predicador; los funcionarios gubernamentales debían proteger a los ciudadanos contra la blasfemia y la herejía, impidiendo y castigando ambas.

Sobre la cuestión del castigo, si bien los autores reconocían que era más fácil establecer las razones para juzgar los delitos seculares, hicieron hincapié en los riesgos de denegar el bautismo de infantes, una práctica que según su punto de vista ponía en peligro la salvación de los infantes y creaba dos pueblos (los bautizados y los no bautizados) en una sola jurisdicción. Llegaron a la conclusión de que cuando los infractores reincidentes adherían a dicha enseñanza se merecían la pena de muerte. Aunque exhortaban a los magistrados que pusieran en práctica el discernimiento, permitiendo que la gente cambiara de opinión e imponiendo castigos más leves para los neófitos, el tratado les aconsejaba también que fueran severos con los que estuvieran imbuidos de ideas “Münsteristas”. Además, los reformadores manifestaron que ellos mismos tenían que defender el honor de Dios y ser consecuentes con su conciencia al darles esta indicación a los aspirantes a jueces. Afirmaban que las personas obstinadas, enceguecidas por el diablo, solamente daban la impresión de ser humildes. A estos lobos disfrazados de corderos se los conocía por su fruto: no estaban dispuestos a ser convencidos por las afirmaciones claras de las Escrituras. Por consiguiente, el juez podía tener la seguridad de que la secta provenía del diablo. Ésta fue quizá la conclusión más escalofriante de todas: la negativa a concordar con el punto de vista de los reformadores sobre las Escrituras era en sí mismo una señal de la obra del diablo y razón para un castigo severo.

Las conclusiones en el tratado impreso ponen de manifiesto por qué estos teólogos creían que debían dirigirse al gobierno: constituía su obligación pastoral instruir a toda clase de personas en sus vocaciones diarias.¹²¹ En la versión original entregada a Philip de Hesse, pero lamentablemente no incluida en la versión publicada, hubo nuevos llamados a la imparcialidad en estos asuntos. En un epílogo manuscrito, Lutero mitigó en parte la fuerza de dichos argumentos (cuyo borrador fuera redactado por Melanchthon) por medio de las siguientes palabras: “Esta es la regla común. Sin embargo, nuestro señor feudal misericordioso puede también imponer la indulgencia [*Gnade* o gracia] junto con el castigo de acuerdo a la circunstancia de cada caso.”¹²² No obstante, este leve llamado a la flexibilidad no debería utilizarse para justificar el apoyo de los teólogos de Wittenberg a la pena de muerte para los anabautistas, simplemente porque los anabautistas tenían creencias contrarias a la propia enseñanza de Wittenberg y condenadas por la ley imperial.

Encuentros luterano-anabautistas en la década de 1550

Los encuentros formales entre luteranos y anabautistas fueron algo esporádicos en la década de 1540. Pero en 1557 hubo dos acontecimientos en fechas cercanas que ameritan dedicarle brevemente nuestra atención, no porque presenten nuevos aportes teológicos respecto a la relación entre luteranos y anabautistas, sino porque ponen de manifiesto la continuidad de las posturas definidas en la década de 1530.

En agosto de 1557, Ottheinrich (elector luterano del Palatinado) fue convocado a un debate entre los dos grupos a realizarse en Pfeddersheim, justo en las afueras de Worms. Johannes Brenz –acompañado por Jakob Andreae, Johannes Marbach y Michael Diller– representaban la postura luterana; Diebold (Theodore) Winter, anciano anabautista activo en el norte de Alsacia y del Palatinado, habló en nombre de los anabautistas. Sin embargo, en base al acta del intercambio que duró un día y medio, las sesiones dieron por resultado un nuevo planteamiento bastante superficial en relación a las cinco acusaciones de rigor. Aunque concebido como un “debate”, el

¹²¹ El concepto de que los líderes cristianos tenían la obligación de dirigirse a sus propios magistrados puede servir para recordarles a los luteranos que aunque los reformadores bien podían haber estado totalmente equivocados sobre sus consejos en esta instancia, mantuvieron la idea de que los cristianos en general y los pastores en particular (según su vocación) tenían un mensaje que ofrecer a los poderes y principados de este mundo, algo que se manifestó en la vida y obra de personas tales como Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Jr., y Desmond Tutu.

¹²² WA 50: 15, nota en línea 4.

protocolo define los procedimientos en términos de un “interrogatorio legal”; es evidente el desaliento de los teólogos luteranos en cuanto al resultado del intercambio. En un debate posterior en Frankenthal, organizado en 1571 por el elector reformado del Palatinado, Winter se quejaba amargamente porque a los anabautistas nunca se les había dado la oportunidad de hablar libremente o defenderse en Pfeddersheim.¹²³

El Procedimiento (Prozeß) de 1557

Este intento fracasado de ganarse a los anabautistas en un intercambio público debe haber sido el contexto de una declaración posterior, emitida dos meses más tarde por ocho eminentes teólogos luteranos en Worms, bajo el encabezamiento, “Reflexiones sobre los anabautistas: Acerca de los tribunales de la Iglesia y los subsiguientes castigos eclesiales y corporales a los anabautistas”.¹²⁴ El documento, publicado seguidamente como un folleto (*Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern*), parece indicar que hubo consenso respecto a las creencias anabautistas y la normativa respecto al trato que se les debía dar en territorio luterano. La lista de acusaciones contra los anabautistas es conocida, haciendo eco de los argumentos esgrimidos por Melanchthon en 1536 respecto a que se condenaban las enseñanzas anabautistas y se justificaban las ejecuciones de los disidentes por las autoridades civiles basadas en la blasfemia y también la sedición. La declaración tiene especial importancia dado que se refiere indirectamente a la Confesión de Augsburgo [p.ej., mencionaba *symbola*, un término referente a los credos y confesiones de fe que para los luteranos incluía la Confesión de Augsburgo], dado que tanto Melanchthon como Brenz son algunos de los firmantes,¹²⁵

¹²³ Para una transcripción y traducción de las actas grabadas, véase John S. Oyer, ed. y trad., “The Pfeddersheim Disputation, 1557,” *MQR* 40 (julio de 1986), 304-351. Para la queja de Winter, véase Jesse Yoder, “The Frankenthal Debate with the Anabaptists in 1571: Purpose, Procedure, Participants,” *MQR* 36 (enero de 1962), 14-35.

¹²⁴ “Bedenken der wiederteufer halber. Von kirchengericht und volgender kirchenstraf und leiblichen straf der widerteufer.”—Bossert, 161. Basándose en un manuscrito localizado en Berlín, se debería corregir la fecha de Bossert: donde dice el 5 de noviembre de 1557, léase 16 de octubre de 1557. —MBW [*Melanchthons Briefwechsel*], no. 8388 (en *Regesten*, vol. 8, [Stuttgart: Frommann Holzboog, 1995] 8: 139-40. La versión publicada del documento apareció en *Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern* (Worms: Paul & Philipp Köpfel, 1557).

¹²⁵ Según Scheible, el documento apareció en el período subsiguiente a las reuniones entre los evangélicos y representantes del Papa, que fracasaron cuando los gnesio-luteranos se negaron a sumarse a Philip Melanchthon y sus adeptos. Además de Melanchthon, el supuesto autor del documento, otros firmantes incluyen a Johannes Brenz y Jakob Andreae [uno de los autores de la Fórmula de la Concordia], de Württemberg; Jakob Runge de Mecklenburg, Johannes Marbach de Estrasburgo, Johannes Pistorius, Sr., de

y dado que ésta provocaba una respuesta sumamente crítica de parte de los Hermanos Suizos y también de los huteritas.

Al comienzo del documento se hace un pedido a los tribunales de la Iglesia a efectos de que mantengan en alto la pureza doctrinal por medio de Dios (1 Cor. 5:1-3; Tito 1:13-14), y no de los seres humanos, sirviendo de máximo juez mediante la autoridad de la Palabra de Dios y las confesiones de la Iglesia. Debido a que, con frecuencia, el diablo podía engañar “con falsa piedad, como un ángel de luz”, era importante que las enseñanzas centrales de los anabautistas fueran ampliamente conocidas y consideradas detenidamente, para que todos estuvieran persuadidos de que “la secta anabautista no es una Iglesia cristiana, sino una seducción del diablo”. Los predicadores cristianos deberían instruir a la gente en cuanto a las enseñanzas anabautistas a fin de que “las personas temerosas de Dios se fortalezcan contra su engaño”.

Había dos formas de confusión anabautista, prosiguió el documento. En el primer grupo se incluían las doctrinas anabautistas mentirosas y sediciosas que afectaban al gobierno temporal. Específicamente, los anabautistas: 1) consideraban que el cargo magisterial era pecaminoso y se negaban a reconocer a los magistrados como cristianos; 2) creían que todos los cristianos estaban obligados a poseer bienes en común; 3) sostenían que resolver los juicios en tribunales era pecaminoso; 4) se negaban a jurar; y 5) alentaban al nuevo creyente a que abandonara a su cónyuge por lealtad a la fe.

Otras creencias que tenían los anabautistas eran falsas, aunque no eran directamente relevantes para el orden temporal. Aquí la declaración enumera los siguientes errores: 1) negar el pecado original desde el tiempo de la pasión de Cristo y que los niños nacidos desde entonces no tenían pecado original; 2) que el bautismo de infantes estaba equivocado; 3) que Dios era una sola persona, negando así la doctrina cristiana del eterno Hijo y Espíritu Santo; 4) que Dios se revelaba sin tomar en consideración la Palabra externa, el ministerio (*ministerium*) y el sacramento; 5) que los sacramentos eran sólo una señal, no una aplicación de la gracia, y que la Cena del Señor era sólo una señal externa de su hermandad; 6) que las obras piadosas y el sufrimiento de los anabautistas afectaban la justificación, como también el propio cumplimiento de la ley o una revelación interior especial; y 7) la doctrina de la seguridad eterna.

La gente razonable y temerosa de Dios, perseguían los escritores, debería reconocer que estos “graves errores son la marca del diablo... y que la secta

Hesse (Marburg), Georg Karg, Director en Brandenburg-Ansbach, y Michael Diller, en aquel entonces profesor en Heidelberg y autor del orden de la Iglesia del Palatinado. Estos nombres se agregaron de acuerdo a un informe de W. Köhler, sobre la base de un manuscrito visto por él. -*Bibliographia Brentiana* (1904), 154f., no. 338.

anabautista es el fantasma del diablo del cual uno debería huir decididamente”. Los gobiernos eran responsables de ordenar a pastores y administradores que instruyeran a la gente común en los errores de los anabautistas y que le dijeran que “huyan de la secta como si fuera el excremento del diablo”. “Ya que el error anabautista respecto al gobierno temporal... es sedición contra Dios mismo y no se debería tomar a la ligera, y se les debería decir a los prisioneros que [las autoridades] tienen el derecho a imponer un castigo ejecutándolos por sedición.” Seguidamente, figuran indicaciones para los directivos de la Iglesia respecto a cómo se debe proceder al tratar con personas sospechadas de ser anabautistas: detención, interrogatorio e instrucción (“que podría llevar varias semanas”).

El documento luego describe los “errores blasfemos” de los anabautistas –que eran “pecados horrorosos” y destructivos para la religión y el buen orden– y esboza cómo proceder para restaurar a los que confesaban sus pecados. No se debería ejecutar a nadie que se hubiera retractado, dado que esto desalentaría a los más tercos de confesar sus pecados. Sin embargo, los que persistieran deberían ser excomunicados formalmente y luego entregados al gobierno a fin de recibir castigos corporales. Otros deberían ser encarcelados, durante al menos dos o tres años, y las autoridades deberían estar atentas para impedir toda reunión anabautista dado que “donde sea que encuentren espacio, como en Múnster, allí se puede observar directamente la acción del diablo en la sedición, inmoralidad, robo y blasfemia”. Según parece, los autores del documento debatieron acerca de la redacción respecto a los castigos. La versión preliminar de la declaración sostenía que los líderes e impostores que seguían sin retractarse “deberían ser juzgados y castigados por sedición y blasfemia de acuerdo al último edicto imperial”. Una versión posterior reemplazó la palabra “blasfemia” por la siguiente oración: “Deberían ser juzgados y ejecutados con la espada por sedición”.

Previendo el argumento de que a nadie se le debería quitar la vida a causa de su fe, los teólogos respondieron que las Escrituras ordenaban claramente a los gobiernos que castigaran a los sediciosos. Además,

Dios ha ordenado clara y explícitamente al gobierno temporal que castigue a los blasfemos en su propio territorio. Por consiguiente, está escrito en Levítico 24 que a quien blasfeme se le debería dar muerte, y esta ley es vinculante no sólo para Israel, sino que es una ley natural que obliga a todos los gobiernos según el orden formal: reyes, príncipes, jueces, etc. Porque el gobierno temporal no debería defender solamente los cuerpos de sus súbditos, como el pastor que cuida sus bueyes u ovejas, sino debería también mantener una disciplina externa, y

los gobiernos deberían imponer el orden para el honor de Dios, castigando y erradicando la idolatría y las blasfemias públicas.

Las autoridades sabias deberían resistir la blasfemia anabautista mediante “una correcta comprensión de su cargo, y tener en cuenta que se trata de la obra de Dios y que no están luchando meramente contra la desidia humana [*Mutwill*] sino contra el diablo...”

Los teólogos entonces retomaron el papel que tenía el gobierno de asegurar la pureza y unidad de la doctrina cristiana. Sostenían que era necesario que los gobernantes reconozcan que cuando había idolatría pública en sus tierras y la gente acudía a los anabautistas, ellos mismos eran culpables de este sufrimiento. “Porque el gobierno debería establecer una enseñanza correcta en sus iglesias y terminar con la idolatría.” Era necesario asegurar que la gente estuviera siendo instruida en la fe, “porque todos los gobiernos le deben rendir este servicio a Dios”. Claramente, el bienestar de la Iglesia y la prevención de las divisiones formaban parte de las responsabilidades de un magistrado piadoso.

El 25 de junio de 1558, el duque Christoph emitió una orden contra “los anabautistas, sacramentarios, seguidores de Schwenckfeld y cualquiera parecido a ellos”. Las acusaciones en su contra incorporaban la mayoría de los elementos mencionados en el Procedimiento (*Prozeß*), con un énfasis adicional en las enseñanzas anabautistas contrarias a los sacramentos. El mandato incluso citaba la Confesión de Augsburgo como norma para determinar la herejía y amenazaba con imponer castigos corporales (“lo que ha sido establecido en numerosos edictos imperiales”), el destierro, y la confiscación de tierras y bienes a cualquiera que enseñara, se asociara con o brindara ayuda a los que enseñaban estas cosas.¹²⁶

Reacciones de los anabautistas

Según fuentes fidedignas, en 1557 los líderes de los Hermanos Suizos le enviaron una carta a Menno Simons expresando su preocupación por el edicto y su propósito de redactar una refutación.¹²⁷ Sin embargo, el texto, de haber

¹²⁶ Gustav Bossert, ed. *Herzogtum Württemberg, Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte*, 13, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, 1 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1930), 168-171. En la pág. 171 reza: “und sonsten unserer fernern ernstlichen ungnad und straf, wölche auch nach gelegenheit unnachleßlichen gegen solchen ubertretern, widerspenstigen und ungehorsamen als abgeschnittenen gliedern der Cristolichen gemeind.”

¹²⁷ Gross, *Golden Years*, 90; ME 4:643.

existido, ya ha desaparecido. Aproximadamente en la misma época, Hans Büchel, predicador de los Hermanos Suizos, compuso un himno con veinte estrofas cuyo objetivo era cuestionar los argumentos del Procedimiento (*Prozeß*) y tranquilizar a los que manifestaban su temor a una nueva persecución.¹²⁸ El himno de Büchel –“Una nueva canción cristiana del siempre presente temor de la última vez, en la que surgieron tantas y diversas facciones, sectas y falsos profetas, junto con tiranos sanguinarios”– constituye la síntesis de varios temas teológicos y éticos típicos de los Hermanos Suizos de mediados de siglo. Allí, Büchel se lamentaba del caos religioso y el desorden de la época, sugiriendo que parte del problema era que “reyes, príncipes y señores feudales ahora empuñan la espada espiritual”. Las estrofas 7-9 se referían explícitamente al Procedimiento (*Prozeß*) de 1557. Escribía lo siguiente:

Papistas, sectas y hordas impías habían decidido de común acuerdo / crucificar al hombre piadoso / según lo que he leído / Un edicto se emitió en Worms / donde estaban reunidos / en el año 1750 / altos sacerdotes y autoridades religiosas / cuya decisión final fue / que quien enseñara algo contra ellos / será juzgado por los hombres con la espada / su sangre será derramada por el hombre; / también los que no vayan a la iglesia / a éstos el hombre tomará prisionero / y los encerrará como locos. / Los torturarán tres o cuatro veces por año / mientras estén en prisión hasta que juren / creer lo que ellos quieren que él crea / ¿No es esto tiranía / que uno deba confesar / que la Verdad es una mentira? / Pero ¿quién ha visto cosa semejante / que con la espada los cristianos sean / convertidos al Reino de Dios / así como ahora ha emprendido el sabio? / Ustedes hijos de Dios, presten atención / No permitan que el mundo los obstaculice, / Dios quebrará y recompensará / el orgullo y el altruismo / A las autoridades entreguen / cuerpo y bienes. / Permítanse ser avergonzados y ridiculizados ahora, / como así también hicieron con el Señor.¹²⁹

El resto del himno, inspirado muchas veces en el Padrenuestro, desarrolló un argumento contundente a favor del amor al enemigo, la paciencia ante la adversidad y la promesa de eterna recompensa para los que estén dispuestos a sufrir como Cristo sufrió. Hasta el día de hoy los *Amish* siguen cantando el himno, que se conserva en su himnario (*Ausbund*).

La respuesta más extensa y categórica al Procedimiento (*Prozeß*), sin embargo, provino de los huteritas, cuyos misioneros hacía mucho tiempo que se dedicaban a trabajar en los territorios de Württemberg y se sentían

¹²⁸ *Songs of the Ausbund* (Millersburg, OH: Ohio Amish Library, 1998), 83-92. Este es el himno n° 46.

¹²⁹ *Ibid.*, 86-87.

particularmente amenazados. La obra, escrita por Leonhard Dax, ex sacerdote católico, apareció alrededor de 1561 con el título, “Manual para refutar los ‘Procedimientos’. Dado a conocer en 1557, en Worms, junto al Rin contra los hermanos que se denominan huteritas, y firmado por Philip Melanchthon y Johannes Brenz, y otros de su entorno”.¹³⁰ El folleto, que contiene 150 hojas foliadas, nunca fue publicado pero circulaba en diversas copias manuscritas en las comunidades huteritas, varias de las cuales aún existen.

Dax dividió su respuesta en doce “libros” o secciones; en cada libro o sección procuró refutar una acusación en particular. La esencia de su argumento se puede resumir en tres puntos: 1) los luteranos están mal informados acerca de lo que los anabautistas, específicamente los huteritas, realmente enseñan; 2) los luteranos han malinterpretado las Escrituras, especialmente el papel y las enseñanzas de Jesús; y 3) si los gobiernos realmente quisieran ser cristianos, deberían seguir las enseñanzas de Jesús, lo cual significa, entre otras cosas, que no deberían usar la espada contra otros cristianos (respondiendo aquí específicamente a la referencia de Lev. 24:16; esto en el sentido de que los gobiernos deberían ejecutar a los blasfemos, refiriéndose al nuevo precepto de Cristo para tratar a los pecadores como se describe en Mateo 18:15-20 y I Timoteo 6:5). Los verdaderos mensajeros de Dios sólo usan la espada del espíritu.

Varias conferencias luteranas posteriores, incluyendo una reunión de una semana en Stuttgart a fines de 1570-1571 y un documento publicado en 1584, se basaron de modo importante en el Procedimiento (*Prozeß*). Además, uno de los firmantes, Jakob Andreae, fue uno de los autores de la Fórmula de la Concordia, cuyo artículo duodécimo atacó las posturas tildadas de anabautistas, incluidas algunas que figuran en el Procedimiento (*Prozeß*). No obstante, el registro indica que los propios magistrados se negaron a tomar en cuenta estas recomendaciones hechas en 1557 por teólogos luteranos a favor de la pena de muerte. Muchos anabautistas fueron capturados y encarcelados en territorios luteranos después de 1557, pero estos arrestos dieron lugar a pocas ejecuciones, y por cierto, en la segunda mitad del siglo XVI se les impuso penas notablemente más leves a los anabautistas que vivían en tierras luteranas que a los de territorios católicos.

La condena a los que sostenían posturas teológicas distintas a las de los luteranos dio, de modo sorprendente, un giro bastante irónico en —¡quién

¹³⁰ “Handbiechl wider den process der zu Worms am Rein wider die Brüder, so man die Hutterischen nennt, ausgegangen ist, welches war im 1557 jar dessen sich dann Philippus Melanchthon und Johannes Barenthius selbst andre mehr aus ihren mittel unterschrieben haben.”—Cod. EAH-155, fol. 1-151, Archivos de los Hermanos Huteritas /Bruderhof, Rifton, NY. Véase también Robert Friedmann, *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften, Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur, 1529-1667*, (Wien: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1965).

diría!– *El Libro de la Concordia* y la Fórmula de la Concordia allí contenida. Por un lado, en el prólogo los firmantes (príncipes y ciudades), a instancias de los teólogos de Pomerania, excluyeron a los protestantes franceses e ingleses y sus iglesias de la condena.¹³¹ Por otro lado, los autores de la Fórmula se negaron rotundamente a citar nombres en sus condenas, a pesar de las objeciones presentadas por los profesores de Teología de la Universidad de Helmstedt. Además, en el artículo duodécimo de la Fórmula –donde, entre otras cosas, los errores anabautistas eran rechazados– no se menciona nombre alguno. En efecto, la razón por la cual se incluyó este artículo fue, citando el Epítome, “para que dichos grupos y sectas herejes no puedan ser asociados tácitamente con [los luteranos].”¹³² Incluso, cuando los autores de la Fórmula afirmaban que ciertas *enseñanzas* de los anabautistas “no deben ser toleradas o permitidas en la Iglesia o en asuntos públicos o en la vida doméstica”,¹³³ no se estaban dirigiendo a los maestros sino más bien enfocando en las supuestas ramificaciones de las enseñanzas.

Resumen

Al ubicar la Confesión de Augsburgo dentro del contexto histórico, se aclaran varios aspectos importantes de las condenas a los anabautistas. En primer lugar, aunque parezca que las mismas condenas puedan reflejar diferencias teológicas y no las consecuencias políticas, es bastante evidente que desde un principio las condenas a los anabautistas se formularon en medio de una lucha política y, desde el inicio, supusieron graves consecuencias para aquellos a los que se les tildaba de anabautistas. Por cierto, inicialmente las respuestas luteranas a lo que consideraban como rebautismos, se formularon en el marco de debates teológicos. Sin embargo, no tardaron en observar las condenas imperiales y empezaron a discutir la cuestión del castigo, primero para lo que los reformadores percibieron como delitos políticos (sedición), pero luego también para la blasfemia. Empero, a la vez, tanto los debates de Nuremberg, la opinión dada a conocer por Johannes Brenz como la conducta de George de Brandenburgo-Ansbach y Philip de Hesse,

¹³¹ *El Libro de la Concordia*, Prólogo, 20, in *BC 2000*: 12.

¹³² El Epítome de la Fórmula de la Concordia, XII.1, *BC 2000*: 520. La Sólida Declaración, XII.1-8 (*BC 2000*: 656), aportó una explicación aun más completa, afirmando que los oponentes, “han acosado a nuestras iglesias y a sus maestros”.

¹³³ La Declaración Sólida, XII.9, en *BC 2000*: 657.

quienes no creían que los delitos puramente religiosos ameritaran la pena de muerte, constituyeron una importante voz minoritaria entre los firmantes y los redactores de la versión preliminar de la Confesión de Augsburgo. Pero, pese a cuán importantes pudieran haber sido estas voces, hacia mediados de la década de 1530, tanto Lutero como Melanchthon se habían manifestado abiertamente a favor de la pena de muerte, no sólo para la sedición sino también, en ciertos casos, la blasfemia. Esto implica que las condenas de la Confesión de Augsburgo, cuando se combinan con la opinión de los firmantes principescos sobre su custodia en los asuntos políticos expresados en dicha Confesión, tuvieron graves consecuencias para los anabautistas; y no sólo para los que fueron ejecutados, sino también para las personas cuya fe y vida estaban siendo puestas a prueba con dichas amenazas. Se recalca en este punto la referencia a la Confesión de Augsburgo en el Procedimiento (*Prozeß*) de 1557. Aunque la Fórmula de la Concordia desvinculaba a los maestros e iglesias de su enseñanza, la experiencia de los anabautistas en tierras luteranas y el apoyo de los reformadores a la pena de muerte por falsa enseñanza no pueden ser refutadas. Al relatar conjuntamente la historia de los luteranos y menonitas, se debe reconocer y abordar estos resultados en el presente. Para los menonitas, la historia de la persecución siempre ha formado parte integral de su identidad; para los luteranos es fundamental redescubrir la historia de su complicidad en dicha persecución para enfrentarla con honestidad en el presente.

Parte III

Consideración actual de las condenas

Comentarios introductorios

Los diálogos nacionales luterano-menonitas en Francia (1981-1984), Alemania (1989-1992), y Estados Unidos (2002-2004), junto con el grupo internacional de estudio (2005-2008), se propusieron aclarar cómo las declaraciones de la Confesión de Augsburgo que mencionan explícita o implícitamente a los anabautistas y sus doctrinas se relacionan con las enseñanzas actuales de las iglesias miembros del Congreso Mundial Menonita (CMM). Estos diálogos son importantes para la relación entre los menonitas y luteranos hoy día, dado que, por un lado, los menonitas se refieren a los anabautistas del siglo XVI como sus antepasados que siguen brindándoles inspiración espiritual y orientación teológica; mientras que, por otro lado, los luteranos aún siguen comprometidos con la Confesión de Augsburgo. Efectivamente, en los Estatutos de la Federación Luterana Mundial (LWF) se establece lo siguiente: “[La LWF] reconoce en los tres Credos Ecuménicos y en las Confesiones de la Iglesia Luterana, especialmente en la Confesión Inalterada de Augsburgo y el Catecismo Menor de Martín Lutero, una exposición acendrada de la Palabra de Dios” (Artículo II).

En estos diálogos nacionales ha quedado de manifiesto que la tarea requiere tanto la investigación histórica como la reflexión sistemática. El significado de los artículos relevantes de la Confesión de Augsburgo, como así también de las enseñanzas anabautistas del siglo XVI, deben establecerse en su propio contexto histórico. Por otra parte, durante los últimos cuatro siglos, los luteranos y menonitas han forjado una larga historia en el contexto cambiante de sus iglesias, sociedades y Estados. Por consiguiente, la actual relación entre luteranos y menonitas –tanto respecto a sus propias doctrinas como a las doctrinas de la otra Iglesia– se diferencia hoy día en alguna medida de la relación que tenían en el siglo XVI. Es necesario describir estos cambios históricamente y evaluarlos sistemáticamente.

Esta tarea consta de dos dimensiones o niveles. El primer nivel tiene que ver con la identificación precisa del *contenido* de la doctrina y prácticas

anabautistas que según parece está en tensión o incluso en conflicto con las interpretaciones luteranas, ya sea en el siglo XVI o actualmente. El segundo nivel indaga sobre la *relación* entre estas doctrinas o prácticas opuestas y las divisiones que separan a nuestros organismos eclesiales. Dado que la Confesión de Augsburgo emplea la palabra “condena” en relación con las doctrinas anabautistas, es necesario preguntar cuán profundos son realmente los desacuerdos y cuánto afectan la relación actual entre las dos iglesias.¹

Que haya un serio desacuerdo teológico en el primer nivel no quiere decir necesariamente que las creencias o prácticas en cuestión deben ser “condenadas”. Por cierto, el uso de las condenas se remonta a los tiempos del apóstol Pablo, quien en Gálatas 1:8-9 afirma que, “si alguien les anuncia un *mensaje de salvación* distinto del que ya les hemos anunciado, que caiga bajo maldición”. La tradición posterior de la Iglesia solía apelar a estos dos versículos de Pablo para rechazar toda clase de doctrinas herejes a partir de la interpretación ortodoxa de la fe cristiana, y a menudo también para excluir de la comunidad cristiana a las personas que sostenían estas posturas. Algunas veces esto ocurría a través de un proceso formal de excomunión, a veces por medio de la exclusión, y otras veces sujetándolos a un proceso judicial que incluía la pena de muerte.

Sin embargo, el problema que enfrentan los luteranos y menonitas es más complicado que simplemente identificar la contradicción entre el verdadero y el falso evangelio. Cuando los miembros de una iglesia cristiana estudian la vida, orden y doctrinas de otra iglesia, frecuentemente se dan cuenta que tienen mucho en común con los miembros de esa otra iglesia. Estas prácticas comunes incluyen los elementos que crean, sostienen y sirven para compartir una fe salvífica en el Trino Dios que fundamentan la vida cristiana y la vida de la Iglesia en continuidad con los apóstoles. A la vez, cada grupo reconoce del mismo modo las doctrinas y prácticas de la otra iglesia que, de acuerdo a su interpretación, pueden estar en tensión con o incluso contradecir lo que ambas iglesias comparten. Desde la perspectiva de una de las dos iglesias, estos conflictos pueden incluso debilitar, perjudicar o destruir los elementos fundacionales sólidos de la fe cristiana que ambas iglesias tienen en común. Por ende, la primera iglesia no puede simplemente decir que en la otra iglesia no hay fe cristiana o una comunidad verdadera. Al contrario, reconoce explícitamente los elementos presentes en la otra iglesia que crean y sostienen, por el poder del Espíritu Santo, la fe cristia-

¹ La Fórmula de la Concordia sólo “rechaza y condena la doctrina errónea y hereje de los anabautistas” (Art. XII).

na y la Iglesia. Sin embargo, a la vez, también reconoce otros elementos y prácticas doctrinales que parecen estar en conflicto con dichos elementos compartidos. Por supuesto, esta situación tiene la misma validez respecto al modo en que la segunda iglesia opine sobre la primera.

Dado que la doctrina cristiana no es solamente la suma total de elementos diferenciados sino una unidad estructurada en la que cada elemento ocupa un lugar específico, a veces es difícil describir la naturaleza exacta de las diferencias en las doctrinas y prácticas específicas. La estructura de la doctrina de una iglesia en su totalidad es distinta a la estructura de la doctrina de otra iglesia, de modo tal que los elementos individuales –por ejemplo, el bautismo– pueden requerir un estatus y significado diferentes en sus enseñanzas respectivas. Por consiguiente, es una tarea compleja para ambas iglesias identificar cuánto de lo que tienen en común se ve afectado por esas diferencias. También es posible que las dos iglesias en proceso de diálogo aborden estas cuestiones de diferentes maneras.

Condenas que ya no corresponden

Antes de intentar un análisis del contenido de los conflictos doctrinales entre luteranos y menonitas, es importante identificar varias condenas de la Confesión de Augsburgo que nunca correspondieron a las doctrinas anabautistas. La investigación histórica ha demostrado que existía una gran diversidad de comunidades cristianas en el siglo XVI que los contemporáneos apodaron “anabautistas”. Así, lo que pudo haber sido cierto respecto a un grupo no era el caso respecto a los otros. Aun cuando los teólogos luteranos tenían contacto directo con los anabautistas a través de sus escritos o interrogatorios judiciales, con frecuencia sus textos demuestran que en realidad tenían un conocimiento muy limitado del anabautismo. También es evidente que los reformadores luteranos podían haber tenido preocupaciones mayores en relación a las condenas contra los anabautistas, por el hecho de que ellos mismos pudieran ser acusados por las autoridades católicas de ser “anabautistas” (un delito sancionado con la pena de muerte), y que los luteranos hayan procurado probar su ortodoxia rechazando explícitamente cualquier doctrina que pudiera atribuirse a los anabautistas.

Los diálogos nacionales y la Comisión Internacional de Estudio coinciden en que al menos tres condenas de la Confesión de Augsburgo que mencionan a los “anabautistas”, de hecho están “basadas en juicios erróneos sobre lo que creían y practicaban los anabautistas del siglo XVI” (según el

informe sobre el diálogo de EE.UU. de 2004), y que figuran en los Artículos V, XII y XVII.

1. El Artículo V establece: “Condenados son los anabautistas y otros que enseñan que obtenemos el Espíritu Santo sin la palabra externa del evangelio a través de la propia preparación, reflexión y obras.”² Aunque los así denominados espiritualistas como Caspar Schwenckfeld y Sebastian Franck pudieron haber compartido esta opinión, no era el caso de los propios anabautistas.³ Tampoco la condena en el Artículo V corresponde a los menonitas en la actualidad. En los diálogos nacionales, los menonitas y luteranos declararon conjuntamente la relevancia de las Escrituras y de la palabra externa del evangelio. Además, sobre una cuestión relacionada con la justificación mediante acciones humanas más allá de la misericordia de Dios por medio de Cristo, el diálogo nacional alemán expresó con particular claridad la convergencia entre luteranos y menonitas:

Los menonitas y luteranos están de acuerdo en subrayar la importancia de la Reforma respecto a la visión paulina relacionada con la justificación del pecador a través de la gracia únicamente por la fe. De este modo, no sólo interpretan la justificación en términos del juicio de Dios que declara recta a la persona y que es recibida al confiar en Dios, sino también vincula la acción justificadora de Dios al proceso de renovación humana. La justificación es también siempre un ‘actuar justamente’ que permite a la persona conducirse rectamente, luchar contra el pecado y practicar correctamente la justicia en este mundo. Los menonitas y luteranos destacan juntos que la posición del ser humano ante Dios siempre depende totalmente del don del perdón y la salvación. La justificación, entendida como la declaración del pecador de que es libre y aceptado [por Dios], siempre guarda una relación muy estrecha con la santificación y renovación de los seres humanos, que les permite seguir a Jesucristo.⁴

² *BC 2000*: 40; texto en alemán.

³ La alusión de Melanchthon a “anabautistas y otros” fue probablemente un intento de refutar la acusación de Johannes Eck en cuanto a que los reformadores eran anabautistas, volviendo el argumento contra los teólogos académicos que proponían la idea de un “pacto de Dios” [*pactum Dei*], según el cual Dios no se negaría a conceder su gracia a los que realizaran todo cuanto estaba en su poder, concretamente y sobre todo, un acto de amor de Dios. En este respecto, algunos teólogos académicos afirmaban que el Espíritu Santo se podía obtener mediante la propia preparación. Esta línea de pensamiento se tornó decisiva para los argumentos de la Apología II, 7-10 (*BC 2000*: 113-14) y IV. 9-11 (*BC 2000*: 121-22).

⁴ “Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission zum Abschluss der Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) von September 1989 bis Dezember 1992,” en *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft*, ed. Fernando Enns (Frankfurt: Lembeck, 2008), 160.

2. El Artículo XII de la Confesión de Augsburgo declara: “[Las iglesias de nuestro entorno] condenan tanto a los anabautistas que niegan que aquellos que hayan sido justificados alguna vez puedan perder el Espíritu Santo, como a aquellos que sostienen que los que puedan lograr dicha perfección en esta vida no pueden pecar.”⁵ Con la posible excepción de Melchior Hofmann, la mayoría de los anabautistas no compartía esta interpretación. Aunque el marcado énfasis anabautista en temas como la santificación, “la entrega confiada a Cristo” o “participar en Cristo”, puede haberlos expuesto a que se los acusara de perfeccionismo, el hecho de que le prestaran tanta atención a la práctica de la disciplina de la Iglesia dejó en claro que los cristianos anabautistas seguían lidiando con la realidad del pecado. Ninguna confesión de fe menonita contemporánea apoyaría una doctrina del perfeccionismo.

3. El Artículo XVII afirma: “Condenan a los anabautistas que creen que habrá un fin a los castigos para los seres humanos y diablos condenados.”⁶ Una vez más, las enseñanzas de varios escritores anabautistas aislados como Hans Denck (m. 1527) y Clemens Ziegler (m. hacia 1553) pueden ser interpretadas como un apoyo a la teoría de la “renovación de todas las cosas” [*apokatastasis panton*], propuesta originalmente por Orígenes. Pero, en general, nunca fue sostenida por los anabautistas ni es una doctrina que apoyen actualmente los menonitas.

4. Los anabautistas también podían haber estado entre aquellos a los que se alude en los Artículos VIII y XXVII mediante el término “otros”. El Artículo VIII, por ejemplo, dice: “Condenan a los donatistas y a otros como ellos que han negado que el ministerio de la gente malvada pueda utilizarse en la iglesia y que han creído que el ministerio de la gente malvada es inútil e ineficaz.”⁷ Pero aunque Martín Lutero en otra parte agrupe indiscriminadamente a anabautistas y donatistas,⁸ la inquietud en este punto respecto a la eficacia de los sacramentos consagrados por ministros de gran maldad (como en el donatismo) es completamente diferente a la afirmación anabautista de que los seres humanos sólo deberían bautizarse previa confesión de fe.

⁵ BC 2000: 45; texto en latín. El texto en alemán sólo contiene la primera parte de esta condena que consta de dos aspectos, sin mencionar a los anabautistas.

⁶ BC 2000: 51, Texto en latín.

⁷ BC 2000: 43. Énfasis agregado.

⁸ Véase, por ejemplo, su *Confesión respecto a la Cena de Cristo*, 1528 (LW 37:366).

El Artículo XXVII de la Confesión de Augsburgo declara: “Los *otros* se equivocan aun más, porque consideran que todos los magistrados y los cargos civiles no son dignos de los cristianos y están en conflicto con un ideal evangélico.”⁹ Este problema se adecua más al Artículo XVI (“Referente a la autoridad civil”) y será abordado en dicho contexto. De cualquier modo, el Artículo XXVII se centra principalmente en el monasticismo medieval tardío.

Desacuerdos doctrinales actuales

En contraposición a estos artículos, según parece existen diferencias doctrinales sustanciales entre luteranos y anabautistas menonitas en cuanto a la interpretación del bautismo (Artículo IX de la Confesión de Augsburgo) y en la relación de los cristianos con la comunidad política y social (Artículo XVI de la Confesión de Augsburgo). Los informes estadounidenses y franceses lo establecen claramente y señalan que hace falta mayor diálogo sobre estas cuestiones específicas. El informe alemán, en comparación, va más allá y afirma que los Artículos IX y XVI no les corresponden a los menonitas.

Dadas las diversas conclusiones de los diálogos nacionales, la Comisión Mixta de Estudio de LWF-MWC se centró de nuevo en los Artículos IX y XVI. Al abordar los dos artículos en cuestión, no podemos simplemente preguntar si las condenas de los Artículos IX y XVI corresponden a los anabautistas del siglo XVI, aunque la respuesta a esta pregunta sea un elemento importante de nuestra tarea. Más bien, la pregunta debe también incluir si las afirmaciones contenidas en los dos artículos realmente corresponden a las interpretaciones menonitas de hoy en día. Al responder esta última pregunta, no sería suficiente que los luteranos repitan sencillamente los dos artículos de la Confesión de Augsburgo; ni que los menonitas citen simplemente las afirmaciones de sus antepasados espirituales del siglo XVI. Sería necesario, en cambio, que ambos reflexionen sobre sus experiencias a lo largo de los últimos cinco siglos y tomen en cuenta los profundos cambios que se han dado desde entonces en la Iglesia, el Estado y la sociedad.

⁹ *BC 2000*: 91. Énfasis agregado.

Los cristianos y la autoridad civil

El Artículo XVI establece: “Con respecto a los asuntos cívicos [p.ej., los luteranos] enseñan que las ordenanzas civiles legítimas constituyen buenas obras de Dios y que a los cristianos se les permite ocupar un cargo civil, trabajar en tribunales de justicia, decidir sobre asuntos por medio de leyes imperiales y otras leyes existentes, imponer castigos justos, librar guerras justas, pertenecer al ejército, celebrar contratos legales, poseer propiedades, jurar cuando lo requieran los magistrados, tomar esposa, ser entregada en matrimonio. Condenan a los anabautistas que prohíben a los cristianos que asuman dichas responsabilidades civiles.”¹⁰ Los reformadores acusan a los anabautistas de rechazar o negar una lista de enseñanzas contenida en el artículo. En este punto, nuevamente, no todas las acusaciones corresponden a los anabautistas del siglo XVI. A modo de ejemplo, sólo algunos anabautistas marginales rechazaban el matrimonio. La mayoría de los anabautistas –junto con los menonitas de hoy día– hacían hincapié en el principio de la ayuda mutua y en compartir los recursos dentro de la comunidad, aunque no rechazaban completamente la propiedad privada. Un grupo anabautista en particular, los huteritas, llevaban a la práctica la comunidad de bienes y lo siguen haciendo hasta el día de hoy en unas 400 comunidades de Estados Unidos y Canadá.

A la luz de los debates nacionales e internacionales, el tema más relevante era si los cristianos podían ocupar ciertos cargos “sin pecar”, como está enunciado en el texto en alemán.¹¹ No se trata de que los cristianos nunca estén libres de pecado al ejercer diariamente dichos cargos sino que tener un cargo no es en sí mismo un pecado; de este modo, quien ostente un cargo no peca simplemente en virtud de llevar a cabo las tareas relacionadas con el cargo. El artículo señala cinco áreas principales que son motivo de preocupación: (a) cargos administrativos de magistrados y príncipes; (b) tareas jurídicas, incluyendo dictar sentencias de muerte; (c) imposición de castigos; (d) participación en guerras; y (e) jurar. En todos estos puntos, es probable que tanto los anabautistas del siglo XVI como los menonitas actuales apoyen las enseñanzas y prácticas que se rechazan en este artículo de la Confesión de Augsburgo.

Una medida encaminada a lograr una solución, en especial respecto de la cuestión de jurar, es el reconocimiento de las diferencias políticas y culturales importantes que existen entre la sociedad del siglo XVI y la sociedad contemporánea. En la Europa del siglo XVI, las promesas bajo juramento y los juramentos respecto

¹⁰ *BC 2000*: 49; texto en latín.

¹¹ *BC 2000*: 48.

de hechos pasados o presentes eran omnipresentes: constituían el “pegamento” que mantenía unida a la sociedad. En efecto, quien se rehusara a jurar parecía debilitar la base misma de la autoridad política y de la vida comunitaria. Esto es completamente diferente, sin embargo, en los Estados seculares modernos. Actualmente, muchos Estados del Occidente desarrollado y otras partes garantizan tanto la libertad de religión y la libertad de conciencia, y han brindando a los ciudadanos alternativas para los juramentos. Por otra parte, incluso quien haya jurado respetar y obedecer la Constitución y las leyes de un Estado, aun puede apelar a la libertad de conciencia si surgiera un conflicto; y actuar así de acuerdo al principio establecido en Hechos 5:29, según el cual los cristianos deben en última instancia “obedecer a Dios antes que a los hombres”. Estos cambios en la filosofía política en el Occidente moderno y otras partes no resuelven todos los problemas teológicos relacionados con los juramentos, pero la negativa a jurar es mucho menos significativa hoy día y no representa ninguna de las mismas amenazas a los fundamentos del Estado como parecía en el siglo XVI.

Otros temas planteados en el Artículo XVI, sin embargo, no son tan fáciles de resolver. Sobre la cuestión general de la interpretación cristiana de la autoridad civil, tanto anabautistas como luteranos comparten el desafío de cómo interpretar el mandamiento de Cristo de la no resistencia del amor (p.ej., “Pero yo les digo: No resistas al que te haga algún mal” [Mt. 5:39]), en vista de la supuesta afirmación de Pablo de la espada temporal del gobierno. (“Porque [la autoridad gobernante] está al servicio de Dios para tu bien. Pero si te portas mal, entonces sí debes tener miedo, porque no en vano la autoridad lleva la espada” [Rom. 13:4]). Al interpretar estos textos, los anabautistas y luteranos establecen distinciones totalmente diferentes y llegan a conclusiones completamente distintas.

En un primer resumen anabautista de las convicciones intitulado, “La Unión Fraternal de 1527” (algunas veces citada como “La Confesión de Schleithem”), los anabautistas de Suiza y Alemania del Sur sintetizaron sus propias interpretaciones del gobierno civil de la siguiente manera:

La espada es un mandato de Dios fuera de la perfección de Cristo. Castiga y mata a los malvados, y vigila y protege a los buenos. Según la ley, se establece la espada sobre los malvados a fin de castigar y dar muerte... Pero dentro de la perfección de Cristo sólo se utiliza la excomunión como admonición y exclusión del que ha pecado, sin la muerte de la carne.

Imbuido de una profunda influencia de las enseñanzas y ejemplo de Cristo, el Artículo 6 de “La Unión Fraternal” pasó a rechazar lo siguiente: el uso

de la espada por los cristianos (“Cristo nos enseña y ordena a aprender de Él, porque Él es manso y humilde de corazón”); los cristianos que se desempeñan como jueces (“Cristo no quería decidir o dictar juicio entre hermano y hermano Deberíamos hacer lo mismo”); y los cristianos que se desempeñan como magistrados (“Cristo iba a ser coronado rey, pero huyó y no discernió la ordenanza de su Padre. Así, también deberíamos hacer como hizo Él”). Para los anabautistas, el contraste entre el mundo perdido y la comunidad reunida de creyentes cristianos dependía de estos puntos: “Los que pertenecen al mundo están armados con acero y armadura, pero los cristianos están armados con la armadura de Dios: con verdad, justicia, paz, fe, salvación y la Palabra de Dios”.

Contrario a lo que temían sus contemporáneos, los anabautistas no llamaban a resistir a la autoridad del gobierno, aun ante la persecución. Dado que, de acuerdo a Romanos 13, las autoridades temporales forman parte del “mandato” de Dios, estaban dispuestos a obedecer a estas autoridades en la medida que su obediencia no estuviera en contradicción con los mandamientos de Cristo (tales como jurar, participar en guerras, etc.). Por lo tanto, los anabautistas no eran anarquistas que buscaban la destrucción del orden político; en efecto, con frecuencia procuraban convencer a los magistrados que eran súbditos ejemplares en términos de su carácter moral. Pero, en la medida en que cuestionaban que los cristianos participaran legítimamente en la sociedad civil como soldados, jueces y magistrados, los anabautistas parecían estar debilitando la legitimidad teológica de la comunidad política. Y las autoridades (príncipes, magistrados y teólogos) percibían claramente que la postura anabautista cuestionaba su propia fe cristiana.

Según su propia interpretación de la autoridad civil, los reformadores luteranos apelaron a tres distinciones interrelacionadas. De acuerdo con esa interpretación, Dios reina sobre el mundo de dos maneras. Con la mano izquierda, Dios impide que el mundo se convierta en un caos a través de la creación continua, y utiliza así la ley y la cooperación humana como autoridades temporales para mantener el orden y dominar el pecado. Con la otra mano, Dios reina sobre el mundo a través del evangelio, utilizando la predicación humana del evangelio y la administración de los sacramentos. A través de estos medios, Dios el Espíritu Santo crea la fe convocando a la gente a estar en comunión con él y unos con otros. Esta regla de la mano derecha está relacionada con el ser humano en la medida en que es llamado a relacionarse con Dios; la regla de la mano izquierda está dirigida a individuos en la medida en que se relacionan con otros seres humanos, con el mundo y consigo mismo. Con respecto a las personas cuya cooperación es utilizada

por Dios, existe una tercera distinción: al ostentar un cargo una persona puede actuar por sí misma, en nombre de otros o a beneficio de otros.

Estas tres distinciones, originalmente empleadas por Lutero pero utilizadas de modo más generalizado en la Reforma luterana, nunca funcionan por separado, como lamentablemente se ha interpretado a veces. Es un solo Dios que reina de dos maneras, y es el creyente quien vive bajo Dios simultáneamente en ambos reinos. Esto también implica que existe una conexión interna entre ambas maneras de reinar; Lutero subraya esta conexión muchas veces. Respecto al supuesto conflicto entre Mateo 5:39 y Romanos 13, Lutero utiliza la tercera distinción, afirmando que, como particular, un cristiano tiene que padecer el mal que le hacen; sin embargo, al ostentar un cargo, el cristiano tiene que resistir al que hace mal.

Los menonitas temen que esta distinción pueda resultar en una negativa a seguir el ejemplo y las palabras de Cristo en todos los aspectos de la vida o en la incapacidad de reconocer el mal inherente en ciertos ámbitos de la vida. Los luteranos sostendrían que el cristiano practica el amor en los dos casos mencionados anteriormente, pero que este amor asume diferentes formas dependiendo de la situación: si, como particular, un cristiano es perjudicado por otro, puede padecerlo y perdonar al que le hace mal; pero si un cristiano, como juez, se encuentra frente a un infractor, el juez tiene que actuar en beneficio de todos y atender a la víctima. Así que, el juez sentenciará y castigará al que comete el mal. El juez –al desempeñar un cargo, actuando no en beneficio propio sino de otros– practica el amor a la víctima y procura la paz de la comunidad al resistir al que comete el mal, mientras que se espera que el cristiano como particular padezca el perjuicio por parte de los demás y perdone. Por consiguiente, la cuestión es si el amor cristiano puede asumir diferentes formas, como quizá en el caso del proceso judicial, incluso una forma opuesta a lo que pareciera ser actuar con amor.

Si bien las enseñanzas del siglo XVI son aún importantes para ambas iglesias, nuestra tarea en este momento no consiste en describir el modo en que se relacionan las enseñanzas anabautistas y luteranas en el siglo XVI sino centrarnos en cómo las enseñanzas menonitas y luteranas se relacionan actualmente respecto a estas cuestiones. En el curso de los últimos cinco siglos, las interpretaciones menonitas y luteranas en relación al gobierno civil han cambiado a la luz de las nuevas circunstancias en la sociedad y el Estado. Por esto, en la actualidad los luteranos no repetirían tan sencillamente el Artículo XVI de la Confesión de Augsburgo. El pensamiento menonita también ha sufrido cambios que reflejan el contexto de las democracias modernas. Por ejemplo, algunos menonitas han pasado de una interpretación separatista del testimonio político

a una postura más comprometida, que se expresa en una participación activa en la construcción de la paz, la reconciliación, la resolución de conflictos y la educación por la paz. La mayoría de los menonitas de hoy día da por sentado que los cristianos pueden y deben hacer un aporte significativo a la sociedad en la que viven, bregando por un mundo más justo y en pos del bienestar de toda la gente. Los menonitas expresan actualmente su responsabilidad política de distintas maneras: en sus profesiones; a través de la vida y testimonio de la Iglesia; y, ocasionalmente, desempeñándose en diversos niveles de cargos políticos. En todo ello, los menonitas están dispuestos a trabajar juntos con los cristianos de otras iglesias y con toda la gente de buena voluntad.

No obstante, la mayoría de los menonitas sigue marcando el límite de su participación en el uso de la fuerza letal, ya sea en el Estado (como policía) o en conflictos entre Estados (como integrantes del ejército). Según su interpretación, causar la muerte de otro ser humano va en contra de la voluntad de Dios. No respeta el don de la vida dado por Dios a cada persona, contradice las enseñanzas de Jesús y da falso testimonio del triunfo de la resurrección sobre la cruz. Así que, aunque muchas actitudes menonitas han cambiado desde el siglo XVI, la mayoría de los menonitas aún espera que los miembros de la iglesia no participen en actos de violencia letal o apoyen la guerra bajo ninguna forma activa, aun si el gobierno lo exigiera. Sin embargo, sí tienen vocación de ser ejemplo de reconciliación en sus propias relaciones con los demás, de promover la paz donde sea posible, y de brindar apoyo material y espiritual a las víctimas de la violencia.

Las *Convicciones Compartidas*, establecidas por el Concilio General del CMM en 2006 incluyen las siguientes afirmaciones:

El Espíritu de Jesús nos llena de poder para confiar en Dios en todos los aspectos de la vida, de manera que lleguemos a ser promotores de la paz, que renunciemos a la violencia, amemos a nuestros enemigos, procuremos justicia, y compartamos nuestras posesiones con los necesitados. (Nº 5)

Como familia mundial de fe y vida trascendemos fronteras de nacionalidad, raza, clase social, género e idioma, y procuramos vivir en el mundo sin conformarnos a los poderes del mal, dando testimonio de la gracia de Dios por medio del servicio a los demás, cuidando de la creación, e invitando a toda la humanidad a conocer a Jesucristo como Salvador y Señor. (Nº 7)

Estos dos párrafos expresan cómo los menonitas procuran vivir en el mundo, sirviendo crítica y constructivamente en las instituciones, en tanto también

dan testimonio de la gracia de Dios en Jesucristo, quien nos amó cuando aún éramos enemigos (Rom. 5), nos exhorta a amar a nuestro enemigos (Mt. 5) y nos permite, a través de la resurrección, enfrentar la muerte sin temor.

Estos cambios contemporáneos de la tradición menonita nos abren nuevas posibilidades de encuentros entre menonitas y luteranos en el presente, especialmente porque los luteranos también han aprendido en la historia y de su historia. Han reconocido que la “doctrina de Lutero de los dos reinos” (como es calificada a veces) –las dos maneras en que Dios reina sobre el mundo– fue muchas veces malinterpretada, como si ambas maneras pudieran separarse, de tal modo que las iglesias luteranas se adaptaron demasiado fácilmente al mundo político y social en el que vivían. Demasiadas veces consideraron las estructuras políticas y sociales de este mundo como otorgadas por Dios, sin preguntarse si podían oponerse a ellas y contribuir a cambiarlas de acuerdo a la voluntad de Dios. Además, príncipes, reyes, y otras autoridades temporales de Alemania y otros países han obrado con descuido en relación a las iglesias luteranas en sus tierras, no solamente en asuntos externos sino también en asuntos de doctrina (*cura religionis*). Esto a veces obstaculizaba la enseñanza y testimonio cristianos distintivos de las iglesias frente a la autoridad gubernamental. Debido a los cambios en la estructura constitucional de muchos Estados modernos respecto a la libertad religiosa, este tipo de gobierno eclesial ya no es común en la mayoría de los países en los que hay iglesias luteranas.

Los luteranos han intentado ahondar en la enseñanza de las terribles guerras del último siglo y principios de éste, especialmente en relación con la participación de los cristianos en la guerra. La naturaleza de las guerras, en especial su capacidad destructiva, ha cambiado en el curso de los últimos siglos. A su vez, como consecuencia han surgido debates en cuanto a si un cristiano podía pertenecer al ejército “sin pecar”; y si las distinciones que hacía Lutero entre el cargo bueno y correcto, y la persona que lo podía desempeñar para mal (y por consiguiente convertirlo en algo malo), son aún defendibles. La tecnología de las armas sigue creciendo a pasos agigantados, y las guerras del presente causan tantos estragos que los luteranos han visto necesario replantearse la cuestión de las “guerras justas”. Además, se ha hecho evidente que las guerras tienen su propia “lógica” y que producen efectos devastadores que nadie puede prever o desear. Por lo tanto, aun si una guerra en defensa de gente inocente en contra de un cruel agresor puede parecer “justificada”, los soldados igualmente pueden ser culpables independientemente de su mala conducta personal.

No obstante, los luteranos les preguntarían a los menonitas acerca de las consecuencias éticas de no brindar asistencia en una emergencia. Por ejemplo, su negativa a usar la violencia letal en defensa de gente inocente, ¿no los hace

también culpables de no ofrecer ayuda a quienes la necesiten desesperadamente, en especial si, de acuerdo a toda la información disponible, ésta es la única manera de evitar que se dé muerte a rehenes u otras víctimas?

A la vez, las iglesias luteranas sostienen actualmente una gran variedad de opiniones, especialmente respecto a la participación de los cristianos en las guerras, aunque la lógica subyacente a sus opiniones sea muy diferente. Así, ya no es posible que los luteranos condenen a otros cristianos de manera categórica por negarse a usar la fuerza letal sencillamente en base al Artículo XVI.

Es evidente que las diferencias de énfasis (p.ej., lo que constituye *una* postura en las iglesias luteranas es la postura predominante en las iglesias menonitas y considerada en éstas como una cuestión de principios) aún persisten: de estructura de pensamiento, de razonamiento teológico, en la interpretación de la Biblia, en la referencia a Jesucristo como ejemplo, etc. Pero en este aspecto ya no es apropiado que los luteranos expresen la relación de su iglesia con la doctrina de la otra empleando la palabra “condena”, especialmente por la manera en que dicha palabra fue interpretada en la Confesión de Augsburgo.

El bautismo

El Artículo IX de la Confesión de Augsburgo reza: “Respecto al bautismo [las iglesias de nuestro entorno] enseñan que es necesario para la salvación, que la gracia de Dios se ofrezca a través del bautismo, y que los infantes deben ser bautizados. Son recibidos en la gracia cuando son entregados a Dios a través del bautismo. Condenan a los anabautistas que desaprueban el bautismo de niños y que aseveran que los niños son salvos sin el bautismo.”¹² Respecto al bautismo, el texto en alemán afirma que, “mediante dicho bautismo [de infantes] son confiados a Dios y llegan a ser muy gratos a él.”¹³ Por consiguiente, el Artículo IX condena dos opiniones: (1) que el bautismo de infantes es inaceptable; y (2) que los niños pueden salvarse sin el bautismo (un punto que figura solamente en el texto en latín).

En la “Unión Fraternal de Schleithem” (1527), los anabautistas sintetizaron su interpretación del bautismo de la siguiente manera:

Se bautizará a todos aquellos que hayan recibido enseñanza sobre el arrepentimiento, hayan enmendado su vida, y verdaderamente creen que Cristo ha quitado

¹² BC 2000: 43, Texto en latín.

¹³ BC 2000: 42.

sus pecados, y todos los que quisieran caminar a la luz de la resurrección de Jesucristo y ser sepultados con él en su muerte, para que puedan resucitar con él; a todos los que así lo entiendan y así lo deseen y nos lo pidan; por la presente se excluye el bautismo de infantes, la mayor y primera abominación del Papa. Las razones para ello se hallan en el testimonio de los escritos y la práctica de los apóstoles. Deseamos sencillamente, aunque resuelta y confiadamente, sostener lo mismo.

Para los anabautistas del siglo XVI, el texto bíblico más relevante sobre el bautismo era el Gran Mandamiento. Jesús ordenó a sus discípulos: “Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos”, (Mateo 28:19) y, “anuncien la Buena Nueva a toda la creación”; y “el que crea y se bautice, se salvará”. (Marcos 16:15-16) Sostenían que en estos versículos las palabras de Jesús dejaban en claro que la predicación y el arrepentimiento debían anteceder al bautismo. Dado que, de acuerdo a su interpretación, los infantes eran incapaces de sentir arrepentimiento o fe, el bautismo debería tener lugar solamente entre aquellos que pudieran comprometerse plena y conscientemente a seguir a Cristo como discípulo.

En muchos de sus escritos, los anabautistas se refieren al pasaje en 1 Juan 5:6-12 para definir el bautismo constituido por tres componentes: bautismo del espíritu; bautismo de agua; y bautismo de sangre. El bautismo de agua es un símbolo externo de una transformación anterior en el creyente mediante el cual el Espíritu Santo ha impulsado al individuo a arrepentirse de su pecado, y se le ha brindado la seguridad de la misericordia y la gracia de Dios. El pacto del bautismo de agua da testimonio de este bautismo del espíritu y sirve de afirmación pública de que el creyente está dispuesto a dar y recibir consejo y exhortación en el seno de la comunidad de creyentes. El bautismo de agua también atestigua públicamente la buena disposición a recibir el bautismo de sangre, refiriéndose tanto a la posibilidad del martirio como al sacrificio que implica la abnegación y el sufrimiento que los seguidores de Jesús deberían prever.

Si bien un tratamiento sistemático de las interpretaciones anabautista-menonitas del bautismo exigiría una reflexión bíblico-teológica mucho más minuciosa, hoy día la mayoría de los menonitas sostendría los siguientes conceptos básicos:

1. La proclamación del evangelio, arrepentimiento, confesión de fe en Jesucristo, y el compromiso público de una vida de discipulado deben preceder al bautismo de agua.

2. El bautismo es la respuesta de los bautizados a la iniciativa de Dios en su vida; es una confesión pública –y un testimonio– de la acción salvífica del Espíritu Santo en la vida del creyente.
3. Según la enseñanza de Cristo y el testimonio del Nuevo Testamento, es correcto que el bautismo siga al arrepentimiento; por consiguiente, se debería bautizar solamente a aquellos que tengan plena conciencia del compromiso que han contraído.
4. El bautismo marca el ingreso del creyente a la Iglesia de Cristo al integrarse a una iglesia local (p.ej., una congregación).
5. Aunque la fe del creyente no puede ser juzgada en última instancia por otra persona, la congregación debe ratificar la solicitud de una persona que desea ser bautizada, discerniendo las señales de conversión, fe y compromiso con una vida de discipulado.
6. El bautismo previa confesión de fe posibilita que el bautismo sea voluntario en vez de involuntario; resguarda la libertad de la conciencia individual.
7. Los niños nacen con una predisposición interna hacia el pecado, pero de todas maneras son incapaces de discernir el bien y el mal o de tener una fe activa. Son, por lo tanto, inocentes, y salvados por la expiación de Cristo (Rom. 5:18).

Las *Convicciones Compartidas* de los anabautistas de todo el mundo (2006) sintetizan estas interpretaciones de la siguiente manera: “Como iglesia, somos una comunidad de aquellos a quienes el Espíritu de Dios insta a abandonar el pecado, a reconocer que Jesucristo es el Señor, a recibir el bautismo previa confesión de fe, y a seguir a Cristo en la vida.”

Actualmente, las congregaciones menonitas no siempre coinciden en sus prácticas bautismales. Las congregaciones han tenido interpretaciones variadas sobre, por ejemplo, la edad apropiada para el bautismo. Algunos grupos han disentido en la modalidad bíblica del bautismo (p.ej., aspersion, efusión, inmersión); y no ha quedado claro en todas las congregaciones la relación entre bautismo y membresía de la Iglesia. Quizá lo más relevante para estos diálogos es que no hay una opinión unánime en las congregaciones miembros del CMM respecto al bautismo de los miembros nuevos que

hayan sido bautizados como infantes en otras tradiciones. En éstas y otras cuestiones, la práctica real en algunas congregaciones menonitas puede diferenciarse de la postura teológica esbozada anteriormente.

Lo esencial de la interpretación luterana del bautismo se puede definir de la siguiente manera:

1. “¿Qué es el bautismo? Concretamente, que no es simplemente agua común, sino agua puesta en el marco de la Palabra y el mandamiento de Dios, que la transforman en algo sagrado.”¹⁴ Aquí “la Palabra de Dios” implica el mandamiento de practicar el bautismo (Mateo 28:19) y la promesa vinculada con el hecho en sí y se relaciona con sus consecuencias. (Marcos 16:16)
2. El bautismo es fundamentalmente un acto de Dios realizado a través de acciones y palabras humanas. Así, en la Apología de la Confesión de Augsburgo (Art. XXIV.18), Philip Melanchthon declara, “Por consiguiente, el bautismo no es una obra que ofrecemos a Dios, sino una en que Dios, a través de un ministro que sirve en su lugar, nos bautiza, ofrece y presenta el perdón de los pecados de acuerdo a la promesa [Marcos 16:16], <El que crea y se bautice, se salvará>”. En *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, Lutero reflexiona más profundamente sobre esta relación entre el acto humano de bautizar y la acción de Dios.¹⁵
3. El marcado énfasis de Lutero en cuanto a lo que Dios realiza en el bautismo no significa que la fe no sea también importante. Al contrario, dado que la fe es decisiva para la salvación, “la fe debe tener algo que creer, algo a que aferrarse y respecto a lo cual tomar una postura”.¹⁶ La fe no crea aquello en lo que una persona cree sino que en el proceso de escuchar y ver, percibir y recibir, la fe confía en lo que le es dado a la persona: durante el bautismo, Dios mismo en su promesa se transmite de forma visible y audible al que se bautiza.
4. A la vez, la propia fe es indispensable para el bautismo. “Sólo la fe hace que la persona sea digna de recibir provechosamente el agua salvadora y divina. Debido a que estas bendiciones se ofrecen y prometen en las

¹⁴ El Catequismo Mayor, Bautismo, 13 (BC 2000: 458).

¹⁵ LW 36, pág. 62f.

¹⁶ El Catecismo Mayor, Bautismo, 29 (BC 2000: 460).

palabras que acompañan el agua, no pueden recibirse salvo que las creamos de corazón. Sin la fe de nada sirve el bautismo, aunque en sí mismo es un infinito y divino tesoro”.¹⁷

5. El bautismo es un acontecimiento en un determinado momento de la vida de una persona, pero recibir el bautismo y vivenciarlo es la tarea de toda la vida de un cristiano. Esta respuesta comprende dos aspectos: (a) Dado que el bautismo es la palabra visible de la promesa de Dios de aceptar a una persona en comunión con él como su hijo y perdonar todos los pecados de los bautizados, confiar en esta promesa es la primera y fundamental respuesta al bautismo. Dios tiene como objetivo esta aceptación del bautismo mediante la fe. Es el Espíritu Santo quien crea esta fe en nosotros a través de la promesa de Dios, inicialmente pronunciada en el bautismo. (b) A la luz de la comunión con Dios la vida del bautizado parece estar en contradicción con esa comunión; sus deseos, anhelos, afectos, pensamientos, palabras y acciones a menudo contradicen esa comunión. Así surge el arrepentimiento: rechazar lo que se opone a Dios, lamentar esta situación, ofrecer la vida a Dios, y pedir renovación y la voluntad de vivir de acuerdo al propósito de Dios. Esta doble respuesta al bautismo le brindará estructura a toda la vida cristiana desde el bautismo hasta la muerte. En la vida de una persona, esta respuesta puede cambiar, se puede hacer más fuerte o más débil, o incluso se puede olvidar; no obstante, el bautismo da comienzo a una respuesta que durará toda la vida.
6. Según Lutero, los infantes pueden y deben ser bautizados, dado que la Gran Comisión envía a los cristianos a “toda” la gente, y cuando Jesús bendice a los niños esto incluye la afirmación de que los niños pueden participar en el Reino de los Cielos (Marcos 10:13-16). Esto significa que los infantes pueden ser salvos. Incluso son un modelo de cómo recibir ese Reino: “Les aseguro que el que no acepta el Reino de Dios como un niño, no entrará en él” (versículo 15). Para los luteranos esto demuestra que los infantes pueden también tener fe, es decir, sentir la confianza en Dios. Cuando se bautiza a los infantes, no se los bautiza simplemente en referencia a la fe de sus padres o padrinos. Más bien, padres y padrinos oran a Dios para que brinde y fomente la fe del recién bautizado. Esta fe debe crecer así como crecen ellos:

¹⁷ El Catecismo Mayor, Bautismo, 33-34 (BC 2000: 460).

será necesario proclamar el evangelio, la catequesis, y la vida cristiana en comunidad. En el curso de la vida, la fe del niño bautizado puede crecer y fortalecerse o puede disminuir y hasta perderse.

Esta breve presentación de las interpretaciones menonitas y luteranas sobre el bautismo expresa discrepancias importantes que hacen necesario un mayor diálogo. A la vez, observamos que ha habido varios cambios en las perspectivas luteranas sobre el bautismo desde el siglo XVI. En ciertas iglesias dentro de la LWF, por ejemplo, un número creciente de padres luteranos están postergando el bautismo de sus hijos hasta que tengan la edad suficiente para decidir por su cuenta cuándo bautizarse. Aunque la base teológica de esta práctica no está elaborada explícitamente, al parecer estos padres suponen que sus hijos son salvos. En general, las iglesias luteranas no critican a dichos padres por una práctica que podría interpretarse como “una afirmación de que los niños son salvos sin el bautismo” (CA IX, texto en latín). Por otra parte, los padres de algunas iglesias de la LWF no participan activamente en la Iglesia y sin embargo desean que sus hijos sean bautizados. Muchos pastores son renuentes a bautizar a estos niños, dado que la educación cristiana y la catequesis estarían ausentes y no en todos los casos las parroquias pueden o quieren asumir estas tareas. En estos casos, a estos pastores líderes de la iglesia les ha parecido más conveniente postergar el bautismo.

En términos de las relaciones permanentes entre menonitas y luteranos, reconocemos una asimetría en nuestro enfoque respecto a la cuestión del bautismo de los recién llegados que se integran a nuestras iglesias provenientes de otras tradiciones. Mientras que los luteranos reconocen universalmente los bautismos celebrados en las iglesias menonitas, en general las iglesias menonitas no reconocen el bautismo de infantes celebrado en las iglesias luteranas y a menudo les exigen a los recién llegados que han sido bautizados de niños, que se bauticen según la práctica menonita, algo que los luteranos considerarían como rebautismo. No obstante, a la vez, algunas iglesias menonitas sí reconocen los bautismos de infantes hasta tal punto que sólo exigen una confesión pública de fe como requisito para la membresía, completando lo que hubiera faltado en el “bautismo de agua” original.

Tanto los menonitas como los luteranos coinciden en que el bautismo no se puede considerar un acontecimiento aislado. Por consiguiente, la manera en que se reconocen los bautismos se debe interpretar dentro de un marco más amplio, examinando cómo la práctica del bautismo está relacionada con un conjunto más amplio de doctrinas teológicas. Dado que estos marcos son

distintos, los luteranos se sienten incomprendidos por los menonitas cuando éstos evalúan la práctica luterana del bautismo según su propio marco. A la inversa, los menonitas se sienten incomprendidos por los luteranos cuando éstos evalúan la práctica de los menonitas según su propio marco. Claramente, ambas partes sienten gran angustia a raíz de este conflicto dado que parecen estar en juego las convicciones más profundas de su fe y es fácil que cada parte pueda sentirse incomprendida por la otra.

Los miembros de esta Comisión de Estudio esperan que ni el rechazo anabautista-menonita al bautismo de infantes ni la condena a los anabautistas en el Artículo IX sigan dividiendo a las iglesias. No obstante, no hemos encontrado aún la manera de salvar las diferencias entre las dos iglesias respecto a su enseñanza y práctica sobre el bautismo. Es necesario seguir dialogando, quizá en especial entre nuestras iglesias miembros del CMM y la LWF. Entre otros temas, estos diálogos tendrán que abordar nuestras mutuas interpretaciones sobre la relación entre la acción divina y la (re)acción humana en el bautismo. Tratar estas cuestiones demandará consideraciones bíblicas más profundas acerca de nuestras respectivas interpretaciones del bautismo y demandará que estas interpretaciones sean consideradas dentro de un amplio marco teológico.

Parte IV

Recordar el pasado, reconciliarnos por medio de Cristo

Avanzar más allá de las condenas

Cuando miramos el futuro de las relaciones luterano-menonitas, queda claro que para lograr un mayor acercamiento entre nuestras dos iglesias tendremos que reconocer no sólo las diferencias teológicas que aún nos separan, sino también las diferentes maneras en que el pasado continúa formando nuestra identidad actual. Ya en el siglo XX los luteranos habían olvidado o tal vez incluso reprimido, gran parte de la historia de la persecución por parte de los que adherían a la Confesión de Augsburgo, hasta que “redescubrieron” esta historia en el contexto de los renovados debates ecuménicos. En contraste, los menonitas en general han fomentado una memoria más activa de esta parte de su pasado. Si bien los menonitas con frecuencia han considerado a Martín Lutero como una figura positiva en la renovación de la Iglesia,¹⁸ también han considerado la historia de persecuciones a manos de autoridades eclesiásticas y civiles –protestantes y católicos por igual– como un tema central de su historia. El compromiso de recordar correctamente nuestra común historia, podría contribuir en el futuro, con la ayuda del Espíritu Santo, a sanar esta parte quebrantada del Cuerpo de Cristo; y a ofrecer además un auténtico testimonio de la libertad que nos brinda Cristo de asumir nuestra vulnerabilidad y perdón mutuos.

Por lo tanto, esta parte del informe contiene tres elementos. La primera sección reconoce la manera en que los reformadores luteranos (incluyendo a Lutero y Melanchthon) y su enseñanza –que ellos interpretaban como la

¹⁸ Véase, por ejemplo, Walter Klaassen, “Das Lutherbild im Täufertum,” in: *Martin Luther: Leistung und Erbe*, ed. Horst Bartel, et al. (Berlin: Akademie-Verlag, 1986), 396-401 o Irvin B. Horst, “Menno Simons: ‘Luther Helped Me,’” en: *Bibliotheca Dissidentium*, N° 3, ed. Jean-Georges Rott and Simon Verheus (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1987), 189-190. En 1850, Leonhard Weydmann, pastor menonita de Monsheim, publicó una biografía elogiosa de Lutero intitulada *Luther: Ein Charakter- und Spiegelbild für unsere Zeit*.

afirmación de las posiciones teológicas de las confesiones luteranas– fueron cómplices de la persecución de los anabautistas; y propone los pasos que la Federación Luterana Mundial podría adoptar actualmente que posibiliten una base nueva y beneficiosa para un diálogo permanente con el Congreso Mundial Menonita. En las siguientes secciones se aborda el papel que han tenido las memorias de las persecuciones en definir la identidad anabautista-mennonita, se reflexiona sobre varias cuestiones en que los menonitas –aun sin ser conscientes de ello– también han sido cómplices de las divisiones que han separado a nuestros organismos eclesiales, y propone al Congreso Mundial Menonita los próximos pasos a seguir. Sobre esta base, en las conclusiones se hacen varias propuestas específicas a ambas confesiones para avanzar en el camino del perdón y la reconciliación. Esta parte de nuestro informe se presenta a modo de diálogo, brindando la oportunidad a ambas confesiones de volver a expresarse relatando conjuntamente la historia con el objetivo de reflexionar sobre la importancia de estos temas para nuestras iglesias hoy día. De este modo, los miembros luteranos de la Comisión de Estudio redactaron las secciones 1 y 2, y los miembros menonitas de la Comisión redactaron las secciones 3 y 4. En la introducción y las conclusiones reflexionamos juntos sobre nuestra labor.

1. La integridad de la enseñanza luterana y la persecución de los anabautistas

Desde la perspectiva de los miembros luteranos de esta Comisión, reconstruir la historia de las relaciones entre luteranos y menonitas debe impulsar a las iglesias luteranas –las que continúan suscribiendo la Confesión de Augsburgo– a examinar su compromiso de mantener la “doctrina pura” desde una nueva óptica y asumir la responsabilidad de recordar cómo sus antepasados en la fe persiguieron a los anabautistas e incluso utilizaron esa misma confesión para propugnar dicha persecución. Este problema se ve agudizado por el hecho de que las propias confesiones luteranas, especialmente la Confesión de Augsburgo, condenan a los anabautistas en particular. Debido a que las iglesias de la Federación Luterana Mundial continúan suscribiendo estas confesiones y confesando su fe hoy día a la luz de esas confesiones, deben buscar la manera de superar estas condenas sin debilitar a la vez la autoridad de las propias confesiones. A diferencia de otras iglesias cuyas confesiones le dan mayor significado a su historia que a su presente, los luteranos continúan identificándose con estas confesiones de fe y de ellas deriva gran parte de su identidad.

Actualmente, cuando los luteranos estudian la historia de las relaciones luterano-anabautistas en el siglo XVI y más allá del siglo XVI, les embarga un profundo sentimiento de arrepentimiento y dolor por la persecución de los anabautistas por parte de las autoridades luteranas y, especialmente por el hecho de que los reformadores luteranos apoyaron teológicamente esta persecución. No se puede cambiar lo que pasó en el pasado. No obstante, la presencia del pasado –nuestra manera de recordar– sí puede cambiar. Muchos menonitas conservan un vívido recuerdo de lo que les ocurrió a sus antepasados en la fe. Escuchando sus historias podemos tener presente cómo la memoria de sus mártires ha forjado su identidad. Muchas veces, los luteranos no han reconocido su complicidad en esta historia, o se han olvidado o incluso han suprimido este recuerdo. Los luteranos oran a Dios para que les conceda la sanación de los recuerdos en las relaciones luterano-menonitas, y están comprometidos a contribuir a ello procurando recordar correctamente.

Sin duda, los luteranos tienen mucho que agradecer a Martín Lutero, Philip Melanchthon y a los otros reformadores, especialmente por revelar la verdad liberadora del evangelio de Jesucristo; la doctrina de la justificación sólo por la gracia que es recibida únicamente por la fe: la distinción entre la ley y el evangelio y entre los distintos “usos” de la ley; la interpretación de los sacramentos como medios para la gracia que utiliza el Espíritu Santo; y la clara distinción entre las Escrituras y las tradiciones humanas. Los luteranos aún están comprometidos con esta visión de la Reforma. No obstante, también se han dado cuenta que en algunos aspectos de su labor los reformadores podrían estar equivocados. Aunque los reformadores subrayaban la distinción entre las Escrituras y las tradiciones humanas, compartían algunas convicciones con sus contemporáneos que los luteranos actualmente considerarían que se contradicen con el evangelio. Estas convicciones llevaron a muchos reformadores luteranos a apoyar la persecución de los anabautistas. En el presente, se pueden identificar fácilmente algunas de esas convicciones, en parte porque generalmente han desaparecido de nuestras sociedades e iglesias. Para ser justos con los reformadores es necesario, como se hizo anteriormente en la Parte Dos, tener muy en cuenta sus motivos, razones y presunciones a fin de comprenderlos cabalmente. Sin embargo, comprenderlos no implica justificarlos. El ejemplo de Johannes Brenz demuestra que un reformador luterano del siglo XVI podía defender una postura que rechazaba la persecución despiadada y la pena de muerte para los anabautistas. Esto demuestra que la interpretación luterana tanto del bautismo como de la relación entre cristianos y el Estado, *en sí* no da lugar a la persecución de los anabautistas. Por otro lado, el hecho de que Lutero

y Melanchthon conocían la postura de Brenz acrecienta su responsabilidad en cuanto a sus respectivas declaraciones.

En el siglo XVI muchas personas creían que era necesaria la unidad en el seno de la Iglesia y a la vez que una comunidad política podía tolerar sólo una religión. Con respecto al primer punto, los reformadores compartían la convicción que esta unidad era un don del Espíritu Santo conferido por medio de la Palabra, no por imposición de la fuerza política. Sin embargo, eso no siempre impedía que los luteranos intentaran usar el poder del Estado para lograr la unidad eclesial. Junto con esta actitud equivocada, compartían el pensamiento dominante de esa época en cuanto a que la existencia de diferentes grupos religiosos conduciría inevitablemente a una guerra civil y a la destrucción de la comunidad propiamente dicha. Desde la perspectiva de un Estado moderno, con una sociedad pluralista compuesta por diferentes confesiones y religiones, estas ideas resultan poco convincentes. Sin embargo, el principio de la tolerancia religiosa y, posteriormente, la declaración de los derechos humanos y civiles de la libertad religiosa, surgieron, hasta cierto punto, a raíz de guerras religiosas, principalmente en Europa (con consecuencias para Estados Unidos), cuando ya no se podía lograr la uniformidad religiosa por medio de la fuerza militar. Antes que la idea del derecho civil de la libertad religiosa prevaleciera sobre la idea de la uniformidad religiosa como *vinculum* o vínculo que mantiene la cohesión y la paz de una sociedad, esta última idea parecía sustentar paradójicamente la unidad social, ya que la mera existencia de *distintas* confesiones (luterana, reformada y católica romana) en la Europa del siglo XVI, en realidad desencadenó terribles guerras civiles y religiosas. La observación de que los vínculos de una persona religiosamente comprometida con Dios son más fuertes que cualquier vínculo o lealtad a autoridades temporales o instituciones del Estado, dio un fuerte respaldo a la necesidad de tal uniformidad. Al mismo tiempo, se consideraba que los lazos religiosos unían a las personas más que otros vínculos, mientras que las diferencias religiosas parecían ser más fuertes que los lazos unificadores de las tradiciones humanas, la cultura y los intereses económicos. Aun hoy, el fenómeno de la así denominada religión civil indica que los Estados adoptan ciertos elementos “religiosos” con el fin de mantener la solidaridad y cohesión de sus ciudadanos (aunque sin tener que imponer sanciones u ofrecer recompensas). Las autoridades temporales del siglo XVI estaban convencidas de que tenían que tomar medidas para eliminar las diferencias religiosas en sus territorios, por el bien de la estabilidad de sus ciudades, principados o reinos.

En su tratado *Sobre la autoridad temporal* (1523), Lutero adoptó una postura distinta a la que él y Melanchthon sostendrían posteriormente en 1536. En la segunda parte de este tratado, citado muchas veces por los anabautistas

en el siglo XVI e inicialmente ensalzado por Melanchthon, Lutero planteó el tema del alcance de la autoridad temporal. Subrayó así la importancia de este tema: “Es preciso saber cuán largo es el brazo [de la autoridad secular] y cuánto se extiende su mano, para que no se alargue demasiado y se entrometa en el Reino y gobierno de Dios. Esto es muy necesario que lo sepamos, pues resulta en un daño intolerable y terrible cuando se le da excesiva amplitud.”¹⁹ Luego, Lutero define claramente los límites de la autoridad temporal:

El régimen temporal tiene una ley que sólo abarca el cuerpo y los bienes y lo externo en la tierra. Dios no quiere que nadie gobierne las almas, sino sólo él. Por consiguiente, si la autoridad temporal se atreve a imponer una ley al alma, se entromete en el régimen divino, seduciendo y descarriando las almas. Vamos a esclarecer esto lo necesario para entenderlo con el fin de que nuestros señores, los príncipes y obispos, se den cuenta de cuán insensatos son al pretender, con sus leyes y mandatos, obligar a la gente a creer en una forma u otra.²⁰

Lutero presenta varias razones para esta declaración: “Nadie debe comandar el alma, si no sabe mostrar el camino al cielo. Esto no lo puede hacer nadie sino sólo Dios. Por tanto, en cuestiones que conciernen a la bienaventuranza de las almas debe enseñarse sólo la Palabra de Dios.”²¹ Lutero también se remitió a Mateo 10:28, pasaje según el cual el gobierno temporal sólo puede destruir el cuerpo. Por lo tanto, el ámbito de su autoridad no abarca el alma.²² Además, como sólo Dios puede discernir el corazón del ser humano, únicamente él puede gobernar el alma. “La fe es un acto libre; no se puede forzar a nadie. Más bien, es una obra divina en el espíritu. Ni pensar que alguna autoridad externa pueda imponerla y crearla. De ahí el proverbio común que aparece también en San Agustín: ‘No se puede y no se debe obligar a nadie a creer’.”²³

Continuando con el argumento que también aparecería en el tratado de 1536, Lutero aseveraba que no se debía obligar a los anabautistas a creer lo que los reformadores consideraban correcto; más bien, sólo se debía prevenir que pudieran divulgar su herejía.

¹⁹ LW 45: 104.

²⁰ LW 45: 105.

²¹ LW 45: 106.

²² “Alma” significa el ser humano en relación con Dios, en contraste con el ser humano en relación con otros seres humanos o consigo mismo.

²³ LW 45: 108. Véase *Contra litteras Petiliani* II de Agustín, 184 (J.-P. Migne, ed., *Patrologia Latina* (Paris, 1861) 43, 315).

Objetas otra vez: Sí, el poder temporal no obliga a creer, sino que impide exteriormente que la gente sea seducida por falsa doctrina. ¿Cómo podría uno defenderse de la herejía? Contesto: Lo deben hacer los obispos. A ellos ha sido encomendado este oficio y no a los príncipes. Pues la herejía nunca puede combatirse con la violencia. Para ello se necesita otro método. Se trata de una lucha y acción diferentes con las cuales no cuadra la espada. En este caso debe luchar la palabra de Dios. Si no tiene éxito, el poder secular tampoco conseguirá nada, aunque inunde el mundo con sangre. La herejía es cosa espiritual. No se puede destruir con hierro, quemar con fuego ni ahogar con agua. Sólo queda la Palabra de Dios. Ésta lo hace, como dice Pablo en 2 Corintios 10:4-6.²⁴

Estos argumentos, que aún tienen peso actualmente, indican que la teología de Lutero cuenta con recursos capaces de sustentar el derecho civil de la libertad religiosa. De este modo los luteranos, simplemente en virtud de vivir en un Estado moderno, no tienen por qué considerar este derecho civil en contradicción con sus propios principios teológicos fundamentales. Al contrario, los cambios políticos modernos pueden incluso haber ayudado al luteranismo a reivindicar la primera interpretación de Lutero respecto a cómo los cristianos pueden luchar “contra la herejía”: “Mas la palabra de Dios ilumina los corazones, y con esto salen por sí solos toda la herejía y el error.”²⁵

Al final de cuentas, Lutero se vio obligado a reconocer que la Palabra de Dios no tenía inevitablemente el efecto de erradicar “todas las herejías y errores... del corazón”. En cambio, muchos escuchaban su palabra de un modo diferente, y siguieron escuchándola a su manera. Pero si la Palabra de Dios es clara e inequívoca y si ilumina el corazón, entonces le parecía a Lutero que los que la escuchaban de modo irreconciliable con la suya, era sólo por su terquedad o incluso por obra del diablo. Por ello, le parecía razonable solicitar la intervención de las autoridades temporales para detener la difusión de tales herejías como las de los anabautistas.

Pero los argumentos y el proceder posteriores de Lutero no invalidaron la percepción de su tratado *Sobre la autoridad temporal*. En efecto, según las palabras del Catecismo Menor los luteranos confiesan:

Creo que ni por mi propia razón, ni por mis propias fuerzas soy capaz de creer en Jesucristo, mi Señor, y allegarme a Él; sino que el Espíritu Santo me ha llamado mediante el Evangelio, me ha iluminado con sus dones y me ha santificado y

²⁴ LW 45: 114.

²⁵ LW 45: 115.

guardado mediante la verdadera fe, del mismo modo que Él llama, congrega, ilumina y santifica a toda la cristiandad en la tierra y en Jesucristo la conserva en la única y verdadera fe.²⁶

Si todo esto es obra del Espíritu Santo, la autoridad temporal no puede jugar un papel en mantener la fe verdadera.

Por consiguiente, hoy por hoy los luteranos lamentan realmente que Lutero y Melanchthon no siguieran adhiriendo a la interpretación de los límites del gobierno temporal que Lutero había explicado con tanta claridad en 1523. Si bien nunca podremos reconciliar todas las interpretaciones de la fe cristiana en conflicto en esta vida terrenal, es evidente que la solución de este problema mediante el pedido o la aceptación de la intervención de las autoridades del Estado en los asuntos de la fe, debe ser rechazada para siempre.

Los argumentos de Lutero también eran válidos para la segunda convicción que compartía con sus contemporáneos, a saber, que las personas que cometían blasfemia podían ser castigadas con la pena de muerte. Los príncipes y magistrados de la Europa de los siglos XVI y XVII temían que si los actos de blasfemia no eran castigados, podían despertar la ira de Dios, quien podía castigar a un país o a un pueblo con plagas, hambruna, terremotos, etc. Los gobiernos se sentían obligados a enjuiciar en un tribunal a las personas acusadas de blasfemia para evitar que tales catástrofes ocurriesen en sus territorios.

Aunque no existe una conexión inherente entre rechazar la interpretación anabautista del bautismo y declararla blasfema, varios reformadores luteranos afirmaron que la interpretación anabautista del bautismo era blasfema y por lo tanto pidieron su castigo. No obstante, aún era una incógnita si los reformadores luteranos elaborarían una justificación teológica para que los gobiernos temporales actuaran en contra de dichos blasfemos. En el documento de 1536, Melanchthon se refirió al segundo mandamiento (“Dios no dejará sin castigo a aquel que toma su nombre en vano”) y a Levítico 24:16 (“El que blasfemare el nombre de Dios, será muerto”), argumentos que Lutero había propuesto anteriormente en su exposición sobre el Salmo 82.²⁷ Este fue el segundo paso que tomaron los reformadores. Ambas decisiones –igualar el bautismo anabautista con la blasfemia e instar a las autoridades seculares a que castigaran a los blasfemos– favorecían el sostén teológico de la persecución anabautista.

²⁶ *BC 2000*: 355f.

²⁷ Cf. *LW 13*: 62.

Una vez más, este razonamiento resulta sorprendente cuando se lo compara con lo que Lutero escribió explícitamente en su folleto de 1525, *La posición del cristiano frente a la ley de Moisés*. El texto, basado en un sermón predicado en agosto de 1525 poco después de la Guerra de los Campesinos, estaba dirigido a los así denominados “entusiastas” que apelaban directamente a la Ley de Moisés. Pero en este punto Lutero afirma claramente que la Ley de Moisés:

ya no es vinculante para nosotros, pues sólo fue dada al pueblo de Israel; e Israel aceptó esta ley para sí y sus descendientes, mientras que los gentiles quedaron excluidos. Por cierto, existen algunas leyes en común para gentiles y judíos, tales como: que hay un sólo Dios, nadie debe hacerle daño a otro, que nadie debe cometer adulterio o asesinato o robo y cosas parecidas. Esto forma parte del conocimiento natural que poseen los gentiles; este conocimiento no lo recibieron directamente del cielo como lo hicieron los judíos. No olvides, pues, que este texto, como un todo, no concierne a los gentiles. Digo esto a causa de los espíritus entusiastas.²⁸

No obstante, una década después Lutero y Melanchthon hicieron precisamente lo que Lutero les había criticado a los entusiastas, a saber, basaron sus argumentos directamente en una cita de la Ley de Moisés, sin comprobar que la acción dirigida contra los blasfemos prescribía en la Ley mosaica de esa época.

La suposición de que los gobiernos temporales debían castigar a los blasfemos, incluso con la pena de muerte, estaba profundamente arraigada en las mentes y los corazones de la gente durante la Edad Media y la Reforma. Sin embargo, Lutero había presentado buenos argumentos para no proseguir con este razonamiento. De este modo, se observa nuevamente que el sustento teológico para la persecución de los anabautistas, no estaba necesariamente arraigado en el núcleo de su teología; al contrario, lo contradecía. Sin embargo, ambos reformadores aportaron posteriormente la base teológica para esa persecución, con consecuencias terribles para los anabautistas. Luego, cuando la Confesión de Augsburgo se convirtió cada vez más en el parámetro para evaluar las enseñanzas correctas y la herejía, la Confesión también se vio involucrada en esta persecución.

Hoy por hoy los luteranos lamentan que Lutero y Melanchthon coincidieran tan profundamente con estos razonamientos generalizados de su época que causaran tanto daño a los anabautistas, y de que no fueran más coherentes con su propia visión. Aun así, estas circunstancias permiten a los luteranos hoy día adherir enteramente a la interpretación del evangelio

²⁸ LW 35: 164.

de Cristo de Lutero y *a la vez* rechazar rotundamente y sin reservas todo argumento a favor de la persecución de los anabautistas.

Un tercer aspecto de los argumentos de Lutero y Melanchthon contra los anabautistas se refiere a la acusación de sedición. Puede resultar sorprendente que los teólogos hayan formulado esta acusación, ya que las autoridades políticas constituían los jueces correspondientes para tales asuntos. Y en efecto, algunos príncipes y magistrados luteranos eran mucho más moderados al respecto que los propios reformadores. Lutero y Melanchthon sostenían que dado que los anabautistas no creían que los verdaderos cristianos podían desempeñarse como magistrados o príncipes o en cualquier cargo político, por consiguiente los anabautistas habían deslegitimado teológicamente la autoridad del Estado. A diferencia de las autoridades políticas, los reformadores se negaban a aceptar que la mayoría de los anabautistas estuviera dispuesta a obedecer a las autoridades (salvo jurar o pertenecer al ejército) y que la mayoría de los anabautistas creía que las instituciones políticas habían sido establecidas efectivamente por Dios (Romanos 13), aunque fuera del “orden de perfección” en el que deberían vivir los cristianos (cf. Mateo 5:39). Hay que reconocer que jurar era visto como un factor decisivo para el funcionamiento de las sociedades europeas del siglo XVI. Sin embargo, teólogos como Melanchthon elaboraron argumentos a partir de principios generalizados y abstractos. No habían considerado situaciones concretas; más bien se preguntaban qué ocurriría si las convicciones anabautistas “fuesen aceptadas por todos”. “Entonces de verdad, escribió Melanchthon, el magistrado, el juramento, los bienes personales, etc. serían todos abolidos” (véase más adelante, apéndice A). Por ende, “ellos [los anabautistas] destruyen directamente el gobierno civil”. Con el fin de protegerse, el gobierno civil debía castigar a las personas que sostenían esas convicciones y las expresaban públicamente.

Por consiguiente, Melanchthon consideraba como sedicioso, no solamente algunos actos de desobediencia, sino también ciertas convicciones teológicas referidas a las instituciones de una comunidad política. Si bien esta lógica es totalmente ajena a la interpretación moderna del derecho civil de libertad de expresión, de todas maneras en una comunidad política donde la totalidad de las personas se consideran cristianas, tenía graves consecuencias en cuanto al modo en que se interpretaría teológicamente esta comunidad y sus instituciones. Por esto, la aseveración de Melanchthon en cuanto a que las convicciones anabautistas en este sentido “no son solamente asuntos de fe, sino que son directamente, en sí mismas, una obvia amenaza al gobierno civil”, podrían resultar algo comprensibles. No obstante, uno se pregunta también porqué los reformadores luteranos no parecían tener más confianza en su propia interpre-

tación teológica del gobierno político como algo que estuviera bien fundamentado en las Escrituras y que fuera convincente para sus contemporáneos. Uno se pregunta por qué estaban tan ansiosos por pedir medidas coercitivas para eliminar una posición teológica que en su opinión era equivocada.

Sin embargo, otro aspecto de este debate surge de la conocida explicación de Lutero del octavo mandamiento (“No hablarás contra tu prójimo falso testimonio”) en su Catecismo Menor: “Debemos temer y amar a Dios de modo que no mintamos contra nuestro prójimo, ni le traicionemos, ni le calumniemos, ni le difamemos, sino que le disculpemos, hablemos bien de él e interpretemos todo en el mejor sentido.”²⁹ Lamentablemente, los reformadores luteranos no siempre parecían aplicar esta interpretación del mandamiento en su lucha contra los anabautistas. En cambio, los condenaron en la Confesión de Augsburgo y los acusaron de blasfemia o sedición, demostrando a la vez que con frecuencia no tenían demasiada información detallada sobre los anabautistas y sus distintas convicciones. En el Catecismo Mayor, Lutero dice que su comentario sobre el Octavo Mandamiento se refiere a los pecados privados:

Empero, si se tratase de alguien cuyo pecado es de tal modo manifiesto que no sólo el juez, sino también cualquiera que lo conoce, sin cometer por eso pecado alguno, podrá excluir y eludir a quien se ha deshonrado a sí mismo y, además, testificar contra él públicamente. Porque no hay difamación, ni injusticia, ni falso testimonio contra lo que ha sido demostrado públicamente [...] Porque donde el pecado se comete abiertamente, la condena que sigue debe tener también el mismo carácter, con objeto de que cada uno pueda precaverse ante ello.³⁰

Seguidamente, varios aspectos de la declaración de Lutero despiertan ciertos interrogantes. Como Lutero mismo reconociera respecto a sus propios escritos, tales libros, folletos y declaraciones públicas pueden ser malentendidos, malinterpretados, sacados de contexto, exagerados o suprimidos. Por lo tanto, aun con respecto a las declaraciones públicas, “la difamación, injusticia o falso testimonio” pueden y en efecto ocurren muy a menudo. Aun reconociendo –como daban por sentado tanto Lutero como los anabautistas– que se puede identificar y expresar la doctrina pura, *no* se puede deducir entonces que los teólogos interpreten y evalúen correctamente las doctrinas contrarias a las propias, y que propongan las medidas apropiadas a tomar con respecto a sus oponentes. En sus declaraciones sobre los anabautistas, Lutero y Melanchthon

²⁹ *BC 2000*: 353.

³⁰ *BC 2000*: 424.

no dieron muestras de que evaluaran seriamente la posibilidad de que pudieran estar equivocados en su percepción de las enseñanzas anabautistas, qué intereses particulares o emociones distorsionadas pudieran incidir en su capacidad para juzgar, o incluso que uno pudiese pecar “en pensamiento, palabra o hechos” cuando se defiende la doctrina pura. Es cierto que Lutero no podía evitar entrar en conflicto con la Iglesia Católica Romana y posteriormente con otros grupos sobre la interpretación pura del evangelio. Sin embargo, luchar por la verdad del evangelio es un emprendimiento humano que nunca está completamente libre de error y de pecado. Como el mismo Lutero testificó, aun las buenas obras de una persona justificada no están exentas de pecado.

Hoy por hoy, los luteranos lamentan profundamente la falta de conciencia sobre este aspecto de las declaraciones de Lutero y Melanchthon respecto a los anabautistas. El reconocimiento en la Parte Tres de este documento (que algunas de las condenas a anabautistas incluidas en la Confesión de Augsburgo no se referían a anabautistas, o por lo menos no a “los” anabautistas) también podría ser considerado como una grave violación al mandamiento de no dar falso testimonio.

Por cierto, como se señaló en la Parte Dos y la Parte Tres, la Confesión de Augsburgo estaba dirigida a las autoridades imperiales y no directamente a los anabautistas y a su interpretación de la fe cristiana. Sin embargo, dado que la oposición católico-romana relacionaba a los reformadores con los anabautistas, varios artículos de la Confesión intentaban aclarar la confesión de fe de los reformadores diferenciándola de posturas relacionadas con las de los anabautistas, cuya práctica de “rebautizar” era considerada una transgresión a la ley imperial y por lo tanto sancionada con la pena de muerte. En varias instancias, por ejemplo, CA V, VIII, XII, XVII y XXVII, los redactores de la Confesión de Augsburgo rechazaron posturas que casi nunca se relacionaban con la mayoría de los anabautistas, ni entonces ni ahora. En efecto, los reformadores demostraron muy poco conocimiento sobre las verdaderas posturas de los anabautistas respecto a estos temas. Por lo tanto, en la actualidad los luteranos han declarado con toda razón que estas condenas ya no se interponen entre ellos y las iglesias anabautista-menonitas.³¹ Sin embargo, las condenas en CA IX (sobre el bautismo) y CAXVI (sobre el gobierno civil), siguen siendo temas centrales de desacuerdo teológico entre nuestras iglesias, como se expuso claramente en la Parte Tres.

Si los desacuerdos y las condenas se hubiesen limitado a lo estrictamente teológico, la historia de las relaciones entre las iglesias anabautistas y luteranas habría sido muy distinta a la descrita anteriormente. En

³¹ Véase, por ejemplo, los diálogos nacionales y las declaraciones de las iglesias de Alemania y EE.UU.

cambio, este relato de nuestra historia en común reveló hasta qué punto muchos teólogos luteranos –aunque no todos– (incluyendo a Martín Lutero y Philip Melanchthon) y sus príncipes (incluidos los gobernantes de Sajonia) abogaron por la persecución, la tortura física e incluso la pena de muerte para los anabautistas, quienes sostenían posturas que diferían de sus enseñanzas contenidas en la Confesión de Augsburgo. Por cierto, las constantes diferencias teológicas existentes entre anabautistas por un lado y los teólogos y príncipes de la Confesión de Augsburgo por el otro, llevaron a una variedad de respuestas por parte de los luteranos del siglo XVI. Pero, lamentablemente el resultado de estas diferencias a veces tuvo como consecuencia la persecución y la muerte, justificando tales castigos con la ley imperial y también con las enseñanzas de la Confesión de Augsburgo.

Observamos especialmente en el memorando conjunto de los profesores de Teología de Wittenberg (de 1536), cómo las acusaciones de sedición y traición se mezclan con la acusación de blasfemia. Esta conexión en particular –que nunca obtuvo la aprobación de la totalidad de los pastores y príncipes luteranos de esa época– es la que los luteranos repudian en la actualidad. Los luteranos deben brindar alternativas claras surgidas desde su propia tradición para interpretar los textos bíblicos usados por los reformadores para justificar tal persecución. Por ejemplo, la vida de los reyes de Israel o la creencia que los gobernantes gentiles finalmente encuentren plenitud en Cristo, pero de ninguna manera deben ser consideradas indiscriminadamente como modelos de conducta para los magistrados cristianos posteriores.³² Los luteranos actuales también pueden repudiar el hecho de que sus antepasados espirituales, con fines de defender la doctrina pura, aprobaran la persecución en la década de 1530 e incluso asociaran en la década de 1550 la Confesión de Augsburgo con dicha postura.

2. Avanzar más allá de las condenas

Lo anterior ha ayudado a los participantes luteranos a identificar en qué se equivocaron Lutero y Melanchthon en su trato con los anabautistas y a definir más precisamente lo que los luteranos hoy día lamentan profundamente respecto a las relaciones anabautista-luteranas en el pasado. Pero no parece totalmente adecuado lamentar únicamente lo que tuvieron que sufrir los anabautistas. La manera cristiana de abordar la culpa es pedir perdón. Por cierto, existen graves objeciones a este pedido. ¿Los luteranos podrán hoy

³² Para los argumentos de los reformadores relacionados a los textos bíblicos, véase, p. 000.

día pedir perdón por el daño que sus antepasados confesionales le hicieron a los anabautistas? ¿Podrán los menonitas hoy día conceder el perdón por algo que tuvieron que sufrir sus antepasados espirituales hace cientos de años? Por otro lado, ambas partes se sienten sumamente solidarias con sus respectivos antepasados. Los luteranos actuales aún están muy agradecidos por la enseñanza del evangelio que recibieron de Martín Lutero, y siguen comprometidos con su interpretación de la Palabra de Dios, especialmente según lo expresado en su compromiso con la Confesión de Augsburgo y los otros documentos confesionales luteranos. Pero los luteranos actuales también tienen la responsabilidad de afrontar el “lado oscuro” del pensamiento y las acciones de los reformadores, dado que especialmente los descendientes de las víctimas no se han olvidado de todo ello. Cuando los menonitas leen y reflexionan sobre *“El espejo de los mártires”* o libros similares, se identifican con sus antepasados y hacen suyo su sufrimiento.

Así, siguiendo el ejemplo del regreso de los exiliados en Nehemías 9, los luteranos se atreven a pedir perdón por el daño que sus antepasados infligieron contra los anabautistas en el siglo XVI, por olvidarse o ignorar esta persecución durante los siglos subsiguientes, y por todas las representaciones incorrectas, engañosas e hirientes de los anabautistas y menonitas realizadas por autores luteranos hasta la fecha, tanto en publicaciones populares como académicas. Los luteranos se atreven a pedir perdón porque son conscientes de que al final sólo Dios perdona los pecados. La Palabra de Dios proclama: “Siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo” (Romanos 5:10). “Pues, en Cristo, Dios reconciliaba al mundo con él; no imputándole sus pecados, y a mí me entregaba el mensaje de la reconciliación” (2 Corintios 5:19). Que lo que manifiesta la carta a los efesios sobre los gentiles e Israel, también se convierta en realidad para luteranos y menonitas: “Cristo es nuestra paz; él que de dos pueblos ha hecho uno solo, destruyendo en su propia carne el muro, el odio que nos separaba” (Efesios 2:19). Reconciliarse con Dios y entre menonitas y luteranos, desde el principio al fin, es posible y real solamente en Jesucristo mediante el poder del Espíritu Santo. A luteranos y menonitas se les recuerda constantemente esta reconciliación de la humanidad con Dios mediante la oración que oran todos los días: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.” A la luz de ello, los luteranos piden perdón hoy día por todo el daño que les han causado a los anabautistas y menonitas desde la época de la Reforma. Los luteranos dirigen su pedido de perdón a Cristo en cuyas manos, así lo creen, están los mártires anabautistas y los reformadores, príncipes y magistrados luteranos, y desde esta perspectiva también piden perdón a sus hermanas y hermanos menonitas.

En un acercamiento ecuménico es de primordial importancia reconocer el daño que un grupo de cristianos pudo haber infligido a otro en el pasado, y la buena disposición a escuchar de nuevo y a valorar el testimonio del evangelio del otro. Sin embargo, el repudio de las conductas del pasado y una interpretación más sensata de las creencias anabautistas del siglo XVI, no constituyen el único fruto de la escucha de nuestra común historia y el análisis de nuestra confesión de fe. Ya no corresponde volver a hacer un relato parcial de la historia de las relaciones de los luteranos con las iglesias anabautistas y menonitas. Tenemos mucho que aprender unos de otros sobre el papel fundamental del bautismo y la fe cristianos, y sobre la relación apropiada de los cristianos con la sociedad. Los luteranos también están convencidos y se han comprometido a rechazar todos los intentos de usar los medios coercitivos del Estado a fin de marginar o incluso perseguir a cualquier otro grupo religioso, y por consiguiente repudian la utilización en el pasado de las condenas de la Confesión de Augsburgo para tal fin. Ya en el Prólogo a *El Libro de la Concordia*, los luteranos rechazaron explícitamente el uso de las confesiones en dicho libro contra las iglesias reformadas perseguidas en Francia.³³

Este relato común de nuestra historia insta a los luteranos a desistir de basar su actual relación con los anabautistas menonitas o su compromiso con la reconciliación con los anabautistas menonitas, en el presente o el futuro, sobre posturas teológicas y políticas profundamente viciadas y fracasadas del pasado. Es evidente ahora que valerse del Estado para promover o defender la enseñanza luterana y perseguir a aquellos que sostenían creencias contrarias con frecuencia tenía consecuencias nefastas. No obstante, en vista de esta trágica historia y teniendo en cuenta los caprichos de la historia, los luteranos deben seguir reflexionando sobre cómo su confesión de fe nunca más debe ser parte de un pretexto teológico o legal para castigar a otros por sus creencias. Los luteranos ahora conocen en detalle la historia de esta persecución y en qué medida estaba basada en la Confesión de Augsburgo y sus enseñanzas, y que fuera aprobada por algunos de sus teólogos más destacados. Por ende, es necesario que las iglesias de la Federación Luterana Mundial consideren de qué modo correspondería reconocer su complicidad histórica en esta persecución cometida contra los antepasados espirituales de las iglesias del Congreso Mundial Menonita, y cuál sería la mejor manera de pedir perdón por estas acciones. Le solicitamos a la Federación Luterana Mundial que tome las medidas que estime oportunas respecto a estos asuntos.

³³ Véase el Prólogo al *Libro de la Concordia*, 20, en: *BC 2000*: 12-13.

3. Memorias de los menonitas de las persecuciones a anabautistas por los protestantes

Al reflexionar sobre estas cuestiones, los miembros menonitas de la Comisión de Estudio recuerdan que en el modo habitual en que los menonitas relatan la historia hoy día, los anabautistas eran serios y fervientes seguidores de Jesús, inspirados por una relectura de las Escrituras y el movimiento del Espíritu Santo a fin de vivir según las enseñanzas de Cristo, y de acuerdo al modelo de la Iglesia Primitiva. Contrario a la respuesta violenta que suscitaban, sus prácticas particulares –bautismo de creyentes, separación de la Iglesia y el Estado, rechazo al juramento y la espada, compartir bienes– no representaban, desde esta perspectiva menonita, amenaza alguna al orden político. A la vez, 2000-3000 anabautistas fueron ejecutados entre 1525 y 1550, y miles más torturados, encarcelados u obligados a huir de sus hogares (siendo confiscadas sus propiedades).³⁴ En los siglos subsiguientes, los anabautistas y sus descendientes menonitas, huteritas y *Amish* vivieron marginados de la sociedad europea; era común que se les prohibiera construir iglesias o hacer proselitismo, estaban sujetos a muchos “impuestos de tolerancia” muy arbitrarios, y con frecuencia los obligaban a mudarse según el antojo de algún príncipe o de las autoridades eclesiales partidarias de la Reforma.

Desde los inicios del movimiento, los anabautistas interpretaron su persecución como la confirmación del discipulado cristiano fiel. “Los verdaderos cristianos, escribía Conrado Grebel en el otoño de 1524, son como corderos entre lobos ... y deben ser bautizados en angustia y aflicción, tribulación y persecución, sufrimiento y muerte”.³⁵ Enseñaban que los seguidores de Cristo debían prever la oposición del mundo. De hecho, para muchos el sufrimiento era una señal concreta de fidelidad cristiana.³⁶ A lo largo de los siglos, los relatos del

³⁴ Para una perspectiva general del martirio anabautista, especialmente en su contexto comparativo con mártires católicos y protestantes, véase Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 197-249.

³⁵ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 290. Los seguidores del anabautismo con frecuencia describían el bautismo como un proceso de tres etapas: un bautismo interno del espíritu, seguido por un bautismo externo con agua, sellado después para el verdadero “cristiano” con un tercer bautismo de fuego.

³⁶ En ninguna parte esto está más claro que en los himnos conservados en el *Ausbund*, muchos de los cuales son baladas de los mártires o cantos de aliento en medio de la persecución. El *Ausbund* fue reimpresso decenas de veces en Europa y se sigue usando en los cultos de los *Old Order Amish*. Véase también, Ethelbert Stauffer, “The Anabaptist Theology of Martyrdom,” *MQR* 19 (July 1945), 179-214; Alan Kreider, “The Servant is Not Greater Than His Master: The Anabaptists and the Suffering Church,” *MQR* 58 (enero de 1984), 5-29; y C. J. Dyck, “The Suffering Church in Anabaptism,” *MQR* 59 (enero de 1985), 5-23.

sufrimiento fiel—conservados en numerosos folletos, himnos e ilustraciones— se convirtieron en una parte vital de la identidad anabautista-menonita.

En 1660, por ejemplo, un pastor menonita holandés llamado Thieleman van Braght compiló estos relatos de los mártires en un enorme tomo de 1300 hojas foliadas.³⁷ Conocido como *El espejo de los mártires*, el libro consta de dos partes: una crónica de los mártires cristianos de cada siglo, comenzando con Cristo mismo, que relata la historia de la Iglesia desde la perspectiva de los disidentes perseguidos por propugnar el bautismo de adultos y la indefensión cristiana; a la que sigue una enorme colección de relatos, cartas y material devocional relacionado con los mártires del siglo XVI. Los relatos, junto con una serie de grabados de planchas de cobre que acompañaban la segunda edición de 1685, brindaron a las generaciones posteriores retratos dramáticos y memorables de la fidelidad cristiana en medio del sufrimiento: la imagen, por ejemplo, de Anneken Jans entregando a su pequeño hijo a transeúntes camino a su ejecución; o las cartas conmovedoras de Maeyken Wens suplicando a sus hijos que se mantuviesen fieles a Cristo y amasen a sus enemigos a pesar de su sufrimiento; o la descripción de Simón (“el Almacenero”), que en el mercado se negó a inclinarse ante el cáliz elevado del obispo y el relato de su posterior muerte en la hoguera. La figura arquetípica en *El espejo de los mártires*, superado sólo por la de Cristo, es la de Dirk Willems.³⁸ Encarcelado en 1569 por su fe, Willems consiguió escaparse de su celda y huir por una laguna cubierta de hielo. Lo persiguió un soldado que, debido al peso de las armas que cargaba, rompió el hielo, cayó al agua y gritó desesperadamente pidiendo auxilio. Un grabado representa a Willems que regresa a rescatar a su perseguidor que se ahogaba en las aguas heladas. Pese a su compasión, Willems fue recapturado y quemado en la hoguera.

Por supuesto, en la actualidad la mayoría de los menonitas vive en un contexto completamente diferente al de sus antepasados espirituales del siglo XVI. Sin embargo, los relatos de los mártires siguen siendo una fuente de vital importancia para su identidad de grupo. La edición en inglés de *El espejo de los mártires*, reimpresso casi veinte veces en el último siglo, sigue vendiendo varios miles de copias por año. El grabado de Dirk Willems en trance de rescatar a su enemigo es indudablemente la iconografía más popular entre los menonitas de América del Norte hoy día; aparece con frecuencia en afiches, carteles y estandartes, o en boletines internos de la iglesia, folletos, boletines

³⁷ Thieleman J. van Braght, *The Bloody Theater, o, Martyrs' Mirror Compiled from Various Authentic Chronicles, Memorials, and Testimonies*, trad. Joseph F. Sohm, 15th ed. (Scottsdale, PA: Herald Press, 1987).

³⁸ *The Martyrs Mirror*, 741-742.

informativos y libros. En las últimas décadas una exhibición itinerante sobre *El espejo de los mártires* recorrió más de setenta comunidades menonitas y *Amish* de América del Norte; además, se realizaron conferencias y charlas locales, actividades para niños y grupos de discusión. Y una colección de historias sobre mártires anabautistas escritas para acompañar la exhibición, ha sido traducida a nueve idiomas, habiendo recibido una entusiasta acogida por los lectores de la Iglesia anabautista-menonita mundial.³⁹

Aferrados al modelo de Jesús y arraigados en una larga sucesión de testigos que sufrieron por su compromiso de seguir a Cristo, los mártires anabautistas les recuerdan a los menonitas actuales que tienen una fe por la cual vale la pena morir. Además, las historias de los mártires advierten a los cristianos del presente contra la tentación permanente de justificar la violencia en nombre de Cristo; dan testimonio de que la no violencia y el amor al enemigo son opciones posibles aun en las circunstancias más extremas; e instan a los menonitas a llevar a la práctica la compasión y la humildad, reconociendo que el amor no resistente es probable que no sea recompensado.⁴⁰

Para muchos menonitas hoy en día, en especial en los ámbitos en los que existe una mayor conciencia de la historia anabautista, mantener vivo estos relatos es una reafirmación de que aquellos que dieron su vida no lo hicieron en vano. Recordar a los mártires es una manera de que puedan expresarse aquellos a quienes les arrancaron la lengua antes de morir, o fueron obligados a permanecer callados por temor a un grillete de hierro en la lengua. Recordar a los que murieron por el principio de la no resistencia es dar testimonio de la convicción cristiana de que al final la resurrección triunfará sobre la cruz.

4. Una mirada al futuro: Avanzar más allá de las condenas

Sin embargo, aun así como aquellos que pertenecen a la tradición anabautista-menonita se han abocado a conservar la memoria de los mártires anabautistas, estos diálogos también han esclarecido en que medida fomentar esas memorias puede resultar problemático. Presentar nuestra historia en

³⁹ Para un sitio web de la exhibición itinerante, véase www.bethelks.edu/kauffman/martyrs/. El libro que acompaña la exhibición fue escrito por John S. Oyer, y Robert S. Kreider, *Mirror of the Martyrs* (Intercourse, PA: Good Books, 1990).

⁴⁰ Como el historiador James Juhnke ha escrito, los relatos de los mártires “nos preparan para la posibilidad de persecución y marginalización en los tiempos actuales, especialmente en vista de que nuestras convicciones pacifistas se vuelvan impopulares a causa de la cruzada a favor de la guerra que promueve Estados Unidos”. James Juhnke, “Rightly Remembering a Martyr Heritage,” [trabajo no publicado presentado en ocasión del diálogo del Comité Menonita de Enlace (ELCA) realizado en Sarasota, Florida, el 28 de febrero de 2003], 1.

el contexto del martirio ha llevado a veces a los menonitas a que hagan una interpretación caricaturesca de los reformadores del siglo XVI. Con frecuencia, por ejemplo, al describir la persecución de los menonitas no han distinguido entre los teólogos y príncipes católicos, reformados y luteranos. Así, han pasado por alto el hecho de que relativamente pocos mártires anabautistas fueron ejecutados en territorios luteranos.

Confesamos, asimismo, que a veces los menonitas han simplificado las contribuciones teológicas de los reformadores luteranos, reduciéndolas a argumentos elaborados ligeramente contra los anabautistas, y de ese modo han pasado por alto el aporte más amplio de los reformadores a la Iglesia cristiana y, en efecto, a la propia tradición anabautista-menonita. De igual modo, a veces las versiones menonitas de sus historias sobre los mártires –relatadas con el propósito de establecer su identidad de grupo– han reducido la compleja historia del siglo XVI a una simple moraleja del bien y del mal, en la que los protagonistas históricos se definen sencillamente ya sea como semejantes a Cristo o como violentos.

De manera similar, confesamos que los menonitas algunas veces han reivindicado la tradición de los mártires como un símbolo de superioridad cristiana y a veces han fomentado una identidad arraigada en la victimización, que ha promovido sentimientos de superioridad moral y arrogancia que nos impiden ver las flaquezas y faltas que también están profundamente entrelazadas con nuestra tradición.

Igualmente, reconocemos con profundo pesar que en el contexto del antagonismo religioso del siglo XVI, algunos anabautistas emplearon un lenguaje extremo para caricaturizar a sus oponentes, cuestionando a veces su integridad cristiana o incluso vinculándolos con el anti Cristo.

En sus reflexiones finales, los miembros luteranos de la Comisión Internacional de Estudio hicieron público un pedido de perdón “por el daño que sus antepasados del siglo XVI infligieron a los anabautistas, por olvidar o ignorar esta persecución durante los siglos subsiguientes, y por todas la representaciones incorrectas, engañosas e hirientes de los anabautistas y menonitas por parte de autores luteranos hasta la fecha, tanto en publicaciones populares como académicas”. En vista de nuestro trabajo colectivo, y con especial aprecio por esta propuesta de reconciliación cristiana, recomendamos lo siguiente:

1. Que el informe conjunto de la Comisión Internacional de Estudio de la LWF-CMM sea recibido por el CMM y enviado a sus iglesias miembros para ser deliberado y respondido.

2. Que el CMM se aboque al discernimiento de los problemas planteados por el informe conjunto, especialmente respecto a la enseñanza anabautista-menonita del bautismo y su práctica, y la posibilidad de seguir dialogando con la Federación Luterana Mundial. Este diálogo deberá tratar, entre otros temas, las mutuas interpretaciones de la relación entre la acción divina y la (re)acción humana en el bautismo. Para abordar estas cuestiones, harán falta relatos bíblicos más profundos de nuestras interpretaciones del bautismo y será necesario considerar estas interpretaciones en un amplio marco teológico.
3. Que el Consejo de la LWF dé a conocer una declaración pidiendo perdón por la persecución luterana de los anabautistas, y que el CMM inicie un proceso de reconocimiento de dicho pedido, con miras a una mutua concesión de perdón, movidos por un espíritu de reconciliación y humildad.

Conclusiones

No se puede cambiar el pasado, pero podemos cambiar la manera en que se recuerda el pasado en el presente. Abrigamos esta esperanza. La reconciliación no es solamente mirar hacia atrás, al pasado; más bien, dirige la mirada a un futuro común. Estamos agradecidos que en muchos lugares en que conviven menonitas y luteranos, la cooperación entre hermanas y hermanos en Cristo ya viene sucediendo desde hace muchos años. Los menonitas y luteranos se reconocen como hermanas y hermanos en Cristo. Los diálogos nacionales en Francia, Alemania y Estados Unidos han demostrado cuánto tienen en común los menonitas y luteranos. A menudo esto se ha logrado y llevado a la práctica a través de proyectos de servicio en común, cultos compartidos e incluso fraternidad eucarística. En estos encuentros, menonitas y luteranos ofrecen el testimonio de su vida y dan testimonio de su fe. Estas maneras de testificar y estar dispuestos al testimonio de los demás profundizan los vínculos comunitarios, de modo tal que ambas partes puedan tomar cada vez mayor conciencia de los dones que Dios les ha concedido a ambas iglesias.

Sin embargo, aunque luteranos y menonitas tienen mucho en común, de todas maneras siguen siendo tradiciones diferentes. En el pasado, han estado divididos por un lamentable conflicto. Estamos profundamente convencidos de que esto ha cambiado en los últimos tiempos y de que se-

guirá cambiando, para que ambas tradiciones puedan empezar a instarse mutuamente a ser más fieles al llamado del evangelio de Jesucristo. A menudo hemos sentido que las fortalezas de nuestras respectivas tradiciones también conllevan ciertas debilidades. Por tanto, aun al reconocer nuestras mutuas fortalezas, cada comunidad puede también ayudar a reconocer las debilidades del otro.

Hoy en día, al vivir en el perdón y la reconciliación que Cristo nos brinda, menonitas y luteranos pueden hacer observaciones y plantear interrogantes concernientes a la doctrina y la vida de la otra comunidad con un espíritu fraternal. Dichos diálogos ayudarán a cada iglesia a desarrollar una actitud autocrítica hacia su propia doctrina y práctica. Aprender a considerar como verdaderos cristianos a aquellos que pertenecen a otras tradiciones cristianas nos ayudará a todos a desarrollar un sentido de la catolicidad de la Iglesia. Por ejemplo, cuando los luteranos practiquen el bautismo de infantes, deberían tener presente la posición menonita respecto a si esta práctica coincide con la teología del bautismo que ellos enseñan y han explicado a los menonitas. Y, desde luego, ellos tendrán que estar dispuestos a responder la eterna pregunta de los menonitas en cuanto a si la doctrina luterana del bautismo coincide con las Escrituras. Se trata de un desafío saludable para los luteranos, motivándolos a remitirse a las Escrituras. De modo similar, siempre que los menonitas cuestionen la validez del bautismo de infantes de los luteranos, corresponden reflexiones comparables para los menonitas. Habrá desafíos mutuos similares, trátase de cuestiones de la guerra y de la paz, el uso de medios violentos por funcionarios del Estado para defender a gente inocente, y temas parecidos. En un mundo que cambia tan rápidamente, estas cuestiones evolucionan constantemente, de modo tal que luteranos y menonitas deben buscar las respuestas que concuerden con la palabra de Dios, tomar en consideración los aportes de sus respectivas tradiciones, y darle importancia a la complejidad del mundo en el que vivimos, actuamos, sufrimos y confesamos nuestra fe en Cristo.

Ofrecemos el resultado de nuestro estudio para el discernimiento en el seno de nuestros respectivos organismos eclesiales, confiando en que los lectores puedan encontrar señales del movimiento del Espíritu Santo en pos de la unidad de la Iglesia de Cristo, y también un testimonio concreto de la oración de Cristo: “Que todos sean una sola cosa, Padre, así como tú estás en mí y yo estoy en ti...para que el mundo crea que tú me enviaste”. (Juan 17:21)

Apéndice A

Si el magistrado civil está obligado a someter a castigos físicos a los anabautistas: Algunas consideraciones desde Wittenberg (1536)

[carta original firmada por Martín Lutero, Philip Melancthon, Johannes Bugenhagen y Caspar Cruciger, Sr.]⁴¹

Si los príncipes cristianos están obligados a someter a castigos físicos y a la espada a la secta no cristiana de los anabautistas

Primero, cabe destacar que respecto a esta cuestión, no se trata del cargo del predicador (*Predicanten*), porque los predicadores y servidores del evangelio no empuñan la espada. Por lo tanto, de ninguna manera emplearán la fuerza física, pero deben luchar contra el error sólo a través de la enseñanza y la predicación correctas. No obstante, si llegaran a ocupar otro cargo y quisieran empuñar la espada como [Thomas] Müntzer, y como sucedió en Münster, esto sería incorrecto y sedicioso. Aquí, sin embargo la cuestión se refiere a la magistratura civil, si está obligada a proceder por la fuerza y con castigos físicos contra las falsas enseñanzas de los anabautistas y otras sectas similares.

Segundo, antes de que sean sometidas a castigo, a las personas que fueran inducidas al error se les debe ofrecer, antes que nada, clara instrucción y exhortación cristianas para que sean persuadidas a renunciar a sus errores. Si así lo hicieran, es cristiano mostrarles misericordia. En caso de que siguieran obstinadas y no quisieran renunciar a sus errores, entonces el castigo será obligatorio.

Tercero, es obvio que el magistrado está obligado a proteger contra la sedición y la destrucción del gobierno civil, y a castigar a los sediciosos con la espada, como dice Pablo,

⁴¹ La traducción al inglés de Leonard Gross se halla en: *The Mennonite Quarterly Review* 74 (julio de 2002), 315-321. Una reproducción fotomecánica del tratado de 1536 figura a continuación en las págs. 322-335.

“Quien se oponga a la magistratura ha de ser castigado”.⁴²

Ahora, los anabautistas sostienen dos tipos de artículos. Algunos tratan en especial sobre lo externo, el gobierno civil, según los cuales sostienen que los cristianos no han de desempeñar ningún cargo que empuñe la espada. De igual modo, los cristianos no desempeñarán ningún cargo excepto el de servidor del evangelio. Asimismo, los cristianos no jurarán. Asimismo, los cristianos no han de ser propietarios. Asimismo, los cristianos podrán abandonar a sus esposas si ellas no quisieran abrazar el anabautismo. Los anabautistas sostienen estos y similares artículos. Es obvio ahora que estos artículos debilitan directamente lo externo, el gobierno civil: la magistratura, juramentos, bienes personales, casamientos, etc. Porque si estos artículos y enseñanzas se sostuvieran en todo el territorio, ¡cuánta destrucción, y cuántos asesinatos y robos traerían consigo!

Por lo tanto, sin duda alguna, la magistratura está obligada a refutar estos artículos como sediciosos y castigar con la fuerza física —y, según las circunstancias, también con la espada— a individuos obstinados, sean anabautistas u otros, que sostengan uno o más de estos artículos. Porque estos artículos no sólo tienen que ver con cuestiones de fe, sino que son directamente, y por sí mismos, una evidente amenaza al gobierno civil.

Y no ha de tenerse en cuenta la respuesta de los anabautistas, “No deseamos hacerle daño a nadie”. Esto es *protestatio contraria facto* (una declaración, contraria a los hechos): destrozar gobiernos, y decir a la vez, “No deseamos hacerle daño a nadie”. Porque si sus enseñanzas llegaran a aceptarse por todos, entonces ciertamente la magistratura, el juramento y los bienes personales, etc., serían abolidos.

Dado que las Santas Escrituras enseñan claramente que los artículos mencionados de los anabautistas son erróneos y diabólicos, y es obvio y evidente que ellos son los que destruyen directamente el gobierno civil, por consiguiente y sin duda alguna, la magistratura está obligada a refutar tales enseñanzas falsas y sediciosas, y resguardando la autoridad de su cargo, someter a castigo, leve o severo, según su criterio.

Si alguno contradijera esto, diciendo, “La magistratura no es capaz de darle fe a alguien, por tanto, no debe atreverse a castigar a nadie por causa de la fe”, para ello hay muchas respuestas oportunas. Pero nos limitaremos a esta sola respuesta: La magistratura no castiga debido a opiniones y puntos de vista que sostiene el corazón, sino debido a la expresión externa de palabras y

⁴² Probablemente una versión libre de Rom. 13:2, “...los que resisten [a la autoridad] se ganarán su sentencia.”

enseñanzas equivocadas, por medio de las cuales otros también se extravían. Por consiguiente, así como la magistratura está obligada a castigar a otros que se expresan con palabras sediciosas y amenazantes, por medio de las cuales se incita de verdad a la rebelión, de igual modo está obligada, empleando toda la fuerza posible, a castigar a aquellos que proclaman esas sediciosas enseñanzas [anabautistas], dado que a través de las mismas también se incita realmente a la gente a la rebelión. Porque [los anabautistas] quisieran eliminar la magistratura, el juramento y los bienes personales.

Y aunque quisieran darle credibilidad o justificar con hipocresía algunos de estos artículos, atribuyéndoles otra interpretación, lo antes mencionado sigue constituyendo su visión básica. Porque nuestro sentir no es el de someter a los anabautistas a preguntas capciosas, sino más bien buscar y destacar los fundamentos claros y correctos que se hallan en sus propias enseñanzas, y dialogar sobre los mismos; de tal manera, sin embargo, que no seamos engañados por la hipocresía del diablo. Algunos [anabautistas] son capaces de adornar las cosas, que al analizarlas más de cerca, contienen los errores antedichos, por lo que su aparente santidad es pura hipocresía y una aparición diabólica. Porque Pablo claramente enseña que aquellos que sostienen tales artículos erróneos respecto al gobierno civil, y los presentan como ejemplos de una nueva santidad, son del diablo. Por lo tanto, que la magistratura cristiana no tenga temor a la fingida e hipócrita santidad o paciencia de dichos espíritus, pero que consideren más bien sus artículos erróneos como testimonio de que esta gente obstinada constituye una secta diabólica.

Ya se ha dicho lo suficiente sobre los artículos sediciosos. Porque no es difícil comprender que, en cuanto a estos artículos, le incumbe a la magistratura desempeñarse en su cargo para proteger el gobierno. Aquellos [anabautistas] en Münster también sostenían que era necesario que hubiera un reino físico que precediera el Día del Juicio, al que accederían sólo los santos, etc. También, practicaban la poligamia. Tales ideas erróneas son sediciosas y deben ser combatidas decididamente.

Segundo, los artículos anabautistas sobre asuntos espirituales –concretamente, respecto al bautismo de infantes y el pecado original– que están fuera de y se oponen a la palabra de Dios. Otros, como los que están en Münster, también han reconocido que el cuerpo de Cristo no provino del cuerpo de María, y que no hay perdón para el pecado mortal, etc. En cuanto a esos artículos, ésta también es nuestra respuesta: Así como la magistratura civil está obligada a prohibir y castigar la blasfemia y el perjurio públicos, también está obligada a reprimir y castigar a individuos en su propio distrito judicial por falsas enseñanzas públicas, por cultos religiosos impropios y acciones

herejes. Y esto Dios lo ordena en el segundo mandamiento donde dice que, “Dios no dejará sin castigo a aquel que toma su nombre en vano.”⁴³ Todos están obligados, de acuerdo a su lugar y su cargo, a evitar e impedir la blasfemia. Y merced a la fuerza de este mandamiento, príncipes y magistrados tienen el poder y el deber de abolir los cultos religiosos impropios, y en su lugar, brindar la verdadera enseñanza y realizar cultos religiosos correctos. Este mandamiento también les instruye a que impidan la falsa enseñanza pública, y que castiguen al obstinado. Levítico 24 [:16] hace referencia a esto mismo: “Y el que blasfemare el nombre del Señor, será condenado a muerte”.

Los magistrados deben abocarse a una constante y correcta instrucción, a fin de que puedan estar seguros de su causa y no tratar a nadie injustamente. Porque no está bien, sólo por costumbre, juzgar contra la palabra de Dios, y contra la antigua y pura interpretación y enseñanza de la Iglesia. La costumbre es una gran tirana. Por consiguiente, uno debe basarse en la palabra de Dios y en la antigua y pura Iglesia. Porque uno no debe aceptar ninguna enseñanza que no haya sido avalada por la antigua y pura Iglesia, dado que es fácil comprender que la antigua Iglesia debe de haber poseído todos los artículos de fe, esto es, todos los que se necesitan para la salvación. Por consiguiente, el que gobierna está obligado a entregarse al estudio minucioso de la palabra de Dios y a las enseñanzas de la antigua Iglesia.

Hay ciertos artículos de los anabautistas, ya mencionados, que ciertamente podrían causar confusión, tales como el de no bautizar a los niños. ¿Cuál sería el resultado final de esto, sino obviamente el de un espíritu pagano?

Asimismo, el bautismo de niños está tan bien establecido, que los anabautistas no tienen ninguna razón legítima de anularlo.

Asimismo, dicen que los niños no necesitan el perdón de sus pecados, que ese pecado original no les corresponde [a ellos]; tales son errores públicos de carácter muy peligroso.

Además, los anabautistas se separan de la Iglesia, también en aquellos lugares donde la enseñanza cristiana pura es accesible y donde los abusos y la idolatría han sido eliminados –estableciendo sus propios ministerios, iglesia y encuentros–, lo que también es contrario al mandato de Dios. Porque donde la enseñanza es correcta, y la idolatría no se practica en las iglesias, toda la gente tiene la obligación ante Dios de permanecer con el ministerio público oficial, y no establecer ninguna separación. Y en tal caso, quien establezca una separación y un nuevo ministerio, está actuando

⁴³ Ex 20:7, “No hagas mal uso del nombre del Señor tu Dios, pues él no dejará sin castigo al que use mal su nombre.”

seguramente contra Dios, tal como sucedió hace mucho tiempo con los donatistas, quienes también establecieron el rebautismo y una separación, no teniendo motivo alguno, excepto ésta sola: había sacerdotes y gente en las otras iglesias que no eran piadosos, [por lo tanto los donatistas] quisieron fundar una iglesia que fuera completamente pura. De esto también nos hemos enterado por varios anabautistas en cuanto al motivo que los llevaba a separarse de aquellas iglesias cuyos cultos religiosos y enseñanza no podían objetar. Dijeron que estábamos llevando una mala vida, que éramos avaros, etc. No obstante, querían fundar una iglesia pura.

En este caso la ley se estableció en los *Códices*, por medio de Honorius y Theodosius, donde se declaraba que a los anabautistas [en alemán *Wider-tauffer*, “rebautizadores”] se les debía dar muerte.⁴⁴ Por haberse separado y establecido un nuevo ministerio sólo debido a otras prácticas morales de gran maldad, todo ello es sin duda contra Dios; y dado que esto es muy desconcertante, y precipita intranquilidad eterna, la magistratura civil debería impedir y castigar esta práctica con severas medidas.

Algunos argumentan que la magistratura civil de ninguna manera debe ocuparse de asuntos espirituales. Este argumento se ha exagerado demasiado. Es verdad, ambos cargos –el cargo de la predicación y el del gobierno civil– son distintos uno del otro. Al mismo tiempo, ambos han de servir para la gloria de Dios. Los príncipes no sólo han de proteger a sus súbditos, junto con sus bienes y vidas físicas, sino que la más importante tarea de su cargo es extender el honor de Dios, y oponerse a la blasfemia y la idolatría. Así también actuaron los reyes del Antiguo Testamento –y no sólo los reyes judíos, sino también los reyes conversos de los gentiles– que ejecutaron a los que habían establecido falsos profetas e idolatría. Tales ejemplos pertenecen al cargo del príncipe, como Pablo también enseña, “la ley es buena para castigar a los que blasfeman”, etc.⁴⁵ La magistratura civil no sólo existe para servir a la gente en el área de bienestar físico, pero principalmente para honrar a Dios, porque es un servidor de Dios quien a través de su cargo ha de reconocerle y glorificarle. Salmo 2[:10]: *Et nunc Reges intelligite* (Ahora, por lo tanto, oh reyes, sean sabios).

Respecto a las palabras acerca de la maleza, “Dejen que ambos [maleza y trigo] crezcan”, solía emplearse para refutar [el argumento antedicho], pero aquí no se habla de la magistratura civil, sino del cargo del predica-

⁴⁴ Los *Códices Justinianos* (*Codex*) del siglo VI formalizaron lo que hasta entonces había sido una práctica de Constans, Theodosius y Honorius, etc. al dar muerte a los donatistas detenidos debido a su práctica de “repetir” el sacramento del bautismo.

⁴⁵ Fuente no hallada. Posiblemente Rom. 2:23-24, a modo de una paráfrasis muy libre.

dor: que los predicadores, con la autoridad que le otorga su cargo, no han de ejercer el poder temporal. A raíz de todo esto, ha quedado claro ahora que la magistratura civil tiene la obligación de impedir la blasfemia, falsas enseñanzas y herejías, castigando físicamente a los adeptos.

Ahora bien, cuando los anabautistas tienen artículos en contra del gobierno civil, todo ello es tanto más fácil de juzgar. No existe duda alguna que en tal caso los obstinados serán castigados por sediciosos. No obstante, donde alguien tuviera artículos sólo sobre asuntos espirituales, como los que se refieran al bautismo de infantes, el pecado original, y la separación innecesaria, por cierto estos artículos sobre bautismo de infantes, pecado original, y separación innecesaria también son importantes. Porque desecher a los niños del cristianismo, colocándolos en una situación incierta, de verdad conducirlos a la condenación, no es tema menor. De igual modo, establecer dos pueblos entre nosotros: los bautizados y los no bautizados. Seguidamente, uno ve y comprende que la secta anabautista sostiene artículos extremadamente falsos. Concluimos que en este caso hay que darles muerte a los obstinados. Más allá de esto, cuando ambos tipos de errores, respecto a asuntos civiles y espirituales, son propios de los anabautistas, y ellos no renuncian a los mismos, el juez puede sentirse aun más seguro, y castigará con máxima severidad.

Sin embargo, en cada caso debe prevalecer la moderación, de modo tal que la gente primeramente sea instruida, y exhortada a renunciar a sus errores. Asimismo, el juez sabrá también diferenciar [entre las diferentes clases de anabautistas]. Algunos han sido engañados sólo por su simpleza y no son obstinados. Con ellos, uno debe proceder sin prisa. También, a esos individuos se les dará un castigo menor, tal como la expulsión del territorio, o el encarcelamiento, de modo tal que no hagan daño a nadie. Algunos son principiantes⁴⁶, y a la vez obstinados. En tal caso el juez ejercerá severidad. Y si siguen aferrados a sus errores respecto al gobierno civil, entonces uno tendrá que asumir que están involucrados con un gobierno como el de Münster. Por consiguiente, los castiga por insurrectos.

de modo tal que no hagan daño a nadie. Algunos son principiantes XXX, y a la vez obstinados.

De igual modo, si honramos a Dios con profundo respeto, debemos con toda seriedad tomar medidas preventivas, para que la blasfemia y errores perjudiciales no se extiendan por todas partes.

⁴⁶ La palabra alemana "anfenger" en este contexto tiene más el sentido de "instigador" que de "agitador". (Theodor Dieter)

Y a fin de instruir y fortalecer nuestra conciencia interior, se destacará especialmente lo siguiente: En todo momento debemos tener en cuenta algunos pocos y claros artículos en los cuales la secta comete graves y obvios errores. Por medio de ello deberíamos saber que los obstinados son cegados por el diablo. Y seguramente, que no poseen un buen espíritu, aunque lo aparenten notablemente. Porque bien se sabe que los falsos profetas se visten con ropaje de oveja, es decir, dan cierta buena impresión. Pero por sus frutos los conoceremos. Ahora la mejor manera de poner a prueba estos frutos es, concretamente, que uno intenta obstinadamente defender artículos falsos contra la clara y obvia palabra de Dios; con todo ello el juez podrá instruir y fortalecer su conciencia. Porque así, él sabe que la secta es del diablo. Por consiguiente, él sabe que debe oponerse a la secta pese a que pueda haber entre ellos individuos indigentes y enfermos, que necesitan misericordia; aun así él sabe que se debe oponer a ellos como grupo.

En resumen, los *examinadores* (examinadores) tolerantes bien saben cómo proceder en estos asuntos. Además, ellos bien saben que entre estos anabautistas anidan muchos errores abominables. Porque, después de todo, es una secta maniquea y un nuevo monasticismo. Hacia fuera, una barbarie ingobernable, sin bienes personales, que no se somete al gobierno [civil]; tales asuntos corresponden a su santidad, por lo que uno puede concluir que ellos están muy alejados de Cristo, y que no interpretan correctamente a Cristo.

Así como un predicador comprensivo instruye a personas de otras órdenes sociales en cuanto a sus vocaciones, tal como enseña a una madre que tener hijos es agradable a Dios, etc., del mismo modo ha de instruir a los magistrados civiles cómo han de servir para la honra de Dios. y refutar así la blasfemia manifiesta.⁴⁷

⁴⁷ El siguiente párrafo, parte de la carta original (actualmente en MBW 1748, *Texte 7:157*), se omitió en las versiones publicadas en 1536: "Y porque nuestro agraciado señor [Philip de Hesse], la lápida, informa que algunos líderes y maestros del rebautismo están ahora bajo custodia, quienes fueron reprendidos y sin embargo no cumplieron con la promesa [de no divulgar su enseñanza], s[u] a[graciado] p[ríncipe] podrá permitir con buena conciencia que sean castigados con la espada y también por la siguiente razón: porque fueron desobedientes y no cumplieron su promesa o juramento". Agregado de Lutero: "Esta es la regla común. Pero nuestro agraciado señor podrá en todo momento actuar con menos severidad en cuanto al castigo de acuerdo a lo especificado en cada caso". La carta fue suscrita por Martín Lutero, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, Sr., y Philip Melanchthon; este último fue quien redactó la mayor parte del borrador. [-eds.]

Apéndice B

Una bibliografía selecta de fuentes secundarias

Angenendt, Arnold. *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff, 2007.

Brecht, Martin. "A Statement by Johannes Brenz on the Anabaptists," *MQR* 44 (1970), 192-98.

Estes, James. *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 123-41.

Furmanski, Whitney. *Accuracy of the Condemnations of Anabaptists in the Lutheran Confessional Writings* (MA thesis, Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 2006).

Gensichen, Hans-Werner. *We Condemn. How Luther and Sixteenth Century Lutheranism Condemned False Doctrine*. Trans. Herbert J. A. Bouman (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1967).

Goertz, Hans-Jürgen and Rainer Wohlfiel, *Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit: Fragen an die Speyerer Protestation von 1529* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

Honée, Eugène. "Burning Heretics—A Sin Against the Holy Ghost? The Lutheran Churches and How They Dealt with the Sixteenth-Century Anabaptist Movement," in: *Truth and Its Victims*, ed. Wim Beuken et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 94-104.

John S. Oyer, ed. and trans., "The Pfeddersheim Disputation, 1557," *MQR* 40 (July 1986), 304-351.

Klaassen, Walter, "Das Lutherbild im Täuferum," *Martin Luther: Leistung und Erbe* ed. Horst Bartel, et al. (Berlin: Akademie-Verlag, 1986), 396-401.

Lehmann, Karl and Wolfhart Pannenberg, *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* (1988, Fortress Press, 1990)

Lienhard, Marc. "Von der Konfrontation zum Dialog: Die lutherischen Kirchen und die Täufer im 16. Jh. und Heute," in Günther Gassmann and P. Norgaard-Hojen, eds. *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven* (Frankfurt: Lembeck, 1988), 37ff.

Lienhard, Marc. "Les condamnations prononcées par la Confession d'Augsbourg contre les Anabaptistes," in: *Bibliotheca Dissidentium*, eds. Jean-George Rott and Simon L. Verheus, vol. 3 (Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 1987), 467-480

Oyer, John. *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague: Nijhoff, 1964)

Roth, John D. "A Historical and Theological Context for Mennonite-Lutheran Dialogue," *MQR* 76 (July 2002), 263-276.

Seebaß, Gottfried. "An sint persequendi haeretici?' Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer," *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 70 (1970), 40-99 (report from Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997])

_____. "Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus," in *Die Reformation und ihre Aussenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zum 60. Geburtstag des Autors Gottfried Seebass*, eds. Irene Dingel and Christine Kress (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 271-82.

_____. *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

Robert Stupperich, ed. *Schriften von Evangelischer Seite gegen die Täufer* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983).

Truemper, David G. "The Role and Authority of Lutheran Confessional Writings: Do Lutherans Really "Condemn the Anabaptists?" *MQR* 76 (July 2002), 299-313.

Participantes

Comisión Internacional de Estudio Luterano-Menonita 2005–2008

Luteranos

Prof. Dr Gottfried Seebass, Heidelberg, Alemania

Copresidente 2005–2006, renunció por razones de salud 2007, † 2008

Miembros:

Prof. Dr Timothy J. Wengert, Philadelphia, EE.UU. (2005-2008)

Copresidente interino 2007–2008

Obispo Litsietsi M. Dube, Bulawayo, Zimbabwe (2005-2008)

Prof. Dra. Annie Noblesse-Rocher, Francia (2005-2008)

Asesores:

Prof. Dr. Theodor Dieter, Estrasburgo, Francia (2005-2008)

Prof. Dr. Marc Lienhard, Estrasburgo, Francia (2007 y 2008)

Cosecretarios:

Rev. Sven Oppegaard (2005-2006)

Prof. Dr. Theodor Dieter (2007-2008)

Menonitas

Rev. Rainer Burkart, Neuwied, Alemania
Copresidente menonita 2005-2008

Miembros:


Prof. Dr. Claude Baecher, Profesor, Seminario Teológico de Bienenberg,
Suiza (Hegenheim, Francia): 2005-2008

Hellen Biseko Bradburn, Kanisa la Mennonite – Diócesis de Arusha,
(Arusha, Tanzania): 2005-2008

Prof. Dr. John D. Roth, Profesor de Historia, Goshen College (Goshen,
Indiana, EE.UU.): 2005-2008

Cosecretario:

Rev. Dr. Larry Miller, Secretario General, Congreso Mundial Menonita
(Estrasburgo, Francia): 2005-2008



Federación Luterana Mundial
150, rte de Ferney
CH-1211 Ginebra 2
Suiza

ISBN 978-2-940459-03-2