

A person is standing on a large rock in the middle of the ocean at night. The person is holding a flashlight that is shining a beam of light towards the sky. The background is a dark, starry night sky over the ocean.

"Bautista Reformado"  
¿Oximorón anacrónico o  
señalización útil?

por Matthew Bingham

# "BAUTISTA REFORMADO"

## ¿OXÍMORON ANACRÓNICO O SEÑALIZACIÓN ÚTIL?<sup>1</sup>

Por: Matthew c. Bingham<sup>2</sup>

**Resumen:** Un número creciente de iglesias cristianas alrededor del mundo se describen a sí mismas como "Bautistas Reformadas". Pero mientras que los que adoptan el apodo creen que describe con precisión su herencia teológica distintiva, algunos dentro de la comunidad presbiteriana y reformada en general están en fuerte desacuerdo. Algunos historiadores y teólogos reformados han argumentado que el término "Bautista Reformado" es un oxímoron anacrónico, una etiqueta inexacta que distorsiona nuestra comprensión de lo que significa ser "Reformado" y oscurece la verdadera identidad de aquellos que pretende describir. Este capítulo se ocupa críticamente de estas afirmaciones desde una perspectiva tanto histórica como teológica. Aunque reconoce que el término "bautista reformado" no habría sido fácilmente inteligible para los primeros actores modernos, el capítulo argumenta que esta realidad histórica no implica ninguna inconsistencia lógica por parte de los que adoptan la etiqueta hoy en día. Por lo tanto, el término "bautista reformado" sigue siendo una señal útil para la iglesia del siglo XXI.

**Palabras Claves:** *Bautista - Presbiteriano - Reformado - Puritanismo - La primitiva Gran Bretaña moderna - Teología Histórica*

La relación entre bautistas y presbiterianos siempre ha sido tensa. Considere una historia contada por Henry Cromwell, el Lord Lieutenant de Irlanda, en una carta fechada el 22 de septiembre de 1657. El incidente involucró al Bautista de Belfast William Dix, alrededor del cual se había reunido un grupo de "diversas personas

---

<sup>1</sup> Tomado de "On Being Reformed - Debates over a Theological Identity"

<sup>2</sup> M. C. Bingham (\*) Teología sistemática e historia de la iglesia, Oak Hill College, Londres, Reino Unido © The Author(s) 2018 27 M. C. Bingham et al, Sobre ser reformados, Cristianismos en el mundo transatlántico, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-95192-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-95192-8_2)

sobrias y pacíficas" que estaban "juntas en el lugar de reunión pública allí, para escuchar al dicho Sr. Dix y buscar al Señor". Nada parecía inicialmente fuera de lo común cuando Dix se dirigió a su rebaño reunido y expuso las Escrituras. Pronto, sin embargo, el servicio fue interrumpido por Henry Livingston, el ministro presbiteriano de la cercana Drumbo. Junto con unos "trescientos o cuatrocientos hombres", Livingston "de forma tumultuosa se precipitó a esa asamblea". Después de que "algún lenguaje denigrante" había sido intercambiado entre las partes, uno de los presbiterianos "de manera grosera puso las manos sobre el dicho Sr. Dix" y lo sacó del púlpito. Una vez que el Bautista fue removido físicamente, fue inmediatamente reemplazado por el Sr. Livingston, quien le dijo a la multitud que para remover al Sr. Dix, "tenían orden del Presbiterio" y "que él haría lo mismo de nuevo si fuera necesario"<sup>3</sup>.

A unos 350 años de la confrontación entre Dix y Livingston, las relaciones entre los bautistas y los presbiterianos han mejorado lo suficiente como para hacer que la violencia física entre los dos grupos sea decididamente improbable. Sin embargo, esto no significa que todo esté bien. Porque a pesar de su extrañeza y distancia histórica, el incidente moderno temprano que acabamos de describir continúa, de manera significativa, ofreciendo una imagen de la posición actual de los bautistas reformados frente a la tradición reformada más amplia. Porque así como la presencia de William Dix en lo que muchos consideraban un púlpito presbiteriano fue una ofensa y una provocación, también los bautistas del siglo XXI que usan el adjetivo "reformados" para describirse a sí mismos son también interpretados como intrusos inoportunos, que audazmente reclaman un título, una posición y una identidad teológica a la que no tienen derecho. A los ojos de muchos en los círculos reformados

---

<sup>3</sup> "Henry Cromwell a Sir John Clotworthy, Sir John Skevington, Thomas Cooper, Arthur Hill, John Druckenfield, George Rawdon y Roger Lindon" en Robert Dunlop, ed., Irlanda en el marco de la Commonwealth: Siendo una selección de documentos relativos al Gobierno de Irlanda de 1651 a 1659, vol. ii (Manchester: Manchester University Press, 1913), 670-672.

y presbiterianos modernos, la conjunción de "reformado" y "bautista" es vista como una contradicción en los términos, un oxímoron anacrónico que intenta unir dos ideas fundamentalmente contradictorias. El portavoz más prominente de esta posición ha sido R. Scott Clark, quien argumenta en contra de aplicar el adjetivo "Reformado" a cualquier bautista sobre la base de que los bautistas están por definición excluidos de la "Confesión reformada", la cual, "considerada en sentido estricto, puede ser la única definición estable y razonable del adjetivo "Reformado"<sup>4</sup>." Clark sostiene que el adjetivo Reformado tiene un significado objetivo y claramente definido; es una palabra que "denota una confesión, una teología, una piedad y una práctica bien conocidas y bien definidas y resumidas en documentos eclesiásticos autorizados y vinculantes". Estos documentos, según Clark, son "las confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII, a las que podríamos llamar las seis formas de unidad", con las que se refiere a la Confesión Belga, el Catecismo de Heidelberg, los Cánones de Dort y la Confesión de Westminster, junto con sus catecismos más corto y más grande. Colectivamente, definen y demarcan la tradición reformada, y debido a que todas estas declaraciones confesionales modernas y tempranas afirman el paedobautismo, la tradición reformada, por lo tanto, necesariamente excluiría a todos y cada uno de los bautistas.

El caso así hecho es simple, directo y poderoso. Sin embargo, yo sugeriría que la relación entre los bautistas y la tradición reformada es algo más complicada de lo que podría parecer inicialmente. Para explorar estas complejidades, quiero centrarme en la etiqueta "Bautista Reformado", y preguntar si alguna vez es apropiada. ¿Es "Bautista reformado" un oxímoron anacrónico, o una señal útil? O, para hacer la pregunta de manera más pragmática, ¿están justificadas las iglesias que se autodefinen como "bautistas reformados" para hacerlo? Al formular la pregunta de esta manera, podemos aclarar desde el principio que no estamos preguntando si los "bautistas

---

<sup>4</sup> R. Scott Clark, *Recuperando la Confesión Reformada: Nuestra teología, piedad y práctica* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2008), 36.

reformados" pueden suscribirse a las Tres Formas de Unidad o ocupar cargos en la Iglesia Presbiteriana en América (PCA) -no pueden (aunque esta última ha sido probada, un tema sobre el cual, a su debido tiempo, volveremos). Y éste, por supuesto, es el quid del problema: en última instancia, aunque sería atractivo imaginarlo así, la cuestión en cuestión no se refiere a marcadores de identidad estables y objetivos como la suscripción confesional o la afiliación denominacional, sino más bien al concepto mucho más nebuloso y fluido de quién pertenece, con razón, a los límites de algo llamado la "tradición reformada". Desafortunadamente, no se puede resolver fácilmente la cuestión de reivindicar legítimamente la condición de miembro en algo tan intrínsecamente vago. Esto no quiere decir que el concepto sea infinitamente elástico y esté determinado enteramente por el propio sentido subjetivo de uno mismo. Pero esto quiere decir que la inclusión dentro de la tradición reformada no está tan claramente definida como nos gustaría que estuviera, y las afirmaciones en sentido contrario deben ser consideradas con recelo.

## I

Con este fin, podemos comenzar nuestras reflexiones afirmando que Clark y otros seguramente tienen razón al rechazar cualquier nomenclatura que reduzca efectivamente la tradición reformada a una fuerte visión de la soberanía divina o a una soteriología monérgica. En este sentido, el término "Reformado" es rutinariamente mal utilizado y abusado cuando se aplica sin crítica a amplias franjas del cristianismo evangélico, un grupo que a menudo incluye dispensacionalistas, carismáticos y cualquier bautista del sur que pueda aprobar por lo menos tres de los llamados "Cinco Puntos". Como Clark y otros han mantenido con razón, la tradición reformada representa un patrimonio teológico mucho más rico y complejo que éste, y el incluir promiscuamente dentro de sus límites a todos y cada uno de los que honran a Dios como plenamente Soberano, niega simultáneamente la utilidad de la etiqueta de "reformado" y oscurece las verdaderas identidades teológicas y eclesiásticas de los grupos a los que se les aplica de manera errónea.

Este es un punto de partida útil y, sin embargo, aún nos quedan por responder las preguntas más interesantes. Más específicamente, advertir contra la reducción de la teología reformada a un marco soteriológico en particular no nos dice si el término "bautista reformado" podría o no desplegarse de manera apropiada y útil. Hacer esta última pregunta aleja el objetivo de nuestra indagación del fruto colgante de los llamados "jóvenes, inquietos y reformados"<sup>5</sup> y nos obliga a centrarnos en un segmento mucho más estrecho y más cuidadosamente definido del cristianismo contemporáneo. Hacer la pregunta de esta manera elude los desacuerdos de alto perfil sobre, digamos, si John Piper debe ser descrito o no como un "teólogo reformado"<sup>6</sup> y, en cambio, limita nuestra indagación a aquellas iglesias que se suscriben a la Segunda Confesión de Fe Bautista de Londres (1677/1689).

Este movimiento complica enormemente la cuestión porque los bautistas reformados se basan en un documento confesional del siglo diecisiete que se inspiró explícitamente en la Confesión de Westminster (1646) y la Declaración de Saboya (1658). La confesión bautista fue redactada por primera vez en 1677, pero ahora se asocia más comúnmente con 1689, el año en que fue oficialmente adoptada en la Asamblea General Bautista Particular<sup>7</sup>. En el prefacio del documento, sus firmantes explicaron que adoptaron el lenguaje de Westminster y Saboya "para manifestar nuestro consentimiento con ambos, en todos los artículos fundamentales de la religión cristiana". Afirmaban que no tenían "ningún deseo de obstruir la religión con nuevas palabras", sino que

---

<sup>5</sup> Ver Collin Hansen, *joven, inquieto, reformado: A Journalist's Journey with the New Calvinists* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2008).

<sup>6</sup> Kevin DeYoung, "¿Es John Piper realmente reformado?", <https://blogs.thegospelcoalition.org/kevindeyoung/2013/11/07/is-john-piper-really-reformed/>; (consultado el 8 de junio de 2016); R. Scott Clark, "¿Es John Piper reformado? Or Holding the Coalition Together (Updated)", <http://heidelblog.net/2013/11/is-john-piper-reformed-or-holding-the-coalition-together> (consultado el 8 de junio de 2016).

<sup>7</sup> Ver *Fe y Vida para los bautistas: Los documentos de las Asambleas Generales Bautistas Particulares de Londres, 1689-1694*, James M. Renihan, ed. (en inglés) (Palmdale, CA: Reformed Baptist Academic Press, 2016).

más bien querían mostrar su "sincero acuerdo" con la "sana doctrina protestante" que fue acordada por los "protestantes en diversas naciones y ciudades"<sup>8</sup>. La Confesión Bautista de Londres representa entonces un intento explícito por parte de los primeros bautistas modernos de ubicarse dentro de una comunidad protestante reformada más amplia. Como ha argumentado James Renihan, al publicar esta confesión, los bautistas del siglo diecisiete "estaban declarando con cierto vigor su propio deseo de ser colocados en la amplia corriente del cristianismo confesional reformado inglés"<sup>9</sup>.

Cualquiera que sea la decisión final sobre la conveniencia del término "bautista reformado", no se puede negar que los bautistas del siglo XXI que adoptan esta herencia confesional se han comprometido con mucho más que con una providencia meticulosa y con el TULIP. Al suscribir la Segunda Confesión de Londres, uno está afirmando una hermenéutica pactual inherentemente opuesta al dispensacionalismo, el principio regulador de la adoración, un entendimiento de que los Diez Mandamientos -incluso el cuarto- deben ser leídos como un resumen de la ley moral de Dios, y todos los otros énfasis distintivamente reformados que uno esperaría de un documento que copia conscientemente la Confesión de Westminster. Cuando nos alejamos de la lamentable tendencia de muchos a equiparar la "teología reformada" con una alta visión de la soberanía de Dios y en su lugar examinamos las iglesias bautistas reformadas que se suscribieron a la Confesión Bautista de Londres de 1689, la relación entre los bautistas y la tradición reformada inmediatamente se vuelve mucho más complicada.

Si aceptamos la explicación de Clark de que la palabra "reformada" puede y debe estar objetivamente anclada en las primeras confesiones reformadas modernas, entonces la pregunta no es: "¿Pueden los bautistas ser reformados", sino que más bien "califica

---

<sup>8</sup> Una confesión de fe (Londres, 1688), " Al lector juicioso e imparcial ", sin paginación.

<sup>9</sup> James M. Renihan, Edificación y Belleza: La eclesiología práctica de los bautistas particulares ingleses, 1675-1705 (Eugene, OR: Wipf y Stock, 2009), 20.

la confesión de 1689 como una confesión reformada moderna temprana"?

Esta cuestión es más difícil y requiere que pongamos nuestras preocupaciones del siglo XXI en conversación con el contexto inglés moderno temprano en el que se produjeron las confesiones en cuestión. Por supuesto, no es bueno responder rápidamente que la cuestión se resuelve simplemente porque los 1689 se asemejan a documentos de indudable pedigrí reformado. Si el 1689 fuera una réplica exacta de confesiones anteriores, entonces no habrían necesitado producir el documento en primer lugar, y las diferencias bien podrían descalificar a la confesión bautista y a sus seguidores de una reivindicación legítima de una participación en la tradición reformada. Pero, mientras que debemos evitar una precipitación excesiva para afirmar la legitimidad de los "bautistas reformados" sobre la base de 1689, también debemos evitar descartarlos demasiado rápido sobre la base de que otras confesiones reformadas modernas primitivas rechazaron unánimemente el bautismo sólo de creyentes. La cuestión en cuestión no es si el 1689 se ajusta a la tradición reformada más amplia en cada punto, sino más bien si sus puntos de clara divergencia son lo suficientemente significativos como para excluirlo de reclamar apropiadamente un hogar dentro de esa tradición más amplia. Yo sostengo que podemos avanzar en este frente si escuchamos con más atención el contexto histórico del cual surgieron los bautistas particulares a mediados del siglo diecisiete. En la búsqueda de esa meta, el título de este capítulo ha planteado una pregunta: ¿es "Bautista reformado" un oxímoron anacrónico o una señal útil? Permítanme responder a mi propia pregunta de la siguiente manera: "El término "bautista reformado" es, en un sentido significativo, profundamente anacrónico, pero no es oximorónico y, por lo tanto, sostengo que es una señal útil para la iglesia del siglo XXI. Ahora examinaremos cada aspecto de esta declaración con más detalle.

## II



Primero, el término "bautista reformado" es, en efecto, anacrónico, y no habría sido fácilmente inteligible para los primeros actores modernos. En ninguna de las primeras fuentes modernas encontramos siquiera un solo ejemplo del término usado o aplicado a los bautistas particulares o calvinistas que surgieron de las iglesias independientes de Londres a mediados del siglo XVII. Los que están fuera de los círculos bautistas, ya sean enemigos o amigos, se refieren más comúnmente a los que niegan el paedobautismo como "anabautistas". En su defensa del paedobautismo en 1642, el predicador laico independiente Praise-Dow Barebone describió a los bautistas como aquellos "comúnmente llamados, por un sobrenombre impuesto a ellos, anabautistas"<sup>10</sup>. Durante los primeros años de la década de 1640, la etiqueta anabautista se consideraba lo suficientemente auto-explicativa y bien entendida como para haber sido el término por defecto utilizado en una variedad de contextos, desde la polémica teológica hasta el debate político en la Cámara de los Comunes<sup>11</sup>. El predicador presbiteriano Stephen Marshall, por ejemplo, en un sermón de 1644 pronunciado ante la Asamblea de Westminster, hizo una referencia casual a los "anabautistas" contemporáneos que "no se sonrojan al decir que los Antiguos, en especial la Iglesia Griega, rechazaron el [paedobautismo] durante muchos cientos de años"<sup>12</sup>.

La ubicuidad del término anabautista se evidencia por la energía que los mismos bautistas gastaron en intentos ineficaces de distanciarse de él. La Primera Confesión Bautista de Londres, por ejemplo,

---

<sup>10</sup> P[raisegod] B[arbon], A Discourse Tending to Prove the Baptisme in Or under the Defection of Antichrist, to Be the Ordinance of Jesus Christ (London, 1642), sig. A2r.

<sup>11</sup> Por ejemplo, Immanuel Knutton, Siete preguntas sobre la controversia entre la Iglesia de Inglaterra y los separatistas y anabautistas, brevemente discutidas (Londres: 1645) el 29 de marzo de 1644. A Mildmay se le ordenó "preparar y promulgar una Ordenanza para suprimir la reunión ilegal de antinomianos y anabautistas; y para ventilar sus opiniones erróneas y cismáticas, tanto en los países como en Londres"; " La Revista de la Cámara de los Comunes, Volumen 3: 29 de marzo de 1644 ", en el Diario de la Casa de los Comunes: Volumen 3, 1643-1644 (Londres, 1802), págs. 440-441. Historia Británica en Línea <http://www.british-history.ac.uk/commons-jrnl/vol3/pp440-441> (consultado el 19 de mayo de 2016).

<sup>12</sup> Stephen Marshall, Un Sermón del Bautismo de Infantes (Londres: 1644), 3.

publicada en 1644, se titulaba, La Confesión de Fe, de Aquellas Iglesias que comúnmente pero falsamente son llamadas anabautistas. De manera similar, en julio de 1645, el líder bautista londinense William Kiffen publicó Una breve protesta sobre las razones y los motivos de esas personas comúnmente llamadas anabautistas. A lo largo de ese discurso, Kiffen se refiere a sí mismo y a su red eclesial como "nuestras congregaciones", "nuestras congregaciones separadas" y "reuniones de los santos juntos", pero nunca es capaz de conformarse con un autoidentificador coherente y positivo<sup>13</sup>. Pero, independientemente de cómo se hayan identificado, ciertamente no usaron el término "bautista reformado". Según Robert Oliver, ese término no se usó ampliamente hasta por lo menos finales de la década de 1950, cuando un grupo de estudiantes bautistas que asistían a las reuniones del viernes por la noche de Martyn Lloyd-Jones en la Capilla de Westminster se sintió insatisfecho con el término "Bautista Estricto". Impulsados por la reedición de la Segunda Confesión de Londres por John Doggett en 1959, estos estudiantes comenzaron a usar el término "Bautista Reformado" como un descriptor más atractivo y, quizás, más preciso de su movimiento<sup>14</sup>.

Pero, para nuestro propósito presente, lo que es más interesante que si los bautistas del siglo diecisiete usaran o no el término "bautistas reformados" es si habrían entendido o no a sus iglesias como iglesias reformadas, sin importar la terminología específica empleada. En otras palabras, cuando, por ejemplo, los reinos de Escocia e Inglaterra firmaron la Liga y Pacto Solemne en 1643, en la que acordaron buscar conjuntamente la reforma "de acuerdo con el Ejemplo de las Mejores Iglesias Reformadas", los líderes de las iglesias bautistas particulares habrían pensado que sus propias congregaciones estaban debidamente numeradas entre las "Mejores

---

<sup>13</sup> William Kiffen, Una breve protesta (Londres: 1645), 6, 10, 11.

<sup>14</sup> Robert W. Oliver, "Baptist Confession Making 1644 and 1689", presentado a la Strict Baptist Historical Society, 17 de marzo de 1989; visto en Internet en <http://www.reformation-today.org/articles-of-interest/455> (visto el 14 de mayo de 2018); estoy agradecido al Dr. Oliver por haberme llamado la atención sobre este punto.

Iglesias Reformadas" en discusión?<sup>15</sup> La respuesta a esto, al menos durante la mitad del siglo XVII, cuando se estaban formando las Iglesias Bautistas Particulares, es casi con seguridad no. El lenguaje de las "iglesias reformadas" durante este período estuvo estrechamente asociado con las diversas iglesias estatales protestantes promovidas por la Reforma magisterial, y debido a que los bautistas ingleses estaban necesariamente fuera de los límites de, en este caso, la iglesia nacional inglesa, los bautistas particulares no podían haber imaginado de manera realista que sus propias congregaciones semilegales fueran "iglesias reformadas" en el sentido usual. Los autores bautistas durante el período a veces usaban el lenguaje de la "Reforma", pero siempre en un sentido dinámico que no llegaba a reclamar un lugar entre las "iglesias reformadas" de la Europa protestante. Este sentido fluido y dinámico de la retórica de la Reforma se encarnó en el famoso grito de guerra del presbiteriano Edmund Calamy, quien anunció su deseo en 1642 de "reformarse a sí mismo"<sup>16</sup>. Es en este sentido, y sólo en este sentido, que los bautistas del siglo diecisiete se aplicaron a sí mismos el lenguaje de la Reforma y "reformado". Por ejemplo, el bautista Christopher Blackwood podría describir "su deseo sincero de una reforma profunda, habiendo visto anteriormente las travesuras de la media reforma"<sup>17</sup>. Al aplicar así a su agenda bautista un tropel estándar sobre la reforma inacabada, Blackwood se conectó retóricamente con la cultura más amplia del puritanismo inglés, sin que necesariamente declarara a las congregaciones bautistas como "iglesias reformadas" en un sentido estricto<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Una Liga y Pacto Solemne, para la Reforma y Defensa de la Religión (Londres: 1643), 5.

<sup>16</sup> Edmund Calamy, espejo inglés (Londres: 1642), 46.

<sup>17</sup> Christopher Blackwood, The Storming of Antichrist (Londres: 1644), portada.

<sup>18</sup> Cf. la descripción de Edward Terrill de la "reforma" dentro de su propia Iglesia Broadmead en Bristol. Terrill caracteriza el rechazo del paedobautismo como una parte de un proceso de reforma más amplio a través del cual él y sus correligionarios se deshicieron de la "oscuridad papal" y "fueron verdaderamente reformados en una medida grande, al alejarse de la Adoración del Anticristo". Aquí, "reformado" transmite claramente un sentido dinámico, más que estático, con énfasis en el alejamiento del catolicismo romano. Agradezco a James Renihan que me haya llamado la atención sobre esta referencia. Los

Esta misma dinámica está bien ilustrada por un intercambio entre el líder bautista particular William Kiffen y el presbiteriano Robert Poole. Después de que la hija de Poole, Elizabeth, se unió a la iglesia bautista de Kiffen en contra de los deseos de su padre a principios de la década de 1640, el anciano Poole le escribió a Kiffen, exigiéndole que respondiera preguntas sobre su fe y su práctica, una serie que incluía lo siguiente: "¿Cómo puedes reivindicar con la Palabra de Dios, tu camino anabautista, la astucia pecaminosa del notorio Cisma, y la deserción de todas las iglesias reformadas?". Observamos de paso que Poole asocia reflexivamente la participación en "las Iglesias Reformadas" con la participación en la Iglesia Nacional Inglesa: la deserción de la iglesia estatal automáticamente dejaba a uno culpable, a los ojos de Poole, de "Cisma notorio, y la deserción de todas las Iglesias Reformadas". Pero, en cualquier caso, si Kiffen hubiera considerado que su iglesia bautista era una iglesia reformada, la redacción de la pregunta de Poole exigía prácticamente que aprovechara la oportunidad para decirlo. Y sin embargo, Kiffen no hizo tal cosa, sino que enraizó su práctica bautista en una apelación a la práctica de la iglesia primitiva: "si por Iglesias Reformadas te refieres a aquellas Iglesias plantadas por los Apóstoles en los tiempos primitivos, que son la plataforma para que todas las Iglesias de todas las épocas miren ... entonces reivindicamos por la Palabra de Dios nuestro camino anabautista, como te complace llamarlo, de esa astucia<sup>19</sup>". En ninguna parte de lo que siguió, Kiffen trató de negar que su iglesia hubiera, como lo alegaba Poole, "desertado" en algún sentido de las "Iglesias Reformadas".

### III

Parece, entonces, más allá de toda duda que cuando consideramos los orígenes de los bautistas particulares en el siglo XVII, el término "Bautista Reformado" lleva consigo un fuerte sentido de

---

Registros de una Iglesia de Cristo en Bristol, 1647-1687, Roger Hayden, ed. (en inglés) (Gateshead: The Bristol Record Society, 1974), 93-96.

<sup>19</sup> Kiffen, Una breve protesta, 12.

anacronismo y no debe ser usado para describir a los primeros actores modernos. Y para muchos, estas observaciones históricas serían suficientes para establecer que los llamados bautistas reformados en el siglo XXI no tienen derecho legítimo a participar en la tradición reformada. Para estos críticos, el hecho de que "reformados" y "bautistas" no vayan juntos históricamente es una base suficiente para concluir que tampoco van juntos lógicamente. Pero no es obvio que tal salto -un salto de etiquetar "Bautista Reformado" como anacrónico a etiquetar entonces "Bautista Reformado" como oximorónico- esté justificado.

A menudo, los críticos del término "bautista reformado" pasarán de acusaciones de anacronismo a acusaciones de oxímoron a través de un vehículo retórico, que podríamos llamar la "prueba de la máquina del tiempo". La prueba de la máquina del tiempo nos pide que imaginemos un grupo hipotético de bautistas reformados del siglo XXI que viajan en el tiempo a la era moderna temprana, sólo para encontrar que sus credenciales "reformadas" se quedan tristemente cortas cuando son escudriñadas por divinos de los siglos XVI y XVII. Como dice R. Scott Clark: "No se puede dudar que nuestros viajeros del tiempo volverían a casa decepcionados por haber sido rechazados por el Sínodo de Dort, pero si lo intentaran de nuevo en la Asamblea de Westminster, encontrarían una recepción igualmente fría". Clark concluye que "Si nuestros teólogos jóvenes, inquietos y reformados no pudieron encontrar hospitalidad en Dort o Westminster, podemos preguntarnos si el adjetivo 'Reformado' es usado apropiadamente de ellos<sup>20</sup>". Dejando a un lado el hecho ya mencionado de que los bautistas reformados de los que estamos hablando no son del todo idénticos con el grupo amorfo y variado al que a veces se refiere como "joven, inquieto y reformado", la prueba de la máquina del tiempo inicialmente suena bastante convincente. Clark y otros están indudablemente en lo correcto al afirmar que nuestros imaginarios viajeros del tiempo bautistas reformados no recibirían una cálida bienvenida de parte de los primeros divinos

---

<sup>20</sup> Clark, *Recovering the Reformed Confession*, 344

modernos. Dependiendo de dónde y cuándo decidieran visitarlos, nuestros viajeros del tiempo, en el mejor de los casos, se les negaría la mano derecha de la confraternidad y se les enviaría de regreso; en el peor de los casos, se enfrentarían al encarcelamiento o posiblemente incluso a la muerte. Hay, sin embargo, por lo menos dos problemas significativos con el uso de la prueba de la máquina del tiempo como base sobre la cual rechazar " Bautista reformado " como un oxímoron absurdo.

En primer lugar, aunque es cierto que los primeros divinos modernos consideraban que el "anabautismo" era un grave error, gran parte de la intensidad que impulsaba ese rechazo se basaba en una lógica que ya no se aplica a nuestro debate del siglo XXI. Es decir, los divinos británicos del siglo XVII asociaron fuertemente la oposición al pedobautismo con la anarquía, la inmoralidad y la disolución del estado civil. El proyecto anabautista continental era inherentemente antitético a las iglesias estatales que definieron e hicieron posible la Reforma magisterial. Como ha observado Scott Dixon, los anabautistas del siglo XVI "rechazaron explícitamente uno de los principales fundamentos del orden cristiano tradicional, la unidad del corpus Christianum creado y confirmado a través del bautismo de niños, y lo sustituyeron por una forma de bautismo basada en una decisión individual y voluntaria<sup>21</sup>". Esto significaba que los reformadores del magisterio nunca habrían podido considerar el rechazo del paedobautismo, aparte de la desarticulación concomitante de su proyecto de reforma integral, patrocinado por el Estado. Es instructivo en este punto notar que los bautistas recibieron una muy cálida bienvenida entre los congregacionalistas ingleses. Como ha demostrado Joel Halcomb, las iglesias congregacionales del siglo XVII de toda Inglaterra tolerarían regularmente las opiniones bautistas entre sus miembros. Esto se debe en gran parte al hecho de que las asambleas congregacionales, a diferencia de sus contrapartes presbiterianas de

---

<sup>21</sup> C. Scott Dixon, *protestantes: Una historia de Wittenberg a Pennsylvania, 1517-1740* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 99.

mediados del siglo XVII, no estaban unidas a la noción de una estructura eclesiástica nacionalmente integral<sup>22</sup>. Por lo tanto, al contrastar estas respuestas tan radicalmente diferentes de los ingleses al desafío bautista, podemos comprender hasta qué punto los presbiterianos ingleses de mediados del siglo XVII confundieron su crítica teológica de la posición bautista con una preocupación más amplia por el orden civil y la integridad de la iglesia estatal nacional.

Esta preocupación general se combinó en la mente moderna primitiva con el espectro más específico del levantamiento anabautista de 1534 en Münster, Alemania. Para muchos observadores del siglo diecisiete en Gran Bretaña, ceder cualquier terreno al "anabautismo" era cortejar la aterradora perspectiva de que la insurgencia, la violencia y la poligamia forzada de la rebelión de Münster pudieran volver a ocurrir en cualquier momento<sup>23</sup>. Immanuel Knutton, por ejemplo, un párroco de Nottinghamshire, escribió que los bautistas entonces preocupaban a la Iglesia de Inglaterra "porque siguen a esos herejes pestilentes llamados anabautistas en Alemania, que surgieron allí... no hace mucho tiempo, en la época de Lutero"<sup>24</sup> El eminente polemista y comisionado de la Asamblea de Westminster, Daniel Featley, intentó demostrar la continuidad entre los anabautistas continentales y los bautistas particulares ingleses precediendo sus críticas a los segundos con un relato histórico espeluznante de los primeros. Con este fin, sus "Notables Historias de los Anabautistas" estaban llenas de historias de anabautistas continentales que representaban la

---

<sup>22</sup> J.A. Halcomb, " Una historia social de la práctica religiosa congregacional durante la revolución puritana " (tesis doctoral inédita, Universidad de Cambridge, 2010), 144-167.

<sup>23</sup> Ver Sigrun Haude, *A la sombra de los "lobos salvajes": El Münster anabautista y la Reforma alemana durante la década de 1530* (Boston: Humanities Press, 2000); Norman Cohn, *La búsqueda del milenio: Revolucionarios y místicos anarquistas de la Edad Media* (Londres: Pimlico, 2004), 252-280; Ralf Klötzer, " Los melquioritas y Münster ", en *Un acompañante para el anabautismo y el espiritismo, 1521-1700*, ed. John Roth y James Stayer (Leiden: Brill, 2007), 217-256.

<sup>24</sup> Immanuel Knutton, *Siete preguntas sobre la controversia entre la Iglesia de Inglaterra y los separatistas y anabautistas, brevemente discutidas* (Londres: 1645), 23.

violencia y la perversidad sexual que Featley creía que necesariamente seguiría al rechazo del bautismo de infantes<sup>25</sup>.

La asociación reflexiva entre la posición bautista y los horrores de Münster fue tan fuerte que muchos críticos de los bautistas ingleses se negaron a creer que la confesión bautista particular de 1644 era una declaración genuina de los puntos de vista bautistas y sostuvieron, en cambio, que los signatarios de 1644 debían, de hecho, haber estado disfrazando sus convicciones reales. "La Confesión de fe", escribió el presbiteriano escocés Robert Baillie, "que el otro año siete de sus congregaciones presentaron" no debe "ser tomada como una medida de su fe". Baillie alegó que tal documento no podía representar con exactitud lo que la mayoría de los bautistas ingleses realmente creían, porque "sus doctrinas usuales y recibidas coinciden mucho más con las de los anabautistas en Alemania, que con las de aquel puñado que hizo esta confesión". Con este fin, Baillie prometió a sus lectores que "demostraría el mismo espíritu que se respira hoy en día en los anabautistas de Gran Bretaña, que inspiraron a sus Padres de los tiempos pasados en Alemania<sup>26</sup>". Asimismo, Daniel Featley escribió que al publicar una confesión aparentemente ortodoxa, los bautistas de Londres en realidad "ofrecen a los ignorantes su copa faire llena de veneno, ungiendo el borde con la miel de las palabras dulces y santas, almacenan posiciones verdaderas, para que junto con ellos puedan hacer malabarismos en la veneno de su falsedad: cubren un poco de veneno para ratas con un poco de azúcar para que no puedan discernirlo<sup>27</sup>".

Con estas observaciones, obviamente no estoy sugiriendo que los teólogos reformados de los primeros tiempos se opusieran a la

---

<sup>25</sup> Daniel Featley, *The Dippers Dipt* (London: 1646), 199–219.

<sup>26</sup> Robert Baillie, *Anabautismo, La verdadera fuente de la independencia, Antinomia, Brownisme, Familisme* (Londres: 1647), 18, 28-29.

<sup>27</sup> Featley, *The Dippers Dipt*, 220; para el intercambio polémico de mediados del siglo XVII entre los bautistas y sus críticos, ver Matthew C. Bingham, "English Baptists and the Struggle for Theological Authority, 1642-1646", *The Journal of Ecclesiastical History*, 68:3 (2017), 546-569.



posición bautista sólo por sus desagradables asociaciones con la violencia y los disturbios civiles. En los tratados antibautistas a los que acabo de referirme, los autores pasan la mayor parte de su tiempo luchando con los textos bíblicos pertinentes y con los problemas teológicos que creían que la posición bautista había creado. Pero lo que espero que las observaciones históricas precedentes dejen en claro es que la hostilidad e intensidad con la que los protestantes reformados de los primeros tiempos modernos se oponían al "anabautismo" no puede ser tomada como una medida directa de la seriedad con la que los cristianos reformados y presbiterianos de hoy deben oponerse a los llamados bautistas reformados. El rechazo categórico e inequívoco de los "anabautistas" por parte de los primeros teólogos reformados modernos estaba cargado de preocupaciones políticas y de dudosos paralelismos históricos que no tienen nada que ver con si la doctrina de ciertos bautistas del siglo XXI debería o no calificarlos para identificarse legítimamente con la tradición reformada. De esta manera, el hecho de que los primeros teólogos reformados modernos no hubieran modificado el sustantivo "Bautista" con el adjetivo "Reformado" no es tan útil para nosotros como podría parecer inicialmente, y tampoco lo es la prueba de la máquina del tiempo.

La prueba de la máquina del tiempo tampoco es útil por una segunda razón: a saber, que muy pocas personas que viven en el Occidente del siglo XXI, por muy reformadas que se imaginen, podrían aprobarla. ¿Qué pensarían los Divinos de Westminster de un contingente de ministros de la PCA que viajaban en el tiempo y que afirmaban ser fieles a la tradición reformada y que, sin embargo, negaban al magistrado civil un papel suficientemente robusto en el fomento de la religión piadosa, cuestionaban la sabiduría del principio regulador<sup>28</sup>, y escrupulaban la naturaleza moralmente vinculante del cuarto mandamiento? Esto no quiere decir nada de los

---

<sup>28</sup> Por ejemplo, John Frame, "Una nueva mirada al principio regulador: A Broader View", <http://frame-poythress.org/a-fresh-look-at-the-regulative-principle-a-broader-view> (consultado el 8 de junio de 2016).

conflictos que ciertamente surgirían después de que nuestros hipotéticos viajeros presbiterianos en el tiempo llegaran a compartir sus puntos de vista polémicos sobre la relación del Papa con el Anticristo, el uso apropiado de las suertes<sup>29</sup>, y si un infante de padres incrédulos podría ser bautizado o no en base a los méritos de un bisabuelo piadoso<sup>30</sup>. Si uno objeta que los tiempos han cambiado y que estos temas ya no son una preocupación apremiante en el siglo XXI, tal objeción sólo sirve para reforzar el punto de que la distancia histórica entre nosotros y el siglo XVII hace que la prueba de la máquina del tiempo sea inútil. Tomando prestado el propio estándar de Clark, si nuestro contingente de ministros de la PCA que viaja en el tiempo "no pudiera encontrar hospitalidad en Dort o Westminster", ¿no podríamos "preguntarnos justamente si el adjetivo 'Reformado' se usa correctamente de ellos? No se trata de criticar a estos ministros modernos imaginarios<sup>31</sup>, sino simplemente de sugerir que si los herederos legítimos de la tradición reformada son sólo aquellos a quienes los primeros protestantes europeos modernos habrían ofrecido una cálida y sincera bienvenida, entonces encontraremos que los verdaderamente reformados son un grupo muy pequeño.

---

<sup>29</sup> Catecismo Mayor de Westminster, 112

<sup>30</sup> Por ejemplo, escribió el comisario escocés de la Asamblea de Westminster, Samuel Rutherford: "También afirmamos que el Señor extiende la misericordia del pacto a mil generaciones, y por lo tanto la línea del pacto de misericordia no se rompe, por la desobediencia de los padres más cercanos" Samuel Rutherford, *The Due Right of Presbyteries* (Londres: 1644), 259-263.

<sup>31</sup> Reconozco que la carga principal de la Recuperación de la Confesión Reformada de Clark es, como el título sugiere, llamar a aquellos dentro de sus propios círculos eclesiásticos a una mayor fidelidad confesional. Por lo tanto, uno podría responder que la respuesta al deslizamiento confesional dentro de las iglesias reformadas y presbiterianas es precisamente eso, en lugar de abrir la tradición para permitir una mayor diversidad. Sin embargo, aunque esto podría aplicarse a ciertas cuestiones que he identificado -digamos, la relajación del principio regulador-, nadie, que yo sepa, está proponiendo seriamente una "recuperación completa de la confesión reformada" con respecto a todas las diversas áreas de divergencia entre la teología y la práctica del siglo XVII y el siglo XXI (por ejemplo, en lo que respecta al papel del magistrado civil, el bautismo de infantes en virtud de la fuerza de la profesión de fe de un pariente lejano, etc.). Por lo tanto, nadie involucrado en esta conversación es inmune a las tensiones creadas por la suscripción a estándares confesionales históricamente situados -y cada vez más distantes históricamente-.

## IV

Para resumir el argumento hasta ahora, aunque los primeros divinos reformados modernos seguramente se habrían quedado perplejos por la sugerencia de que podría haber algo llamado "Bautista Reformado", no se deduce que el término sea un oxímoron inútil. Simplemente porque los teólogos de los siglos dieciséis y diecisiete no pudieron entender cómo se podían reconciliar los dos términos, no significa que estuvieran en lo correcto en su evaluación. No sólo los primeros divinos modernos estaban en deuda con una multitud de nociones con las que ahora no estamos de acuerdo, sino que su evaluación de lo que implicaba la posición bautista se basaba en suposiciones que eran inexactas en el siglo diecisiete y totalmente irrelevantes en el siglo veintiuno. Por lo tanto, habiendo concluido que "Bautista reformado" es un anacronismo, no podemos construir un puente desde allí hasta la conclusión de que el término es también un oxímoron. Si "Reformado" y "Bautista" son lógicamente inconmensurables, uno necesitará demostrar que la posición bautista misma de alguna manera compromete la esencia de la fe reformada.

Hay dos asuntos, por supuesto, que separan a los bautistas reformados de la corriente principal de la tradición reformada: el gobierno eclesiástico y el bautismo. Con respecto al gobierno eclesiástico, los bautistas son congregacionalistas, mientras que el informe mayoritario dentro de la tradición reformada es presbiteriano. Pero aquellos que argumentan a favor de excluir a los bautistas reformados sobre esta base se enfrentan a una tarea difícil, ya que la tradición reformada dentro del mundo angloparlante ha albergado cómodamente tanto a los episcopales como a los congregacionalistas dentro de sus filas. Bajo Isabel I y Santiago I, los divinos ingleses promovieron regularmente su armonía y unidad con otras "iglesias reformadas", aun cuando la Iglesia de Inglaterra era totalmente episcopal en su forma eclesiástica<sup>32</sup>. Aunque el

---

<sup>32</sup> Ver Anthony Milton, católico y reformado: Las iglesias romana y protestante en el pensamiento protestante inglés, 1600-1640 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

ascenso del laudianismo bajo Carlos I dificultó la asociación<sup>33</sup>, esto no cambia el hecho de que muchos ministros ingleses con impecables credenciales reformadas han operado felizmente bajo un gobierno episcopal. Asimismo, el "Camino Congregacional", tal como se desarrolló a ambos lados del Atlántico durante el siglo XVII, ha incluido entre sus filas a muchos de los pastores y teólogos con quienes la tradición reformada ha sido más estrechamente identificada<sup>34</sup>. En su reciente estudio de la Teología Reformada, Michael Allen nombra a dos congregacionalistas, John Owen y Jonathan Edwards, como los "mayores teólogos reformados" de los siglos XVII y XVIII, respectivamente<sup>35</sup>. Además, la eclesiología congregacional durante el siglo XVII fue tal vez más cercana al presbiterianismo de lo que muchos observadores modernos podrían pensar<sup>36</sup>. Aunque las diferencias eran reales y objeto de un intenso debate<sup>37</sup>, las iglesias congregacionales y bautistas durante el siglo XVII insistieron en la pluralidad de los ancianos que gobernaban sobre la congregación local y argumentaron que múltiples congregaciones locales debían unirse en una sólida consociación. Estas asambleas de múltiples congregaciones no llegaron a emitir directivas vinculantes para las iglesias locales, pero tenían mucho más en común con el sistema de gobierno presbiteriano de lo que a

---

<sup>33</sup> Nicholas Tyacke, *anti-calvinistas: El auge del arminianismo inglés, c. 1590-1640* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

<sup>34</sup> Sobre el Congregacionalismo, ver Geoffrey F. Nuttall, *Los Santos Visibles: El camino de la Congregación, 1640-1660* (Oxford: Blackwell, 1957); Edmund S. Morgan, *Santos Visibles: La historia de una idea puritana* (Nueva York: New York University Press, 1963); Stephen Brachlow, *La comunión de los santos: Eclesiología Radical Puritana y Separatista, 1570-1625* (Oxford: Oxford University Press, 1988); James F. Cooper, *Tenaces de sus Libertades: Los Congregacionalistas en la Colonia de Massachusetts* (Nueva York: Oxford University Press, 1999); Michael P. Winship, *Republicanism piadoso: Puritanos, peregrinos y una ciudad en una colina* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012).

<sup>35</sup> R. Michael Allen, *Teología Reformada* (Londres: T&T Clark, 2010), 46.

<sup>36</sup> Para una idea de cuán sutiles eran estas distinciones en el debate del siglo XVII, véase Hunter Powell, *La crisis del protestantismo británico: El poder de la Iglesia en la Revolución Puritana 1638-44* (Manchester: Manchester University Press, 2015).

<sup>37</sup> Ver Polly Ha, *Presbiterianismo inglés, 1590-1640* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

menudo imaginan aquellos que asumen que la independencia de la iglesia local es la esencia de la identidad bautista<sup>38</sup>.

Claramente, entonces, el caso más difícil es el rechazo del paedobautismo, una posición que a menudo se asume que compromete la integridad de la fe reformada. R. Scott Clark, por ejemplo, escribe:

Mi argumento es que la nomenclatura "Bautista reformado" es una contradicción. Uno es reformado o bautista, pero no ambos. Mira todas las más de 60 confesiones reformadas en los siglos XVI y XVII. Cada uno de ellos enseña el bautismo de infantes y la Confesión Belga denuncia en los términos más fuertes ("detestamos a los anabautistas") a los anabautistas por negar el bautismo de infantes. No es históricamente polémico decir que los reformados no consideraban la negación del bautismo de infantes como algo ligero. Mira las órdenes de las iglesias de las iglesias reformadas holandesas en el período. Todos ellos lucharon con el desafío presentado por la negación anabautista del bautismo de infantes y nunca vacilaron en su convicción de que el bautismo de infantes es esencial para la fe reformada<sup>39</sup>.

Aunque, al leer lo anterior, uno podría preguntarse si la exclusión de las confesiones de Londres de 1644 y 1689 de la lista de documentos confesionales reformados de los siglos XVI y XVII constituye la suposición de lo que uno necesita probar, uno no necesita estar en desacuerdo con ninguno de los hechos presentados aquí para, sin embargo, cuestionar la conclusión a la que están dirigidos. Ya hemos visto que el rechazo histórico de los bautistas por parte de las

---

<sup>38</sup> Ver Una Confesión de Fe Promovida por los Ancianos y Hermanos de Muchas Congregaciones de Cristianos (Bautizados con la Profesión de su Fe) en Londres y el País (Londres: 1677), xxvi.

<sup>39</sup> Este pasaje fue tomado de un comentario que Clark dejó en su blog; <http://heidelblog.net/2013/11/is-john-piper-reformed-or-holding-the-coalition-together/#comments> (consultado el 8 de junio de 2016).

iglesias reformadas estaba inextricablemente ligado a asuntos que ya no son relevantes para la iglesia del siglo XXI.

Pero si los argumentos históricos no son tan fuertes como parecen inicialmente, ¿qué pasa con los argumentos teológicos?

A primera vista, parece extraño que el bautismo de infantes, que los reformados tienen en común con los luteranos, los católicos romanos y los ortodoxos orientales, entre otros, se convierta en una condición sine qua non de la identidad reformada. Una base mucho más razonable para diferenciar la tradición reformada sería el marco del pacto que sustenta tanto el paedobautismo reformado como el sistema teológico reformado en su conjunto. Porque mientras que los teólogos reformados conservaron el pedobautismo, su justificación para la práctica era totalmente distinta de la dada por las otras grandes ramas de la cristiandad. Como ha observado David Wright, "los líderes de las reformas protestantes en el siglo XVI perpetuaron un rito que se había hecho suyo por primera vez (en la era post-Augustina) y que se mantuvo durante casi todos sus siglos de vida medieval por medio de estipulaciones doctrinales que ya no podían respaldar<sup>40</sup>". Es el contexto de la alianza en el que los reformados establecieron su práctica del pedobautismo lo que distingue a la teología reformada, y no la práctica del pedobapapismo en sí. Geerhardus Vos vio con claridad que el énfasis en el pacto no sólo define, en gran medida, la tradición reformada, sino que también la diferencia de otras tradiciones: "La doctrina de los pactos es una doctrina peculiarmente reformada. Surgió en la teología reformada donde se le aseguró un lugar permanente y de una manera que también ha permanecido confinada dentro de estos límites<sup>41</sup>". Es la teología del pacto o federal la que diferencia la tradición reformada de todas las demás, y en el tema del pacto, la distancia entre los

---

<sup>40</sup> David F. Wright, *El Bautismo Infantil en Perspectiva Histórica: Estudios recopilados* (Milton Keynes: Paternoster Press, 2007), xxvii, véase también 68-88..

<sup>41</sup> Geerhardus Vos, "La doctrina de la alianza en la teología reformada", en R.B. Gaffin, ed., *Historia redentora e interpretación bíblica, Los escritos más cortos de Geerhardus Vos* (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y reformado, 2012), 234.

bautistas reformados y la corriente principal de la tradición no está tan lejos como muchos han supuesto.

A menudo se sugiere que los bautistas no pueden ser reformados porque su teología niega el compromiso reformado con la teología del pacto y la continuidad de la obra redentora de Dios a través del Antiguo y Nuevo Testamento. Michael Allen, por ejemplo, argumenta que "no se puede ser bautista y ser identificado como 'Reformado' en la medida en que la eclesiología bautista depende de una aguda distinción entre Israel y la iglesia, por lo tanto en desacuerdo con la forma reformada de afirmar la unidad del pacto de gracia<sup>42</sup>." O considere un caso eclesiástico presentado ante la Decimonovena Asamblea General de la PCA en 1991, en el cual la denominación falló en contra de una congregación de Carolina del Norte que había tratado de aprobar a tres oficiales de la iglesia que, entre otras cosas, habían hecho una excepción a las enseñanzas del Estándar de Westminster sobre el bautismo de infantes<sup>43</sup>. Al defender la posición de que el bautismo de infantes era propiamente considerado "fundamental" para la "fe reformada", la Asamblea General basó su conclusión en la observación de que el tema del pacto "es una parte esencial del sistema de doctrina" presentado en las Normas de Westminster, y que la negación del bautismo de infantes compromete tanto la unidad del Pacto de Gracia como el compromiso más amplio de la teología reformada con la teología del pacto<sup>44</sup>.

Obviamente, nuestra preocupación aquí no es si un Bautista Reformado puede suscribirse a los Estándares de Westminster o ser un oficial en una denominación que lo haga - yo daría un inequívoco "no" en ambos casos. Más bien, nuestra pregunta es si la negación del pedobautismo descalifica o no a los bautistas reformados para

---

<sup>42</sup> Allen, Teología Reformada, 5

<sup>43</sup> "Bowen vs. Eastern Carolina Presbytery, Caso 90-98," Minutas de la Decimonovena Asamblea General (1991), <http://www.pcahistory.org/documents/bowen-vs-easterncarolina.pdf> (consultado el 8 de junio de 2016).

<sup>44</sup> Ibid., 18–22.

que no se identifiquen con la tradición reformada ampliamente concebida. El caso disciplinario de la PCA que acabamos de citar es de interés sólo en la medida en que ilustra la manera en que se entiende a menudo que una posición bautista implica un rechazo de la teología del pacto de la que depende la fe reformada. Pero, ¿qué pasaría si la herencia confesional de los bautistas reformados del siglo diecisiete no implicara un rechazo al federalismo reformado? Aunque seguramente muchos, si no la mayoría de los bautistas estadounidenses, tienden hacia una dirección dispensacional, los bautistas reformados contemporáneos, junto con sus predecesores del siglo diecisiete, han estado trabajando durante mucho tiempo para desarrollar una lectura bautista de la historia redentora que toma como punto de partida la estructura básica del pacto reformado.

El Tratado de John Spilsbery sobre el tema legal del bautismo (1643) es uno de los primeros y más significativos tratados teológicos del siglo XVII escritos por un bautista particular inglés. En él, incluso en esta etapa temprana, el compromiso de Spilsbery con la teología federal reformada es evidente de inmediato. Muy en deuda con William Ames, Spilsbery afirma la unidad del pacto de gracia a lo largo de la historia de la redención: una sustancia administrada de manera diferente según el propósito histórico redentor de Dios:

Que todo esto sea bien considerado, y no dudo que la diferencia entre los Pactos que Dios hizo con Abraham antes de Cristo y este bajo Cristo, sea muy grande, aunque en cierto modo, en cuanto a la sustancia, lo mismo: Sin embargo, en la profesión externa de ellos, la diferencia es grande<sup>45</sup>.

Spilsbery fue probablemente el arquitecto principal de la Confesión Bautista de Londres de 1644, un documento en el que el "pacto eterno de gracia" y un pactum salutis intra-Trinitario claramente

---

<sup>45</sup> John Spilsbery, Un tratado sobre el tema legal del bautismo (Londres: 1643), 8.



forman la base de la actividad redentora de Dios<sup>46</sup>. A medida que los bautistas particulares desarrollaron y matizaron sus formulaciones teológicas, el marco del pacto y la unidad del pueblo de Dios a lo largo de toda la historia redentora permanecieron constantes. Teólogos bautistas como John Tombes, Thomas Patient y Nehemiah Coxe producirían tratados del siglo diecisiete que abogaban por la restricción del bautismo a los creyentes profesantes sin sacrificar un marco federal que era notablemente similar al consagrado en las Normas de Westminster<sup>47</sup>. En la era moderna, el esfuerzo por crear una teología federal que sea a la vez bautista y acorde con la tradición reformada más amplia ha sido retomado con renovado entusiasmo por bautistas reformados como Richard Barcellos, Samuel Renihan y Pascal Denault<sup>48</sup>. Independientemente de lo que uno piense de sus conclusiones, no pueden ser fácilmente descartadas como "dispensacionistas" y es difícil negar que están haciendo un esfuerzo impresionante para defender las conclusiones bautistas dentro de un marco de pacto auténticamente reformado. Dada la diversidad de posiciones matizadas dentro del mundo más

---

<sup>46</sup> La confesión de fe, de aquellas iglesias que comúnmente (aunque falsamente) se llaman anabautistas (Londres: 1644), x, xii.

<sup>47</sup> John Tombes, *Un examen del Sermón del Señor Stephen Marshal* (Londres: 1645); John Tombes, *Antipaedobautismo, o Sin Llanura ni Obscura Escritura-Prueba de Bautismo de Bebés o Membresía en la Iglesia* (Londres: 1652); Michael Thomas Renihan, *Antipaedobautismo en el Pensamiento de John Tombes* (Auburn, Massachusetts: B&R Press, 2001); Thomas Patient, *La Doctrina del Bautismo y la Distinción de los Convenios* (Londres: 1654); sobre el federalismo bautista durante la década de 1650, véase Crawford Gribben, *God's Irishmen: Theological Debates in Cromwellian Ireland*, *Oxford Studies in Historical Theology* (Nueva York: Oxford University Press, 2007), 79-98; Nehemiah Coxe, *A Discourse of the Covenants That God Made with Men before the Law* (Londres: 1681).

<sup>48</sup> Véase, por ejemplo, Richard C. Barcellos, ed., *Recuperando un patrimonio Pactual: Ensayos en la Teología del Pacto Bautista* (Palmdale, CA: Reformed Baptist Academic Press, 2014); Samuel D. Renihan, *From Shadow to Substance: La teología federal de los bautistas particulares ingleses (1642-1704)* (Oxford: Centre for Baptist History and Heritage, 2018); Pascal Denault, *The Distinctiveness of Baptist Covenant Theology: Una comparación entre el federalismo bautista particular del siglo XVII y el federalismo pedobaptista*, trans. Mac Wigfield y Elizabeth Wigfield (Birmingham, AL: Solid Ground Christian Books, 2013); Nehemiah Coxe y John Owen, *La teología del pacto de Adán a Cristo*, ed. (en inglés). Ronald D. Miller, James M. Renihan y Francisco Orozco (Palmdale, CA: Reformed Baptist Academic Press, 2005).

amplio del federalismo reformado (por ejemplo, fuerte desacuerdo sobre la cuestión de la "republicación"<sup>49</sup>), no está del todo claro por qué la variante bautismal debe ser considerada más allá de lo tolerable. Tal vez valga la pena recordar en este contexto que Karl Barth, un hombre a quien el propio R. Scott Clark ha descrito como "el teólogo reformado más influyente del siglo XX"<sup>50</sup> rechazó el bautismo de infantes en los términos más enérgicos posibles, describiéndolo como "un antiguo error eclesiástico" y una "herida que sufre la Iglesia en este punto genuinamente vital"<sup>51</sup>.

De hecho, la diversidad dentro de la tradición reformada va mucho más allá de sus muchas formulaciones de pacto para abarcar e incluir feroces debates sobre un sinnúmero de cuestiones soteriológicas, eclesiológicas y escatológicas<sup>52</sup>. Peter Lake ha llamado nuestra atención sobre la forma en que las líneas que demarcaban la ortodoxia y la heterodoxia entre los primeros puritanos modernos a menudo tenían menos que ver con posturas concretas y más que ver con "un sentido de afinidad ideológica y emocional, de estar en el derecho y, de hecho, en el mismo bando, en un sentido fundamental, de estar de acuerdo". Fue este sentido más nebuloso de quién fue incluido y quién fue excluido, argumenta Lake, "lo que permitió que desacuerdos particulares, incluso en

---

<sup>49</sup> Brenton C. Ferry, "Trabajos en la Alianza de Moisés: Una taxonomía reformada", en Bryan D. Estelle, J.V. Fesko, y David VanDrunen, eds. *La ley no es de fe: Ensayos sobre las obras y la gracia en el Pacto de Moisés* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009); Andrew Woolsey, *Unidad y continuidad en el pensamiento de Alianza: Un estudio sobre la tradición reformada para la Asamblea de Westminster* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012); "Informe del Comité para el Estudio de la Republicación", Ochenta y tres (2016) Asamblea General de la Iglesia Ortodoxa Presbiteriana, <http://opc.org/GA/republication.html> (consultado el 15 de septiembre de 2016).

<sup>50</sup> Clark, *Recuperando la Confesión Reformada*, 149.

<sup>51</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, G.W. Bromiley y T.F. Torrance, editores, G.W. Bromiley, trans. (Londres: T&T Clark, 2009), IV.4, 160-190; ver también Karl Barth, *La Enseñanza de la Iglesia Sobre el Bautismo*, Ernest A. Payne, trans. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1948), 41-54.

<sup>52</sup> Such debates are amply illustrated by the essays collected in Michael A.G. Haykin and Mark Jones eds., *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

doctrinas tan centrales como la justificación, se organizaran bajo el signo de lo doctrinalmente periférico o, en la invaluable frase de Whitgift, lo inherentemente `discutible' y por lo tanto manejado y controlado<sup>53</sup>." No parece imposible que nuestras propias discusiones contemporáneas sobre los "bautistas reformados" puedan, de la misma manera, ser tácitamente dirigidas por un sentido precrítico similar, en el sentido de que ya sabemos dónde están las fronteras de la identidad teológica incluso antes de que los asuntos hayan sido explorados completamente. Cuando uno considera esta diversidad de opiniones aceptables de los primeros tiempos de la Reforma moderna, combinada con la impresionante superposición entre la Confesión Bautista de Londres de 1689 y sus predecesores del siglo diecisiete, la sugerencia de que una lectura bautista del federalismo reformado sería decisiva para escatimar el reclamo de una parte de la tradición reformada comienza a parecer una súplica especial, lo que deja a uno a uno preguntándose hasta qué punto los siglos de la retórica antiabautista, infundida por Münster, de los inicios de la modernidad, ha teñido de manera inapropiada nuestra evaluación contemporánea.

## V

La carga de este capítulo ha sido considerar lo apropiado del término "bautista reformado", y a la luz de las reflexiones anteriores, yo concluiría que a pesar de ser a menudo mal usado, seguramente usado en exceso, y ciertamente anacrónico, la etiqueta "bautista reformado" sigue siendo una señal útil para la iglesia del siglo XXI. En lugar de oscurecer el paisaje teológico contemporáneo, el término identifica de manera útil a un pequeño subconjunto del cristianismo del siglo XXI de manera más precisa y útil que los términos que compiten entre sí como "bautista calvinista" o "bautista de gracia soberana".

---

<sup>53</sup> Peter Lake, *The Boxmaker's Revenge: "Orthodoxy," "Heterodoxy" and the Politics of the Parish in Early Stuart London* (Manchester: Manchester University Press, 2001), 404.

Con la tradición reformada más amplia, los bautistas reformados afirman una soteriología monárquica, una apreciación de la meticulosa providencia de Dios y una sólida declaración de que todas las cosas funcionan "para alabar la gloria de su sabiduría, poder, justicia, bondad infinita y misericordia"<sup>54</sup>. "Pero junto a estas cosas, y también de acuerdo con la tradición reformada más amplia, los bautistas reformados afirman el principio regulador de la adoración, exigen que una pluralidad de ancianos gobierne en la congregación local, y reconocen la necesidad de que las iglesias locales no estén aisladas unas de otras, sino que estén llamadas a mantener la "comunión" para su mutua "paz, unión y edificación"<sup>55</sup>. "Con la tradición reformada más amplia, los bautistas reformados abrazan el día del Señor como el Sabbath cristiano, entienden que la Cena del Señor es más que un simple memorial, sino más bien un medio de gracia dado para nuestro "alimento espiritual,"<sup>56</sup> y reconocen que el Señor del Decálogo ha dado en él un resumen de su inmutable ley moral. Y con la tradición reformada más amplia, los bautistas reformados entienden toda la Escritura como estructurada en el pacto, rechazando el dispensacionalismo y viendo a la iglesia del Nuevo Testamento como correcta y plenamente "el Israel de Dios" (Gá. 6:16).

Sobre estos y otros puntos, los cristianos que suscriben la segunda confesión de fe bautista de Londres de 1689 se identifican, no con una comunidad "bautista" nebulosa y mal definida<sup>57</sup>, sino más bien con la tradición reformada de la que surgió su documento confesional. El hecho de que los eclesiásticos del siglo XVII que redactaron la confesión no hubieran usado el término "bautista reformado" para describirse a sí mismos fue el resultado de

---

<sup>54</sup> 1689 Segunda Confesión Bautista de Londres, 5.1.

<sup>55</sup> Ibid., 26.15.

<sup>56</sup> Ibid., 30.1; ver también Richard C. Barcellos, *La Cena del Señor como medio de gracia: Más que un recuerdo* (Fearn, Ross-shire: Mentor, 2013).

<sup>57</sup> Para ilustrar cuán variada puede ser la experiencia "bautista", observe la increíble diversidad que se exhibe en la excelente encuesta de Thomas Kidd y Barry Hankin, Thomas S. Kidd y Barry Hankins, *bautistas en Estados Unidos: Una historia* (Oxford; Nueva York: Oxford University Press, 2015).

consideraciones políticas y culturales, más que teológicas, y no debería disuadir a los cristianos contemporáneos de abrazar el término sin avergonzarse. En última instancia, entonces, si se me presiona en cuanto a por qué evitaría un término como "bautista calvinista" y persisto obstinadamente en llamarme "reformado", simplemente tendría que decir que estoy de acuerdo con R. Scott Clark y otros cuando nos recuerdan que "cinco puntos" no son suficientes. Un monergismo calvinista o agustiniano no agota la herencia confesional a la que me suscribo; para ello necesito un término mejor: "Reformado".

### **Bibliografía**

- Allen, R. Michael. 2010. *Reformed Theology*. London: T&T Clark.
- Baillie, Robert. 1647. *Anabaptism, The True Fountain of Independency, Antinomy, Brownisme, Familisme*. London: Wing B452A.
- B[arbon], P[raisegod]. 1642. *A Discourse Tending to Prove the Baptisme in or Under the Defection of Antichrist, to Be the Ordinance of Jesus Christ*. London.
- Barcellos, Richard C. 2013. *The Lord's Supper as a Means of Grace: More than a Memory*. Fearn, Ross-shire: Mentor. ———, ed. 2014. *Recovering a Covenantal Heritage: Essays in Baptist Covenant Theology*. Palmdale: Reformed Baptist Academic Press.
- Barth, Karl. 1948. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. Trans. Ernest A. Payne. Eugene: Wipf and Stock. ———. 2009. *Church Dogmatics*. Ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance. Trans. G.W. Bromiley. London: T&T Clark.
- Bingham, Matthew C. 2016. *The Covenantal Theology of John Spilsbery*. *Journal for the Institute of Reformed Baptist Studies*: 65–96. ———. 2017. *English Baptists and the Struggle for Theological Authority, 1642–1646*. *The Journal of Ecclesiastical History* 68 (3): 546–569.

- Blackwood, Christopher. 1644. *The Storming of Antichrist*. London: Wing B3103. Bowen vs. Eastern Carolina Presbytery, Case 90–8, Minutes of the Nineteenth General Assembly. 1991, published online at <http://www.pcahistory.org/documents/bowen-vs-eastern-carolina.pdf>. Accessed 8 June 2016.
- Brachlow, Stephen. 1988. *The Communion of the Saints: Radical Puritan and Separatist Ecclesiology, 1570–1625*. Oxford: Oxford University Press.
- Calamy, Edmund. 1642. *Englands Looking-Glasse*. London: Wing C237.
- Clark, R. Scott. 2008. *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety, and Practice*. Phillipsburg: P&R Publishing. ———. *Is John Piper Reformed? Or Holding the Coalition Together (Updated)*. The Heidelblog. <https://heidelblog.net/2013/11/is-john-piper-reformed-or-holding-the-coalition-together>. Accessed 8 June 2016.
- Cohn, Norman. 2004. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London: Pimlico.
- *A Confession of Faith*. 1688. London: Wing C5795.
- *The Confession of Faith, of Those Churches Which Are Commonly (Though Falsly) Called Anabaptists*. 1644. London: Wing C5789.
- *A Confession of Faith Put Forth by the Elders and Brethren of Many Congregations of Christians (Baptized Upon Profession of Their Faith) in London and the Country*. 1677. London: Wing C5794.
- Cooper, James F. 1999. *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts*. New York: Oxford University Press.
- Coxe, Nehemiah. 1681. *A Discourse of the Covenants that God Made with Men Before the Law*. London: Wing C6717.

- Coxe, Nehemiah, and John Owen. 2005. *Covenant Theology from Adam to Christ*. Ed. Ronald D. Miller, James M. Renihan, and Francisco Orozco. Palmdale: Reformed Baptist Academic Press.
- Denault, Pascal. 2013. *The Distinctiveness of Baptist Covenant Theology: A Comparison Between Seventeenth-Century Particular Baptist and Paedobaptist Federalism*. Trans. Mac Wigfield and Elizabeth Wigfield. Birmingham: Solid Ground Christian Books.
- DeYoung, Kevin. *Is John Piper Really Reformed? The Gospel Coalition*<http://blogs.thegospelcoalition.org/kevindeyoung/2013/11/07/is-john-piper-really-reformed>. Accessed 8 June 2016
- Dixon, C. Scott. 2010. *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania, 1517–1740*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Dunlop, Robert, ed. 1913. *Ireland under the Commonwealth: Being a Selection of Documents Relating to the Government of Ireland from 1651 to 1659*. Vol. ii. Manchester: Manchester University Press.
- Featley, Daniel. 1646. *The Dippers Dipt*. London: Wing F587.
- Ferry, Brenton C. 2009. *Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy*. In *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*, ed. Bryan D. Estelle, J.V. Fesko, and David VanDrunen. Phillipsburg: P&R Publishing.
- Frame, John, *A Fresh Look at the Regulative Principle: A Broader View*. Accessed online at <http://frame-poythress.org/a-fresh-look-at-the-regulative-principle-a-broader-view>. Accessed 8 June 2016.
- Gribben, Crawford. 2007. *God's Irishmen: Theological Debates in Cromwellian Ireland*. New York: Oxford University Press.
- Ha, Polly. 2011. *English Presbyterianism, 1590–1640*. Stanford: Stanford University Press.

- Halcomb, J.A. 2010. *A Social History of Congregational Religious Practice During the Puritan Revolution*. PhD, University of Cambridge.
- Hansen, Collin. 2008. *Young, Restless, Reformed: A Journalist's Journey with the New Calvinists*. Wheaton: Crossway Books.
- Haude, Sigrun. 2000. *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation During the 1530s*. Boston: Humanities Press.
- Hayden, Roger, ed. 1974. *The Records of a Church of Christ in Bristol, 1647–1687*. Gateshead: The Bristol Record Society.
- Haykin, Michael A.G., and Mark Jones, eds. 2011. *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- *Journal of the House of Commons 3: 1643–1644*. London, 1802. Published online at <http://www.british-history.ac.uk/commons-jrnl/vol3>. Accessed 19 May 2016.
- Kidd, Thomas S., and Barry Hankins. 2015. *Baptists in America: A History*. New York: Oxford University Press.
- Kiffen, William. 1645. *A Briefe Remonstrance*. London: Wing K423.
- Klötzer, Ralf. 2007. *The Melchiorites and Münster*. In *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, ed. John Roth and James Stayer, 217–256. Leiden: Brill.
- Knutton, Immanuel. 1645. *Seven Questions About the Controversie Between the Church of England and the Separatists and Anabaptists, Briefly Discussed*. London: Wing K744.
- Lake, Peter. 2001. *The Boxmaker's Revenge: "Orthodoxy", "Heterodoxy" and the Politics of the Parish in Early Stuart London*. Manchester: Manchester University Press.
- Marshall, Stephen. 1644. *A Sermon of the Baptizing of Infants*. London: Wing M774.



- Milton, Anthony. 1995. *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, Edmund S. 1963. *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*. New York: New York University Press.
- Nuttall, Geoffrey F. 1957. *Visible Saints : The Congregational Way, 1640–1660*. Oxford: Blackwell.
- Oliver, Robert W. 1989. *Baptist Confession Making 1644 and 1689*. Presented to the Strict Baptist Historical Society, March 17. Accessed online at <http://www.reformation-today.org/articles-of-interest/455>. Accessed 14 May 2018.
- Patient, Thomas. 1654. *The Doctrine of Baptism and the Distinction of the Covenants*. London: Wing P718.
- Powell, Hunter. 2015. *The Crisis of British Protestantism: Church Power in the Puritan Revolution 1638–44*. Manchester: Manchester University Press.
- Renihan, Michael Thomas. 2001. *Antipaedobaptism in the Thought of John Tombes*. Auburn: B & R Press.
- Renihan, James M. 2009. *Edification and Beauty: The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists, 1675–1705*. Eugene: Wipf and Stock. ———., ed. 2016. *Faith and Life for Baptists: The Documents of the London Particular Baptist General Assemblies, 1689–1694*. Palmdale: Reformed Baptist Academic Press.
- Renihan, Samuel D. 2018. *From Shadow to Substance: The Federal Theology of the English Particular Baptists (1642–1704)*. Oxford: Regent’s Park College.
- Report of the Committee to Study Republication, Eighty-third General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church, 2016. Accessed online at <http://opc.org/GA/republication.html>. Accessed 15 Sept 2016.
- Rutherford, Samuel. 1644. *The Due Right of Presbyteries*. London: Wing R2378.

- A Solemn League and Covenant, for Reformation and Defence of Religion. 1643. London: Wing S4444.
- Spilsbery, John. 1643. A Treatise Concerning the Lawfull Subject of Baptism. London: Wing S4976.
- Tombes, John. 1645. An Examen of the Sermon of Mr. Stephen Marshal. London: Wing T1825. ———. 1652. Antipaedobaptism, or No Plain nor Obscure Scripture-Proof of Infants Baptism or Church-Membership. London: Wing T1798.
- Tyacke, Nicholas. 1990. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590–1640*. Oxford: Oxford University Press.
- Vos, Geerhardus. 2012. The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology. In *Redemptive History and Biblical Interpretation, the Shorter Writings of Geerhardus Vos*, ed. R.B. Gaffin. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed.
- Winship, Michael P. 2012. *Godly Republicanism: Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wright, David F. 2007. *Infant Baptism in Historical Perspective: Collected Studies*. Milton Keynes: Paternoster Press.