

DIMENSION SOCIAL DEL BAUTISMO

I. Introducción

1. Justificación del tema

Hablar de la dimensión social del bautismo puede parecer una tautología a todos los que saben que el bautismo incorpora a la iglesia. Sin embargo, si por social entendemos no sólo lo eclesial sino todo cuanto dice referencia a la comunidad humana y política, entonces el hablar de la dimensión social del bautismo quizás cause extrañeza. Tenemos del bautismo una concepción y una praxis tan individualista y privada, que nos resulta incluso sorprendente el intento de interpretar el bautismo en clave comunitaria, política, estructural o cósmica. Seguramente nuestra sorpresa es un buen índice de la deteriorada situación del bautismo en la iglesia.

La teología y la praxis bautismal han sufrido al correr de los años una progresiva degradación, que ni el Vaticano II, ni el nuevo ritual bautismal han conseguido frenar. Enumeremos algunos capítulos de este lento descenso:

1) Se ha perdido el sentido de la iniciación cristiana como proceso global de incorporación a la iglesia, y se ha roto la estructura unitaria que enmarcaba el itinerario que va de la fe bautismal hasta la eucaristía. En lugar de una teología de la iniciación cristiana nos hallamos ante diversas teologías fragmentarias: una teología de la fe separada del bautismo, una teología del bautismo desconectada de la eclesiología y de la antropología teo-

lógica, una teología autónoma de la confirmación, una teología de la eucaristía distanciada del bautismo, de la confirmación y de la liturgia. La praxis sacramental no ha salido mejor parada, pues precisamente es ella la que ha ido precediendo las teologías correspondientes: la confirmación se encuentra separada del bautismo y muchas veces pospuesta a la eucaristía (1).

2) El bautismo de los niños se ha convertido no sólo en una praxis eclesial legítima (2), sino en la forma habitual y prácticamente exclusiva de conferir el bautismo en los llamados países cristianos. Inevitablemente la teología bautismal ha hecho de este caso límite el prototipo teológico para la comprensión del bautismo e incluso de los sacramentos en general. La imagen eclesial y sacramental que de ahí se deriva es necesariamente unilateral, y a fuerza de resaltar en el païdobautismo la prioridad del amor del Padre, la libertad de la gracia y la eficacia *ex opere operato*, se ha dejado en la penumbra la dimensión personal y responsable del bautismo. Uno ya no se "hace" cristiano, sino que "nace" cristiano. Y como en los niños no se da pecado personal ni ingreso consciente en la iglesia, prácticamente la única línea que se ha desarrollado en la teología bautismal es la del pecado original. Todo ello contribuye a configurar una imagen del bautismo sumamente infantil y pasiva, y a hacer del bautismo un simple rito de nacimiento.

3) La pérdida progresiva del sentido simbólico, de lo que tanto se ha escrito últimamente, afecta también al bautismo. Pero en el mejor de los casos, cuando todavía se habla del simbolismo del agua bautismal, éste parece quedar reducido a su sentido purificadorio: el agua lava y limpia. Si a esto se añade que la simbología del pecado como mancha es la más extendi-

(1) Véase P. TENA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*, en *El sacramento del Espíritu. La confirmación en la iglesia de hoy*, Secretariado Nacional de Liturgia, Madrid 1976, 23-46. Digamos ya desde ahora que este trabajo se centra en el bautismo como sacramento de iniciación, sin entrar en toda la problemática relativa a la confirmación. Sobre este tema remitimos al artículo de P. LLABRES, *La teología de la confirmación*, en la obra citada, 125-152.

(2) La decisión de bautizar a los niños fue "la más cargada de consecuencias de todas las decisiones de la historia de la Iglesia", según H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, II, Einsiedeln 1960, p. 16. La versión española traduce "folgenreichste" por "grave", lo cual se presta a confusión cfr *Ensayos Teológicos*, II, *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, p. 25.

da en muchos sectores, se verá lógicamente el bautismo como el sacramento que lava la mancha del pecado original. Esta depauperación del simbolismo bautismal, limitado a su aspecto detergente, tampoco ha ayudado a dar al bautismo un aspecto público y social: la limpieza y el lavado es una acción doméstica y privada.

Nada tiene de extraño que este lento deterioro del bautismo haya producido como consecuencia una progresiva depauperación del sentido cristiano y eclesial de la fe, hasta llegar a la crisis típica de toda bajamar eclesial: la crisis de identidad cristiana. La recuperación, sin duda lenta y difícil, de esta situación sólo podrá hacerse volviendo a la iniciación cristiana, operando un "reditus ad baptismum", volviendo a la doctrina oída "desde el principio" (1 Jn 2,24), es decir, al comienzo de la vida cristiana (1 Jn 3,11; 2 Jn 6).

Entre los elementos que hay que recuperar urgentemente se halla la dimensión social del bautismo. La pérdida de esta dimensión está íntimamente ligada a la situación depauperada del bautismo y es a la vez resultante y concausa de ella.

Paradójicamente los Estados son más conscientes de la dimensión social y política del bautismo que los mismos cristianos. Las persecuciones de los primeros bautizados, el decreto de Teodosio del 28 de febrero del 380 obligando a todos los pueblos del imperio a profesar la fe del apóstol Pedro (3), la crisis anabaptista del siglo XVI (4) simultáneamente teológica y política, la crítica de Karl Barth en 1943, en pleno nacionalsocialismo hitleriano, de la praxis del bautismo de los niños (5), son ejemplos claros de las implicaciones políticas del bautismo. Walter Kasper ha dicho que siempre que la iglesia intenta separarse del Estado, se cuestiona el bautismo de los

(3) Esta obligación se dirigía directamente a los herejes, pero podía aplicarse a los paganos. Por esto este decreto se considera como el origen de la religión católica como religión única del Estado, y tan significativo, o más, que la paz constantiniana, véase A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 3, 1974, p. 505 s.

(4) F. BLANKE art *Wiedertäufer*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, X, 1107-1109; E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, p. 129; sobre la concepción bautismal de Thomas Müntzer y su aceptación del bautismo de niños, en contra de lo que a veces se afirma, cfr E. ISERLOH, *Sakraments und Taufverständnis bei Thomas Müntzer*, en *Zeichen des Glaubens, Studien zu Taufe und Firmung, Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von H. AUF DER MAUR UND B. KLEINHEYER, Zürich-Freiburg 1972, 109-122.

(5) K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, *Theologische Studien*, 14, 1953.

niños (6). Y viceversa, podríamos añadir: todo nacional-catolicismo defiende acérrimamente el bautismo de los niños. Uno llega a sospechar si el mismo Estado no es el primero en interesarse en que el bautismo mantenga su forma infantil, pues esta es la condición para una unión iglesia-estado. Al Estado le interesa más tener súbditos cristianos amorfos, que interlocutores críticos. Si esto es exacto nos hallaríamos ante uno de estos casos en los que los sacramentos han sido lentamente secuestrados por la ideología dominante. Desenmascarar esta ambigua situación es una tarea teológica ineludible (7). Por otra parte es lógico que en la nueva situación española el bautismo de los niños comience a ser objeto de debate apasionado.

2. Punto de partida

Podemos partir de una afirmación sobre la que hoy existe un amplio consensus exegético y teológico: el bautismo cristiano, desde el punto de vista genético, no se deriva ciertamente de los misterios helenísticos, pero tampoco puede deducirse históricamente ni de los baños rituales del Qumran, ni del bautismo de los prosélitos, ni de un mandato expreso del Jesús histórico. Su origen debe buscarse en el bautismo de Juan (8). La comunidad cristiana primitiva asumió el rito bautismal utilizado por el Bautista y

(6) W. KASPER, *Glaube und Taufe*, en W. KASPER Hgb, *Christ sein ohne Entscheidung, oder Soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970, p. 129.

(7) Un intento de sacramentología crítica es la de J. L. SEGUNDO, *Los sacramentos hoy. Teología para el laico adulto*, 4, Buenos Aires 1971; recientemente C. FLORISTAN y L. MALDONADO, *Los sacramentos signos de liberación*, Madrid 1977.

(8) G. LÖHFINK, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, en *Theologische Quartalschrift*, 156(1976)35-59, cita p. 43; los textos del encargo o mandato bautismal del Resucitado no prueban ya que Mc 16,16 es del siglo II y Mt 28,19 es tardío, ya que presupone una misión a los gentiles y una formulación Trinitaria ya elaborada; los baños rituales de Qumran eran repetibles; y el bautismo de los prosélitos era un auto-bautismo que se confería a los paganos, pero no a los judíos, no tenía motivación escatológica alguna y se duda de si en la primera mitad del siglo I existía ya en Palestina en el texto de Jn 3,5, la referencia al "agua" parece ser una añadidura posterior al texto primitivo que sólo hablaba del Espíritu Cf I. de LA POTTERIE, *Naître de l'eau et de l'Esprit*, en *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, p. 57; y también J. ZIMMERMANN, *Die Christliche Taufe nach Joh 3. Ein Beitrag zur Logos-Christologie des Vierten Evangeliums, Catholica*, 30(1976)81-93. Sobre el tema global de la iniciación en el Nuevo Testamento puede ver también R. PESCH, *Initiation im Neuen Testament, Liturgisches Jahrbuch*, 21(1971)90-107.

lo convirtió en rito de iniciación a la iglesia: el bautismo "con agua" pasó a ser bautismo "con Espíritu" (9).

Evidentemente esta importante decisión de la iglesia primitiva es fruto del don pascual del Espíritu y al mismo tiempo un acto de fidelidad a Jesús Resucitado, de todo lo cual el texto de Mt 28,19 (el llamado "mandato bautismal del Resucitado") es su expresión teológica (10).

En el bautismo de Juan se dan ya unas estructuras formales que pasarán luego al bautismo cristiano, no sin sufrir un profundo cambio "pascual" de sentido:

- 1) el bautismo como conversión
- 2) el bautismo como agregación a la comunidad escatológica
- 3) el bautismo como rito simbólico

Estos mismos tres elementos estructurales nos pueden servir de pauta en nuestro intento de reflexionar sobre la dimensión social del bautismo. No pretendemos aquí hacer o repetir una síntesis de la teología bautismal, sino únicamente destacar aquellos elementos que nos parecen más significativos en orden a revalorizar la dimensión social del bautismo cristiano.

II. DIMENSION SOCIAL DE LA CONVERSION BAUTISMAL

Antes de hablar de la dimensión social de la conversión bautismal, deberíamos recuperar simplemente la conversión como estructura bautismal. Nuestra actual praxis del bautismo de niños ha relegado la conversión al sacramento de la penitencia y la misma teología ha ido perdiendo la visión unitaria de un S. Agustín, para quien el Bautismo no sólo es el sacramento de la remisión de los pecados anteriormente cometidos, sino también la raíz de toda posterior remisión eclesial (11).

Juan Bautista predicaba y practicaba un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados (Mc 1,4; Mt 3,2; Lc 3,3; Jn 1,23). En esta exhorta-

(9) Véase P. SCHOONENBERG, *El bautismo con Espíritu Santo*, *Concilium* noviembre 1974, 59-81.

(10) KARL KERTELGE, *Der sogenannte Taufbefehl (Mt 28,19)*, en la obra citada *Zeichen des Glaubens*, 29-40.

(11) Véanse los estudios ya clásicos de B. POSCHMANN, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 45(1921)209-228; 405-432; 496-526; *Poenitentia secunda*, Bonn 1940,...

ción a la conversión Juan se muestra fiel heredero de la corriente profética veterotestamentaria (vg Is 40, 3-5). De esta exhortación del Bautista a la conversión nos interesa destacar por una parte su referencia explícita a la dimensión de la justicia (Lc 3,10-14) y por otra su dura invectiva contra un pueblo que había visto en su descendencia de Abrahán un seguro de salvación (Lc 3,8; Mt 3,8-10). La predicación del Bautista, como toda predicación profética, no es meramente ético-moral, sino religiosa. La conversión es una orientación nueva hacia el Dios de la alianza y concretamente un abandono de la idolatría. La exigencia de justicia social no es más que la dimensión ética de un cambio religioso: un paso de los ídolos (sean las imágenes idolátricas, o la idolatría de la "carne", del "dinero" o de la "ley") al Dios vivo y verdadero. La injusticia es una idolatría (12).

La iglesia primitiva presupone para el bautismo una exigencia de conversión: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibireis el don del Espíritu" (Hch 2,38). Ciertamente el horizonte no es ya la ira de Dios sino la gracia y la misericordia aparecidas en Jesús, pero el bautismo exige un cambio radical, un paso de la esclavitud del pecado a la libertad, de la muerte a la vida. Toda la vida cristiana y sus nuevas exigencias morales se fundamentan en la conversión bautismal. Los textos clásicos bautismales paulinos de Rm 6, Col 2-3; 1 Cor 10, son una prueba evidente de ello (13).

Pero nos interesa sobre todo ver cómo la iglesia vivió en su praxis bautismal estas exigencias de conversión y qué dimensiones sociales desarrolló. Con ello queremos de paso subrayar que el verdadero *Sitz in Leben* para la comprensión del bautismo es la liturgia bautismal (14). Vamos a limitarnos

(12) Véanse J. ALONSO, *El alcance de la prohibición de las imágenes en el Decálogo mosaico*, Est Ecl 48 (1973) 315-326; H. GROSS, *Umkehr im Alten Testament*, en *Zeichen des Glaubens*, 19-28; este tema ha sido tratado abundantemente por los teólogos latinoamericanos de la liberación vg por E. DUSSEL, *Marx, l'ateísmo e l'America Latina, Il Regno, Attualità*, 19(1974)317-321; e *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina*, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca-1973, 65-98.

(13) Puede verse V. CODINA, *La abnegación cristiana. Renuncias modernas en el seguimiento de Cristo*, en *Sal Terrae* 64(1976) 189-202.

(14) Véase sobre este punto de la dimensión litúrgica de la teología bautismal el libro de A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, N. York 1974, 7-13. Desarrollar la

a reflexionar acerca de tres elementos especialmente iluminadores para nuestro tema: la candidatura, los exorcismos, la renuncia bautismal.

1. La candidatura y su dimensión social

La iglesia antes de admitir el catecumenado a los candidatos que deseaban hacerse cristianos, los sometía a un breve examen. Este examen constituía como una precatequesis. En ella no sólo se examinaban los motivos que tenía el candidato para su conversión, sino también su vida anterior y su situación presente. S. Agustín nos ofrece en su *De catechizandis rudibus* una serie de consejos sobre cómo se deben averiguar las disposiciones del convertido y cómo se le puede ayudar a purificar sus deseos ambiguos (15)

Pero es sin duda la *Traditio Apostólica* de Hipólito de Roma (entre 215-220) la que nos ofrece un cuadro más completo de este examen. Se deben examinar no sólo sus intenciones sino su situación moral personal (matrimonio, concubinato, prostitución, sodomía), su estado social (vg esclavitud) y su profesión civil. Hay profesiones que son incompatibles con el ser cristiano y que por tanto han de ser abandonadas si el candidato quiere seguir adelante en el catecumenado. Estas profesiones son las de sacerdotes

historia y evolución de la liturgia bautismal desborda claramente los límites del presente artículo. Remitimos a los estudios ya realizados, singularmente a A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*, Innsbruck 1958; B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Paris 1966; J. LECUYER, *Théologie de l'Initiation chrétienne*, *La Maison Dieu* n. 58(1959)5-26; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950; *Bible et liturgie*, Paris 1951 trad. castellana *Sacramentos y cultos según los Santos Padres*, Madrid 1962; A. HAMMAN, *Bautismo y confirmación*, Barcelona 1970; art *Baptême* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2(1923)167-335; P. DE PUNNET, art *Baptême* en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 2(1925)251-346; H. LECLERCQ, *Catéchèse*, ibidem 2, 2(1910)2350-2570; T. MAERTENS, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Bruges 1962; S. JANERAS, *Sobre el ciclo de predicación de las antiguas Catequesis baptismals*, *Revista Catalana de Teología* 1(1976)159-182; A. BENOIT, B. BOBRINSKOY, F. COUDREAU, *Baptême, Sacrament d'unite*, Paris 1971; G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in alten Kirche*, *Leiturgia* V, Kassel, 1970; C.H. RATSCHOW, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972; C. FLORISTAN, *El catecumenado*, Madrid 1972,...

(15) De Cat. rud. 5,9; PL 40,316. Cfr también CIRILO DE JERUSALEN, *Procatequesis*, 5.

de ídolos, guardianes de ídolos, escultores y pintores de ídolos, magos, hechiceros, astrólogos, adivinos, fabricantes de amuletos, gladiadores, maestros de gladiadores, los que cazan animales para el circo, actores teatrales, conductores de carros del circo, los maestros que enseñan a los niños ciencias profanas (a no ser que no encontrasen otro oficio), los magistrados civiles con derecho a espada (16).

Indudablemente se puede pensar que Hipólito representa una tendencia rigorista, que la iglesia deseaba presentarse ante el mundo pagano como un modelo de moral, que se trataba de cribar la afluencia de convertidos, que se quería reaccionar después de la amarga experiencia de los lapsi y de los herejes. Pero es cierto que hay dos intuiciones de fondo muy válidas. La primera consiste en ver que la idolatría es el gran pecado del que hay que convertirse (todas estas profesiones dicen relación con la idolatría y los cultos paganos, incluso, como veremos luego, las relacionadas con el circo). La segunda, que existen estructuras sociales pecaminosas, incompatibles con el ser cristiano. Es imposible ser cristiano si se es sacerdote de ídolos o gladiador. Es el tema de las estructuras de pecado de la moderna teología moral. Podemos preguntarnos si tenemos hoy la lucidez y valentía de la *Traditio Apostolica*, y si nos atrevemos a hacer un elenco de profesiones incompatibles con el ser bautizado (17).

2. Los exorcismos

Uno de los elementos del catecumenado ampliamente atestiguado por la tradición es el exorcismo. Nada más lejano de la mentalidad patrística que el limitar la iniciación cristiana a una iniciación meramente doctrinal. El "Catechizantur, exorcizantur, scrutantur" de Agustín (18) indica bien esta conexión entre enseñanza y exorcismo (19).

(16) *Traditio Apostolica* c 16, Ed Botte, Sources Chrétiennes, 11, Paris 1946, 43-46; Cfr. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1902 p. 534; I.E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899, p 114 s; A. STENZEL, op. cit. pp 133-139 y nota 199.

(17) Puede verse mi artículo *¿Es lícito bautizar a los ricos?*, *Selecciones de Teología* 14(1975)56-59.

(18) *De fide et operibus* 6,9, PL 40,202.

(19) Sobre el exorcismo catecumenal existe una amplia bibliografía. Además de los estudios ya citados que tratan también de este tema, señalemos F.J. DOLGER,

El exorcismo consistía fundamentalmente en una oración litúrgica de la iglesia que acompañaba el proceso penitencial de los catecúmenos en su preparación inmediata al bautismo ("competentes" o "illuminandi"). Sus formas eran variadas, según iglesias y épocas: scrutatio cordis, exsufflatio, signatio, unciones, imposición de manos, oraciones imprecatorias, el "effe-ta"... Las ceremonias adicionales eran muchas veces muy impresionantes: los catecúmenos cubiertos únicamente con túnica de penitentes, avanzaban descalzos, las manos elevadas al cielo como los antiguos suplicantes o como los cautivos encadenados al triunfo del vencedor. No había distinción alguna de clases: todos eran esclavos del demonio, tanto los pobres como los ricos, los esclavos y los libres (20). Pero la finalidad de los exorcismos era siempre la misma: la de liberar al hombre del poder del demonio. No podemos comprender el sentido del bautismo si pasamos por alto la concepción bíblica del pecado. Este no es puramente un fallo moral, sino una muerte y una esclavitud en poder de Satanás (21). El hombre se halla realmente en una situación de impotencia frente a Satán, y solo la oración de la iglesia por Cristo puede liberarle de este poder diabólico (Ef 2,2, 6,10; 1 Cor 2,6; 1 Pe 3,19.22; Jn 8,44) que domina las estructuras del "mundo" enemigo de Dios. El catecúmeno experimentaba los saludables efectos del exorcismo: la purificación de la inteligencia, la compunción del corazón, la liberación del Maligno, la apertura espiritual para poder recibir al Señor.

Sin negar la necesidad de una hermenéutica seria de los textos sobre demonios, el alegre furor desmitificador y la superficialidad con que este tema es abordado por ciertos sectores eclesiales, resulta sospechoso y lamentable. A este respecto es interesante la postura de Karl Barth para quien el demonio es "das Nichtige", "lo Negativo", "le Néant". Frente a "lo Nega-

Der Exorcismus im altchristlichen Ritual, Paderborn 1909; A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 26(1932); H. LECLERCQ, *Exorcisme, exorciste* en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 2, 2(1910) 968-978.

(20) Ver por ejemplo A. WENGER, *La liturgie baptismale à Antioche vers la fin du IV^e siècle*, en *Jean Chrystostomè, Huit Catéchèses baptismales inédites*, Sources Chrétiennes n 50, Paris 1957, especialmente p 77-79 y la *Catequesis* II, 12(WENGER); R. DE LATTE, *Saint Augustin et le baptême*, *Etude Liturgico-historique*, *Questions liturgiques*, 56(1975)177-223, especialmente 196-199; CIRILO DE JERUSALEN, *Procatequesis*, 9.

(21) Sobre este tema remitimos al artículo de J.I. GONZALEZ FAUS, *Jesús y los demonios* en este mismo número, y a O. BOCHER, *Christus exorcista, Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1972.

tivo", dice Barth, es tan peligrosa la postura del temor y seriedad respetuosa como la de considerarlo como inexistente. En ambos casos la mentira demoníaca triunfa: tan falso es afirmar que "existe" como decir que "no existe". Sólo desde la fe en Cristo el creyente deja de temer "lo Negativo", pero al mismo tiempo reconoce su realidad mentirosa vencida por Dios (22).

La iglesia primitiva en sus exorcismos nos ofrece el testimonio de una experiencia de gran valor y actualidad: hay situaciones históricas, personales y sociales, en las que el hombre se halla como encerrado en círculos infernales de los que no puede salir por sus propias fuerzas. Si somos sinceros y lúcidos hemos de reconocer que nuestro mundo debe hoy también ser exorcizado por la fuerza del Señor, aunque tanto los "demonios" como las formas de exorcismo sean diferentes de las clásicas.

Escribe a este respecto Juan Luis Segundo:

Cuando se bautiza a un niño, el ritual prescribe unas oraciones para echar el demonio de la criatura. Molesta tanto eso que yo conozco sacerdotes que suprimen esos exorcismos o los dicen en latín para que no se entiendan. ¿Por qué, en una comunidad cristiana viva y real no ensayar una tercera posibilidad: nombrar con nombre y apellido a ese demonio que se pretende expulsar? ¿Por qué no, si se trata de un demonio histórico, de una fuerza que lucha históricamente hoy y aquí con la fuerza que Cristo trae. Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, ¿por qué no decir: "Sal, espíritu inmundo del capitalismo de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más"? Y si se trata de un rico, ¿por qué no decir "Sal espíritu inmundo del lucro, de este niño para que más adelante pue

(22) "Hasta cierto punto se puede dudar de que "lo Negativo" exista. No se puede hablar de "ser" en sentido propio más que de Dios y de la criatura. "Lo Negativo" no es Dios ni una criatura de Dios. No puede existir en el sentido que decimos que Dios y la criatura existen. Pero deducir que "lo Negativo" no existe, sería una conclusión precipitada y demasiado relativizadora: Dios tiene cuenta de él, se ocupa de él, lo combate, lo soporta, lo vence", K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III, 3, *Die Lehre von der Schöpfung*, párrafo 50 *Gott und das Nichtige*, pp 325-426; cita p 402, un estudio interesante sobre la concepción barthiana del demonio puede verse en FCO. CUERVO ARANGO, *Introducción al pensamiento de Karl Barth*, El destino del reprobado, pp 37-40, *Nota sobre la concepción barthiana de Satán y los demonios*, Barcelona 1970. Sería sugerente comparar la concepción barthiana con la concepción ortodoxa sobre este tema, así vg para EVDOKIMOV, los aspectos del Maligno son el parasitismo, la impostura y la parodia, es decir es una realidad centrada en la mentira, un espíritu de negación de la huella de Dios en todo cfr. P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris 1964, 80-85.

da tener relaciones humanas y no cosificadas con los demás hombres"...? Y, por supuesto, atenerse a las consecuencias" (23).

Que no es ajeno a la tradición este esfuerzo por buscar las concreciones intrahistóricas de la acción del maligno, se ve claramente del estudio de la "apotaxis" o "abrenuntiatio" bautismal.

3. La renuncia bautismal

Si en los exorcismos el catecúmeno era el objeto de la oración eclesial, en la renuncia bautismal el bautizado es el sujeto activo. Se trata de una ceremonia que precedía inmediatamente al bautismo: originariamente el sábado santo, aunque más tarde, dada la afluencia de neófitos se trasladaría al viernes santo. Los catecúmenos mirando a occidente, lugar simbólico de las tinieblas, renunciaban a Satanás, a sus ángeles, a su culto, a su pompa, a sus obras. Semejante ceremonia se halla en todas las iglesias (Jerusalén, Cartago, Milán, Antioquía, Roma...) y de ella ya hace mención Tertuliano (24). Tenemos el testimonio de Juan Crisóstomo, quien en una de sus catequesis bautismales recuerda ante los neófitos su renuncia al ser bautizado en el año 372 (25).

Esta renuncia llamada "apotaxis" en Oriente y "abrenuntiatio" en Occidente solía articularse en una fórmula, ordinariamente trimembre, que comenzaba por renunciar a Satanás, y que iba seguida de otros términos de la renuncia, que situados por orden de mayor frecuencia eran pompa, opera, angeli (26). El sentido de esta renuncia refleja de nuevo el trasfondo teológico que ya veíamos en los exorcismos: un mundo marcado profundamente por el dualismo bíblico: tinieblas-luz, Belial-Cristo, donde el pecado es vivido como una esclavitud idolátrica al demonio a la que hay que renunciar (27).

(23) J.L. SEGUNDO, *Las élites latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social*, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p 208.

(24) *De Corona* 13, *De spectaculis* 4, *De anima* 35.

(25) *Catechesis* II, 19 (WENGER).

(26) A. STENZEL, op cit p 99.

(27) Sobre el trasfondo bíblico de esta renuncia véase M.E. BOISMARD, *Je renonce à Satan, à ses pompes et à ses oeuvres*, *Lumière et vie* 26, mars 1956, 105-110; algunos como V. ALLMEN creen ver indicios de esta renuncia ya en los Hechos de los Apóstoles (14, 15; 27,17) en *Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte*, en *Zeichen des Glaubens*, 41-60 y concretamente p 50 nota 32.

Pero nos interesa estudiar especialmente el sentido de la palabra *pompa*, sobre cuyo origen ha existido una polémica entre los historiadores del cristianismo primitivo. Para Hugo Rahner (que trabaja sobre las hipótesis de S. Reinach y Köhne), el sentido originario de *pompa* es militar-sacral. Se refiere al cortejo triunfal de los emperadores que entraban en Roma llevando sus trofeos de victoria. Los cristianos aplicaron esto a Satanás, al que el cristiano renunciaba para entrar a formar parte del cortejo de Cristo. Este cortejo triunfal de Satán (*pompa*) estaría formado por "sus ángeles", por los ídolos, la gloria mundana, y luego se iría concretando en los espectáculos del circo, la riqueza, y en la edad media derivaría en el sentido moral de los vicios o pecados capitales (28).

Frente a esta interpretación sacral-triunfal está la que propugna H. Waszink (siguiendo a d'Alès y a M. de Labriolle) (29). Según esta línea, para Tertuliano y para los autores posteriores *pompa* no designa el cortejo triunfal demoníaco formado por Satanás y sus ángeles, sino cosas concretas y ante todo los espectáculos públicos, el circo. El mismo Tertuliano habla de *pompa circi* (30). En el circo, efectivamente, había procesiones idolátricas, desfiles de estatuas y de imágenes de dioses paganos. Esta fue la "pompa" más importante de todas las procesiones paganas, símbolo de los espectáculos del circo y de la idolatría, y por esto se introdujo en la fórmula bautismal de la renuncia (31). *Pompa circi* es la fórmula complexiva que engloba los espectáculos del circo, la idolatría, el esplendor mundano, el engaño, la lujuria (32).

Esta interpretación, que nos parece la más acertada, quedaría corroborada por el hecho de que en las catequesis bautismales primitivas se explica *pompa* con referencia a los espectáculos. Así Cirilo de Jerusalén en su Catequesis Mistagógica I:

Pompa del diablo son la pasión del teatro, las carreras de caballos, las correrías de caza en el circo y toda la vanidad de este género, de la cual el santo profeta pide a Dios que le libre cuando dice: Aparta mis ojos para que no vean la vanidad (Sal 119).

(28) H. RAHNER, *Pompa diaboli, Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes pompe pompa in der urchristlicher Tauf liturgie, Zeitschrift für Katholische Theologie* 55(1931)239-273.

(29) J.H. WASZINK, *Pompa diaboli, Vigiliae christianae*, 1(1947)13-41.

(30) "Deum offendit qualiscumque pompa circi", *De Spectaculis* 7 (cf 27).

(31) J.H. WASZINK, op cit p 34.

(32) J.H. WASZINK, op cit p 36.

No te aficiones al teatro, donde se ven los gestos indecentes de los comediantes, llenos de insolencia y de impudor. Ni a los bailes insensatos de hombres afeminados. Ni asistas a escenas de caza del circo, donde los hombres se exponen a las fieras, y para llenar su vientre de comida acaban siendo ellos mismos pasto de las fieras: ponen su vida en peligro en los combates por el vientre a quien solo reconocen como dios (Fil 3,19). Huye también de las carreras de caballos, espectáculo nocivo, en el que suelen caer las almas que están de pie. Todo esto es pompa del demonio (33).

Y en Juan Crisóstomo es también clara esta referencia:

Pompa de Satán son los teatros, los hipódromos, todo pecado, las observaciones de los días, los sortilegios, y los presagios (34).

Es conocida, por lo demás, la aversión del Crisóstomo a los juegos y espectáculos del circo (35).

En un reciente estudio sobre los espectáculos en el tiempo de S. Juan Crisóstomo, Otorino Pasquato resume bien esta postura "Los Padres de la Iglesia estaban tan convencidos del carácter pagano de los espectáculos, de su inmoralidad e inhumanidad, que los consideraban como una forma de culto idolátrico-diabólico, y exigían una renuncia bautismal a esta "pompa" diabólica de los espectáculos como condición previa a su aceptación en la iglesia" (36).

De todo ello podríamos sacar algunas conclusiones teológicas y pastorales.

Teológicamente es importante constatar:

1º La Iglesia primitiva ve el pecado no sólo como un fallo ético sino como una sujeción idolátrica a Satán.

(33) *Catechesis Mistagogica* I, 6, Sources Chrétiennes n 126, Paris 1966, p 22.

(34) *Catechesis* II (MONTFAUCON) PG 49.239 CD cf *Catechesis* III (PAPADOPULOS-KERAMEUS).

(35) *Catechesis* I (WENGER) 43 "¿Qué placer tienes en ver a tu hermano destrozado por las bestias?" Cfr. también la Cat VI (WENGER) donde se queja de que algunos cristianos hayan dejado la sinaxis para acudir a las carreras de caballos y a los "espectáculos satánicos". Sobre S. Agustín cfr R. DE LATTE, op cit, p 206-7; sobre Teodoro de Mopsuestia cfr *Homilía catequética* XII, 12.

(36) O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo, Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV Secolo*, *Orientalia Christiana Analecta* 201 Roma 1976, p 8.

2° Entre Satán y las "obras" de pecado o pecados personales concretos, existen mediaciones estructurales como pueden ser algunos oficios y algunas situaciones de pecado social, cuyo prototipo es el circo. La "pompa circi" simboliza la idolatría la inmoralidad, el fasto mundano, la crueldad y degradación de aquellos primeros siglos. Esta sería una forma concreta de expresar lo que con el tiempo se desarrollará en la teología del pecado original.

3° La conversión bautismal supone de parte del sujeto no sólo una renuncia genérica a Satanás, sino una ruptura con todas estas situaciones estructurales de pecado (pompa). Para ello necesita de la oración exorcística de la iglesia por Cristo.

Desde el punto de vista pastoral podemos preguntarnos si las renunciaciones del ritual bautismal actual "a las pompas" del demonio, no es un empobrecimiento de toda una tradición. Si la iglesia supo ver en el "circo" el símbolo de la pecaminosidad de una época, deberíamos hoy hallar concreciones semejantes para la nuestra. No basta traducir pompa por seducciones o vanidades. Y quizás tampoco por capitalismo, consumismo, opresión, que permanecen demasiado genéricas. El equivalente a la "pompa" sería hoy el poseer latifundios, el evadir capital a Suiza, las torturas de la policía (rusa, chilena o española), la venta de armas a los países del tercer mundo, la especulación del terreno, el despido libre del obrero, la carrera de armamentos, la diferencia escandalosa de sueldos, las multinacionales que chupan de los países pobres, la desatención sistemática a los subnormales y ancianos, los desastres ecológicos, la falta de seguridad social y de enseñanza gratuita para todos, el mantener dictaduras y aprovecharse de ellas, la represión de pueblos y culturas nacionales, la trata de blancas, el tráfico de drogas, la pornografía como medio de lucro, el lujo de la alta sociedad, el desprecio de los negros, el fraude fiscal, la discriminación de la mujer, la negación de los derechos humanos promulgada por la ONU, la utilización de los espectáculos deportivos como alienación de la masa ("panem et circenses"), etc. etc. Esta es la pompa diaboli de nuestro mundo. A través de ella se genera una verdadera injusticia y se cae en una verdadera idolatría: el culto al dinero, la philarguría de 1 Tim 6,9-10. Este es el gran fetiche idolátrico de nuestro tiempo, ante el cual se doblan las rodillas.

El bautizado debe vivir en una continua discreción para no sucumbir después del bautismo en estos engaños diabólicos. La doctrina catecumenal

(37) Cfr art *Discernement des sprits* en *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957 1222-1291. La misma carta 1 de Jun es un testimonio de esta discreción espiritual impartida en la iniciación bautismal Cfr W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, para quien la 1 Jn es un escrito de carácter bautismal, de vuelta a la enseñanza recibida en la iniciación cristiana.

de los "dos vías" iba encaminada a iniciar en esta discreción espiritual. Nunca la iglesia creyó que con el bautismo ya desaparecería el peligro de pecar.

III. DIMENSION SOCIAL DE LA AGREGACION A LA COMUNIDAD ESCATOLOGICA

El bautismo de Juan tenía una orientación profética y escatológica clara: preparaba los caminos del Señor que iba a venir. La conversión es una exigencia de esta proximidad inminente de la venida del Señor. Este era el sentido de su bautismo de agua.

La comunidad cristiana primitiva, después de la Resurrección de Jesús y de la efusión del Espíritu (38), comprende que la escatología ya ha comenzado, que la venida del Señor ha sido misericordiosa y que la iglesia es la comunidad escatológica de salvación (39). Esta comunidad hace del bautismo su rito de iniciación. No hay iglesia sin bautismo. Pero este bautismo no es simplemente bautismo de agua sino en Espíritu. El bautismo incorpora a la comunidad eclesial (Hc 2,41), al nuevo Pueblo de Dios (1 Pe 2,9-10) (40). Esta incorporación a la iglesia por el bautismo no es uno de tantos efectos del bautismo, sino su primer efecto, y según K. Rahner, la *res et sacramentum* del bautismo (41). Rahner recupera así la doctrina clásica

(38) Es importante destacar, como lo hace la tradición ortodoxa oriental, el doble principio cristológico y pneumático, es decir la doble misión trinitaria ad extra en una única economía. Precisamente la dualidad bautismo-confirmación sería una expresión sacramental de esta doble misión trinitaria. Cfr. Y. CONGAR, *Actualité renouvelée du Saint-Esprit, Lumen vitae* 27(1972)543-560.

(39) Cfr H. KUNG, *La iglesia*, Barcelona 1968, 100-128. Prescindimos aquí de toda la problemática en torno a la cuestión de la proximidad de la Parusía (Näherwartung) en la comunidad primitiva. Véase G. LOHFINK op cit p 53 donde afirma que contentándonos hoy con afirmar que la venida del Señor no está próxima, hemos perdido el sentido escatológico del bautismo, y hemos relegado parte de esta dimensión escatológica al sacramento de los enfermos que desde el siglo X ha sido de "moribundos".

(40) Cfr GEOFFREY WAINWRIGHT, *Le baptême accès à l'Eglise*, Yaoundé 1972; J. SCHIMITT, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*, *La Maison Dieu* n. 32 (1952)53-73.

(41) K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967, 94-97.

del carácter bautismal, desde una perspectiva eclesiológica. Pero el bautismo no termina en la iglesia, sino en el misterio pascual de Cristo, en el Espíritu. La iglesia no es el Reino ni el Espíritu, sino sacramento del Reino y sacramento del Espíritu (42). Si la iglesia es comunidad escatológica es precisamente porque en ella es posible acceder a Cristo. Este es el pensamiento bautismal paulino cuando habla de ser bautizado en Cristo (Rom 6,3; Gal 3,27; 1 Cor 10,1 s) y en un Espíritu (1 Cor 12,13) y este es el sentido de la fórmula de Hechos "ser bautizados en el nombre de Cristo" (Hch 8, 16; 2,38; 10,48 cf 1 Cor 1,13) (43).

Y si el bautismo opera el don escatológico de la remisión de los pecados es precisamente por el hecho de introducir en una comunidad escatológica en Cristo y en el Espíritu (44).

Partiendo de la afirmación de que el bautismo agrega a la iglesia, vamos a detenernos en dos aspectos de esta comunidad: comunidad de fe y comunidad utópica de vida. En cada uno de ellos explicitaremos la dimensión social del bautismo.

1. Comunidad de fe

El ingreso en la iglesia por el bautismo presupone el participar de la fe de la comunidad eclesial. El bautismo es el sacramento de la fe, pero esta fe no es un asunto privado, sino la fe de la iglesia. El bautismo es el *Sitz im Leben* teológico adecuado para situar la fe. Sin esta dimensión bautismal, la fe corre el riesgo de convertirse en una ideología privada o en un slogan publicitario. Por ello es lógico que las primeras profesiones de fe nacieran en estrecha relación con el contexto litúrgico-bautismal (45).

(42) Cfr W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament des Geistes* en W. KASPER, G. SAUTER, *Kirche Ort des Geistes*, Freiburg/B, 1976, 13-55.

(43) H. BIETENHARD, art *Onoma*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)* V, 242-283; E. REÑE Y ORO, *Baptizein (esthai) eis tina y eis to onomatos*, *Analecta Sacra Tarraconensis*, 1(1925)115-143.

(44) P. SCHOONENBERG, *Theologische Fragen zur Kindertaufe* en W. KASPER, *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?* Mainz 1970, 108-128, especialmente p 119; y del mismo autor *El hombre en pecado, Mysterium salutis* II, II, Madrid 1970, 943-1039.

(45) Cfr. JND KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1962(2); J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968; H. NEUFELD, *The earliest Christian Confession*, Leiden 1963; F. KATTENBUSCH, *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Leipzig 1900; L. VILLETE, *Foi et sacrement*, I Paris 1959, II Paris 1964; A. BREKELMANS, *Confesión de fe en la antigua iglesia: origen y función*, *Concilium* n. 51, 6(1970)32-41.

Sin querer entrar en las difíciles y oscuras cuestiones históricas sobre el origen del credo bautismal, podemos afirmar con fundamento sólido que:

1) la forma más primitiva del credo bautismal es la *interrogativa* (46). El bautizado era interrogado tres veces acerca de su fe trinitaria, y a cada respuesta afirmativa era sumergido en la piscina bautismal. Este credo interrogativo hacía las veces de fórmula bautismal, según muchos liturgistas (47). Se trataba de una verdadera confesión de fe dialogal, destinada a señalar la conformidad entre la fe del catecúmeno y la de la comunidad eclesial a la que se incorporaba. Para Tertuliano era como un pacto (*pactio fidei*, *fidei conventio*). Este credo interrogatorio (que puede tener apoyatura bíblica implícita en Hch 8,36-38 en el diálogo de Felipe y el eunuco) está en vigor en Occidente hasta el siglo VI y en Oriente hasta los siglos IV-V (48).

2) el símbolo de fe *declaratorio o afirmativo*, aparece en la liturgia bautismal desde el siglo IV, pero su origen es propiamente catecumenal: enlaza con la *traditio* y la *redditio symboli* del catecumenado. Al desaparecer éste por cesar el bautismo de adultos, pasa a la ceremonia litúrgica bautismal lo que antes era exclusivamente catequético y pretendía dar una enseñanza sintética de los misterios de la fe cristiana.

3) en Oriente hallamos (s IV) una afirmación de fe llamada *syntaxis* que era una adhesión a Cristo, y que correspondía al rito de la *apotaxis* o renuncia a Satán. Se hacía dirigiéndose al Oriente, lugar de la luz (49). Con el tiempo esta *syntaxis* se desarrollará trinitariamente.

Ahora bien, en todas estas confesiones de fe, mayormente en la interrogativa, aparece claramente no sólo que la confesión de fe es esencial al bautismo y que por tanto el mismo catecumenado es una parte del mismo bau-

(46) Como consta vg de TERTULIANO, *De Corona* (4); *Traditio Apostolica* 21; CIPRIANO Ep 69,7. DIONISIO DE ALEJANDRIA, ORIGENES, etc.

(47) Vg O. CASEL, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1922, cfr P. DE PUNIET op cit 343, JND KELLY op cit p 48.

(48) JND KELLY, op cit pp 30-61.

(49) Sobre esta *Zusage*, cfr A. STENZEL op cit pp 104-108; 161-163; J. DANIELOU, *L'entrée dans l'histoire du Salut*, Paris 1967, cap. *Orient et Paradis*, pp 25-30; A. SCHMEMANN, op cit *Allegiance to Christ* pp 30-32. A. STENZEL op cit 108 se pregunta si podía tener un sentido antiariano.

tuismo como afirma Ratzinger (50), sino sobre todo el que la fe del bautizado es la de la comunidad eclesial, y el símbolo no es más que el momento en que se confrontan la fe del bautizado y la de la iglesia (51).

Esta dimensión comunitaria de la fe bautismal se expresa litúrgicamente en el hecho de que el bautismo cristiano no es autobautismo (por ejemplo una purificación ritual personal) sino heterobautismo: no nos bautizamos a nosotros mismos, sino que somos bautizados.

Pero esta dimensión comunitaria de la fe bautismal que se manifiesta a través de la estructura formal de la confesión bautismal, no es más que la expresión de algo más profundo: la dimensión Trinitaria de la fe bautismal. Sin querer entrar a fondo en las cuestiones de la fórmula bautismal, podemos afirmar que junto al bautismo "en" o "por el nombre de Cristo", aparece el bautismo "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28,19), como atestigua ya la *Didache* a principios del siglo II (52).

La fórmula cristológica se desarrollaría en un contexto judeocristiano, mientras que la Trinitaria nacería en el de la gentilidad. Pero la fórmula trinitaria no es más que un desarrollo de la confesión cristológica: el Padre es el que resucitó a Jesús de entre los muertos, y el Espíritu es el que profetizó la venida de Jesús a través de los profetas y su don pascual (53). Así el bautismo no sólo establece una relación especial con Cristo sino con la Trinidad. Ordinariamente se deducen de ello consecuencias espirituales de tipo individual, que sin duda son válidas, pero que hoy nos parecen insuficientes (54). Si la Trinidad es una comunidad tripersonal, el catecúmeno en el evento bautismal entra a formar parte de la comunidad divina, de la koinonía del Padre con el Hijo por el Espíritu, del mutuo amor intratrini-

(50) J. RATZINGER, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, *Internationale Katholische Zeitschrift*, 5(1976)218-234, cita p 226.

(51) Este sería el sentido originario del símbolo: el intercambio de dos fragmentos de una moneda o de un anillo de oro como comprobante futuro de un pacto existente. Cf. A. BREKELMANS op cit y JND KELLY op cit 58 y 60.

(52) *Didache* 7,1.

(53) Cfr. O. CULLMAN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963 trad. castellana *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Madrid 1971; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956; A. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, London 1962, A. STENZEL, op cit 111-125.

(54) Cfr. FR. TAYMANS D'EYPERNON, *La Sainte Trinité et les sacrements*, Paris 1949, *Baptême*, 47-60.

tario que se desborda hacia el mundo. El bautizado se integra en una comunidad de amor que quiere hacer del mundo la gran comunidad de los hijos de Dios Padre, por Jesús, en el Espíritu. Hoy la teología contemporánea redescubre en la Trinidad unas dimensiones dinámicas, sociales y políticas hasta ahora tal vez desconocidas u olvidadas (55). Los teólogos ortodoxos repiten hoy la frase de N. Feodorov: "El dogma de la Trinidad es nuestro programa social" (56). El bautizado se incorpora a una comunidad cuyo proyecto es la transfiguración del cosmos, la reunión de los hijos de Dios dispersos por el pecado, la divinización de la familia humana, la Nueva Humanidad, el Reino. Y de esta comunidad trinitaria la iglesia es el sacramento, o en expresión ruda y lapidaria de Tertuliano en su tratado sobre el bautismo, "su cuerpo" (De bap 6). El bautizado no entra solamente en una comunidad eclesial, sino en la comunidad trinitaria. Recibe el Espíritu para poder realmente introducirse en la comunidad trinitaria y para poder realizar la utopía trinitaria en el mundo, y todo ello por Cristo y en la Iglesia.

Existe una profunda conexión entre bautismo, fe, iglesia, Espíritu y Trinidad, de lo cual Ef 4,4-6 es un testimonio claro:

Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habeis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

Para O. Cullmann, en el paso de las fórmulas de fe cristológicas a las trinitarias, juega un papel importante el bautismo y su relación con el Espíritu. El Espíritu se cita en conexión con el bautismo y con la iglesia, y todo ello llegará a formar con el tiempo el tercer artículo del credo: "todo lo que se reunió en este tercer artículo se consideró como fruto del bautismo, en particular la iglesia nacida del bautismo del Espíritu en Pentecostés" (57).

(55) El número 62 de *Selecciones de Teología*, 16(1977) ha recogido una serie de estudios sobre las dimensiones sociales y políticas de la teología Trinitaria. Señalemos entre otros J. MILIC LOCHMAN, *Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre*, *Evangelische Theologie*, 35(1975)237-248; G. DECKE, *Trinität, Kirche und Gemeinschaft*, *Lutherische Rundschau*, 26(1976)43-50; E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 27-62 J. VIDAURRAZA-GA, *La Trinidad: problema político*, *Mensaje* 18(1969)27-30 J. MOLTMANN, *Gedanken zur "trinitarischen Geschichte Gottes"*, *Evangelische Theologie*, 35(1975) 208-223; Véase también J. VIVES, *El Dios trinitario y la Comunión humana*, *Est Ecl* 52(1977)129-137.

(56) Cfr. O. CLEMENT, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1965 p 63.

(57) O. CULLMAN, *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, p 104. Véanse también el estudio clásico de P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la resurrection de la chair*, Paris 1947 y H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, p 21 s.

Pero el término de la iniciación a la comunidad de fe no es el bautismo sino la eucaristía. Allí la koinonía eclesial y trinitaria alcanza su plenitud sacramental. El bautismo nos hace pasar de la comunión con los demonios a la comunión con el cuerpo de Cristo (1 Cor 10,16-21).

Digamos para acabar este apartado que puesto que el símbolo bautismal es la garantía de que uno es bautizado en la fe de la iglesia, deberíamos preguntarnos qué sucede cuando esta garantía no se da. Tradicionalmente la iglesia ha sido muy cuidadosa en examinar la ortodoxia de la fe trinitaria en la cual uno era bautizado. Podemos hoy preguntarnos si la fe trinitaria debe limitarse a la afirmación exacta de las relaciones intratrinitarias o bien debe abarcar también la dimensión de la Trinidad económica, su proyecto de comunión entre Dios y los hombres. Un proyecto humano de vida que buscase no la koinonía sino el disfrute egoísta de los bienes de este mundo para unos pocos, ¿no sería una negación virtual de la Trinidad y de su plan salvífico? ¿Se podría decir que esta persona ha sido bautizada "in fide ecclesiae"...?

2. Comunidad utópica de vida

Todos los tratados sobre bautismo, siguiendo la Escritura, afirman que el bautismo renueva la vida del bautizado: regenera (Jn 3,5), salva (Tit 3,5), purifica y lava (Hb 10,22-23), santifica y justifica (1 Cor 6,11), recrea (2 Cor 5,12-16), libera de la servidumbre del pecado (Rm 6,1s), nos hace resucitar en Cristo (Col 2,2) etc (58).

Pero estas afirmaciones se sobreentienden de ordinario de forma muy individualista, como si el bautismo fuera un evento privado. Sin embargo si hemos visto que el bautismo agrega a la comunidad escatológica, difícilmente podrá limitarse el bautismo a algo interior y personalista.

Los profetas hablan de los tiempos escatológicos en forma comunitaria, como algo que afectará a todo el pueblo: nuevo éxodo, nueva Sión, nueva Jerusalén. Sus imágenes son utópicas: fraternidad, reconciliación, gozo, los pobres serán ensalzados y saciados, el banquete del Reino será una fiesta, desaparecerán las lágrimas de los ojos, habrá paz y abundancia (59).

(58) Cfr. ME' BOISMARD, *Baptême et renouveau, Lumière et vie*, n 27,(1965) 103-118.

(59) Cfr por ejemplo G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Vol II, Genève 1965, p. 258 s.

Si realmente la iglesia es el comienzo de los tiempos escatológicos inaugurados con la resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu, difícilmente el bautismo podrá limitarse a vivir individualmente y en solitario el acontecimiento escatológico de salvación. Este es sin duda el sentido teológico profundo de las descripciones que la primera comunidad cristiana de Jerusalén que Lucas describe en los Hechos de los Apóstoles. Al bautismo (Hch 2,41) sucede una vida de koinonía (Hch 2,42-47; 4,32-35, 5,12-19) (60). La comunidad de bienes es una forma simbólica de expresar el dinamismo del bautismo. Este comporta una dimensión social que quiere inaugurar ya aquí la escatología anunciada por los profetas (Dt 15,4; Ez 47,14 cf Jc 13, 19). Y no deja de ser significativo el que los monjes y religiosos de todos los tiempos, que no son más que bautizados que quieren vivir acentuadamente esta orientación escatológica, invoquen a los Hechos como justificación de su vida comunitaria (61).

Pero es Pablo quien expresa de forma nítida esta novedad social del bautismo:

En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa (Gal 3,27-29 cf Col 3,9-11).

Y también:

Porque en un solo Espíritu hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu (1 Cor 12,13) (62).

Aquí aparece cómo el bautismo es raíz de igualdad social en la iglesia, y germen de la nueva humanidad anunciada en el Antiguo Testamento e inaugurada por la resurrección. A partir de aquí se habría de fundamentar

(60) La bibliografía sobre este punto es inmensa. Citemos entre otros a P. BENOIT, *Remarques sur les Sommaires des Actes*, en *Exégèse et théologie*, 2 Paris 1961, 180-192; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, en *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 503-519; S. LYONNET, *La koinônia de l'Eglise primitive et la Sainte Eglise*, en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Sesión de estudio*, Vol I, Barcelona 1954, 511-515.

(61) Cfr V. CODINA, *Teología de la vida religiosa*, Madrid 1968; JMR TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, Madrid 1974.

(62) Cfr F. PASTOR, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Madrid-Valencia 1977; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, 1948(2) Paris, p 205s.

la radical igualdad de los bautizados en la iglesia y los derechos fundamentales de los bautizados. Estamos muy lejos de ello, tanto teórica como prácticamente (63).

Pero hay que ir más lejos todavía, y ver en el bautismo no sólo un dinamismo comunitario intraeclesial, sino universal. En este sentido el texto sobre el bautismo de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, reunido en Accra (Ghana) en 1974 es tajante:

Este único bautismo que nos conduce a la comunidad con Cristo y con los hermanos, exige el fin de toda alienación entre los hombres, basada por ejemplo en las diferencias de raza o de clase (64).

El bautismo es la raíz de una nueva humanidad precisamente por injertarnos en la comunidad Trinitaria que es la fuente de la verdadera koinonía. Frente a ella las diferencias entre los hombres deben desaparecer para crear un pueblo nuevo de hijos del Padre.

Si somos sinceros hemos de reconocer no sólo que los cristianos estamos muy lejos de sospechar este dinamismo utópico del bautismo, sino que la misma iglesia primitiva tampoco sacó todas las consecuencias de ello, por ejemplo en el problema de la esclavitud. En los mismos textos antes citados (Gal 3,27-29; 1 Cor 12-13) se da por supuesto que ser esclavo o ser libre es una estructura social tan inmutable como puede ser la diferencia sexual (hombre y mujer) y el origen político y religioso (griego y judío).

Hoy nos choca y casi escandaliza el que las parábolas evangélicas no critiquen la esclavitud (Mt 18,23-35; 25,14-30; Lc 12,42-48, 17,7-10), que se exhorte a los esclavos a sumisión a sus amos (1 Pe 2, 18-25) y a renunciar a la libertad a los esclavos que tienen la posibilidad de ser libres (1 Cor 7,21-24, aunque el v 21 podría interpretarse de forma más benigna). La carta a Filemón nos ofrece hoy dificultades para su adecuada comprensión. El acontecimiento bautismal parece limitarse a dulcificar las relaciones entre amos y esclavos (Col 3,22 s; Ef 6, 5-9), pues no las cuestiona a fondo.

(63) Cfr V. CODINA, *La libertad cristiana dentro de la Iglesia*, *Sal Terrae*, 65 (1977)366-377.

(64) *Foi et Constitution. Conseil œcuménique. La réconciliation des Eglises, Baptême, eucharistie, ministère, Baptême* II,B,3, Taizé 1974 p 14. Véase también III, C,7 acerca de la obligación de los bautizados de manifestar al mundo la nueva generación de la humanidad liberada.

Pero para ser justos con aquella época tan distante de la nuestra, es preciso hacer un esfuerzo de comprensión histórica y social. La esclavitud estaba tan arraigada en el mundo pagano, que parecía inamovible y como connatural. Un autor clásico en esta materia, Paul Allard, afirma, citando a Channing que si la iglesia hubiera cortado de raíz la esclavitud hubiera provocado una sangrienta guerra civil en todo el mundo (65). Prefirió optar por un camino más lento pero más eficaz: atacar de raíz sus principios intrínsecos. Pero por otra parte la iglesia abolió absolutamente la esclavitud en su esfera eclesial: el hecho de que los esclavos pudieran ser bautizados, participasen de los sacramentos y de las asambleas cristianas, pudieran ordenarse de ministros de la iglesia y participasen de la sepultura como los demás cristianos fue una auténtica revolución para el siglo I (66). A medida que el número de cristianos aumentó, se emplea un lenguaje más valiente contra la esclavitud: Clemente de Alejandría la combate (67), Crisóstomo denuncia que su origen es la avaricia y la concupiscencia insaciable (68), Gregorio de Nisa tiene terribles palabras contra ella (69).

No es este el lugar de describir la historia de la esclavitud y de la progresiva toma de conciencia evangélica de su incompatibilidad con el ser cristiano (70). Es una historia aleccionadora. A través de ella se ve que el dinamismo del evangelio y del bautismo en particular, puede ser frenado o acelerado según sean los contextos históricos y sociales. Pero más que escandalizarnos de que la esclavitud no hubiera sido abolida civilmente hasta el siglo 19, deberíamos pensar que hoy continúan subsistiendo situaciones de verdadera esclavitud. No nos referimos tan solo al hecho de que en 1950 en Arabia Saudita había medio millón de esclavos, sino a las nuevas formas de esclavitud de hoy: el neocolonialismo con los países del tercer mundo que crea auténticas relaciones de dependencia esclavo-señor, los trabajos forzados en el Archipiélago Gulag o en la construcción del Valle de los Caídos, la situación en tantos aspectos vergonzosa de los emigrantes sudeuro-

(65) P. ALLARD, *Los esclavos cristianos*, Madrid 1976, p 182.

(66) P. ALLARD op cit p 195s.

(67) Paed III, 5.7.9.11.12; Stromata IV, 19.PG 8.

(68) In Ep ad Eph, Hom 22,2 PG 62, 156-158.

(69) IV Hom ad Ecclesiastes, PG 44,663-679.

(70) Véase vg art *Sklaverei* en *Lexikon für Theologie und Kirche* (2) 9(1964)8 18-822 con bibliografía.

peos y norafricanos en los países cristianos centroeuropeos, la situación del proletariado obligada muchas veces a unos horarios y trabajos inhumanos, la estructura todavía feudal de muchas zonas agrícolas (los colonos andaluces o los aparceros canarios...), las mismas formas del llamado "servicio doméstico" que revisten a menudo el carácter de esclavitud paliada, etc, etc... Si hoy nos maravillamos de que la iglesia primitiva frente a la esclavitud hubiera sido tan cautelosa, quizás la posteridad se maraville también de que los cristianos de hoy hayamos sido tan poco sensibles a las esclavitudes del momento presente, y que en lugar de condenar al capitalismo como sistema intrínsecamente injusto y opresor, lo hayamos bautizado alegremente, mientras los anatemas eclesiales se han dirigido contra sistemas de izquierdas... Y podemos preguntarnos si la iglesia no debería ser hoy también un espacio auténtico de libertad y de fraternidad humana, inspirador para la misma sociedad civil (71), y si no debería desde esta perspectiva valorarse la presencia simbólica en ella de comunidades utópicas que quieran vivir la tensión escatológica de forma significativa (como son los monjes y religiosos).

En resumen, el bautismo, a través de la comunidad eclesial, nos introduce misteriosa (sacramentalmente) en la comunidad Trinitaria, cuyo proyecto amoroso es hacer de los hombres una humanidad nueva y fraterna, la gran familia de los hijos del Padre, por Cristo, en el Espíritu. La iniciación cristiana inaugurada por el bautismo culmina en la eucaristía, el sacramento de la comunión entre los hombres y la Trinidad.

IV. DIMENSION SOCIAL DE LA SIMBOLICA BAUTISMAL

Si los sacramentos "significando causant", es preciso comprender su simbolismo para poder conocer su especificidad sacramental. Esto vale especialmente para el bautismo, ya que en él la deteriorización de su teología y de su praxis va estrechamente unida a una pérdida de su simbolismo. Comprender la simbólica bautismal partiendo de la infusión de unas gotas de agua sobre la cabeza del recién nacido y desde el simbolismo purificador o lustral del agua, tiene evidentemente graves consecuencias. Afirmar

(71) Cfr K. RAHNER, *¿Repercusiones del cambio estructural de la iglesia sobre la sociedad secular?* en K. RAHNER, J. MOLTSMANN, JB METZ, A. ALVAREZ BOLAÑO, *Dios y la ciudad secular*, Madrid 1975, 73-89.

que el agua sirve simplemente para lavar, es empobrecer el simbolismo bautismal. Las dimensiones sociales del bautismo están también ligadas a una recta comprensión de su simbolismo.

Hay que buscar cuál es el sentido primordial del agua. Sólo desde esta visión del simbolismo más radical se podrán situar los sentidos derivados o parciales (72).

Mircea Eliade ha demostrado que en todas las religiones el agua posee un simbolismo ambivalente: es muerte y vida (73). Por una parte el agua es la suma universal de todas las virtualidades, es fuente y origen de todo, soporte de la tierra, que emerge del agua caótica original como la isla que nace repentinamente del mar o como la roca que resiste los embates de las aguas. En el orden antropológico, el agua simboliza el líquido amniótico del seno materno que da la vida. El agua posee, pues, en su dimensión positiva el simbolismo de vida, fertilidad, fuerza. La *emersión* del agua significa reactualizar el gesto original: una nueva creación, un nuevo nacimiento.

Por el contrario la *inmersión* en el agua simboliza muerte, la vuelta al caos, a lo preformal, a lo preexistente, al punto cero de la vida. En este sentido el agua lava, purifica, disuelve las formas, limpia los pecados, vuelve al origen.

La inmersión en las aguas de la muerte y la emersión de las aguas de la vida, son los dos movimientos fundamentales del simbolismo acuático. De él se derivan los restantes: lustraciones, baños rituales, baños para asegurar la fertilidad, baños purificatorios en los ríos, libaciones funerarias, lustraciones de los recién nacidos, etc. El tema del "diluvio" como inmersión de los continentes para que puedan renacer de nuevo y el tema del "descenso a los infiernos" (lugar húmedo, leimon) después de la muerte individual, se enmarcan en esta simbólica general del agua que desintegra y regenera. Los hombres y los continentes se sumergen periódicamente en las aguas de la vida para nacer a una vida nueva. El descenso ritual a las aguas de la muerte es condición para renacer. Es un simbolismo acuático no estático ni cósmico ("el agua") sino dinámico: la *inmersión-emersión en el agua*.

(72) Omitimos expresamente todos los restantes simbolismos del proceso bautismal: unciones, vestidos, luz, signación, imposición de mano(s), para concentrarnos en el símbolo principal de la inmersión.

(73) MIRCEA ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, I y II, Madrid 1974; *Images et symboles*, Paris 1952, 199-235; *Naissances mystiques*, Paris 1959, 218-274.

Junto a esta simbólica acuática se superponen otros símbolos cósmicos y antropológicos: el agua de la muerte es sepulcro, noche, está poblada de monstruos marinos (dragones, serpientes, cetáceos...) El agua de vida es luz, mujer que engendra, paraíso, madre...

Esto supuesto, veámos ahora la dimensión social del doble simbolismo acuático bautismal cristiano, la inmersión y la emersión.

1. La inmersión en el mar de la muerte

Los estudios de Lundberg (74), Daniélou (75) Hugo Rahner (76), han demostrado que este substrato mítico y simbólico original del agua pervade el bautismo cristiano y el mismo Nuevo Testamento. Y Beirnaert ha estudiado desde el punto de vista psicológico la importancia decisiva que tiene para la evangelización el incidir sobre las estructuras profundas y arquetípicas del psiquismo humano, si no se quiere que la predicación resbale superficialmente:

El cristiano puede perfectamente ser un hombre que ha renunciado a su salvación espiritual en los mitos y en la sola experiencia de los arquetipos inmanentes, pero no por ello ha renunciado a todo lo que significan y efectúan los mitos (77).

Los Padres de la iglesia fueron muy conscientes de esta dimensión simbólica original del bautismo y la comentaron ampliamente. Hoy la mayor parte de los bautizados no comprenden el sentido de las palabras de Cirilo de Jerusalén a los neófitos del año 348, cuando les decía que el agua salvadora del bautismo había sido para ellos "sepulcro y madre" (Cat. Mistagógica II, 3).

(74) P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala 1942.

(75) Cfr supra nota 14.

(76) H. RAHNER, *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

(77) L. BEIRNAERT, *La dimensión mítica en los sacramentos cristianos*, en *Experiencia cristiana y psicología*, Barcelona 1966, 297-326, cita 1 325.

Siguiendo a Lundberg podemos afirmar que para la iglesia primitiva el bautismo aparece como un descenso a las aguas de la muerte, para emerger a una vida nueva. Pero este descenso únicamente tiene sentido desde la fe cristiana, ya que su fundamento es el misterio pascual de Jesús. En este mar de la muerte se halla plantada la cruz: Jesús descendió a las aguas de la muerte en su pasión, bajo a "los infiernos", y allí venció al Maligno y a la muerte. Por esto el descenso del cristiano a las aguas bautismales es una actualización sacramental del misterio de la cruz y de la resurrección (78).

Esta mentalidad bautismal de la iglesia primitiva y de los Padres de la iglesia, hunde sus raíces en la misma visión bíblica de la historia de salvación. La cosmología judía también considera las aguas bajo el doble aspecto de muerte y de vida. El agua es causa de fertilidad y de vegetación (Dt 33,13; Gn 49,25; Ez 31,4), y las fiestas de los Tabernáculos celebraban esta dimensión vital de agua. Pero el agua es también mar de muerte, caos primitivo (Tehom), llena de monstruos (Rahab, Leviatán...), vencido por Yahvé (Sal 104,9; Jb 38,1; Sal 89,10; 74,13). Este mar que circunda la tierra, o está bajo ella, tiene un aspecto negativo, que el judío llama infiernos (Sheol), reino de la muerte. De este mar-infierno pide Jonás a Dios ser liberado (Jon 2,2-11), y todo israelita que se halla sumido en la aflicción pide al Señor que le salve de estas olas que le sumergen (Sal 130,1-2; 42,8; 32,6; 18,5-6; 69,3; 40,3). Por esto en el Apocalipsis el abismo es el refugio del demonio (Ap 9,1; 20,3 cf Lc 9,33), se homologa el abismo al mar (Ap 11,7; 13,1) y en la nueva Jerusalén habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, pero el mar no existirá (Ap 21,1).

De las figuras veterotestamentarias que la tradición primitiva ha visto como tipos del bautismo cristiano, destacan el diluvio, el paso del mar Rojo y el tema del Jordán. En todas ellas aparece el simbolismo original de aguas de muerte y de vida, y en todas ellas destaca la dimensión social e incluso política. No son hechos individuales, sino colectivos, de una comunidad o de todo un pueblo.

El diluvio como tipo del bautismo, ampliamente desarrollado por Tertuliano (De Bap c 8), se fundamenta no sólo en el simbolismo original, sino en el texto de 1 Pe 3,18-22, que según Boismard recoge una liturgia bautismal primitiva (79).

(78) Véase P. LUNDBERG op cit p 12, 204, 226, passim.

(79) ME. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la Première épître de Pierre*, Paris 1961, Lectio Divina 30.

El paso del mar Rojo es uno de los pasajes tipológicos privilegiados por los Padres de la iglesia (80). El texto paulino de 1 Cor 10,1-13 fundamenta esta tipología. Notemos que el substrato de esta tipología es un acontecimiento político: un pueblo es liberado de la esclavitud, un pueblo nace como nación al ser liberado de la opresión, Dios se manifiesta salvador en un contexto de un conflicto laboral. Hacer aplicaciones al tema de la injusticia o resaltar la dimensión social del bautismo no es una piadosa comparación, ni una concesión a la moda, sino algo esencial al mismo bautismo. De lo contrario la figura dejaría de serlo.

El Jordán como tema bautismal sólo se ilumina desde una visión del Jordán como un río no meramente geográfico sino teológico y simbólico de muerte y vida, la frontera de la tierra prometida, cuyo paso hace revivir al pueblo el episodio del Exodo (Jos 3,7; 4,23; Sal 114). Esto podía dar al bautismo de Juan en el Jordán un trasfondo claramente simbólico y teológico: a través de él se accede a la escatología.

Pero ha sido el bautismo de Jesús por Juan en el Jordán el tema clave de la tradición para la comprensión del bautismo cristiano. Esto solo se comprende si se lee el bautismo de Jesús desde su muerte. El auténtico bautismo de Jesús es el de su pasión (Lc 12,50; Mt 10,38-39). Los textos del Nuevo Testamento sobre este episodio están escritos evidentemente a la luz de la Pascua, y en Mt 3,13-17 y en Mc 1,9-11 se ha mantenido incluso literariamente la dialéctica descenso-ascenso de Jesús, como expresión del descenso a su muerte y de su resurrección. El descenso de Jesús a las aguas del Jordán anticipa litúrgicamente la muerte de Jesús y su victoria sobre el Maligno.

Podemos dar todavía un paso más. La muerte de Jesús no culmina en el Gólgota. La tradición neotestamentaria la considera como un descenso al corazón de la tierra como Jonás (Mt 12,40; Lc 11,30), a los infiernos, al Hades (Hch 2,24; 2,31; Ap 1,18) a ese reino de los muertos que constituye como una ciudadela amurallada con puertas y llaves (Mt 16,18). A este abismo desciende Jesús, en estas aguas de muerte es bautizado. Pero de ellas es liberado. Resucita "de entre los muertos" (Lc 24,46; 1 Cor 15,20 cf Rm 10,7; Ef 4,7-10). Lundberg ve en el "fue sepultado" (étafe) del credo primitivo de 1 Cor 15,3, la equivalencia al descenso de Jesús a los infiernos (81). En todo caso es cierto que el descenso de Jesús a los infiernos es

(80) J. DANIELOU, *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, *Recherches des Sciences Religieuses* 33(1946)402-430; *Sacramentos y culto según los Santos Padres* 128-145.

(81) P. LUNDBERG, *op cit* p 219.

un tema clave de la simbólica bautismal y de su fundamento soteriológico (82). Así como Cristo desciende a los infiernos, ilumina las sombras de la muerte, y sale victorioso no sólo de la tumba sino de los infiernos (83), así el bautizado queda iluminado y vivificado por la fuerza victoriosa de Jesús. Desciende al agua de la muerte en la muerte de Cristo (Rm 6,3), y resucita en Cristo (Col 2,12; 3,1). "La acción de descender al agua y de salir enseguida simboliza el descenso a los infiernos y la salida de esta morada" dirá Juan Crisóstomo hablando del bautismo cristiano (84).

Si los tipos veterotestamentarios del bautismo tenían una dimensión social e incluso política, que actualizaba en la historia de salvación de Israel, el simbolismo cósmico del agua, el "bautismo de Jesús" que hace pasar de la figura a la realidad, no sólo asume esta dimensión sino que la desborda y universaliza. El simbolismo del descenso de Jesús a los infiernos patentiza por una parte la dimensión colectiva del pecado y de la muerte: es un reino, una fortaleza cerrada de la que nadie podía salir. El bautismo de Jesús significa que la solidaridad de Jesús con los hombres y con su historia, que se inaugura en la encarnación, se consuma en el descenso a los infiernos: es una solidaridad real con los muertos, es un beber el cáliz de la humanidad hasta las heces, es un entrar en una historia de pecado con todas las consecuencias. La "kénosis" de Jesús, su descenso a la tierra se consuma en este descenso a los infiernos, llevando consigo los cautivos de la victoria (Ef 4,8-10; Fl 2,9). La muerte ha sido vencida definitivamente (1 Cor 15,54-57) y se inaugura una nueva humanidad reconciliada con Dios (2 Cor 5,19; Col 1,23) (85).

De estas dimensiones colectivas de la simbólica bautismal no es difícil deducir algunas consecuencias para el bautizado. El cristiano no sólo ha de vivir en una continua acción de gracias por haber sido liberado del infierno

(82) O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers fondement soteriologique du baptême chrétien*, *Recherches des Sciences Religieuses*, 40(1952)273-297.

(83) La liturgia e iconografía oriental lo ha expresado siempre con una gran fuerza. Cfr. por ejemplo O. CLEMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris 1969, 197-199. P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris 1972, 265-275.

(84) Hom 40 in 1 Cor 15,29, PG 61,348.

(85) Cfr H.U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual. La ida al Reino de los muertos*, en *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1971, 236-265.

de la muerte y del pecado, no sólo debe vivir una vida nueva (este es el sentido parénético de Rm 6 que le lleva a Pablo a recordar lo que ya saben Rm 6,3, que han sido bautizados en Cristo (86), sino que ha de perpetuar en la vida cristiana este movimiento de Jesús de descenso para liberar a cuántos hoy se hallan en las sombras de la muerte. Estos "infiernos" no son hoy solamente las situaciones "aisladas" de miseria, vejez, enfermedad que siempre han existido, sino sobre todo las situaciones estructuralmente cerradas y opresivas: el tercer mundo que no puede liberarse, todas las clases sociales esclavizadas, el mundo de los emigrantes y apátridas, de los perseguidos y torturados por sus convicciones políticas o religiosas, de todos los marginados, etc. El bautismo cristiano no puede reducirse a un mero rito litúrgico más o menos renovado y solemne. Debe ir acompañado del bautismo existencial de la pasión y la muerte cotidianas. Un bautizado que en su vida contradiga este dinamismo del descenso kenótico de Jesús y que sea el causante de que otros "desciendan a los infiernos", es una fuente de escándalo. Y este escándalo se da, porque muchos cristianos han "bautizado" tranquilamente graves situaciones de pecado y de injusticia sin una previa conversión. Todos cuantos luchan por arrancar de los "infiernos" a los "malditos" de nuestro siglo, aunque no lo sepan, están participando de aquel Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos (Rm 8,11). Grave responsabilidad la del bautizado que muchas veces mira como a enemigos de Dios a aquellos que con sus obras están continuando la obra kenótica de Jesús, y se tiene a sí mismo por justo por el solo hecho de pertenecer a la "raza" de los bautizados. La simbólica bautismal nos descubre a un tiempo el don de la salvación gratuito y la seriedad del compromiso cristiano.

2. La emersión escatológica

Este simbolismo acuático bautismal insinúa también la dimensión comunitaria eclesial: el nuevo Pueblo de Dios que ha pasado por el mar Rojo sacramental del bautismo es el que ahora participa del cuerpo y del cáliz del Señor (1 Cor 10,1-22); el arca de Noé simboliza la iglesia (1 Pe 3,18-22). Existe una tipología bautismal de la iglesia como nave que ha sido es-

(86) Prescindimos aquí de la problemática de hasta qué punto Pablo expone su doctrina bautismal en relación con el rito de inmersión, o si simplemente recuerda una doctrina sabida, insistiendo en las dimensiones cristológicas y de compasión con Cristo. Cfr A. STENZEL, op cit p 18-23 y R. SCHACKEMBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, p 130.

tudiada detenidamente por Hugo Rahner (87) la iglesia navega hacia el puerto escatológico, hacia el octavo día, a través del mar proceloso del mundo, pilotada por Jesús, y cuyo mástil es la cruz. Este simbolismo nos permite hacer una lectura bautismal y eclesial de algunos pasajes evangélicos vg del caminar de Jesús sobre las aguas (88).

Otra dirección eclesiológica bautismal que aparece en la constelación de sentidos simbólicos del agua es la de la roca. Ordinariamente el simbolismo de la roca eclesial de la promesa de Pedro (Mt 16,8 a,b) se interpreta como fundamento, cemento, es decir algo sólido e incommovible que sirve de asiento al edificio (Mt 7,24). Sin ser falso este simbolismo, es demasiado limitado y parcial. Dentro de la simbología primordial del agua, la roca sobresale en medio de las aguas mitológicas que rugen en derredor. Es el "centro del mundo" y al mismo tiempo la piedra que contiene las oleadas dispuestas a tragarse el cosmos. Gracias a esta roca se preserva el cosmos del caos. Esta roca es como la piedra de cierre del mundo subterráneo —infernol, cuya entrada impide. Es un lugar privilegiado de la presencia de Dios, entrada al cielo y salida del mundo inferior (89). Desde esta perspectiva se comprende mejor el papel de Pedro y por qué después de las palabras acerca de la roca se añade "y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella" (Mt 16,18 c) Pedro ocupa una posición intermedia entre los infiernos y el cielo, contra esta roca no podrán los embates de los infiernos, y a través de ella se accede a Dios. Por esto todo lo que ate en la tierra queda atado en el cielo, y lo que desate en la tierra quedará desatado en el cielo (Mt 16,19).

Este simbolismo eclesial se fundamenta cristológicamente en el descenso de Jesús a los infiernos y en su resurrección de entre los muertos. La iglesia es, como aparece en el *Pastor* de Hermas, la torre edificada sobre las aguas, "porque vuestra vida se salvó por el agua y por el agua se salvan" (Visión III, 3.5). El bautismo nos salva del naufragio colocándonos sobre la roca firme de Pedro. Pero esta roca es una comunidad escatológica que nace de la resurrección de Jesús. Somos salvados en la medida en que formamos parte de una comunidad.

(87) H. RAHNER, *Antenna Crucis en Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 239-564.

(88) Cfr J. RADEMAKERS, *Au fil de l'Évangélie selon S. Matthieu*, Heverlee-Louvain, 1972, 2, 204-206.

(89) Cfr O. BETZ, *Felsen und Felsegemeinde*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 48(1957)49-77; U. HORST, *Cuestiones candentes de Eclesiología*, Barcelona 1974, 119-120.

Este es, por otra parte el sentido etimológico del verbo baptízein (baptízesthai): sumergirse, anegarse, hundirse (90) y esto era lo que se significaba simbólicamente por la inmersión y emersión de los bautizados en la piscina bautismal.

Pero el simbolismo bautismal no quedaría completo si no apuntásemos que culmina en el simbolismo de la eucaristía, y que éste no consiste sólo en comer pan sino la acción de compartir todos del mismo pan, es decir, una fracción del pan en orden a una comunión.

Lo que en el bautismo se inicia, se consume en la koinonía eucarística, comienzo sacramental de la utopía del Reino.

* * * * *

Se podrían sacar muchas conclusiones de todo lo expuesto hasta ahora. Vamos a limitarnos a cuatro.

1) La dimensión social es esencial al bautismo cristiano. Este nos hace pasar de una solidaridad diabólica con el pecado del mundo a una comunidad simbólica eclesial; de los "infiernos" a la Trinidad. Su dinamismo nos conduce a la Nueva Humanidad y a la nueva creación, venciendo el dinamismo de muerte. La transfiguración del mundo y de la sociedad es una consecuencia de la fuerza bautismal del Espíritu de Jesús. Olvidar esta dimensión de koinonía supone empobrecer y pervertir el sentido del bautismo, y consiguientemente de la iglesia bautizante.

2) Es sintomático el hecho de que la pérdida de esta dimensión social coincida con la implantación masiva del bautismo de niños que son bautizados "in fide ecclesiae" y salvados así del pecado original. Esto significa que esta dimensión comunitaria y social del bautismo sólo podrá ser recuperada cuando exista la posibilidad generalizada del bautismo de adultos *junto con* el de niños. Es decir, sin una fe responsable y personal no puede hablarse verdaderamente de dimensión comunitaria de bautismo, ya que esta degenera fácilmente en pasividad masiva y rutina sociológica. No queremos negar ni la validez ni la legitimidad del bautismo de niños, sino afirmar que el bautismo de adultos es igualmente válido y legítimo, y que una iglesia que sistemáticamente lo excluye de su praxis habitual, necesaria-

(90) Cfr E. REÑE y ORO, op cit; A. OERKE, *Bapto, baptizo, Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament (Kittel)* I, 527-544.

mente segrega de sí misma una imagen eclesial depauperada y parcial (91).

3) La pérdida del sentido social del bautismo está estrechamente ligada a la pérdida del sentido cósmico y simbólico de la fe y del bautismo. Cuando el cosmos se desvincula de la historia de salvación, el símbolo sacramental se convierte en un mero signo arbitrario, intimista y jurídico, que opera con una eficacia extrínseca. A la larga se llega a una evacuación del símbolo sacramental en beneficio de una fe pura e individual, olvidando que sólo el símbolo permite insertar el misterio en la historia y en la comunidad (92). La recuperación del sentido simbólico y cósmico del bautismo (dimensión cósmica del pecado y de la resurrección) permitiría una recuperación de su mismo ser sacramental y social y de la sacramentalidad de la iglesia visible como lugar comunitario de la transfiguración del mundo, como pentecostés cósmico y renovado. La iniciación bautismal culmina en la comunión eucarística, banquete escatológico pronóstico del Reino.

4) La comunidad cristiana ha de tener la audacia evangélica de formular claramente las exigencias sociales y políticas de la conversión bautismal y de la agregación a la iglesia, como lo hizo en los primeros siglos. Sin este esfuerzo hay peligro de que ingenuamente bautice realidades que deberían ser previamente exorcizadas. No se puede participar en la mesa del Señor y de los demonios (1 Cor, 10,21). Pero para ello deberá actualizar su bautismo y acompañar a Jesús en su descenso a los infiernos, compartiendo de algún modo la suerte de los desheredados de este mundo. Sin este esfuerzo de solidaridad con los oprimidos y dolientes de nuestro tiempo, el bautismo corre el riesgo de ser (o de continuar...) secuestrado por los poderosos como instrumento ideológico interclasista y tranquilizador de su conciencia cristiana. Si el bautismo hace pasar del caos a la comunidad es gracias a la cruz de Cristo, y esta queda evacuada cuando los que no piensan más que en las cosas de este mundo se glorian de haber sido bautizados (cf Fil 3,17-20). A ellos hay que repetir las palabras del Bautista a los judíos de-

(91) No queremos entrar aquí en toda la problemática pastoral del tema. Remitimos al documentado artículo de R. MICHEL ROBERGE, *Un tournant dans la pastorale du baptême*, en *Laval Théologie et Philosophie*, I, 31(1975)227-238; II, 33(1977)3-32. Es lógico y coherente que hoy se cuestione la pastoral del bautismo de los niños como forma única de praxis bautismal, y que de la pastoral del "quamprimum" se pase lentamente a la pastoral de la dilación (délai).

(92) Véanse O. CLEMENT, *Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe*, *Contacts*, 1967, 252-323; DM.CHENU, *Les sacraments dans l'économie chrétienne*, *La Maison Dieu* n 30, 1962, 7-18; *Pour une anthropologie sacramentelle*, *La Maison Dieu*, n 119, 1974, 85-100.

masiado satisfechos de su tiempo (Lc 3,7-9). Y atenerse a las consecuencias. Tal vez la única forma de recuperar la dimensión social del bautismo sea a través de la persecución y la sangre, cuando el bautismo deje de ser un puro rito sociológico y se convierta de veras en participación del misterio de muerte y resurrección de Jesús.

Facultad de Teología
San Cugat del Vallés (Barcelona)

Víctor CODINA