

Conversación III — La interpretación de la Biblia

1. Comunidad como conversación: Un nuevo modelo de hermenéutica anabaptista

por John D. Roth

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

En un ensayo publicado en 1955, Harold S. Bender —el afamado historiador y teólogo menonita— resumió las presuposiciones hermenéuticas que influían en la interpretación anabaptista de la Escritura. Los anabaptistas, según él, se adhirieron al lema Reformado de *sola Scriptura*, aunque al contrario que los Reformadores (que se habrían visto «impulsados a veces por consideraciones teológicas o prácticas a desviarse de la enseñanza estricta de la Escritura»), los anabaptistas fueron «más radicales y consecuentes en su aplicación del principio». Además, los anabaptistas daban por supuesta «la supremacía del Nuevo Testamento» sobre el Antiguo, procuraban hallar un sano equilibrio entre la Palabra Interior y la Palabra Exterior, e «intentaron obedecer literalmente los mandamientos de Cristo y las enseñanzas del Nuevo Testamento».¹

En las décadas posteriores al artículo de Bender, el estudio del anabaptismo ha sufrido una transformación importante. Si Bender y su generación se centraron especialmente en Zúrich y el círculo de los allegados a Grebel como la cuna del movimiento, los estudios más recientes han demostrado que un alegato legítimo de ser el origen del anabaptismo podría hacerse también en relación con los seguidores de Melchor Hoffmann en los Países Bajos o los conversos de Hans Hut en Alemania Central.² Un campo dominado inicialmente por teólogos, ha pasado a interesar a historiadores sociales, que han investigado el contexto

económico y político donde el movimiento anabaptista tomó su forma característica. Y la antes cómoda noción de un «anabaptismo evangélico» como norma claramente definida, a la luz de cuyo resplandor era posible medir y juzgar otras expresiones de la fe en el siglo XVI (y también en el siglo XX), ha cedido el paso a la visión de un anabaptismo cuyas fronteras fueron siempre mucho más fluidas y dinámicas que lo que estaban dispuestos a admitir los historiadores de aquella generación. A pesar del hecho de que estos nuevos énfasis y estas nuevas formas de investigación han estimulado una reconsideración de casi todas las presuposiciones de la historiografía anterior, parece ser que el estudio de la hermenéutica anabaptista sigue más o menos inmune a esos impulsos revisionistas. Aunque el estudio posterior a Bender ha matizado su resumen y ampliado su campo de investigación, no ha cuestionado las premisas ni el contenido esencial de sus conclusiones.³

El presente ensayo no pretende poner patas arriba el consenso académico establecido acerca de la manera anabaptista de entender la Escritura. Intentará, eso sí, sugerir que las últimas tendencias en estos estudios, en particular las que impulsan los historiadores de lo social, suscitan interrogantes respecto a la hermenéutica anabaptista que hasta ahora no han sido debidamente exploradas. Una consecuencia de estas interrogantes podría ser una mayor comprensión de la diversidad que existió en la manera anabaptista de entender la Escritura, que sea a la vez más sensible a la diversidad que caracterizó al movimiento anabaptista, más capaz de distinguir entre los principios enunciados y la práctica real, más atenta al contexto so-

¹ Harold S. Bender, «Bible», *The Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement* 4 vols. (Hillsboro, Ks.: Mennonite Brethren Publishing House, 1955-1959), I, 323.

² El artículo clásico sobre este particular es James M. Stayer, Werner O. Packull y Klaus Deppermann, «From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins», *Mennonite Quarterly Review* 49 (April 1975): 83-121.

³ Véanse, por ejemplo, los artículos coleccionados por Willard Swartley, ed., *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives* (Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1984).

cial, político y económico en el que se produjeron los debates acerca de la interpretación de la Biblia.

La hermenéutica anabaptista: La interpretación tradicional

El anabaptismo se formó en el entorno más amplio de la Reforma protestante, un movimiento de reforma religiosa y social, hondamente comprometida con el estudio cuidadoso de la Escritura, a realizar por laicos y clero por igual, y absolutamente convencidos de la autoridad y pertinencia de la Escritura en todas las cuestiones de la fe y de la vida diaria. Por consiguiente, en su insistencia que la Biblia es el último árbitro del debate religioso, los anabaptistas no resultan diferentes que el resto de los Reformadores protestantes, incluso aquellos que no tardaron en denunciarles como cismáticos y herejes. En cambio, los anabaptistas se distanciaron de los Reformadores magisteriales sobre la cuestión de cómo esas verdades de la Escritura habían de interpretarse y aplicarse; el quid de la cuestión fue, en otras palabras, la hermenéutica.

Llegar a saber exactamente cuáles fueron esos principios hermenéuticos anabaptistas, sin embargo, se ve dificultado por el hecho de que pocos fueron los autores anabaptistas que escribiesen expresamente sobre la cuestión.⁴ De hecho, la evidencia sobre la que se construye la interpretación tradicional de la hermenéutica anabaptista se ha tomado de un grupo ecléctico de fuentes: tratados teológicos, interrogatorios judiciales, martirologios, himnos, transcripciones de debates, confesiones de fe. Pero a partir de estas diversas fuentes ha emergido un cuadro compuesto de principios hermenéuticos.⁵ Según el consenso habitual

de los expertos desde hace ya casi cuarenta años, los elementos esenciales de esa hermenéutica son, a saber:

- El significado de la Escritura era muy claro, incluso para los de pocos estudios. Todos los puntos de confusión o aparente contradicción en la Escritura, podían aclararse recurriendo a la propia Escritura, es decir, recurriendo a otros pasajes bíblicos en lugar de a la revelación interior o a la tradición.
- La vida y las enseñanzas de Jesús brindaban una clave importante para desentrañar los misterios de la palabra escrita. Toda la Escritura, el Antiguo Testamento tanto como el Nuevo, había de interpretarse de tal suerte que resultara coherente con la revelación de Dios en Jesucristo.
- La obediencia sencilla y literal a los mandamientos claros de la Escritura, en particular las enseñanzas de Jesús, estaba indisolublemente vinculada a la vida de fidelidad obediente.
- Había que diferenciar entre el Antiguo Testamento (pacto, promesa, guerras) y el Nuevo Testamento (gracia, cumplimiento, amor sufriente). En Particular, en su enseñanza sobre los juramentos y la espada, los anabaptistas reconocían en el Nuevo Testamento una autoridad superior a la del Antiguo.
- Dios habla mediante la palabra Exterior (escrita) de la Escritura, así como también mediante la palabra Interior (o espiritual). Ambas son necesarias para una comprensión adecuada de la voluntad de Dios; pero ninguna debería enfatizarse en detrimento de la otra. Los anabap-

⁴ Las principales excepciones fueron Pilgram Marpeck, cuyo «Testamentlütterung», un manuscrito de unos 800 folios, versó extensamente sobre la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Véase también J. C. Wenger, «An Early Anabaptist Tract on Hermeneutics», *Mennonite Quarterly Review* 42 (January 1968): pp. 26-7; y Stuart Wood Murray, «Spirit, Discipleship, Community: The Contemporary Significance of Anabaptist Hermeneutics» (Ph.D. diss.: Oxford, The Whitefield Institute, 1992), pp. 27-30, que habla del problema de las fuentes para el estudio de la hermenéutica anabaptista.

⁵ Algunos de los esbozos corrientes, además de Bender, son J. C. Wenger, «The Biblicism of the Anabaptists», ed. Guy F. Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist*

Vision (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957), pp. 167-79; Walter Klaassen, «Anabaptist Hermeneutics: Presuppositions, Principles and Practice», en Swartley, *Essays*, pp. 5-10; John H. Yoder, «The Hermeneutics of the Anabaptists», *Mennonite Quarterly Review* 41 (October 1967), pp. 291-308; Bruno Perner, «The Anabaptist View of the Scripture», (Th. M. Thesis: Bethany and Mennonite Biblical Seminaries, 1955); y Henry Poettcker, «Anabaptist Mennonite Hermeneutics in the 16th Century», ed. C. J. Dyck, *The Witness of the Holy Spirit: Proceedings of the 8th Mennonite World Conference* (Elkhart, Ind.: Mennonite World Conference, 1967), pp. 363-71. Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, brinda el estudio más reciente y exhaustivo de esta posición en general.

tistas procuraban hallar el equilibrio entre estas palabras Exterior e Interior.

- La mejor manera de interpretar la Escritura es en un proceso comunitario, en el contexto de un cuerpo de creyentes que, con la ayuda del Espíritu Santo, se reúnen para estudiar la Palabra de Dios y discernir la voluntad de Dios.

En los últimos cuarenta años se viene reiterando y explicando estos principios fundamentales en numerosos artículos y libros. Una de las líneas de investigación se ha centrado en la hermenéutica de determinados líderes anabaptistas en particular. Claramente teológicos en orientación, estos estudios de líderes como Menno Simons, Pilgram Marpeck, Peter Riedemann y Dirk Philips, han agudizado la comprensión de los matices hermenéuticos que existieron en el movimiento anabaptista y han contribuido una fuente rica de ilustraciones para apuntalar los principios generales que acabamos de enunciar.⁶

Otros investigadores, trabajando en un sentido un poco diferente, han intentado afinar o reconfigurar los principios maestros de la hermenéutica anabaptista, enfatizando un tema concreto u otro. Así, por ejemplo, John Howard Yoder ha ayudado a popularizar el concepto de «la comunidad hermenéutica» como una manera expresamente anabaptista de abordar la Escritura. Contrastando con el catolicismo y también con los Reformadores magisteriales, los anabaptistas interpretaron la Escritura como un ejercicio de comunidad, negando una autoridad prioritaria a la tradición, a credos o a los intereses políticos estatales.⁷ Abordando la

cuestión desde otro ángulo, C. J. Dyck y otros han escrito con elocuencia sobre «la hermenéutica anabaptista de obediencia», argumentando que los primeros anabaptistas se negaron a separar la interpretación recta de la Biblia, de una vida de obediencia a la voluntad de Dios, tal cual la Escritura la revela.⁸ Otros investigadores han realizado la naturaleza cristocéntrica de la hermenéutica anabaptista, sugiriendo que los anabaptistas interpretaron la Escritura fundamentalmente mediante la óptica del ejemplo y las enseñanzas de Cristo.⁹ Y un historiador ha llegado a proponer, aunque no del todo convincentemente, que los anabaptistas empleaban una «hermenéutica de la gracia» especialmente singular.¹⁰

Todos estos diversos intentos de captar la esencia de la hermenéutica anabaptista tienen sus puntos fuertes. En cuanto concepción de «lo típico» nos brindan categorías útiles para el análisis, en particular cuando se aborda una comparación con otras tradiciones nacidas de la Reforma. Además, en los contextos eclesiales contemporáneos, los principios señalados en estos estudios pueden tener una función pedagógica importante y legítima. Sin embargo desde la perspectiva de un historiador social, los resúmenes de este tipo tienden a esconder a la vez que revelar. A continuación, quisiera ofrecer una breve crítica de la interpretación erudita tradicional y esbozar en breve, a manera

obras escritas por Yoder, en general. Véase especialmente: «The Hermeneutics of Peoplehood», *The Priestly Kingdom* (South Bend: Notre Dame University Press, 1984), pp. 15-45.

⁶ Véase, por ejemplo, Henry A. Poettcker, «The Hermeneutics of Menno Simons: An Investigation of the Principles of Interpretation Which Menno Brought to His Study of Scripture» (Th.D. Diss.: Princeton Theological Seminary, 1961); William Klassen, *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1968); Robert C. Holland, *The Hermeneutics of Peter Riedemann, 1506-1556* (Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1970); Douglas H. Schantz, «The Ecclesiological Focus of Dirk Philips' Hermeneutical Thought in 1559: A Contextual Study», *Mennonite Quarterly Review* 60 (April 1986): 115-27.

⁷ Yoder, «Hermeneutics», p. 21, alega que «es una novedad fundamental en el debate de la hermenéutica, decir que donde mejor se entiende un texto es en la congregación». Este es uno de los temas centrales en las

⁸ C. J. Dyck, «Hermeneutics and Discipleship», Swartley, *Essays*, pp. 29-44; véanse también las agudas observaciones sobre este tema anotadas por Ben Oldenburger, «The Hermeneutics of Obedience: Reflections on Anabaptist Hermeneutics», Swartley, *Essays*, pp. 45-61.

⁹ Véanse, por ejemplo, Walter Klaassen, «The Bern Debate: Christ the Center of Scripture», *Mennonite Quarterly Review* 40 (April 1966), pp. 148-56; y Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, pp. 104-47. La temática cristocéntrica se ve con especial fuerza en los escritos de Menno como, por ejemplo: «Todas las Escrituras [...] nos señalan hacia Jesucristo, a quien hemos de seguir», *Complete Works*, p. 749.

¹⁰ Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation* (Nieuwkoop: DeGraaf, 1977), p. 129; Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, pp. 178-80, se manifiesta en desacuerdo con Beachy en este particular.

de conclusión, los lineamientos de un nuevo modelo para entender la hermenéutica anabaptista.

La realidad de la diversidad anabaptista

Como ya hemos observado, en general las investigaciones tradicionales de la hermenéutica anabaptista han abordado el tema mediante deducciones, recopilando numerosas citas de una gran variedad de fuentes para configurar un resumen compuesto de los principios esenciales. Sin embargo, aunque esta manera de proceder puede ser útil para definir un ideal anabaptista «normal», también tiende a fomentar la impresión de que los anabaptistas se pronunciaron clara, coherente y consecuentemente sobre cuestiones de índole teológica y ética. Pero esto —y hay que decir esto muy enfáticamente— no se corresponde con la realidad. Aunque los adversarios de los anabaptistas exageraron claramente la naturaleza cismática del movimiento, las investigaciones recientes han dejado sobradamente claro que el anabaptismo fue un movimiento diverso, incluso fragmentado, caracterizado por hondas hostilidades y divisiones internas y externas entre los diferentes grupos.¹¹

Desde la perspectiva de la hermenéutica, esta diversidad se torna interesante en varios particulares. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, reflejan estas tradiciones diferentes que se forjan durante el transcurso del siglo XVI, diferencias auténticas en cuanto a interpretación bíblica? La historia de las relaciones entre los Hermanos Suizos y los Hutteritas ilustra la complejidad de la cuestión. Según la mayoría de las explicaciones, los Hermanos Suizos y los Hutteritas compartieron principios hermenéuticos muy parecidos. Ambos tendieron a adoptar interpretaciones literalistas del Nuevo Testamento, imprimiendo a su estudio bíblico un marcado cariz ético. Ambos enfatizaron el valor central de la iglesia visible, la importancia —por lo menos en principio— del discernimiento comuni-

tario de la Escritura y la disposición a someterse a la disciplina de la iglesia. En su teología ambos enfatizaron un dualismo entre dos reinos y tendieron a leer la Escritura en términos de una batalla cósmica entre las fuerzas del bien y del mal. En comparación con muchos otros grupos anabaptistas, los énfasis hermenéuticos de los Hermanos Suizos y los Hutteritas, resultan notablemente parecidos.

Por eso llama especialmente la atención el hecho de que estos principios hermenéuticos compartidos no parecieron aportar nada a fomentar la unidad en ambos grupos —ni entre ellos ni en relación con otros grupos anabaptistas. La historia temprana de los Hutteritas estuvo dominada por una lucha encarnizada por el poder entre los Gabrielitas, los Philipitas y los que apoyaban a Jakob Hutter, una lucha en la que el arma preferida de contienda partidista fue la excomunión y exclusión, utilizada extensamente por todas las partes.¹² Incluso una vez que fuera restaurado el orden interno entre los Hutteritas, se abrieron nuevos frentes de antagonismo, especialmente en relación con los Hermanos Suizos. Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI las relaciones entre los Hutteritas y los Hermanos Suizos se fueron deteriorando progresivamente, al ir aflorando diferencias expresas sobre principios teológicos tales como la comunidad de bienes, los impuestos de guerra, la separación matrimonial y la práctica de la disciplina eclesial, diferencias que fueron agravando con cartas de duras reprimendas y escritos polémicos.¹³ Para colmo, los misioneros Hutteritas empezaron a conseguir numerosos conversos de entre los Hermanos Suizos. Después de que un grupo numeroso de los Hermanos Suizos, cerca de Kreuznach, abandonaran su congregación en 1557 para unirse a los Hutteritas en Moravia, el líder del grupo (que se llamaba Farwendel) describió a los Hutteritas como «un pueblo maldito» y se excomulgó a sí mismo de la iglesia por no haber velado por su rebaño con suficiente esmero ante los ataques sufridos.¹⁴ Una década más tarde los líde-

¹¹ Incluso hacia finales del siglo XVI, cuando muchos de los grupos más marginales o estafalarios ya habían desaparecido, seguían existiendo por lo menos cinco corrientes muy diferentes en el anabaptismo, cada una forjada por su propia historia de sus orígenes, liderazgo, contexto sociopolítico y tradiciones emergentes. Estos grupos serían: los Hermanos Suizos, los Hutteritas, los Waterlanders, los del norte de Alemania y los flamencos (seguidores de Menno).

¹² Werner O. Packull, *Rereading Anabaptist Beginnings* (Winnipeg, Manitoba: CMBC, 1991), pp. 59-78.

¹³ Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980), pp. 164-93.

¹⁴ La historia ha sido relatada por Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1648* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), p. 40; parece ser que

res Hutteritas acusaron expresamente a los Hermanos Suizos de apostasía y en la entrada en su *Crónica* para el año 1567, dan a entender que por su ignorancia obstinada, los suizos «sufrirán condenación en el último día».¹⁵

Está claro que en el caso de los Hermanos Suizos y los Hutteritas, compartir unos mismos principios hermenéuticos no produjo un mismo sentir en cuanto a toda una amplia gama de cuestiones teológicas; entre ellas, temas tan críticos como la eclesiología, la educación de los hijos, la ayuda mutua y las misiones. Sin embargo estas diferencias importantes entre los Hermanos Suizos y los Hutteritas, y la hostilidad que marcó sus relaciones a lo largo del siglo XVI, tiende a minimizarse o ignorarse del todo, en la manera tradicional de abordar el estudio de la hermenéutica anabaptista.¹⁶

He de reconocer que en cuanto a una cuestión concreta —el tema de la Palabra Interior/Exterior— los eruditos sobre la hermenéutica anabaptista han reconocido cierta medida de diversidad entre los líderes anabaptistas, y han indicado una variedad de posturas anabaptistas, normalmente en un abanico entre maneras «literalistas» y «espiritualizantes» de abordar la Escritura.¹⁷ Aquí, sin embargo, nos encontramos con un pro-

no acaba aquí la historia, puesto que el propio Farwendel acabó uniéndose a los Hutteritas; véase *Golden Years*, p. 166, y «Farwendel», *The Mennonite Encyclopedia*: II, p. 313.

¹⁵ *The Chronicle of the Hutterian Brethren* (Rifton, N.Y.: Plough Publishing House, 1987), p. 394.

¹⁶ Las asperezas no alcanzaban sólo a estas dos partes. En la década de 1540, Pilgram Marpeck —a quien la historiografía popular ha ensalzado como todo un modelo de moderación— mantuvo un intercambio airado con los Hermanos Suizos en Appenzell durante su período como pastor en Graubünden, al cabo del cual ambos grupos se negaron a reconocerse mutuamente como congregaciones de Dios. Según Clasen, *Anabaptism*, pp. 38-9, Marpeck más tarde denunciaría a los Hermanos Suizos y a los Hutteritas como «dos sectas perjudiciales y dañinas»; y sus seguidores en Moravia —los llamados Pilgramitas— excomulgaron formalmente a los Hutteritas.

¹⁷ Sin embargo han tendido a desestimar a los más extremistas —en particular a los de signo espiritualizante— como «marginales», en su afán por hallar un término medio entre los extremos, centrándose concretamente en el ejemplo de Pilgram Marpeck.

blema conceptual de otro tipo. Porque aunque la distinción entre las formas literalista y espiritualizante en la hermenéutica pueden ser útiles en un sentido muy general, los principios que realmente utilizaban los diversos líderes anabaptistas en particular, no encajan claramente en ese (presunto) abanico. Se tiende a agrupar a personas como Tomás Müntzer, Melchor Hoffman, Hans Denk, Gaspar Schwenckfeld, incluso a Hans Hut, bajo la rúbrica de «espiritualizantes». Y es cierto que cada uno de ellos apeló a un papel activo del Espíritu en la interpretación de la Escritura. Pero si vamos a hablar de presuposiciones teológicas y aplicaciones concretas, es necesario dejar clara la diferencia entre, por ejemplo, el misticismo revolucionario de Tomás Müntzer y el individualismo quietista de Gaspar Schwenckfeld; o entre el apocalíptico latente de Melchor Hofman, el ecumenismo apaciguador de Hans Denk, y el celo escatológico de Hans Hut. Aunque sea posible arrancar citas sueltas de estos líderes que los sitúan entre los principios hermenéuticos generales que se atribuyen al movimiento anabaptista como un todo, está claro que las diferencias entre los que se inclinaban por «la Palabra Interior» como principio hermenéutico, resultan por lo menos tan notables como sus parecidos.

Podríamos aducir ejemplos parecidos de hostilidad interna y variedad hermenéutica entre los anabaptistas del siglo XVI, y sin embargo la literatura general sobre la hermenéutica anabaptista ha tendido a difuminar esta diversidad en aras de la unidad y la coherencia.

La aplicación de principios hermenéuticos

Aunque pudiéramos imaginar que existió un consenso entre los anabaptistas sobre principios hermenéuticos a pesar de su diversidad en cuanto a orientación teológica, sigue en pie una segunda cuestión estrechamente relacionada: a saber, cómo —o si acaso— estos principios alguna vez se emplearon fehacientemente en la vida de las congregaciones y comunidades donde estos líderes sirvieron. Naturalmente, las ideas y convicciones pueden tener mérito propio y ser dignas de estudiar al margen de su encarnación en situaciones concretas; pero desde la perspectiva del historiador social, las interrogantes sobre la recepción y aplicación se tornan especialmente relevantes. Además, es precisamente en este particular —la

congruencia entre el precepto y la práctica— que la historiografía tradicional ha insistido que se encuentra la distinción entre los anabaptistas y los Reformadores magisteriales. Proponer la cuestión de la aplicación, al fin de cuentas, no es otra cosa que aplicar el mismo rasero con que los que estudian el anabaptismo han juzgado críticamente a Zuinglio y a los otros Reformadores. Unos pocos ejemplos ilustrarán la cuestión.

En primer lugar: ¿Hasta qué punto fue consecuente la aplicación entre los Hermanos Suizos — o cualquier otro grupo anabaptista — del ideal de la «comunidad hermenéutica»? Se ha puesto mucho énfasis en el hecho de que la Unión Fraternal compuesta en 1527 en Schleithem parece ser el resultado de un intenso debate comunitario, y es posible que se haya seguido un procedimiento parecido en los encuentros celebrados ese mismo año en Augsburg y en Teufern.¹⁸ Pero: ¿Qué evidencias tenemos de que después de 1530 esta manera de interpretar se estableció en realidad como un principio a seguir en las congregaciones de los Hermanos Suizos; ni qué decir que se haya instalado como práctica habitual en las otras tradiciones distintas del anabaptismo? En cuanto a Menno, está claro que él no parece haber seguido este principio consecuentemente, a pesar de algunos pasajes de sus escritos que señalan hacia un discernimiento comunitario como ideal a procurar. Y en el más comunitario de todos los grupos anabaptistas — los Hutteritas — el principio de la «comunidad hermenéutica» se vio casi enteramente condicionado por la aparición de una fuerte jerarquía de líderes comunitarios y un respeto muy destacado de la autoridad de la tradición en la exégesis bíblica. No pretendemos con esto negar que el principio de la «comunidad hermenéutica» se halla presente entre los anabaptistas sino preguntar cómo ese ideal se hizo concreto en la práctica real. Está claro que esta es una cuestión que exige más investigación que hasta ahora.

En segundo lugar, la vida y el pensamiento de Baltasar Hubmaier suscita una cuestión relacionada con aquella de la relación entre el precepto y la práctica. Hubmaier fue un hombre de letras, probablemente el teólogo más hábil entre los anabap-

tistas de la primera generación. Además, hallamos en Hubmaier toda una mina de oro en citas que apoyan el consenso de la erudición tradicional respecto a la hermenéutica anabaptista. Fue Hubmaier el que defendió con más fuerza el principio de la comunidad hermenéutica, insistiendo que cuando la gente laica y sencilla e íntegra lee la Escritura inspirados por el Espíritu, el resultado es una comprensión de la voluntad de Dios que sobrepasa los escritos de los eruditos.¹⁹ Hasta hace bien poco, sin embargo, Hubmaier estaba proscrito del canon de los líderes anabaptistas aceptables, en parte porque defendió el recurso a la violencia por parte de los magistrados cristianos, una posición que era tenida por «anatema» en relación con los «anabaptistas evangélicos». ¿Cómo es posible que alguien que defendió los principios hermenéuticos anabaptistas «correctos», sin embargo llegase a conclusiones que resultan sólo «marginalmente» anabaptistas? Sin entrar a evaluar la cuestión del lugar exacto de Hubmaier en el panteón de los anabaptistas, la aparente desconexión entre las premisas hermenéuticas de Hubmaier y sus conclusiones teológicas, parecería exigir mayor reflexión.

En tercer lugar: ¿Qué hemos de opinar sobre el alegato de que los anabaptistas — al contrario que los Reformadores protestantes — siguieron «literalmente» los mandamientos de la Escritura? En el siglo XVI fueron los Hermanos Suizos los que alegaron esto con especial énfasis, al refutar la defensa que hacía Zuinglio del bautismo infantil, aduciendo que quien es cristiano de verdad, sólo hará aquellas cosas que la Escritura manda expresamente.²⁰ Este principio halló su expresión más extrema — y presumiblemente más coherente — en algún momento de los años 1520, cuando parece ser que algunos anabaptistas suizos en Appenzell se pusieron a jugar juegos de niños en las calles, obedeciendo así el precepto de Cristo de que «si

¹⁸ En este último caso, unos cuarenta líderes anabaptistas rechazaron las alegaciones de Agustín Bader, que decía saberse llamado a desempeñar un rango especial en el reino de Dios.

¹⁹ Véanse especialmente las «Tesis contra Eck», de Hubmaier; eds. H. Wayne Pipkin y John H. Yoder, *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989), pp. 49-57.

²⁰ Leland Harder, ed., *The Sources of Swiss Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985), p. 314; y especialmente la respuesta exasperada de Zuinglio, en las pp. 118-9.

no os hacéis como niños, no heredaréis el Reino de Dios». ²¹

Sin embargo una forma menos virulenta y más corriente del literalismo anabaptismo tendió a centrarse en la cuestión de la ética y la obediencia a las enseñanzas de Jesús. En la célebre frase de Hans Denk, la única manera de conocer de verdad a Cristo era seguirle en la vida. Y —siempre según el consenso tradicional de los estudiosos de la cuestión— eso fue exactamente lo que hicieron los anabaptistas.

Esta noción de una manera literalista de entender la Escritura, sin embargo, resulta problemática a varios niveles. En primer lugar, al dar a entender que los anabaptistas iban directamente del imperativo de la Escritura a la acción ética (sin ningún proceso de reflexión cognitiva intermedia) viene a constituir la negación absoluta de la hermenéutica. Si esto fuese realmente así, entonces la hermenéutica anabaptista tendría que consistir única y exclusivamente de esto sólo, puesto que cualquiera otra reflexión sobraría. Pero es que a pesar del testimonio heroico de los mártires, el alegato de literalismo es puramente falso históricamente. En el transcurrir de sus vidas diarias, los Hermanos Suizos emprendían numerosas actividades que no venían «mandadas directamente» por la Escritura. La exasperación de Zuinglio con los Hermanos en este particular, resulta perfectamente comprensible.

Pero el problema más importante que presenta el alegato de una obediencia literal a la Escritura, es que esconde la inmensa creatividad con que los diversos grupos anabaptistas interpretaron diversos pasajes difíciles de la Escritura y sus maneras de defender y apoyar sus interpretaciones particulares. Casi a la par con los comienzos del movimiento, empezaron a aparecer toda una gama de fuentes extrabíblicas entre los diversos grupos anabaptistas, que sirvieron como una especie de «canon dentro del canon» para orientar a los anabaptistas en su estudio de la Biblia. Aparte de las tradiciones orales —que son las más difíciles de identificar en un estudio de la historia— hay que contar entre esos recursos cartas, confesiones de fe, memorias de debates, concordancias, historias

sobre mártires, escritos apologeticos y una rica tradición himnica —todo lo cual tuvo un efecto decisivo en la formación y el fortalecimiento de tradiciones hermenéuticas únicas dentro del movimiento anabaptista. Insistir en un presunto literalismo anabaptista como el principio que los distingue de los católicos o los protestantes, impide que se observe cómo los diversos elementos de tradición, credos, carisma y autoridad eclesial, también aportaron decisivamente a dar forma a la manera anabaptista de entender la Escritura.

El contexto sociohistórico de la hermenéutica anabaptista

Por último, de forma estrechamente vinculada, el énfasis claro en cuestiones teológicas habido en la interpretación tradicional de la hermenéutica anabaptista, ha minimizado —tal vez ignorado del todo— la consideración de cómo una lectura anabaptista de la Escritura pudo forjarse en el contexto particular social, político o económico de aquellos lectores. Lo que interesa aquí no es entrar al complejo debate filosófico sobre causas (idealismo contra materialismo) ni sugerir que la interpretación de la Escritura es puramente una función del entorno sociocultural (*der Sitz im Leben*). Con todo, nuestra comprensión de la hermenéutica anabaptista se vería francamente enriquecida si prestásemos mayor atención a los diversos contextos donde los anabaptistas leían la Biblia.

A un nivel puramente mundano, podríamos empezar con la cuestión textual: ¿Qué versiones de la Biblia estaban al alcance de los anabaptistas? ¿Cuáles versiones preferían y por qué? El historiador Werner Packull ha sugerido hace poco que el énfasis de los Hermanos Suizos en el Nuevo Testamento durante sus años formativos en Zurich, se puede explicar por el hecho de que hasta 1529 el Antiguo Testamento entero no estuvo fácilmente disponible para el estudio bíblico en la lengua vernácula. Puesto que durante aquellos cinco años críticos la única Escritura a que tenían acceso fácil los grupos emergentes de anabaptistas suizos fue el Nuevo Testamento, no debería sorprendernos —alega Packull— que hayan preferido el Nuevo Testamento en la formación de su teología. ²² La sugerencia de Packull a efectos de que la

²¹ Esta historia, tal vez apócrifa, se relata en Johann Kessler, *Sabbata*, una crónica contemporánea de la Reforma en St. Gallen y la comarca circundante.

²² Werner O. Packull, «Swiss Anabaptist Biblicalism Revisited or The Forgotten Factor in Swiss Anabaptist Biblicalism: The Availability of Scripture» (ponencia no

orientación de los anabaptistas hacia el Nuevo Testamento fue poco más que un accidente histórico, no acaba de convencer del todo. Pero su tesis suscita interrogantes importantes a considerar en el estudio de la manera anabaptista de entender la Biblia. Algo parecido hace Arnold Snyder al recordarnos con gran agudeza que la cultura de los europeos a inicios del período moderno era esencialmente oral — a la vez que visual, podríamos añadir — mucho más que una cultura de la letra impresa. Por consiguiente, el primer encuentro con la Escritura que tuvieron muchos anabaptistas fue mediante la palabra hablada — sermones, debates, discusiones — y no con la palabra escrita; y en un contexto comunitario de conversación y debate, que no como individuos que leen y estudian un texto en silencio.²³ ¿Cómo contribuyó a dar forma a la manera anabaptista de entender la Escritura, esta situación predominantemente oral?

A otro nivel, el estudio de la hermenéutica anabaptista ha de tomarse más seriamente la mutua influencia entre principios teológicos y las realidades sociales, económicas y políticas específicas en las que estos principios hallaron expresión. Hace más que dos décadas, J. F. Goeters ya señalaba la importancia del diezmo en la comarca alrededor de Zúrich y la frustración económica que se encuentra detrás del rechazo anabaptista del diezmo como no bíblico.²⁴ Martin Haas y otros han argumentado que la interpretación de una iglesia separatista a la manera de los Hermanos Suizos, que halla expresión en la Confesión de Schleithem de 1527, emergió más como una respuesta práctica al fracaso de la Guerra de los Campesinos, que como aplicación fiel resultante

de estudios de la Escritura.²⁵ Hans-Jürgen Goertz ha situado el movimiento anabaptista en su totalidad — incluso el principio del «sacerdocio de todos los creyentes» — en el contexto del anticlericalismo de finales del Medioevo.²⁶ James Stayer ha escrito con agudeza sobre la diversidad de las situaciones donde se forjaron las distintas maneras anabaptistas de abordar la cuestión de la ayuda mutua y la comunidad de bienes.²⁷ Y Werner Packull ha observado parecidos notables entre el programa de reforma y el liderazgo del movimiento anabaptista temprano en Suiza, y la fracasada Guerra de los Campesinos de 1525.²⁸

Otra vez, no pretendo sugerir que la hermenéutica anabaptista era sencillamente un reflejo de fuerzas materiales o fruto de consideraciones puramente pragmáticas; pero también está claro que la teología anabaptista no nació directamente de la Escritura. Aunque la importancia del contexto viene siendo reconocida en la historiografía anabaptista más amplia, sus consecuencias para la hermenéutica anabaptista quedan todavía por abordar. Una consideración más honda del contexto aportaría mucho a explicar la consolidación de las diferentes tradiciones dentro del anabaptismo y las maneras particulares como esas tradiciones se legitimaron.

Conclusión

¿Existió una hermenéutica «expresamente anabaptista»?

He venido a sugerir que muchas de las presuposiciones tradicionales acerca de la hermenéutica anabaptista tendrán que volver a valorarse a la luz de las investigaciones más recientes sobre la Reforma Radical. El movimiento anabaptista fue claramente más diverso que lo que da a entender el

publicada, leída en el congreso de la SCSC, Atlanta, Ga., October 1992). La primera edición del Nuevo Testamento publicada en el vernáculo en Zurich, apareció en 1524.

²³ Arnold Snyder, «Word and Power in Reformation Zurich», *Archiv für Reformationgeschichte* 81 (1990), pp. 263-85; véase también Snyder, «Biblical Text and Social Context: Anabaptist Anti-clericalism in Reformation Zurich», *Mennonite Quarterly Review* 65 (April 1991), pp. 169-91.

²⁴ J. F. Goeters, «Die Vorgeschichte der Täufer in Zürich», eds. Luise Abramowski y J. F. Goeters, *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation* (Neukirchen: 1969), pp. 239-81.

²⁵ Martin Haas, «Der Weg der Täufer in die Absonderung», ed. Hans-Jürgen Goertz, *Umstrittenes Täufer-tum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 50-78.

²⁶ Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer: Geschichte und Deutung* (München: Beck, 1980).

²⁷ James Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1991).

²⁸ Werner O. Packull, «The Origins of Swiss Anabaptism in the Context of the Reformation of the Common Man», *Journal of Mennonite Studies* (1988), pp. 36-59.

resumen compuesto de principios hermenéuticos; no está nada claro que los principios aducidos por los distintos líderes realmente se llevaran a la práctica en congregaciones concretas; y hace falta prestar más atención a la interacción dinámica entre principios teológicos y los contextos sociales, políticos y económicos donde emergen las diversas tradiciones en particular.

A la vista de lo cual, ¿Qué es lo que podemos decir sobre la hermenéutica anabaptista? ¿Qué fue —si es que hubo algo— lo expresamente «anabaptista» en su interpretación de la Escritura? ¿Existe alguna esperanza de definir el anabaptismo en términos de un conjunto de doctrinas teológicas o prácticas éticas? En mi opinión, no hallaremos una respuesta adecuada a tales interrogantes destilando un nuevo conjunto de principios, que ahora tendría que resultar incluso más general y abstracto que antes para poder hacer lugar a la realidad de la diversidad dentro del movimiento. Pero tampoco sería apropiado rechazar de plano esta clase de resumen de un «tipo ideal» como venía haciendo el estudio tradicional. Lo que yo propondría, basándonos en los temas enunciados por ese resumen tradicionalista, sería que abordásemos un nuevo modelo para comprender el anabaptismo —considerando, particularmente, cómo tomó forma en la segunda mitad del siglo XVI— y cómo los principios hermenéuticos pudieron operar en el movimiento.

Mi punto de partida es un aprendizaje tomado del trabajo de David Sabeán sobre la cultura pueblerina en la Alemania de principios de la era moderna. Sabeán cuestiona la investigación tradicional sobre aquellas comunidades rurales que —como sucede con el estudio del anabaptismo— ha tendido a definir la comunidad en términos estructurales, funcionales o normativos.²⁹ Sin llegar a negar la relevancia de estas maneras de abordar la cuestión, Sabeán opina que al fin y al cabo, las

²⁹ David Sabeán, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (London: Cambridge University Press, 1984). Las maneras estructuralistas de abordar el estudio de esas comunidades tienden a centrarse en la organización de los grupos, enfatizando las definiciones legales y sociológicas; las maneras funcionales de abordarlo tienden a realzar el ejercicio de la autoridad, en particular, la distribución de poder y recursos; las maneras normativas tienden a enfatizar principios teológicos o ideológicos como temática organizativa.

comunidades rurales en la Alemania de principios de la era moderna no estaban unidas por un complejo específico de valores compartidos, los vínculos de amor filial, ni siquiera un sentido claro de propósito corporativo. No, las fronteras de la comunidad se definían por el hecho de que «los miembros de la comunidad se hallaban inmersos en el mismo argumento, el mismo *raisonnement*, el mismo *Rede*, el mismo discurso, donde acaecían las diversas alternativas estratégicas, incomprendiciones, metas en conflicto y valores».³⁰

Lo que tuvo presente Sabeán para el estudio de la vida pueblerina en la Alemania de principios de la era moderna puede ser útil para obtener una comprensión más clara del movimiento anabaptista y las diversas expresiones que tomó a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII. Si Sabeán está en lo cierto, la mejor manera de describir el empleo anabaptista de la Escritura no sería como un conjunto de principios hermenéuticos fijo y normativo, sino como una serie de discusiones o debates en los que los participantes se vieron involucrados precisamente porque estaban de acuerdo sobre el hecho de que lo que se debatía era importante. El resumen que se ha venido forjando de la hermenéutica anabaptista en la historiografía tradicional nos viene útil, entonces, al indicar ese marco de referencia dentro del cual acaecieron los debates y los desacuerdos sobre la exégesis correcta de la Biblia.

Pero estos principios no sobresalen porque hayan resuelto todas las interrogantes exegéticas. Al contrario, escondidas en cada uno de estos principios hermenéuticos básicos, había tensiones fundamentales —en algunos casos contradicciones directas— que conducían casi inevitablemente a desacuerdos y debates y a maneras muy distintas de entender cómo había que resolver estas tensiones.

El ideal de la «comunidad hermenéutica» nos sirve de ilustración útil. La noción de que la Escritura debe interpretarse en un cuerpo reunido de cristianos sinceros fue un concepto potente, pero fue (y sigue siendo) inherentemente problemático. En la práctica real, inevitablemente suscitaba toda una hueste de interrogantes inesperadas. ¿Cuál debía ser en la congregación —por ejemplo— el papel del experto con estudios, que aporta al de-

³⁰ Sabeán, *Power*, pp. 13-36.

bate sus conocimientos de las lenguas bíblicas y entendimiento del contexto histórico de la Escritura? ¿Qué es lo que pueda impedir que la comunidad hermenéutica degenera en una forma de estudio de la Escritura como «mínimo común denominador», donde los laicos sencillamente se limitan a poner en común su ignorancia? ¿Cómo legitimar la autoridad dentro la comunidad hermenéutica? ¿Qué papel corresponde al liderazgo carismático? ¿Cómo integrar la tradición en el proceso de discernimiento activo? ¿Quién decide cuándo es que se ha llegado, por fin, a un consenso? Todas estas interrogantes —y muchas más— rápidamente tiraron por tierra la idea de que la interpretación comunitaria era cuestión de ponerse a conversar y llegar a un acuerdo. Y el hecho de que estas interrogantes podían hallar respuestas muy diversas explica, por lo menos en parte, la gran diversidad que fue característica del movimiento anabaptista desde sus orígenes.

Sin embargo, aunque a finales del siglo XVI el principio de la «comunidad hermenéutica» no fuera un tema teológico expreso mantenido por ninguno de los diversos grupos anabaptistas y aunque el estudio habitual de la Biblia conforme a este modelo no parece haber sido integrado plenamente a la vida de las congregaciones, el ideal de la participación de la congregación en el proceso de discernimiento espiritual sí pervivió y continuó hallando eco entre los muy diversos descendientes de los anabaptistas durante el transcurso de todo el siglo XVII y más allá, como forma de centrar el debate y la renovación; incluso como un principio para alcanzar la unidad.

El debate sobre el papel de la congregación local en la interpretación de la Escritura se expresó a menudo en relación con la disciplina de la iglesia. Muchos grupos relacionados con los anabaptistas coincidían en que la autoridad para «atar y desatar» conlleva algún tipo de proceso congregacional de discernimiento respecto a la doctrina y la práctica aceptables. Sin embargo las consideraciones prácticas sobre *cuáles* ofensas requerían disciplinar, *dónde* residía la autoridad para excomulgar a la hora de la verdad y *cómo* llevar a cabo la disciplina eclesial, generaron una larga serie de amargas divisiones. En 1557, por ejemplo, los representantes de varios grupos anabaptistas alemanes y neerlandeses se reunieron en un congreso en Estrasburgo para debatir la cuestión. Pero cuando el grupo se negó a aceptar la postura dura

de Menno sobre el *ban* (ostracismo) matrimonial³¹ y exigieron una mayor participación de la congregación en cuestiones de disciplina eclesial, Menno y sus seguidores respondieron excomulgando a toda la hermandad alemana.³² Poco después, hallamos ecos del mismo desacuerdo ya en tierras neerlandesas, cuando los denominados *Waterlanders* rompieron con Menno y otros líderes más conservadores sobre la cuestión del ostracismo y el papel corporativo de la congregación en la disciplina eclesial. En parte, el desacuerdo de los *Waterlanders* se debió al interés en conservar una mayor tolerancia de las diferencias individuales y una pluralidad de puntos de vista teológicos en el seno de la congregación.

Y el debate sobre la autoridad de la congregación se negó a desaparecer. A mediados del siglo XVII, las congregaciones en Hamburgo-Altona se hallaban hondamente divididas por la aparición de un movimiento de renovación —conocido como los *Dompelaars*— que insistía en el bautismo por inmersión, el Lavamiento de pies, y que la comunión se tomase al atardecer y con pan sin levadura, siguiendo al pie de la letra los mandamientos de la Escritura. Unos pocos años después, en 1567, una división nueva y más profunda asoló la iglesia neerlandesa cuando David Spruyt y Galenus Abrahams de Haan, de Amsterdam, publicaron una serie de artículos donde, entre otras cosas, promovían la libertad de los laicos para predicar, enseñar, bautizar y celebrar la comunión. El

³¹ Entre los Menonita y Amish, el término inglés *ban* significa algo así como expulsión, exclusión, ostracismo o destierro. Viene a indicar las consecuencias prácticas de la excomunión. Menno se basó en 1 Corintios 5 para instruir que tal ostracismo debía practicarse incluso en el seno de la familia y el matrimonio, con el fin de ejercer la máxima presión sobre el pecador para que se arrepintiera y volviera al buen camino de la fe. Si estas medidas parecen exageradas, considérese que las iglesias estatales de la época sometían a tortura y mandaban a la hoguera a los que juzgaban haber caído en el error. (N. del tr.)

³² Es curioso observar que los alemanes del sur, que fueron excomulgados por Menno y nunca recibieron directamente su influencia personal, acabaron optando por denominarse con su nombre; mientras que los neerlandeses, que fueron los seguidores inmediatos de Menno, acabaron por rechazar el mote de *menonitas* y adoptar la denominación de *Doopsgezinden* (bautistas).

debate local en la congregación de Amsterdam no tardó en escalar a un intercambio polémico no exento de insultos, conocido por los historiadores como «La Guerra de los Corderos», centrada en cuestiones relacionadas con la membresía en la iglesia y el ejercicio de la disciplina eclesial. Con el tiempo los propios *Waterlanders* se dividieron en dos grupos, los *Sonnistas* y los *Lamistas*, una división que pervivió durante un siglo y medio.³³

Está claro que había más en juego en cada una de estas divisiones, que la cuestión de la comunidad hermenéutica. Con todo, la noción de una participación activa de la congregación entera en la exégesis bíblica parece haber sido un ideal más o menos permanente entre los grupos que descendían de los anabaptistas; y ese ideal siguió resultando ser una fuente de fermento y renovación en una gran variedad de contextos y circunstancias.

Algo parecido podríamos decir al observar las tensiones latentes en los ideales del literalismo bíblico, de la manera cristocéntrica de abordar la Escritura y de la «supremacía» del Nuevo Testamento sobre el Antiguo. En la medida que los distintos grupos siguieron tomándose esos principios a pecho, debatiendo y discutiendo sobre ellos, seguían siendo parte de la conversación compartida que puede describirse legítimamente como anabaptista. Pero en la medida que cada grupo dio carpetazo a las aparentes tensiones o contradicciones en sus diversos contextos, optando por una variedad de soluciones al enredo práctico planteado por estos principios, vino a encarnar una tradición auténticamente independiente, cuya riqueza e integridad frecuentemente se pierde por centrarse exclusivamente en principios normativos.

Definir el empleo anabaptista de la Escritura en términos de tensiones, discusión y debate, no viene a negar la importancia o relevancia del ideal. Pero sí viene a sugerir un modelo más dinámico para comprender una forma de interpretación bíblica que mantuvo a los antepasados espirituales de los Menonitas y los Hermanos en una conversación compartida, aunque no siempre de un mismo sentir.

³³ B. C. Roosen, *Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona* (Hambrug: 1886), pp. 39-55, sigue siendo la fuente más útil para enterarse de los entresijos.