

Conversación V — La Cena del Señor

1. Incorporación en Cristo y en los hermanos: La Cena del Señor y el Lavamiento de pies, en los grupos anabaptistas

por Jeff Bach

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

No existe ningún estudio panorámico de las creencias y prácticas anabaptistas relacionadas con la Cena del Señor. Recientemente acaba de aparecer un libro cuya meta es estudiar la Cena del Señor en el pensamiento de tres autores o comunidades anabaptistas en concreto.¹ Aunque sería imposible hacer aquí una panorámica general del tema, el presente artículo brindará algunos ejemplos de algunos de los escritos y relatos anabaptistas que tocan en su observancia de la Cena del Señor. Este muestrario nos dará indicios de la gama de las prácticas e interpretaciones, o teología, de la Cena del Señor en el movimiento anabaptista. Nos centraremos en particular en los siglos XVI y XVIII, puesto que allí emergen algunos de los cambios mayores en cuanto a la Cena del Señor entre los grupos anabaptistas.²

La elección del término «Cena del Señor» para referirnos al ritual, refleja el hecho de haber sido uno de los términos favoritos entre los grupos anabaptistas, mostrando aquí la influencia de Andreas Karlstadt y Ulrico Zuinglio. Con el término «Cena del Señor» nos referiremos en general al ritual cristiano donde se come pan y bebe vino (a la

postre muchos adoptarían el zumo de uva sin fermentar), asociándolo con la muerte de Jesucristo y visto por el prisma del movimiento anabaptista.

Varios de los grupos anabaptistas —pero no todos— practicaron un ritual de Lavamiento de pies conjuntamente con la Cena del Señor; en algunos casos, como un ritual de hospitalidad. La presente panorámica nos permitirá algunas vistas de la diversidad en cuanto a prácticas, interpretación e importancia del Lavamiento de pies entre los grupos anabaptistas. Con la frase «Banquete de amor» nos referimos a un ritual expandido de la Cena del Señor (entendido como el pan y el vino), para incluir el Lavamiento de pies y un ágape de la comunidad (en su sentido más estricto el término *ágape* significaría propiamente un Banquete de amor —*Liebesmahl*, en alemán); ritual adoptado por los grupos de Hermanos originados en Schwarzenau.

Los rituales son actos especiales que se valen de objetos, gestos o palabras a veces también especiales, otras veces perfectamente corrientes. El individuo o grupo participante ve en ellos, intencionalmente o no, una significación extraordinaria. Los rituales son eventos que comunican y codifican, a sus participantes, significados trascendentales. Los participantes se reafirman en esos significados a pesar de que a veces los cuestionen o modifiquen. Los rituales suelen ser efectivos por su carácter repetitivo (la polaridad de la preservación). Sin embargo cada vez que se repiten, nace la oportunidad de modificarlos o cambiarlos (la polaridad de espontaneidad). Los rituales son eventos dinámicos cuando ocurren en el espacio que se abre entre ambas polaridades. Cuando la conducta ritualizada está dominada por la preservación, se vuelve estática; cuando está dominada por la espontaneidad, puede difuminarse hasta tal

¹ John d. Rempel, *Anabaptism and the Lord's Supper* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1993).

² En la presente panorámica influye la teoría de los orígenes múltiples del anabaptismo como construcción útil para explicar la diversidad sin encorsetar el anabaptismo en un único molde «normativo». Con todo, hemos omitido algunas personas y grupos por las limitaciones de tiempo y espacio. Se prestará una atención considerablemente menor a los anabaptistas espiritualizantes (con la salvedad de Hans Denck) como David Joris o los Batenburgers, porque solían conformarse en la práctica exterior a los rituales de comunión de las tradiciones legalizadas de sus territorios.

grado que pierde el carácter vinculante de su significado. En cualquiera de estos casos, el ritual corre peligro de perder hasta tal grado su capacidad significadora, que deja de constituir un símbolo comunicador. El ritual no pertenece en absoluto exclusivamente al ámbito de lo «religioso», es decir, de sistemas de pensamiento (y generalmente prácticas también) que se basan en una creencia en lo trascendental, de valor o sentido último. De hecho, algunas conductas que no conllevan un vocabulario con vínculos expresos a la religión organizada, pueden sin embargo estar ritualizadas.

Victor Turner ha escrito sobre «procesos rituales», que generan momentos trascendentales de «comunidad» cuando los participantes se sienten unidos en una identidad colectiva que es más que la suma de los individuos que participan en el ritual. Según Van Gennep, son momentos rituales aquellas ocasiones de «liminalidad», donde los patrones y las identidades tradicionales quedan en un suspenso provisional, tras lo cual los participantes se reintegran en un todo social nuevo (y renovado).³

En un estudio del festival de Corpus Christi en la Edad Media, Miri Rubin ha observado que un ritual como el de la misa, aunque realizado e interpretado por el sacerdote que lo celebra, sin embargo puede dar lugar a una pluralidad de interpretaciones por parte de los participantes, que pueden responder con asentimiento convencido, con cuestionamiento, hasta con indiferencia. Esta gama de significados puede reforzar el ritual y la jerarquía que lo celebra y puede prestarse, a la vez, a cuestionar las propias estructuras de autoridad que autorizan el ritual. Rubin sugiere que la práctica del ritual de la iglesia y su enseñanza estaban siendo simultáneamente promulgadas, puestas en práctica, cuestionadas, enfatizadas y reinterpretadas, entre la combinación de sacerdotes, teólogos, autoridades cívicas, el pueblo piadoso, los místicos y los herejes de la Edad Media.⁴

Estas observaciones teóricas suscitan cierta cautela respecto a la búsqueda de una práctica uniforme o normativa, o de una única interpreta-

ción común a todos. El presente esfuerzo intenta tomar nota de las cosas que hay en común y también de las divergencias en el ritual, sugiriendo una gama de prácticas, interpretaciones y cambios que se producen.

Las fuentes empleadas son primordialmente los escritos sobre la Cena del Señor, por líderes que defendían una opinión o práctica en particular entre los anabaptistas. Si bien el anabaptismo en sí tendía a permitir hablar a aquellos que no eran las personas privilegiadas de su era, haríamos bien en recordar que los anabaptistas también privilegiaron unas voces y silenciaron otras. Si bien los informes de las prácticas anabaptistas de la Cena del Señor en este período son escasos, se hará cierto esfuerzo por cotejar las prácticas y la narrativa.

Trasfondo

El Concilio Laterano IV de 1215 produjo por primera vez, como dogma de la iglesia, el lenguaje de la transubstanciación, que define que la «sustancia» de la carne y sangre de Cristo están realmente presentes en los «accidentes» (la apariencia y las propiedades exteriores) del pan y el vino, culminando la misa con la invocación de las palabras de consagración por parte de un sacerdote debidamente ordenado. El mismo concilio también exigió que se comulgara como mínimo una vez al año. La comunión digna exigía la confesión oral previa ante la congregación, la contrición sincera y la restitución o satisfacción adecuada, ofrecida por los pecados. Se comprenderá que así las cosas, los parroquianos recelaban de comulgar frecuentemente. Al agotarse la Edad Media, la misa halló respuestas muy variadas, desde las procesiones entusiastas del Corpus Christi, pasando por una piedad eucarística laica como la de la Devoción Moderna, los humanistas como Erasmo de Rotterdam que consideraban que la vida moral era tan importante como la propia participación en la vida ritual de la iglesia, y los sacramentarios como Cornelis Hoen, que rechazaron de cuajo la doctrina de la transubstanciación.

Comienzos anabaptistas en Suiza

Conrado Grebel y sus compañeros en Zúrich, empezaron reuniéndose en torno a Ulrico Zuinglio. Las ideas reformadoras de Grebel y Zuinglio acusaban la influencia de los humanistas, entre

³ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (London: 1969), pp. 140-165.

⁴ Miri Rubin, *Corpus Christi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 3-10.

ellos Erasmo, Johann Oecolampadius, Cornelius Hoen y el reformador Andreas Karlstadt von Bodenstein.⁵ Ya en 1521, mientras Lutero estaba en Wartburg, Karlstadt había experimentado con reformar la misa. Había celebrado una «misa evangélica» vestido con su toga académica en lugar de la sotana, ofreciendo el pan y también el vino y sin exigir la confesión previa de los comulgantes.⁶ Lutero acabó con eso en cuanto regresó a Wittenberg.

Karlstadt siguió desarrollando su propia teología y práctica de la Cena del Señor durante el período que sirvió como pastor en Orlamünde, 1523-1524. A todo esto, había abandonado la creencia en la presencia real y en la eucaristía como medio de gracia. Decía que la Cena del Señor es una conmemoración, un signo que indica hacia la muerte redentora de Cristo y que conlleva una comunión espiritual con el cuerpo y la sangre de Cristo. Karlstadt interpretó de una manera muy particular las palabras de institución: «Este es mi cuerpo», en el sentido de que Jesús seguramente se estaría indicando a sí mismo con un gesto de la mano al decirlo. Karlstadt entendía que el cuerpo material de Cristo sería entregado en la cruz por sus discípulos, pero no en el momento de la cena.

Para Karlstadt, la Cena era una señal de la comunión de amor entre los cristianos. Al contrario

⁵ Steffan Niklaus Bosshard, *Zwingli – Erasmus – Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit* (Mainz: Franz Steiner Verlag, 1978) pp. 12-20, 31-3. De aquí en adelante, *Eucharistie*. Bosshard describe el desarrollo de la teología eucarística de Zuinglio enfatizando primordialmente la influencia en él que tuvo Erasmo. Aunque Karlstadt también derivó consecuencias espiritualizantes de la tradición humanista parecidas a las que Zuinglio, Bosshard observa que Karlstadt aportó muy poco a Zuinglio (pp. 50-2, 58). Ambos reformadores, sin embargo, estaban dando nueva forma a la misa como respuesta a influencias parecidas provenientes del humanismo. Al contrario que Zuinglio, Karlstadt acusó la influencia de Lutero y especialmente más la de la mística alemana. Karlstadt desarrolló su teología eucarística en reacción contra Lutero a la vez que bajo la influencia de Lutero. Con todo, existieron suficientes paralelos con Zuinglio, como para que Karlstadt pudiera con el tiempo asentarse (aunque quizá no de muy buena gana) entre los Reformados Suizos en Basilea.

⁶ James S. Preus, «Karlstadt's Ordinations and Luther's Liberty», *Harvard Theological Studies* 27 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp. 10, 28-30.

de su rechazo de 1521 de la confesión como preparación para la comunión, Karlstadt más tarde insistiría que los comulgantes deberían prepararse para comulgar con auto examen, tratando de recordar como es debido el sentido de la muerte de Cristo que se conmemora con el pan y el vino. Karlstadt incluso llegó a admitir la posibilidad de la mutua corrección y la exclusión. Estas ideas fueron publicadas en una serie de tratados durante los meses de octubre y noviembre de 1524 en Basilea, con fondos recogidos por los radicales de Zúrich. Los tratados atacaban las ideas de Lutero respecto a la eucaristía.⁷

Ese mismo mes, antes de las publicaciones de Karlstadt, Conrado Grebel escribió a Tomás Müntzer.⁸ Calvin Pater ha notado parecidos entre Karlstadt y Grebel en relación con la cena del Señor, que figuran en esta carta. Ambos rechazaban la transubstanciación, la misa como sacrificio y como medio de gracia. Rechazaban las formas ceremoniosas de la misa. La Cena del Señor es una conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo. La alimentación es espiritual, de tal suerte que por la fe, los elementos vienen a constituir «la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo», a la vez que Cristo permanece —en cuerpo— a la diestra de Dios. Pero ambos también coincidían en que la Cena es una señal del amor y la comunión de los creyentes. (Grebel incluso llegó a llamar la Cena un «ágape de amor».)⁹

Mucha de estas cosas también las sostenía Zuinglio; y algunas, Erasmo.¹⁰ Es difícil establecer

⁷ Para ver un resumen de la teología eucarística de Karlstadt y su desarrollo, véase Crerar Douglas, *Positive Negatives* (New York: Peter Lang, 1991), p. 117-51. Mi sinopsis se ha basado en el resumen de Douglas.

⁸ Conrad Grebel, «Letter to Thomas Müntzer», ed. Leland Harder, *Sources of Swiss Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985), pp. 284-92. De aquí en adelante, SSA.

⁹ Calvin A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 144-59. Aunque puede que la argumentación de Pater resulte un poco forzada, el caso es que ilustra hábilmente las influencias de Karlstadt que pudieron existir sobre Grebel y sus allegados.

¹⁰ Erasmo habría coincidido en que la Cena es una señal de la comunión de amor entre los cristianos. Pero

claramente las prioridades precisas en cuanto a influencias. Desde luego, Karlstadt fue el primero que intentó crear una Cena del Señor evangélica. En el pensamiento de Zuinglio aparecen ciertos parecidos con Karlstadt, aunque esperó hasta 1525 para introducir modificaciones en la práctica de la misa. Más radical que Zuinglio, Grebel insistió en seguir solamente lo que él entendía que manda la Biblia en la observancia de la Cena del Señor. Si bien tal vez Zuinglio creyera que él hacía eso mismo, también apoyó su posición en teólogos de la antigüedad cristiana, especialmente Tertuliano, Agustín y Ambrosio. Grebel recelaba de eso, aunque no es que fuera incapaz de hacerlo.

Los parecidos, naturalmente, no demuestran una necesaria dependencia. Sin embargo la participación de Grebel en los debates de Zúrich (1523) demuestra por una parte la influencia de Zuinglio pero por otra, los desacuerdos que afloraban. La carta de 1524 a Müntzer revela que Karlstadt también influyó en Grebel. Fue en este contexto que Grebel y sus compañeros desarrollaron sus propias maneras de entender la Cena del Señor.¹¹ Para finales de 1524, Grebel y su grupo estaban más dispuestos que Karlstadt y también que Zuinglio,

no le habría parecido que ese significado tuviera que excluir forzosamente la creencia en la presencia corporal de Cristo en los elementos.

¹¹ Pater depende mucho de una única evidencia, a saber, la respuesta de Hegenwalt en nombre de Lutero, a la correspondencia de Grebel a Lutero. Pater supone que puesto que Hegenwalt indicó que Grebel hallaría su respuesta en la réplica de Lutero a Karlstadt (*Against the Heavenly Prophets*), esto significa que Lutero consideraba a Grebel un discípulo de Karlstadt —y nosotros también debemos entenderlo así. Lutero fue perfectamente capaz de poner en un mismo saco a muchos enemigos en sus denuncias, sin molestarse en considerar sus semejanzas ni sus diferencias. Pater está en lo cierto al indicar los parecidos entre Grebel y Karlstadt, pero eso no es lo mismo que demostrar claramente que el pensamiento de Grebel deriva del de Karlstadt. Además, los tratados de Karlstadt sobre la Cena del Señor se publicaron *después* que la carta de Grebel a Müntzer. Desde luego, Karlstadt había estado elaborando su teología antes de escribir esos tratados. Sin embargo, es imposible determinar hasta que punto comunicó a Grebel y sus compañeros, antes de octubre de 1524, su reforma que iba desarrollando. Los radicales de Zúrich ayudaron a pagar los tratados de Karlstadt y a difundirlos, lo cual ilustra su afinidad con las opiniones allí vertidas.

a introducir y sostener una reforma bíblicamente orientada de la misa, que ellos empezaron a llamar Cena del Señor.¹²

Grebel escribió a Müntzer que por la fe el pan «es el cuerpo de Cristo y la incorporación con Cristo y los hermanos», a comer en amor y unidad. Los creyentes debían «estar dispuestos a vivir y sufrir por causa de Cristo y de los hermanos». Erasmo y Zuinglio habían enfatizado que la eucaristía tiene el carácter de hacer visible la naturaleza corporativa de la Iglesia. Zuinglio había hasta llegado a afirmar que los cristianos deben ofrecer sus vidas unos por otros.¹³ Müntzer había enfatizado la necesidad de una experiencia de sufrimiento espiritual interior antes de que los creyentes pudieran alcanzar un conocimiento sentido de la justificación. Para 1524, ya estaba afirmando que los piadosos deben destruir a los impíos con la espada.

El contexto más amplio de la interpretación de Grebel y Zuinglio de la Cena como símbolo de unidad y disposición a morir por los hermanos cristianos, fue los vínculos políticos de la Confederación Suiza frente al imperio de los Habsburgos. Este estilo de confederación contra un señor feudal se difundió en aquella misma época al sur de Alemania y Austria, en los alzamientos de los comuneros contra sus superiores, una influencia que Tomás Brady ha llamado «hacerse suizos».¹⁴ Ya en 1524, sin embargo, Grebel venía insistiendo que la disposición a morir por los hermanos cristianos excluía la posibilidad de matar en defensa de los hermanos cristianos o del evangelio. Ni Zuinglio ni Müntzer compartieron esa convicción.

¹² «Second Zurich Disputation» y «Council's Mandate», en SSA, pp. 242, 251-2. Aquí Zuinglio afirmaba que el Concejo municipal tenía autoridad para decidir la puesta en práctica de los cambios a la misa. El Concejo decidió no realizar ningún cambio, con lo cual Zuinglio estuvo conforme.

¹³ W. P. Stephens, *Zwingli: An Introduction to His Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 99. Véase también Bosshard, *Eucharist*, pp. 51-2.

¹⁴ Thomas A. Brady, Jr., *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Grebel opinaba que había que usar pan corriente en la Cena del Señor.¹⁵ También sugirió que la Cena del Señor debía celebrarse al atardecer, frecuentemente, y en casas particulares. Desde luego, los Hermanos Suizos no tenían a su disposición ningún edificio de iglesia.¹⁶

La forma novedosa que Grebel dio a la Cena del Señor, inspirado por Karlstadt y con mucho en común con Zuinglio, es una especie de iconoclasia sacramental. La insistencia sin tregua de Grebel en sólo lo que la propia Biblia permite, barría con casi todos los elementos de la misa y reinterpretaba lo que quedaba, a saber, el pan y el vino, el pastor y la congregación. La reestructuración de Grebel representa un cambio desde lo que tradicionalmente se definía como espacio, tiempo y objetos sagrados (el domingo por la mañana, el edificio de iglesia, la hostia y el cáliz reservado, junto con toda la indumentaria sacerdotal), para brindar a lo que normalmente se concebía como lo «común» con la presencia de lo sagrado (la cena en familia con amigos, las casas de los creyentes, el pan y el vino corriente que se sirve a todos los que comulgan).

Grebel y Zuinglio también discreparon en su manera de concebir de la Iglesia que participa de la Cena del Señor. A principios de la reforma de Zúrich (1522-23), Zuinglio había proyectado la práctica de la exclusión y excomunión, donde se

¹⁵ El testimonio de Hans Ockenfuss incluye un relato temprano donde Grebel y sus compañeros celebraban la Cena del Señor. Según Ockenfuss, «Grebel cortó una hogaza y la distribuyó entre ellos». Véase Harder, *SSA*, 343. Es de interés notar que Grebel usó pan común y que lo «cortó» —en lugar de partirlo—, probablemente con la intención de evitar cualquier parecido con la misa. Grebel protestó durante el Segundo Debate de Zúrich, contra una multitud de «abusos» en la práctica de la misa, como el uso de obleas, la mezcla, el que los sacerdotes pusieran las obleas en la boca de los comulgantes, la hora del día cuando se celebra la Cena, así como la vestimenta sacerdotal, el cántico eclesial y los cánones de la misa (*SSA*, pp. 246-9.).

¹⁶ *SSA*, pp. 287-8. Estos detalles reflejan en parte las contribuciones particulares de Grebel y sus compañeros, a la práctica de la Cena del Señor, aunque la influencia de Karlstadt se pueda adivinar en algunos de ellos. Por ejemplo, Karlstadt pensaba que el atardecer era el tiempo «más perfecto» para la celebración. Él, sin embargo, nunca puso en práctica las ideas más radicales.

prohibiera a los que habían «ofendido públicamente» participar hasta haber enmendado su conducta. Con el paso del tiempo Zuinglio fue definiendo cada vez más la disciplina como cuestión para el Concejo municipal y sus efectivos para castigar a los infractores del orden religioso establecido por decreto. Explicó que «atar y desatar» (Mt 16 y 18 y Jn 20) era lo mismo que predicar el evangelio, dejando a los pecadores empedernidos en sus pecados hasta que se arrepintieran.¹⁷ Su doctrina de la predestinación resultaba en una Iglesia invisible con una congregación mixta, donde todo el mundo participaba en la Cena. Después de enero, 1525, los Hermanos Suizos insistieron en que la Cena era para una Iglesia visible cuyos miembros estaban bautizados por su propia confesión de fe y seguían la Regla de Cristo, a saber, la disciplina mutua. En 1527 esta manera de entender la Iglesia se definió más claramente en Schleitheim.

Baltasar Hubmaier

Baltasar Hubmaier fue uno de los mejor educados de la primera generación de líderes anabaptistas. Su orden para la Cena del Señor (Nicolsburgo, 1527) brinda uno de los ejemplos más tempranos y detallados de liturgia anabaptista para el ritual. Si bien resulta formal en organización y procedimiento, el orden de Hubmaier contiene un ritual bastante simplificado, con pan y vino corriente, que se come en conmemoración del sufrimiento de Cristo y en la comunión del amor entre los cristianos. Hubmaier expuso su observancia en una dinámica donde cabía un papel altamente definido, por una parte, para el ministro oficiante, al que todavía llamaba «sacerdote», que dirigía el culto y por otra parte, un papel muy principal para la congregación. Por ejemplo, cualquiera de la

¹⁷ Ulrico Zuinglio, *Commentary on True and False Religion*, ed. & trans. Samuel M. Jackson and Clarence N. Heller (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), pp. 168-9, 172-4. Véase el contraste con un ejemplo del pensamiento más temprano de Zuinglio en sus 67 Artículos cuando el Primer Debate de Zúrich (Art. 31-2), donde permitía que la congregación junto con el pastor impusieran la exclusión de aquellos que creaban una «ofensa pública». Para una traducción al inglés, véase Edward Peters, *Ulrich Zwingli. Selected Works*, editado por Samuel M. Jackson (reprint Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), p. 114. Véase también Stephens, *Theology*, pp. 116-20.

congregación puede añadir sus comentarios cuando el pastor predica o explica la Cena antes de celebrarla.¹⁸ Cada comulgante ha de responder en voz alta a las preguntas acerca del estado de su reconciliación y amor, la «Alianza de amor» de la congregación.

Las cuatro preguntas que se hacían para que cada comulgante respondiera claramente en voz alta en la «Alianza de amor», son tal vez el elemento más sobresaliente de este orden. Primero: ¿servirán y se someterán a Dios los miembros? Segundo: ¿amarán y servirán a su prójimo con la ayuda de Jesús? Tercero: ¿darán y aceptarán la mutua amonestación (disciplina)? Cuarto: ¿desearán confirmar esta alianza públicamente, comiendo y bebiendo la Cena del Señor como un memorial viviente?¹⁹ Estas preguntas definen contrastadamente el contorno de una comunidad de amor.

En «Una instrucción sencilla» (1526), Hubmaier aparentemente rechazó la interpretación espiritualizada de Zuinglio, de las palabras de institución: «Este es mi cuerpo». Zuinglio, apoyándose aquí en el humanista Cornelis Hoen, sostenía que «es» realmente quiere decir «significa», es decir: «Esto significa mi cuerpo». Hubmaier escribió que «es» quiere decir «es», de tal suerte que «este pan ha de ser el cuerpo de Cristo». Sin embargo en otro tratado, Hubmaier afirmó que el pan no es «el cuerpo de Cristo, salvo como memorial». Aunque resistió la posición de Zuinglio, la opinión de Hubmaier se acercaba más a la de Zuinglio que a la de ningún otro Reformador. En términos muy parecidos al lenguaje de Zuinglio, Hubmaier afirmó que la Cena es una señal en memoria, una acción de gracias, que requiere fe y amor.²⁰ En su formalidad y estructura y en el papel del oficiante, la Cena del Señor, de Hubmaier, seguía pareciéndose al ritual Católico Romano. En contenido e interpretación, sin embargo, reflejaba un desarrollo muy particu-

lar de las influencias de Zuinglio y del humanismo.

Schleitheim

Los anabaptistas se reunieron en febrero de 1527 en la aldea de Schleitheim en la frontera suizo-alemana y lograron una «Unión fraternal» que consolidaba los incipientes movimientos anabaptistas suizo y alemán del sur. En muchos sentidos el tercer artículo de la Confesión de Schleitheim, sobre la Cena del Señor, repetía las ideas de Grebel. La Unión Fraternal enfatizaba más claramente el papel de la exclusión —o la mutua disciplina— en la Iglesia. Schleitheim expresa una clara diferenciación entre la «separación» propia de la Iglesia, y «el diablo y el mundo».²¹

Un documento que circuló junto con la Unión Fraternal, titulado «El orden congregacional» por su traductor, John Howard Yoder, brinda más detalles sobre la práctica de la Cena del Señor. Había que observarla cada vez que se reunían las hermanas y los hermanos. Los cultos debían incluir siempre una comida sencilla. el Orden Congregacional da a entender la práctica de la comunidad de bienes o como mínimo, un fondo común. La Cena del Señor es un memorial de la muerte de Cristo, para recordar a los creyentes cómo Cristo había muerto por ellos, para que «nosotros también estemos dispuestos a entregarnos en cuerpo y vida por causa de Cristo, es decir, por causa de todos los hermanos».²²

Miguel Sattler, que tal vez redactara los artículos sobre la Cena del Señor, también escribió que Cristo estableció esta ceremonia «principalmente porque [los cristianos] han de sufrir igual que su cabeza». Además, «su muerte no sería suya propia sino la de Señor». Esta identificación con los sufrimientos del Señor no otorga ni méritos ni salvación, sino que es una ofrenda y el precio del discipulado.²³

¹⁸ Balthasar Hubmaier, «A Form for Christ's Supper», eds. and trans. H. Wayne Pipkin and John H. Yoder, *Balthasar Hubmaier. Theologian of Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989), pp. 393-408, 395-6. En adelante, se cita como *BH*.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 403-6.

²⁰ Balthasar Hubmaier, «A Simple Instruction» (1526), *BH*, pp. 321-2, 331, 333-4.

²¹ John Howard Yoder, ed. and trans., *The Legacy of Michael Sattler* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973), pp. 36-45. En adelante se citará como *LMS*.

²² *Ibid.*

²³ Michael Sattler, «On the Satisfaction of Christ», en *LMS*, p. 112.

La Unión Fraternal y Sattler vinculan la conmemoración del sufrimiento de Cristo y el sufrimiento corporal de las hermanas y los hermanos unos por otros. Ofrecer la vida por ellos es lo mismo que ofrecerla por causa de Cristo; su muerte viene a ser una continuación de la muerte de Cristo. Para Sattler, el Cristo sufriente y ascendido es siempre el mismo, y está «realmente» presente en la congregación visible y disciplinada, separada del mundo. Esta congregación es el cuerpo de Cristo, espiritual y materialmente. Para los Hermanos Suizos, la Cena del Señor viene así a hacer de nexo entre los significados soteriológico, ecle-siológico y ético de la muerte y resurrección de Cristo.

Grebel, Hubmaier, la Unión Fraternal y Sattler, todos vincularon expresamente la disposición de los cristianos a morir por sus hermanas y hermanos, con la Cena del Señor y su conmemoración de la muerte de Cristo. Ciertas Escrituras, en particular Juan 14-17, hacían de fundamento para esta conexión. Zuinglio también había enfatizado la congregación como cuerpo de Cristo y la Cena como una señal de unidad y de amor. Tanto Erasmo como Zuinglio habían derivado inferencias de la eucaristía, incluso la idea de que los cristianos debieran ofrecer sus vidas unos por otros.²⁴ Pero puede que existan también otras influencias para esta conexión expresa.

Las revueltas de los Comuneros, de 1524-25, llamadas también la Guerra de los Campesinos, produjeron muchas listas de quejas y artículos de confederación. Un elemento importante en muchas de estas era el compromiso a jugarse vida y cuerpo, a veces también los bienes, por los compañeros del alzamiento. Muchas comunas adaptaron el pensamiento evangélico —es decir luterano y zuingliano— que se estaba gestando, aplicándolo a sus quejas socioeconómicas para crear unas demandas de cambio y a veces rebelión. Esto venía muchas veces acompañado de un fuerte sentimiento anticlerical.

Los Artículos de Allgäu (24 de febrero de 1525) empiezan con un preámbulo donde los campesinos se comprometen a «entregarnos en vida y cuerpo unos por otros, porque somos hermanos en

Cristo Jesús».²⁵ Los artículos de los campesinos de la Selva Negra (mayo de 1525), hallados entre los papeles de Baltasar Hubmaier cuando huyó de Waldshut, incitaban a los comuneros a unirse «en unión y hermandad cristiana». Hubmaier como mínimo ayudó a redactar estos artículos, y tal vez son de su autoría.²⁶

El tercer artículo de los famosos Doce Artículos de los campesinos (febrero o marzo de 1525), que no tardó en difundirse por muchas regiones agitadas, exigía igualdad entre los gobernantes y los comuneros. Pero los campesinos negaban la anarquía, procurando, al contrario, «vivir bajo el mandamiento de Dios».

Cristo nos ha redimido y adquirido a todos derramando su preciosa sangre, para el pastor tanto como para el más encumbrado. [...] Debemos amar a Dios, reconocerle como nuestro Señor en nuestro prójimo y hacer todo lo que Dios nos mandó en la Cena del Señor.²⁷

²⁵ Tom Scott and Bob Scribner, eds. and trans., *The German Peasant's War. A History in Documents* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1991), p. 126. En adelante se citará como *GPW*. Los campesinos se comprometieron unos con otros a procurar la justicia y a «poner la vida y los bienes y todo que Dios nos ha dado en ello, y a poner la vida y el cuerpo, etc.» En marzo de 1525, los líderes de la Banda Luminosa escribieron a la población de Hofsteig para presionarles a unirse al movimiento. «Asistidnos en nuestra empresa cristiana — escriben los líderes— y nosotros entregaremos nuestras vidas, honor y bienes por vosotros como hermanos cristianos. Deberíais hacer lo mismo por nosotros.» p. 135.

²⁶ *Ibid.*, p. 136. Los artículos de la Selva Negra procuran «una unión y fraternidad cristiana» entre los comuneros, términos que también aparecen en los artículos de Schleithem, aunque ahora con una manera novedosa de entenderlos, donde se incluye el pacifismo y la separación del mundo. Véase James Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal: McGill-Queen's University, 1991), pp. 63-72, una evaluación reciente del papel de Hubmaier en el alzamiento de los Comuneros en la región de la Selva Negra. Para mayor investigación de la asociación entre Hubmaier y los artículos, véase el documento que publican con ellos Scott and Scribner. Véase también el testimonio de Faber contra la implicación de Hubmaier con los campesinos, «Vienna Testimony», en *BH*, pp. 563-5.

²⁷ Stayer, *German Peasants' War*, pp. 254-5.

²⁴ Bosshard, *Eucharistie*, pp. 51-2. Véase también Stephens, *Theology*, pp. 94-9.

La Cena del Señor aparece en el tercer artículo tanto del documento de Schleithem como en los Doce Artículos de los campesinos. Qué es lo que estos últimos tenían en mente que Dios había mandado cuando la Última Cena, no está del todo claro. Ambos documentos, en cualquier caso, relacionan el amor a Cristo y al prójimo, y la igualdad social con la Última Cena. Para los anabaptistas que utilizaron el Orden Congregacional, la Cena del Señor venía a ser una puesta en escena ritual, de este paradigma de amor e igualdad.

La actividad de Hubmaier, Sattler y Grebel fue en zonas donde hubo alzamientos de comuneros. Como han indicado James Stayer y otros, muchos de los que a la postre se hicieron anabaptistas, habían participado antes en la Guerra de los Campesinos.²⁸ Esto no significa que fue la Guerra de los Campesinos lo que creó a los anabaptistas, ni que los anabaptistas precipitaron la Guerra de los Campesinos. La carta de Grebel a Müntzer, escrita en vísperas de los alzamientos, había contenido un llamamiento a los cristianos a morir unos por otros en el contexto de sus observaciones sobre la Cena del Señor. Pero la misma carta renunciaba a la violencia. Los paralelos que existen con los artículos de los campesinos, sugieren las inquietudes religiosas y sociales que fueron importantes para ambos movimientos. Los anabaptistas siguieron evolucionando la temática y redefiniendo el contexto donde perseguir sus objetivos.²⁹

Las opiniones de Grebel, Hubmaier y Sattler sobre la Cena del Señor ilustran una de las formas como los objetivos de los alzamientos de los comuneros siguieron, aunque con otras formas, después de su derrota. La meta de comunidades igualitarias y voluntarias con algún nivel de puesta en común de recursos, siguió viva en la práctica entre muchos de estos anabaptistas.³⁰ Los tres mantuvieron el compromiso de algunos campesinos, de que los miembros de tal comunidad debían estar dispuestos a jugarse la vida unos por

²⁸ *Ibid.*, pp. 165-7.

²⁹ *Ibid.*, pp. 72-92.

³⁰ Arnold Snyder, «The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?», *Sixteenth Century Journal* 16 (1985), p. 424. Snyder difiere en varios puntos de énfasis, con las opiniones de Stayer.

otros. Hubmaier estaba dispuesto a admitir que incluso tendrían que defenderse con la espada. Grebel y Sattler insistieron en que debían vivir y morir sin defenderse. Sattler es quien expresa con mayor claridad el fundamento cristocéntrico de un amor que se juega la vida indefensamente por el prójimo. Para los tres, la Cena del Señor confrontaba a los cristianos con un vínculo de amor que les impulsaba a ofrecer sus vidas unos por otros, así como la vida de Cristo había sido ofrecida para perdón de los pecados. La Cena del Señor vinculaba el sufrimiento redentor de Cristo a su sufrimiento en cuerpo unos por otros en el génesis y la preservación de su comunidad igualitaria.

El misticismo anabaptista: Hans Denck

Hans Denck, el maestro de escuela de Nuremberg, representa una línea muy diferente de anabaptismo, en la que influye el misticismo medieval tardío, esa búsqueda religiosa de una experiencia interior de unión entre el alma y Dios.³¹ En su «Confesión al Conejo municipal de Nuremberg» (1525), Denck escribió que todo aquel que apreciaba la mortificación del cuerpo y evitaba una «confianza en ceremonias exteriores», podía «comer el pan viviente, invisible» y beber el «vino invisible del cáliz invisible». Todo aquel que bebe del cáliz invisible se «inebria», es decir que «ya no saben nada» de sí mismo sino que «se divinizan (*vergottet*) por el amor de Dios».³²

³¹ Wener Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1977). Para ver un punto de vista contrario léase, por ejemplo, Peter C. Erb, «Mysticism», *Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989), V. Erb alega que para cuando emerge el anabaptismo, el misticismo medieval se había «democratizado» hasta referirse a la experiencia de todos los creyentes con Cristo, y que por tanto ya no reflejaba fielmente la tradición mística de la Edad Media.

³² Hans Denck, «Bekentnis für den Rat zu Nürnberg 1525», en Hans Denck, *Schriften. Teil 2. Religiöse Schriften*, ed. Walter Fellmann, *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* 24 (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1956), 25, en adelante citado como HDRS. La traducción al inglés usada aquí es la de E. J. Furcha, ed. and trans., *Selected Writings of Hans Denck 1500-1527* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1989), pp. 7-8. En adelante se cita como SWHD. Otra traducción figura en Clarence Baumann, *The Spiritual Legacy of Hans Denck*

En su presunta retractación poco antes de morir en 1527, Denck llamó la Cena un «memorial» del cuerpo y la sangre del Señor. Creer en Cristo es comer espiritualmente ese cuerpo de Cristo que renueva el alma. Para Denck, beber el vino es como si Cristo dijera al creyente: «Serás enteramente uno conmigo. Yo en ti y tú en mí, así como el alimento y la bebida se mezclan de alguna manera en el interior del cuerpo humano».³³

Como Müntzer y su renegado Hans Hut (a quien Denck bautizó), Denck creía que es necesario un sufrimiento interior, espiritual, para poder abrirse a la experiencia de un encuentro auténtico con el Cristo vivo y contemporáneo. Este sufrimiento tenía poco y nada que ver con el sufrir por los demás o el sufrimiento del Jesús histórico. Asimismo, le preocupaba más bien poco el cómo de la celebración de la Cena del Señor. De hecho, llegó a admitir que sería perfectamente posible «vivir sin el pan exterior donde la gloria de Dios lo exige». Mucho más importante que guardar el ritual exterior era la apropiación interior de la experiencia de lo divino, que representa. El lenguaje de Denck tiene reminiscencias de la piedad eucarística de algunos de los místicos medievales. En esa piedad, la unión con Cristo sucede al consumir los elementos materiales de la eucaristía y su absorción en el cuerpo. En algún sentido, el cuerpo humano se hace uno con el cuerpo de Cristo mediante la eucaristía.³⁴

Hans Denck representa una interpretación más abiertamente mística de la Cena del Señor. También enfatizó la apropiación espiritual de su significado, por encima de la práctica del ritual en sí.

(Leiden: Brill, 1991). Bauman provee los textos alemanes con su traducción.

³³ Denck, «Protestation und Bekantnus», en Fellman, *HDFS*, pp. 109-10; y «Protestation and Confession» (1527), *SWHD*, pp. 292-3.

³⁴ Uno de los varios ejemplos posibles sería el de la piedad eucarística de la Devoción Moderna. Los devocionistas escriben sobre la recepción espiritual y sacramental del Señor. Consideraban la comunión «espiritual», donde no se ingiere la hostia, una forma especial de devoción. Véase «John Brinckerinck on the Holy Sacrament», John van Engen, trans., *Devotio Moderna. Basic Writings* (New York: Paulist Press, 1988), pp. 231-4.

El anabaptismo norteño

El anabaptismo en el norte de Alemania y en los Países Bajos tuvo su origen en la actividad de Melchor Hoffman. Familiarizado con las opiniones de Lutero y Karlstadt, Hoffman desarrolló una síntesis muy particular de muchas influencias. Para cuando su última reunión con Karlstadt en Estrasburgo en 1530, Hoffman había adoptado muchas de las opiniones de Karlstadt sobre la Cena del Señor.³⁵ Hoffman rechazó la idea de Lutero de la cautividad de la voluntad, adoptó una cristología de la carne celestial, y se adentró más en ese mundo especialísimo de visiones y profecía. Ese mismo año envió unos «mensajeros apostólicos» a Frisia y Frisia Oriental para bautizar a los elegidos en anticipo del regreso inminente de Cristo (que debía suceder en Estrasburgo en 1533).

La obra más importante de Hoffman, *La ordenanza de Dios*, apareció en 1530 cuando sus ideas habían madurado a su forma final con que él sería recordado. En esta obra, Hoffman aplicó al bautismo la imagen del pacto matrimonial entre la esposa y el esposo, y lo extendió además a la Cena del Señor. La Cena es como el esposo cuando entrega el anillo de la alianza (el pan) a la esposa (el creyente). Cristo, el esposo, «se entrega enteramente a la esposa con el pan» y toma el vino y «da a la esposa, con el vino, su verdadera sangre corporal».³⁶

Cuando la esposa come el pan y bebe el vino, «ella ha recibido y comido materialmente al noble Esposo con su sangre. Ella está en él; y a la vez, él está en ella». Hoffman prosigue: «El Cristo en cuerpo, que está sentado a la diestra de Dios, le pertenece verdaderamente a ella [a la esposa] en cuerpo y a la vez ella le pertenece en cuerpo a él, sí, en cuerpo y en sangre. Así son los dos hechos uno».³⁷

Hoffman matizó su lenguaje de unión. Así como el anillo no es lo mismo que el esposo en sí, ni tampoco está enteramente contenido en el anillo, Cristo «no existe corporalmente en el pan», y

³⁵ Pater, *Karlstadt*, pp. 195-235.

³⁶ Melchior Hoffman, *The Ordinance of God*, eds. and trans. H Williams and Angel M Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), pp. 193-4; en adelante, se cita como SAW.

³⁷ *Ibid.*, p. 194.

«el pan material no es lo mismo que él mismo». Sin embargo el creyente es hecho uno con Cristo cuando la Cena. Hoffman describe esto al explicar cómo él creía que los apóstoles habían entendido las palabras y acciones de Jesús cuando la Última Cena:

Por medio del pan y su fe en la Palabra debían recibir ese cuerpo [de Cristo] que estaba sentado allí entre ellos, ese mismo cuerpo que les pertenecería, que ardería en la cruz. Y de ellos era también la sangre material que sería derramada desde la cruz.³⁸

Aunque Hoffman negaba la presencia corporal de Cristo en los elementos, defendía la presencia de Cristo en los creyentes e identificaba el sufrimiento de Cristo con el de ellos. Las expresiones de Hoffman sobre la unión con Cristo cuando la Cena resultan un eco claro de Denck, cuya influencia Hoffman absorbió en Estrasburgo. Sin embargo Hoffman denegaba mucho más claramente, que los elementos pudieran transmitir la presencia corporal de Cristo.

Como Karlstadt, Hoffman también asoció la exclusión con la Cena del Señor. Si «la esposa» (un creyente) rompía sus «votos» (o cometía un adulterio espiritual), entonces el Esposo (Cristo), mediante sus «emisarios apostólicos», la «divorciaría de su comunión y le retiraría el pan y el vino».³⁹

El legado de Hoffman fue desarrollado más allá por Bernardo Rothmann. El anabaptismo melchiorita continuó en tres ramas que competían entre sí, la de Menno, la de David Joris, y la de los Batenburgers militantes. Joris y los Batenburgers podían adaptarse al ritual de las iglesias estatales, o en cualquier caso abstenerse de la comunión. Joris, en particular, amplificó las posibilidades espiritualizantes de las ideas de Hoffman.

Bernardo Rothmann

En 1533 Bernardo Rothmann publicó su *Bekentnis van beyden Sacramenten* (Confesión sobre

los dos Sacramentos),⁴⁰ uno de los tratados más largos de los anabaptistas sobre los sacramentos. Apoyándose en la explicación de Zuinglio y Erasmo del sacramento, Rothman lo describe como un acto realizado con un voto o una consagración especial. El acto, más su objeto y el voto, constituyen un sacramento.⁴¹ Los cristianos observan los sacramentos porque Cristo los mandó y el cristianismo primitivo los practicaba.

Para Rothmann, la Cena del Señor es una reunión de los fieles para conmemorar la muerte de Cristo, recordando lo que hizo Cristo al morir por los pecadores, y la deuda de gratitud que los creyentes tienen con él. En una exposición dilatada sobre las palabras: «Esto es mi cuerpo», declaró que la opinión de Zuinglio es la que más se acercaba a la Escritura y a los apóstoles.⁴² Hay que exigir que haya fe y amor entre los que comulgan. Como Hoffman y Karlstadt, Rothmann también consideró que la disciplina mutua y el auto examen son la preparación obligada para la Cena del Señor.

Según Rothmann: «Deberíamos estar dispuestos, cuando se nos demanda, a entregar nuestras vidas por su nombre». A la postre los anabaptistas de Münster también acabarían matando por causa de Cristo, lo mismo que sus contemporáneos católicos y protestantes. Al contrario que Hoffman, Rothmann no concluyó expresamente que Cristo sufre en el sufrimiento de sus seguidores.

⁴⁰ Bernardo Rothmann, *Bekentnis van beyden Sacramenten* (1533), ed. Robert Stupperich, *Die Schriften Bernhard Rothmanns, Die Schriften der Münstertäufers und ihrer Gegner 1* (Münster: Aschendorf, 1970); en adelante citado como *Bekentnis*. Las citas aquí se basarán en el inglés de William Klassen y Walter Klaassen, quienes tradujeron el *Vermanung* de Marpeck, de 1543, que se basaba en gran parte en la *Bekentnis* de Rothmann. Las traducciones han sido comparadas con el texto de Stupperich.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 140-2. Véase también Bosshard, *Eucharistie*, p. 47. Esta era una manera típicamente humanista de explicar el sacramento.

⁴² *Ibid.*, pp. 180-1, 189. A veces Klassen y Klaassen han usado la palabra «comunión» donde Rothmann pone «Nachtmael». Yo he conservado la palabra «cena» donde pone «Nachtmael» porque es mucho más próxima al término empleado por Rothmann, y «comunión» tiene significados muy diversos.

³⁸ *Ibid.*, p. 195.

³⁹ *Ibid.*, p. 196.

res. Antes bien, la disposición a sufrir es una medida del amor de los creyentes por Cristo. Asimismo, Rothmann contemplaba la comunidad de bienes como algo necesario para que la congregación estuviera celebrando rectamente la Cena del Señor.⁴³ James Stayer ha señalado lo muy poco que cambió la distribución de riquezas en Münster.⁴⁴

Rothmann no mandó el ritual de Lavamiento de pies como parte de la Cena del Señor, pero contribuyó a la lógica de su implantación posterior entre los menonitas. Entendía que cuando Cristo lavó los pies de sus discípulos fue una demostración de su gran amor por ellos. Rothmann escribió que: «Es vital que nosotros, al amarnos unos a otros, estudiemos diligentemente y sigamos seriamente el ejemplo de nuestro Maestro».⁴⁵ El lavamiento de pies en Juan 13 era un ejemplo de amor a imitar, no un ritual a repetir. Rothmann también hizo un llamamiento a «la comunión cristiana en un ágape, es decir una comida de los hermanos, un banquete de amor».⁴⁶ Sin embargo se trataba de interpretación añadida en cuanto a la Cena del Señor, no de una cena propiamente dicha, aparte del pan y el vino.

Faltan de esta obra dos temas importantes melchoritas. El primero es la iconoclasia estridente que se suele hallar en las polémicas de Hoffman contra la misa. El segundo es la apocalíptica endémica de Hoffman y tan espectacular en Münster y en los escritos posteriores de Rothmann. Frank Wray ha sugerido que Rothmann no había caído aún bajo la influencia de Jan Matthijs,⁴⁷ que llegó poco después de la publicación de la *Bekennntnis*. Sin embargo la apocalíptica del propio Matthijs le venía de Hoffman, que Rothmann ya conocía y

⁴³ La cita es de *ibíd.*, p. 182. Véase también pp. 184-5.

⁴⁴ Stayer, *German Peasants' War*, pp. 123-38. Stayer describe la economía común de Münster como un «comunismo de guerra».

⁴⁵ Rothmann, *Bekennntnis*, p. 176.

⁴⁶ Rothmann, p. 184. Rothmann anotó que estaba valiéndose de una cita de Tertuliano hallada en la *Chronica* de Sebastián Franck.

⁴⁷ Frank J. Wray, «The Vermanung of 1542 and Rothmann's *Bekennntnis*», *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956), p. 668.

con quien se había entrevistado. Tal vez la *Bekennntnis* representa un breve momento de Rothmann, desarrollado antes de que surgiera el reino anabaptista.

Los menonitas

El punto más bajo —y violento— del anabaptismo, Münster, 1535, llevó a un simpatizante secreto al horror y a la compasión. A principios de 1536 Menno Simons, sacerdote de la pequeña parroquia de Pingjum, recibía el bautismo y se transformó en un luchador por la organización de los remanentes dispersos del movimiento de Hoffman.

En la sección autobiográfica de su *Respuesta a Gellius Faber* (1554), Menno menciona sus dudas acerca de la misa durante su segundo año en el sacerdocio, como su primer impulso hacia el anabaptismo. «Se me ocurrió, siempre que manipulaba el pan y el vino en la misa, que no eran la carne y la sangre del Señor».⁴⁸

Desde luego, las memorias se escribieron mucho más tarde, cuando Menno hubiera querido distanciarse todo lo posible del lastre permanente de lo ocurrido en Münster. Al mencionar sus dudas sacramentistas, Menno podía señalar hacia una influencia anterior y diferente que Hoffman. Las dudas sacramentistas sin lugar a duda traían asociaciones más respetables, con los humanistas de los Países Bajos. Sin embargo esta referencia indica que las inquietudes con respecto a la misa figuraron de una manera importante en la reforma anabaptista, por mucho que el bautismo tendiera a atraer más atención.

Gran parte de la teología de Menno sobre la Cena del Señor refleja influencias del pensamiento de Karlstadt y del zuinglianismo, por intermediación, en parte, de Hoffman y de la *Bekennntnis* de Rothmann.⁴⁹ En cuanto a la comunión espiritual con el cuerpo y la sangre de Cristo, Menno fue mu-

⁴⁸ Menno Simons, *Reply to Gellius Faber*, ed. J. C. Wenger, trans. Leonard Verduyn, *The Complete Writings of Menno Simons* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956, 1984), p. 668.

⁴⁹ Aquí habría que incluir la creencia en que la Cena es un memorial, la necesidad de fe y amor al venir a la mesa, y un rechazo de la misa como sacrificio, como medio de gracia, así como la transubstanciación.

cho más coherente en cuanto a mantener una dicotomía entre lo exterior y lo interior, es decir, comer los elementos exteriores a la vez que «el hombre imperecedero interior, del corazón, come en un sentido espiritual el cuerpo y la sangre imperecedera de Cristo».⁵⁰ Los elementos externos no podían intermediar la presencia de Cristo a los creyentes.

Como Rothmann, Hoffman y Karlstadt, Menno consideraba que el auto examen y la disciplina de la congregación mediante la exclusión son necesarias como preparación para la Cena del Señor. Hace falta «ser transformado en el hombre interior, convertido y renovado».⁵¹ Donde Rothmann había enfatizado el amor por los demás cristianos como preparación necesaria para la Cena, Menno añadió un énfasis mayor en la penitencia y la vida moral. Donde Rothmann criticaba a los sacerdotes en la misa por su falta de amor a Cristo, Menno criticó su inmoralidad. Menno denunció con estridencia la misa como «idolatría», haciendo eco de la iconoclasia de Hoffman.

Para entender la teología de Menno hay que verla en el contexto de la piedad penitencial de finales del medioevo —según Sjouke Voolstra. Hasta sus especulaciones apocalípticas y sentimientos anticlericales se sitúan en una inquietud por conseguir la penitencia apropiada a la luz del juicio final.⁵²

También hay que situar en este contexto penitencial las opiniones de Menno respecto al lavamiento de pies. Son raras sus menciones del lavamiento de pies, generalmente como metáfora de humildad o de limpieza interior. Una vez se refirió al acto como un gesto de hospitalidad para los hermanos y las hermanas que llegaban de visita.⁵³ Como Rothmann, Menno aparentemente no con-

⁵⁰ Menno Simons, *Foundations of Christian Doctrine*, ed. J. C. Wenter, *Complete Writings of Menno Simons*, pp. 145-53. La cita se encuentra en *idem.*, pp. 122-3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 144.

⁵² Sjouke Voolstra, «True Penitence: The Core of Menno Simons' Theology», *Menmonite Quarterly Review* 62 (1988), pp. 122-3.

⁵³ Menno Simons, «Final Instruction on Marital Avoidance»; y «Admonition on Church Discipline», ed. Wenger, *Complete Writings of Menno Simons*, pp. 1061 y 417, respectivamente.

sideró que el lavamiento de pies fuera una parte constitutiva de la Cena del Señor. Sin embargo él también aportó a la justificación del ritual cuando al fin sí fue adoptado por los menonitas neerlandeses.

Las maneras menonitas de entender la Cena del Señor representan un desarrollo cada vez más moralista de la tradición melchorita, enfatizando la penitencia. Pone de manifiesto una repulsa de la línea apocalíptica de Münster y los Batemburgers, así como de la manera que tenía David Joris de espiritualizar el legado de Hoffman.

Aunque muy parecido a Menno, Dirk Philips también contribuyó de una manera muy particular a la práctica y creencia menonita acerca de la Cena del Señor. Dirk comparó la unión de los creyentes con Cristo en la Cena del Señor a cómo la comida que se ingiere «es transformada en su naturaleza y se hace un mismo ser con aquel que se alimenta» —ecos tanto de Hans Denck como de Hoffman. Dirk continúa: «Así también, los verdaderos cristianos, por la fe en Jesucristo, se unen completamente con él, se incorporan a él, sí, hasta traspasarse y transformarse a su misma naturaleza y carácter».⁵⁴

Aunque Dirk afirmó reiteradamente que el cuerpo de Cristo siempre permanecía sentado a la diestra de Dios, su manera de entender la presencia de Cristo con los creyentes en la Cena tiene un perfil más elevado que la mera conmemoración zuingliana.

Tal vez la contribución más importante de Dirk al ritual anabaptista fue la instauración del Lavamiento de pies cuando la Cena del Señor. En tres tratados diferentes, lo enumera como una de las ordenanzas que indican la existencia de «la Iglesia verdadera». En «La Congregación de Dios», explica el significado doble del Lavamiento de pies. El primer motivo que Cristo mandó esta ordenanza fue «para darnos el conocimiento de que él primero tiene que purificarnos en el fuero interior y que el pecado [...] sea lavado por él».

⁵⁴ Dirk Philips, «The Supper of Our Lord Jesus Christ», en su *Enchiridion*, eds. and trans. Cornelius J. Dyck, William E. Keeney and Alvin J. Beachy, *The Writings of Dirk Philips* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1992), pp. 122-3.

El segundo motivo del rito es «que nos humillemos el uno ante el otro».⁵⁵ Rothman había entendido que cuando Jesús lavó los pies de sus discípulos, era un símbolo de amor. Menno lo entendía como una metáfora de purificación y tal vez un ritual de hospitalidad que ofrecer a los hermanos y las hermanas que llegaban de viaje. Dirk lo constituyó como un ritual a revivir cuando la Cena del Señor, en obediencia al mandamiento y al ejemplo de Jesús.

En el siglo XVI, el lavamiento de pies era una parte de la liturgia de Jueves Santo, donde el sacerdote lavaba los pies de doce personas escogidas o a veces de otros sacerdotes, como mencionaba Rothmann, para dramatizar los eventos de la Última Cena. Los parroquianos normalmente no participarían ni comulgarían cuando ese acto. También, a finales de la Edad Media algunas comunidades monásticas seguían practicando el ritual de lavamiento de pies como acto de hospitalidad para los que llegaban de visita, un legado de la Regla de San Benito.

Es sólo entre los menonitas neerlandeses que el Lavamiento de pies sobrevivió más allá del siglo XVI. Más tarde fue adoptado también por los Amish y por los Hermanos de Schwarzenau. Los menonitas, que lo practicaban como un rito de hospitalidad, lo hacían en las casas (Confesión de fe Waterlander, 1577). Como ritual de hospitalidad, el Lavamiento de pies se menciona en el Concepto de Colonia (1591), los 33 Artículos de Twisk (1615), y la Confesión flamenca de 1591, de Jorge Hansen, para la región de Gdansk.⁵⁶

⁵⁵ Dirk Philips, «The Congregation of God», ed. Dyck, *Writings of Dirk Philips*, p. 367.

⁵⁶ Hay una única mención del Lavamiento de pies en la congregación de Hubmaier en Waldshut, pero él no se refirió a ello en sus escritos posteriores sobre la Cena del Señor. Sebastian Franck alegó en 1431 que los Hermanos Suizos observaban el ritual, pero no existe ninguna otra documentación del hecho. A pesar de su biblismo, los Hermanos Suizos aparentemente no instituyeron el Lavamiento de pies. Heinrich Bullinger menciona algunos «anabaptistas apostólicos» en Suiza que practicaban el Lavamiento de pies, pero no está claro quiénes pudieron haber sido, suponiendo que realmente existieran. Los Hutteritas no adoptaron el Lavamiento de pies. Véase «Foot Washing», *The Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement* 4 vols. (Scottsdale, Pa.: Menno-

Dirk, sin embargo, claramente tenía en mente un ritual para toda la iglesia, como una parte de la propia Cena del Señor. Esta manera de entenderlo aparece también en la Confesión de la Rama de Olivo (1627), en la Confesión de fe de Jan Centsen (1630), la Confesión de Dordrecht (1632), y la Primera Confesión Prusiana (1660). Cuando los ministros de los Hermanos Suizos en Alsacia adoptaron la Confesión de Dordrecht con la Atestación de Ohnenheim (1660), aprobaron el ritual por escrito, aunque en la práctica real, tardó en difundirse.⁵⁷

No existen descripciones contemporáneas del siglo XVI, respecto a cómo se celebraba el Lavamiento de pies. La *Mennonite Encyclopedia* da por supuesto que generalmente se hacía de dos en dos (el uno lava, el otro seca), que administran el rito a una o más personas sentadas. Esto ha sido llamado a veces «la forma doble». Muchos grupos anabaptistas ahora practican lo que ha venido en llamarse «la forma sencilla», donde la misma persona lava y seca los pies de la persona sentada a su lado. Luego esa persona administra el rito a la siguiente persona y así sucesivamente hasta que todos han participado. Los hombres y las mujeres celebran el rito separadamente, ellas por una parte, ellos por otra.

La doble interpretación que hizo Dirk del Lavamiento de pies fue adoptada en la Confesión de Dordrecht, aunque en el orden contrario. Representando ritualmente la purificación espiritual y la humildad que procuran los penitentes al acercarse a la mesa del Señor, el Lavamiento de pies tuvo su origen más como un acto de penitencia que como un punto de obediencia a la Biblia. Dirk lo amarró a la Escritura pero escogió versículos que tienen que ver principalmente con la humildad. El Lavamiento de pies como un acto de imitación de los actos de Jesús fue una interpretación secundaria, de desarrollo posterior.

Al contrario que el drama litúrgico anual del Jueves Santo, los menonitas que observaron el La-

rite Publishing House, 1756) II, pp. 347-51. Es sorprendente lo poco que hay escrito sobre la historia del Lavamiento de pies, en particular, para el siglo XVI.

⁵⁷ *Ibid.* El texto de la Atestación de Ohnenheim figura en John D. Roth, *Letters of the Amish Division: A Sourcebook* (Goshen, Ind.: Mennonite Historical Society, 1993), pp. 145-6.

vamiento de pies junto con la Cena del Señor, extendieron el ritual a la congregación entera, cada vez que se celebra la Cena. La humildad y la penitencia eran virtudes que se esperaban a diario de toda la congregación, no algo para unos pocos.

Los Hutteritas

La *Relación de nuestra religión, doctrina y fe* de Peter Riedemann probablemente es la mejor representación de la creencia Hutterita y sus intenciones de práctica para el siglo XVI y sigue valiendo para los mismos efectos hasta el día de hoy. Riedemann entendía la Cena del Señor de una manera que refleja mucho el legado de los Hermanos Suizos, que deriva a su vez de Zuinglio y Karlstadt. Para los Hutteritas, con sus vidas en comunas, «participar del pan y del vino del Señor es una señal de la comunión como cuerpo de él».⁵⁸ La Cena del Señor representaba un compartir del cuerpo de Cristo como propiedad común de la comunidad, así como ellos por el bautismo eran ahora la propiedad común de Cristo. Riedemann también enfatizó la necesidad de unidad para poder observar rectamente la Cena.

Riedemann vinculó el sufrimiento de Cristo que conmemora la Cena, con el sufrimiento de sus seguidores. Partir el mismo pan significaba que los creyentes «deben portar la misma imagen de su muerte [de Cristo]: estar dispuestos a morir como él, si quieren participar de su gracia y llegar a ser herederos de Dios».⁵⁹ Este sufrimiento es en imitación de Cristo, más que un sufrimiento con y por el cuerpo colectivo de Cristo en las hermanas y los hermanos. El tema de la imitación de Cristo puede ser un eco distante de la identificación mística con Cristo que hallamos en Hut y en Denck. Riedemann entendía la Cena del Señor de una manera que represente un impulso místico destilado del anabaptismo de Alemania del sur y Austria, combinado con el simbolismo zuingliano del

⁵⁸ Peter Riedemann, *Account of Our Religion, Doctrine and Faith*, Hutterian Society of Brothers (Rifton, N.Y.: Plough Publishing House, 1972), pp. 82-5. Riedemann se refirió a la Cena como un memorial de la muerte de Cristo, rechazando la presencia corporal de Cristo en los elementos. Riedemann también exigía auto examen y disciplina mutua (la exclusión) como preparación para la Cena del Señor.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 86.

anabaptismo suizo, en el crisol permanente de la comunidad de bienes.

Pilgram Marpeck

Pilgram Marpeck, el ingeniero civil que se volvió anabaptista, intentó hallar un camino medio entre el uso estricto de la exclusión de los menonitas neerlandeses, los Hutteritas y algunos de los Hermanos Suizos, la apocalíptica militante de Münster, y la obligatoriedad de la comunidad de bienes de Münster y de los Hutteritas. A la vez, se daba cuenta cabal del reto que suponían los espiritualistas como Schwenkfeld y las críticas que les llovían desde la Reforma magisterial.

Marpeck utiliza unos dos tercios de la *Bekenntnis* de Rothmann, con aditamentos, para crear su *Vermanung*, el tratado anabaptista más largo y detallado sobre los sacramentos en el siglo XVI.⁶⁰ Las anotaciones acerca de la Cena del Señor se limitarán aquí a solamente el desarrollo particular que le impartió Marpeck.

En sus comentarios sobre la exclusión, Marpeck rechazó la violencia y distinguió claramente entre los testamentos Antiguo y Nuevo. También matizó la preferencia de Rothmann por la comunidad de bienes. Estos puntos reflejan una manera anti-Münster de reelaborar el material de Rothmann. El tercer punto también refleja una polémica anti-Hutterita.⁶¹

Al igual que Grebel y Schleithem, Marpeck hizo un llamamiento a comulgar frecuentemente (lo cual Rothmann no había mencionado). En otros escritos, Pilgram Marpeck incluyó el Lavamiento de pies junto con las ordenanzas de la iglesia y lo interpretó como primordialmente un símbolo de humildad.⁶² En estos dos puntos, Mar-

⁶⁰ Pilgram Marpeck, *Admonition*, eds. and trans. William Klassen and Walter Klaassen, *The Writings of Pilgram Marpeck* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1978), pp. 160-302. Para un análisis de los parecidos y las diferencias entre Marpeck y Rothmann, véase Frank J. Wray, «The “Vermanung” of 1542 and Rothmann’s “Bekenntnis”» en *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956), pp. 243-51.

⁶¹ Wray, «“Vermanung”», p. 247.

⁶² Pilgram Marpeck, *Admonition*, ed. Dyck, *Writings of Pilgram Marpeck*, p. 271. Véase también *ibid.*, pp. 318, 340, 453; 79, 88.

peck entremezclaba influencias anabaptistas del norte con las del sur.

Al contrario que los espiritualizantes, Marpeck enfatizó la importancia de la Iglesia visible y congregada como cuerpo de Cristo, presente en la tierra. El cuerpo transfigurado de Cristo, ascendido a la diestra de Dios, está representado en la tierra por el cuerpo no transfigurado, la Iglesia, fuera de la cual nadie puede llegar a la plenitud de la fe. Stephen Boyd ha señalado que Marpeck extendió la unión hipostática de las naturalezas divina y humana de Cristo, a su eclesiología. Para Marpeck, la Cena del Señor opera esa unión del cuerpo ascendido de Cristo con el cuerpo de Cristo presente en los creyentes reunidos: la Iglesia.⁶³

Hacia el siglo XVIII: Los Amish

En la última década del siglo XVII, un ministro de los Hermanos Suizos en Alsacia, Jacob Ammann, cuestionó el grado de compromiso de sus hermanas y hermanos con la fe. Se recuerda a Ammann especialmente por reforzar una interpretación más estricta de la exclusión eclesial (*Meidung*). Peter Giger, uno de los objetos del rigor de Ammann, también le acusó de innovar en cuanto a la Cena del Señor, celebrándola dos veces al año y no sólo una.⁶⁴ Más adelante, también se suscitó la acusación de que la insistencia de Ammann en la práctica del Lavamiento de pies contribuyó a la división Amish en 1693. Sin embargo Uli Ammann observó en 1698 que ese tema sólo surgió después de que la división ya estaba en marcha, puesto que ni el partido de Ammann ni los Hermanos Suizos practicaban el rito antes de la división.⁶⁵ Aunque el Lavamiento de pies y la comunión dos veces al año no fueron factores principales en la división Amish, acabaron por hallarse entre las diferencias con que se distinguió a los Amish de los Hermanos Suizos.

⁶³ Stephen B. Boyd, *Pilgram Marpeck: His Life and Social Theology* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1992), pp. 118-25.

⁶⁴ Peter Giger, «Summary and Defense», ed. Roth, *Letters of the Amish Division*, p. 21.

⁶⁵ Uli Ammann, «Summary and Defense», *ibid.*, p. 98. Ni Jacob Ammann («Summary and Defense», 1693) ni los ministros del Palatinado que le contestaron mencionan el Lavamiento de pies.

Una de las últimas cartas sobre la división Amish, una memoria escrita en 1803, ilustra la desaparición de la práctica del Lavamiento de pies entre los menonitas de Europa occidental durante el transcurso del siglo XVIII. Niklaus Wütrich sugiere que fue Menno Simons, no el Nuevo Testamento ni los apóstoles, quien introdujo el Lavamiento de pies. Sin embargo en la misma carta, Wütrich añade que no pudo hallar ninguna mención del ritual en Menno ni tampoco en Jacob Ammann y no pudo descubrir «cuándo es que el Lavamiento de pies empezó a practicarse después de Cristo».⁶⁶

Wütrich no pudo hallar ninguna mención del Lavamiento de pies en las afirmaciones de fe menonitas del siglo XVIII, porque esa práctica ya estaba feneciendo en Europa.⁶⁷ Aunque se trasladó a Rusia y a Norteamérica con los emigrantes menonitas, el ritual desapareció poco a poco de sus países de origen. Sin duda el acomodo a la cultura europea y la constante erosión del pensamiento y las prácticas particularmente anabaptistas en el siglo XVII, contribuyeron a ello. En cuanto a los Hermanos Suizos, el Lavamiento de pies nunca se había llegado a practicar ampliamente, y por tanto su lugar entre sus rituales estaba menos cimentado.

Grupos anabaptistas del siglo XVIII

Aunque la Paz de Westphalia (1648) acabó formalmente con las hostilidades de la Guerra de los Treinta Años, no cesaron ni la violencia ni la guerra de palabras. En medio de las fusiladas dogmáticas de teólogos y pastores, se alzaron algunas voces críticas que exigían que se diera igual énfasis a la vida moral como a la corrección doctrinal. Esto se vio primero entre los Reformados neerlandeses bajo la influencia de los Puritanos ingleses que allí vivían. Más o menos una generación más tarde esa crítica se extendió también al luteranismo alemán. En ambas tradiciones, a veces solían reunirse grupos pequeños de personas laicas para la edificación mutua. Algunos de los

⁶⁶ Niklaus Wütrich, «Reflections on Shunning and Footwashing» (1803), *ibid.*, pp. 132, 138.

⁶⁷ Véase el artículo «Footwashing» en la *Mennonite Encyclopedia* para leer comentarios sobre el declive del Lavamiento de pies en Europa.

que buscaban una renovación empezaron a solicitar que se empleara más la Biblia en lugar de declaraciones confesionales de doctrina. Algunas de estas personas estaban especialmente interesados en una respuesta afectiva a la gracia, hablando frecuentemente de un renacer espiritual. Aunque se suele considerar que Philip Jacob Spener fue el iniciador de esta corriente de renovación — llamado frecuente Pietismo — los ingredientes de la renovación pietista estaban presentes ya entre los Reformados y Luteranos antes de Spener.⁶⁸

Los Hermanos de Schwarzenau

Los Hermanos de Schwarzenau tenían mucho en común con los Menonitas y con los Hermanos Suizos en su manera de entender la Cena del Señor. Muchos de los primeros Hermanos habían sido Reformados, una tradición que ya compartía algunos puntos en común con las creencias anabaptistas acerca de la Cena del Señor. Los Anabaptistas Nuevos (Neu Täufer), como a veces se dio en llamar a los Hermanos, consideraban que la cena es un memorial de la muerte de Cristo, a la vez que una celebración de amor y comunidad. También vincularon la disposición de los creyentes a sufrir por Cristo con el sufrimiento conmemorado cuando la Cena.⁶⁹ Los comulgantes deben estar separados del mundo y practicar el autoexamen y la exclusión, si es necesario, a manera de preparación para la Cena del Señor.

Además de observar el Lavamiento de pies cuando la Cena del Señor, los Hermanos de Schwarzenau añadieron una contribución muy propia: el ágape, la cena de amor. Sabían que se comía en la comunidad de los primeros cristianos por sus lecturas de la Escritura y de diversos escritos de Arnold: su historia de la iglesia y su obra sobre el cristianismo primitivo, *Die Erste Liebe* (El

⁶⁸ La presentación y definición reciente probablemente más equilibrada y tal vez también la mejor, extendiendo sus miras desde el Puritanismo inglés hasta Europa central y del norte y América, es Martin Brecht, ed., *Der Pietismus von siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, vol. 1 de un proyecto de cuatro tomos, *Die Geschichte des Pietismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), pp. 1-10.

⁶⁹ El creyente debe estar dispuesto a «entregar su cuerpo, incluso su vida hasta la muerte, si viene a cuento, por causa de Jesús». Véase Mack, p. 363.

primer amor). Aunque los primeros anabaptistas habían reconocido dos interpretaciones de la Cena del Señor, como memorial y como cena de amor (para la que a veces utilizaban el término «banquete de amor»), su práctica había consistido en aplicar ambas interpretaciones al ritual único de tomar el pan y el vino.⁷⁰ Los Hermanos de Schwarzenau insistieron en celebrar la Cena del Señor sólo al atardecer señalando, como otros ya lo habían hecho antes, que se trataba de una cena (*Abendmahl*, la palabra alemana para «Cena del Señor»). Los Hermanos también emplearon tiritas de un pan como galleta sin leudar, reproduciendo así lo que entendían haber sido la práctica en el siglo I.

Los fuegos del pietismo añadieron nuevas energías a la interpretación de la Cena del Señor como una celebración del amor de Cristo y de los hermanos. Los Hermanos acabaron por denominar su ritual como «Banquete de amor». El primer himnario de los Hermanos, producido en Europa en 1720, incluía ya un himno para el Lavamiento de pies, con alusiones al Salmo 133, así como las hermanas y los hermanos «se unen en fe y amor, lavándose los pies unos a otros como sirvientes».⁷¹ Ese himnario también traía por lo menos un himno designado expresamente para el Banquete de amor.⁷²

⁷⁰ El «Orden congregacional de Schleithem» había estipulado una cena comunitaria sencilla cuando cada asamblea de culto, así como la observancia de la Cena del Señor. Sin embargo se entendía que el acto de cenar era una parte constitutiva de la Cena del Señor. No se ha podido aclarar hasta qué punto las congregaciones de los Hermanos Suizos siguieron el «Orden congregacional».

⁷¹ «A Hymn for Feet-Washing», trans. Ira W. Garber, no. 24 en *Geistreiches Gesang Buch*, en Durnbaugh, *European Origins of the Brethren*, pp. 415-8. Una parte de este himno figura con una melodía con armonías nuevas compuestas por Hedwig T. Burnbaugh en *Hymnal: A Worship Book* (Elgin, Ill.: Brethren Press; Newton, KS: Faith and Life Press; Scottdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1992), No. 451.

⁷² «Love Feast Hymn» (no. 88 en *Geistreiches Gesang Buch*) trans. Ralph Schlosser, en Durnbaugh, *European Origins of the Brethren*, pp. 413-15.

Ephrata

Johann Adam Gruber, un Inspiracionista que vivía en Germantown, escribió en 1730 (antes de que la congregación se trasladara a Ephrata para crear el Claustro) que las hermanas y los hermanos en la congregación de Conrado Beissel mantenían «ejercicios espirituales y el partimiento de pan a diario».⁷³ En Ephrata, los Banquetes de amor se celebraban en la comunidad entera, en las diversas residencias de célibes o entre los miembros de una misma casa, así como en grupos pequeños por invitación privada. También se celebraron Banquetes de amor en memoria de algunos de los miembros que habían fallecido. Ezequiel Sangmeister, de temperamento espiritualizante y áspero, se quejó de que en Ephrata el partimiento del pan se celebraba muy frecuentemente como si fuera para obrar la reconciliación mediante rituales y reforzar el poder de Beissel sobre los miembros.⁷⁴ En Ephrata el Banquete de amor constituyó un elemento medular de la piedad. La cena de compañerismo brindaba, además, nutrición adicional en medio de un régimen marcado por mucho ayunar. Sangmeister ilustra, sin embargo, que coexistieron una diversidad de opiniones dentro del movimiento de Ephrata.

Los comentarios posteriores sobre la forma de officiar el Banquete de amor que tenía Beissel, ilustran diferencias en actitud respecto al ministerio en los rituales, entre los Hermanos de Ephrata y los Hermanos de Schwarzenau. Beissel visitó la

⁷³ Johann Adam Gruber, «Extract from J. A. Gruber's Letter from Germantown, 28 October 1730», impreso en *Geistliche Fama* (1730), citado en Felix Reichmann and Eugene Doll, eds. and trans., *Ephrata as Seen by Contemporaries* (Allentown: Pennsylvania German Folklore Society, 1953), p. 3.

⁷⁴ Ezequiel Sangmeister, *Leben und Wandel des in Gottruhenden un segligen Bruders Ezechiele Sangmeisters*, publicado originalmente en Ephrata por Joseph Bauman, 1825-27; trans. Barbara M. Schindler, *Journal of the Historical Society of the Cocalico Valley* 9 (Ephrata: Historical Society of the Cocalico Valley, 1989-85): pp. 17, 69. En la p. 69 Sangmeister observa que a mediados de los 1760, el Banquete de amor se celebraba todos los días en Ephrata. Pero a veces se suspendía. Generalmente era Conrado Beissel el que determinaba cuándo debía celebrarse el Banquete de amor. Sangmeister denunció el poder «mágico» sobre la comunidad que ejercía Beissel, un poder que el Banquete de amor parecía reforzar.

congregación del Séptimo Día en Antietam, que todavía seguía distribuyendo los elementos a la usanza del grupo de Schwarzenau, donde se había originado. Allí cada comulgante partía su trozo de pan y la copa pasaba de mano en mano. Beissel, sin embargo, oficiaba la Cena del Señor partiendo él el pan y dando él a cada comulgante el pan y el vino. Beissel se escandalizó de que los miembros de la congregación «todos tienen que ser iguales y por tanto no querían permitir que ninguna persona entre ellos tenga prerrogativas ni privilegios».⁷⁵ La práctica de Beissel regresaba a un papel mucho más definido para el oficiante, lo cual se correspondía con su manera de entender su propio ministerio y el del pequeño grupo selecto de su confianza, a los que delegó autoridad.

No es posible precisar si los Hermanos de Schwarzenau ya rompían cada cual su pan y se pasaban la copa unos a otros en el siglo XVIII. Para el siglo XIX, la práctica era que un anciano masculino sirviera el pan y la copa a las hermanas. No fue sino hasta el siglo XIX que se produjo el cambio en la Iglesia de los Hermanos, donde en el Banquete de amor las hermanas pueden servir una a la siguiente. Los «Old German Baptist Brethren» (Antiguos Hermanos bautistas alemanes) conservan aún la costumbre del siglo XIX (aunque tal vez también anterior).⁷⁶ La práctica de los Hermanos de Schwarzenau ilustra un sesgo claro contrario a la existencia de un clero especial, remplazándolo con un ministerio situado en el sacerdocio de todos los creyentes, que se administran el ritual unos a otros.

Los Hermanos en Cristo

En la Cena del Señor, los Hermanos en Cristo comparten con los Hermanos de Schwarzenau la práctica del Lavamiento de pies, el pan sin leudar, y que los comulgantes se administren unos a otros los elementos. Los grupos de los Hermanos en Cristo no incluyen un Banquete de amor —o «cena sagrada», como lo llaman ellos— como parte de la propia Cena del Señor, puesto que sólo el pan y el

⁷⁵ Brothers Lamech and Agrippa, *Chronicon Ephratense* (1786), trans. J. Max Hark (New York: Burt Franklin, 1972; reimpresión de la edición de 1889 de Hark), pp. 260-1.

⁷⁶ Marlene Moats Neher, «Julia Gilbert», *Messenger* (June, 1976), pp. 20-4.

vino constituyen la comunión. Es tradicional, sin embargo, celebrar un ágape para toda la comunidad a la postre de sus reuniones donde han celebrado la Cena del Señor.⁷⁷

Los Hermanos en Cristo han enfatizado el auto examen y la reconciliación como preparación para la Cena del Señor. Si bien valoran la importancia de la restauración de las relaciones entre hermanos y hermanas, también enfatizan el auto examen como oportunidad para valorar la certeza de la regeneración como experiencia vital.⁷⁸

Los grupos de Hermanos en Cristo han tendido a interpretar el Lavamiento de pies en primer lugar como una señal de humildad. Practicaron la forma doble de Lavamiento de pies hasta finales del siglo XIX, cuando empezaron a adoptar la forma sencilla. Fue sólo en 1912 que se adoptó formalmente la forma sencilla, si bien la forma doble persistió en algunos lugares. Los «Old Order River Brethren» (Antigua orden del río de Hermanos) mantienen la práctica de la modalidad doble.

Entre los Hermanos de Schwarzenau, la controversia sobre la modalidad doble o sencilla emergió como cuestión en las divisiones que se produjeron en los 1880. Los grupos que descienden de aquellos Hermanos difieren en cuanto a la forma que trajeron consigo desde Europa. A principios del siglo XIX, la modalidad doble era el estilo más ampliamente difundido de Lavamiento de pies. Los «Old Order Baptist Brethren» (Hermanos bautistas de orden antigua), llamados a veces sencillamente «Old Orders» (Órdenes antiguas), siguen con la modalidad doble; la mayoría de las demás congregaciones de Hermanos emplean la modalidad sencilla.

Observaciones a manera de conclusión

Las siguientes observaciones son ciertas con respecto a todos los grupos anabaptistas desde el siglo XVI. Todos los anabaptistas rechazaron la misa, una teología de la presencia corporal de Cristo en los elementos, y negaron el carácter sacrificial de la misa como medio de obtención de

⁷⁷ Carlton O. Wittlinger, *Quest for Piety and Obedience* (Napanee, Ind.: Evangel Press, 1978), pp. 63-8.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 65-6; 38-44.

gracia. Todos rechazaron entender un sacramento como *ex opera operato*. Asimismo, todos rechazaron la mediación del ritual mediante un sacerdocio especializado, aunque cierta forma del concepto de sacerdocio emerge, de forma alterada, en la comunidad de Ephrata. Todos los anabaptistas participaban de la comunión en ambas especies; y ninguna empleó una oblea para el ritual.

Determinados anabaptistas espiritualizantes, como Hans Denck y David Joris, se mostraron algo más dispuestos a transigir en cuanto a la práctica concreta de la Cena del Señor. Podían o suspender el ritual o bien comulgar, en cuanto al exterior de sus personas, en las iglesias estatales. Su interpretación de la Cena del Señor es más difícil de valorar que la de otros grupos anabaptistas.

En su rechazo de la misa, muchos de los primeros anabaptistas — influenciados en parte por Karlstadt— sacaron el ritual del pan y el vino de sus límites eclesiásticos que habían creado una distancia sagrada entre el pueblo y los elementos. Al traer la Cena del Señor a sus casas, celebrada por pastores laicos en lugar de sacerdotes y ofrecer pan y vino a todos los comulgantes, los anabaptistas no es que diluyeran lo que es santo. Al contrario, redefinían el espacio del ritual sagrado al practicarlo en los espacios donde vivían sus vidas de a diario. En cierto sentido reinterpretaron esa distancia sagrada de la Eucaristía sacramental, para transformarla en la intimidad sagrada de Cena del Señor.⁷⁹ Esto está relacionado con el hecho

⁷⁹ Algunos pueden sugerir que una forma sacramental de entender la Eucaristía conlleva la intimidad sagrada con Cristo, puesto que la hostia se ingiere. El lenguaje de Denck se acerca a eso, pero, desde luego, con una manera altamente espiritualizada de entender la «comunión» con Cristo. Sin embargo, en la manera católica de entender la presencia de Cristo en los elementos, el pan y el vino ya no son más pan y vino sino sólo los «accidentes»; y por este motivo es necesario restringir el acceso a los elementos. El concepto luterano de la presencia sacramental es más complejo, donde la carne y sangre de Cristo están presentes «en, con y bajo» los elementos. Aunque el pan y el vino siguen siendo eso mismo y Cristo está presente en ellos, ya no son pan y vino comunes, y la transformación depende de que el ministro proclame la Palabra (las palabras de consagración) sobre ellos. Para los anabaptistas, no son los elementos sino el pueblo donde se halla la presencia de Cristo. Aunque esto también era cierto para Zuinglio, «el Cuerpo de Cristo» seguía siendo invisible puesto

de que en realidad, los anabaptistas casi nunca tenían a su disposición edificios de iglesia; pero incluso el orden de Hubmaier, que nos ofrece un ejemplo importante a contrario si es que se celebraba en un edificio de iglesia, exigía una forma radical de reorganizar dónde se sentaban todos y cómo participaba toda la congregación, en comparación incluso con la Cena que instauró Zuinglio.

La insistencia anabaptista en la preparación mediante el auto examen y la disciplina de la congregación, impide concluir que los anabaptistas en general tuvieran una actitud negligente respecto a la Cena del Señor. Lo que hicieron, en cambio, fue redefinir radicalmente la forma de definir en qué sentido era sagrada.

Los anabaptistas fueron en gran medida herederos de la interpretación de la Cena que hizo Zuinglio, de que es un memorial de la muerte de Cristo y una señal de la incorporación de los fieles a la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo. El *Corpus Christi* (cuerpo de Cristo) no está en el pan y el vino sino en y entre el pueblo que se reúne para compartirlo, es decir, la Iglesia.

En comparación con Zuinglio, los anabaptistas alcanzaron conclusiones muy diferentes acerca de cómo la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. En la Reforma zuingliana/calvinista, la doctrina de la predestinación siempre hacía que la congregación reunida fuese una mezcla de composición desconocida — así también para Lutero — por mucho que a veces los Reformadores emplearan el término «disciplina». Después de 1527 y 1536, estaba claro que para los anabaptistas no podía existir ningún *Corpus Christianum* (una sociedad cristiana). Para la mayoría de los anabaptistas, la congregación reunida era una Iglesia visible mediante la fe confesada, el arrepentimiento, el bautismo y la vida regenerada, apoyadas por el amor mutuo y la corrección mutua.

Los anabaptistas tendían a emplear un biblismo mucho más consecuente que Zuinglio al buscar dar forma a su práctica e interpretación de la Cena del Señor. Algunos añadieron a la experiencia el Lavamiento de pies, una práctica que sigue ampliamente difundida, aunque no es universal, entre los diversos grupos anabaptistas. Los gru-

pos descendidos de los Hermanos de Schwarzenau añadieron un Banquete de amor para encarnar el carácter de compañerismo y amor propio del ritual.

Los anabaptistas elaboraron diversas expresiones sobre cómo Cristo se hace presente entre los creyentes. Todos rechazaron que las palabras de consagración de la misa fueran capaces de efectuar la presencia de Cristo corporalmente en los elementos. Generalmente los anabaptistas sustituyeron diversos pasajes de la Escritura sobre la Cena del Señor, como palabras de institución. Denck empleó el lenguaje de los místicos sobre la unión personal con Cristo, o deificación, para resaltar énfasis a los gestos y elementos exteriores del ritual. Otros anabaptistas tendieron a enfatizar la congregación reunida como el lugar donde ocurre la presencia de Cristo. Dirk Philips podía emplear lenguaje muy parecido al de Denck, aunque pensando más bien en la congregación, si bien es cierto que en varias oportunidades enfatizó la presencia de Cristo en el cielo cuando interpretaba el significado de los elementos. Muchos otros anabaptistas se refirieron a la presencia de Cristo con los creyentes como una «incorporación» o «comunión» con Cristo.

Una de las maneras de referirse los anabaptistas a la presencia de Cristo con la comunidad de los fieles, fue aludir al sufrimiento. El sufrimiento se vinculó muchas veces expresamente al sufrimiento de Cristo que se conmemora al romper el pan y compartir la copa. En particular para los anabaptistas del sur de Alemania y para los anabaptistas suizos, en quienes pesaba todavía el recuerdo del programa de la rebelión de los campesinos, Cristo estaba vivo en el cuerpo colectivo de sus discípulos, cuyos cuerpos sufrían por él al entregar sus vidas unos por otros. Con la salvedad de Hubmaier, Münster y los Batenburgers, entregar la vida por las hermanas y los hermanos excluía la posibilidad de matar por ellos. Aunque no tan expresamente centrado en el sufrimiento, Pilgram Marpeck talvez fue quien expresó esto de la manera más clara, al explicar su concepto de la Iglesia como el cuerpo terrenal de Cristo en unión hipostática con su naturaleza ascendida y divina.

Durante la tolerancia de hecho experimentada en los Países Bajos en el siglo XVII, el Lavamiento de pies e incluso la observancia de la Cena del Señor entró en declive entre los menonitas neerlandeses. En Suiza y aquellas regiones donde los

que la predestinación hacía imposible saber quiénes entre los comulgantes se encontraban entre los escogidos.

menonitas suizos huyeron, la persecución renovada reforzó la identificación del sufrimiento de la congregación con los sufrimientos de Cristo.

Esta interpretación de la presencia de Cristo halló un recibimiento favorable entre los Hermanos de Schwarzenau en el siglo XVII, cuando éstos procuraron su reforma bíblicamente orientada aparte de las iglesias Reformadas estatales de los territorios donde surgieron. La identificación con los padecimientos de Cristo se expresó dramáticamente en el ascetismo severo de los célibes de Ephrata, que ya estaban distanciados de cualquier persecución real como la que se sufría en Alemania. Para cuando aparecen los Hermanos en Cristo, ya empezaba a diluirse este tema de sufrimientos compartidos con los de Cristo.

En general, los anabaptistas han practicado la exclusión con la meta de asegurarse la unidad entre los creyentes cuando se acercan a la Cena del Señor. El legado de esta práctica en el anabaptismo había de dividir reiteradamente el cuerpo de los creyentes, de tal suerte que la unidad sólo era posible a escala cada vez más pequeña. Todas estas divisiones han estado marcadas por cuestiones de autoridad, coerción o sencillamente la personalidad de los líderes. Aunque la unidad de los protestantes o de los católicos romanos en el siglo XVI fue más bien un mito, los anabaptistas, con todo, no han conseguido en la práctica a gran escala, esa unidad que se suponía que debía aportarles el recurso a la exclusión.

El ritual de Lavamiento de pies, que surgió entre los anabaptistas neerlandeses, representó la expansión de un fragmento litúrgico que simbolizaba la humildad, hasta llegar a constituir una práctica de purificación penitencial y de humildad exigida de todos los comulgantes como preparación para la Cena del Señor. Más adelante, las interpretaciones expandidas justificaron el ritual como un mandamiento bíblico y, especialmente en el siglo XVIII, como una imitación de las acciones de Cristo. El Lavamiento de pies como un ritual de hospitalidad desapareció durante el siglo XVII aunque a la postre se recuperó durante un breve tiempo en Ephrata. Para el siglo XIX, había desaparecido entre los menonitas europeos. Ha continuado produciéndose un proceso de desaparición entre algunos de los grupos menonitas y de Hermanos en el siglo XX.

Si bien algunos de los anabaptistas del siglo XVI entendían que la Cena del Señor que sucede durante las asambleas de culto debía incluir una cena real, aunque sencilla, sólo los Hermanos de Schwarzenau intentaron incluir las formas concretas de un ágape donde escenificar el amor en «Banquetes de amor», a la vez que el memorial (el pan y el vino) como partes integrales de la Cena del Señor. Este componente adicional representa una tendencia entre los Hermanos de Schwarzenau —y en parte entre los anabaptistas— a reformar el ritual cristiano mediante expansión; al contrario que la típica contracción del ritual en las Reformas magisteriales.

Como bien ha advertido Miri Rubin, el ritual siempre conlleva una pluralidad de significaciones entre los que participan, lo reafirman, lo rechazan o lo ignoran. Las distintas variantes del anabaptismo manifiestan una amplia gama de formas y reinterpretaciones de la misa en sus celebraciones de la Cena del Señor. Ese legado sigue padeciendo la erosión de algunas de sus prácticas concretas, a la vez que se mantiene vigente en su continuidad y con interpretaciones noveles en vísperas del próximo siglo.