

Reconocimiento ecuménico de la dimensión eclesial del bautismo

El objeto de este estudio es exponer el tema de la incorporación del bautizado a la Iglesia por el acto del bautismo, y las consecuencias que se derivan de este hecho, sea en el plano existencial-eclesial, sea en el plano teológico-dogmático, sea en el plano jurídico-constitucional, en particular en cuestión de derechos y responsabilidades en la Iglesia, siempre según la visión que nos ofrecen la praxis litúrgica y la doctrina de los teólogos ortodoxos, anglicanos y protestantes. Para ello dividiremos nuestra exposición en cuatro apartados. Primeramente expondremos la visión actual del tema de la *iniciación cristiana* en las diferentes Iglesias y comunidades eclesiales no unidas a la Iglesia de Roma, sea su visión de los más elocuentes datos neotestamentarios, sea su comprensión de las diversas tradiciones eclesiales y denominaciones (de tipo oriental, de tipo occidental no baptista, de tipo occidental baptista), sea finalmente su afirmación de las dimensiones eclesial y misional del momento bautismal. En segundo lugar, expondremos más en particular las relaciones existentes entre el *bautismo* cristiano y la incorporación a la *Iglesia*, sea desde el punto de vista histórico (desde la Iglesia neotestamentaria hasta las comunidades de la Reforma), sea desde el punto de vista práctico (en la liturgia, pastoral, derecho, misiones). En tercer lugar, expondremos especialmente el *estado eclesial del bautizado*, desde el punto de vista teológico-dogmático («sacerdocio universal de los fieles»), y desde el punto de vista jurídico-constitucional (pertinencia metajurídica y jurídica a la Iglesia, adquisición y pérdida, derechos y deberes). Finalmente expondremos, en cuarto lugar, cuáles son las principales *cuestiones ecuménicas pendientes*, en relación con este tema preciso, y cuáles son también las últimas reflexiones católicas en torno a estas cuestiones debatidas.

I. REFLEXIONES ECUMENICAS SOBRE LA INICIACION CRISTIANA

La reflexión teológica sobre el bautismo eclesial se ha desarrollado activamente durante los últimos años, sea en el mundo anglosajón, sea dentro del protestantismo continental europeo. Para este desarrollo han contribuido dos confrontaciones fundamentales, la confrontación con el mundo y la confrontación ecuménica. De estas dos confrontaciones, las diversas Iglesias, confesiones y denominaciones han sentido la necesidad de modificar su praxis bautismal, adaptándola a la situación actual y haciéndola más aceptable y adecuada a la situación y necesidades del cristiano de hoy y de la Iglesia de hoy, facilitando el mutuo reconocimiento interdenominacional del *status* eclesial del bautizado, y simultáneamente la adaptación a la situación psicológica y social del hombre de hoy, inmerso en diversos y plurales grupos humanos y sometido a los condicionamientos de la civilización industrial y del proceso universal de secularización¹.

A. DATOS NEOTESTAMENTARIOS.

Numerosos exégetas de diversas denominaciones cristianas han dedicado su atención al tema del bautismo eclesial, estimulados principalmente, aunque no exclusivamente, por el problema del bautismo de los niños en la situación actual², procurando iluminar con sus in-

¹ Sobre el problema del secularismo ver: H. Cox, *The secular City*, New York 1966 (8.ª ed.), y Herder Korrespondenz 21 (1967) 192-197.

Sobre la renovación bautismal y la presente crisis ver: *Crisis for Baptism*. The Report of the Ecumenical Conference sponsored by the Parish and People Movement, edited by BASIL S. MOSS, London 1965.

Sobre los problemas ecuménicos de la «praxis» bautismal actual estaba prevista para 1968 la aparición de la obra *Christian Initiation*, en la serie «Ecumenical Studies in History» de la Lutterworth Press de Londres, por GEOFFREY WAINWRIGHT, pastor de la Iglesia Metodista de Inglaterra y profesor de Teología Dogmática en la Facultad Teológica Ecuménica de Yaoundé (Camerún), a cuya gentileza debo la posibilidad de haber podido consultar el manuscrito de su obra, y cuyas ideas e información he seguido en la primera parte de este estudio de documentación ecuménica. Para una confrontación con la teología jurídica católica, véase C. CORRAL, *La incorporación a la Iglesia por el Bautismo*: Rev. Esp. Der. Canónico (1963) 817-854.

² K. BARTH, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943.—F. J. LEENHARDT, *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel-Paris 1944.—O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12 (1948).—M. BARTH, *Die Taufe — ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951.—H. W. BARTSCH, *Die Taufe im Neuen Testament: Evangelische Theologie* (1948/49) 75-100.—W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1948.—

vestigaciones las cuestiones relacionadas con la renovación de los ritos bautismales o con la praxis pastoral bautismal.

El punto de partida de la consideración neotestamentaria del bautismo cristiano es naturalmente el bautismo de Jesús en el Jordán, recordado en primer plano por las liturgias occidental y oriental y por la iconografía cristiana³. El bautismo del Cristo proclama su soberanía mesiánica (Mc 1,11; Le 3,22; Mt 3,17) y prefigura el «bautismo» de su muerte (Me 10,38 s; Lc 12,50). En el bautismo cristiano la teología protestante actual ha señalado fundamentalmente diversos momentos y componentes: el momento cristológico⁴, el momento soteriológico⁵, el momento eclesiológico⁶, el momento escatológico⁷, el momento ético⁸, creándose sobre estos temas una amplia base de *consensus* ecuménico. Las divergencias denominacionales aparecen principalmente en torno a las componentes teológicas y antropológicas del bautismo, es decir, en torno a los temas de gracia y fe, o de actividad divina y humana en el acto bau-

R. E. O. WHITE, *The biblical Doctrine of Initiation*, London 1960.—G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London 1962.—M. RISSI, *Die Taufe für die Toten*, Abh. zur Theol. des Alten und Neuen Testaments 42 (1962).—E. KLAAR, *Die Taufe nach paulinischen Verständnis*, Theologische Existenz heute 93 (1961).—G. WAGNER, *Das Religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, Abh. zur Theol. des Alten und Neuen Testaments 39 (1962). W. BIEDER, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966.

De los estudios de exegesis católicos han merecido especial atención ecuménica: R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950.—Ver también DAVID M. STANLEY, *The New Testament Doctrine of Baptism: Theological Studies* 18 (1957) 169-215; *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster/Maryland 1965, pp. 140-194.

³ La liturgia latina celebra el bautismo de Cristo en la epifanía; la liturgia copta llama «Jordán» (al Urdun) a la pila bautismal.—Sobre la iconografía bautismal ver: DACL II, 346-379 y LThK IX (2.^a ed. 1964) 1326 s.

⁴ Ver especialmente los estudios de Flemington y Wainwright.

⁵ Ver especialmente: J. A. T. ROBINSON, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology*, en: *Scottish Journal of Theology* 6 (1953) 257-274; *The one Baptism*, en: *Twelve New Testament Studies*, London 1962, 158-175.—Este aspecto soteriológico es —según Wainwright— uno de los más preteridos por los teólogos baptistas, p. ej., White y Beasley-Murray.—Cf. Ef. 5,25-27.

⁶ Ver especialmente los estudios de Cullmann, Beasley-Murray y Wainwright. El momento eclesiológico del bautismo es especialmente significativo en Act 2,41; 1 Cor 12,13; Gal 3,27 s; Ef 4,4-6. La antítesis entre bautismo y cisma eclesial está bien acentuada en 1 Cor 1,10-17.

⁷ J. JEREMÍAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958.—Especialmente significativo el momento escatológico de las referencias pneumatológicas a la vida «espiritual» del bautizado: 2 Cor 1,22; 5,17; Rom 8,23; Ef 1,13 s; 4,30; Jn 3,3-7.

⁸ El momento ético del bautismo está especialmente acentuado en las cartas paulinas y deuteropaulinas; ver, p. ej., Rom 6, Col 3, Ef 4.

tismal⁹. Particular atención teológica viene dedicada naturalmente a los elementos simbólicos de la acción bautismal: La invocación de la trinidad (Mt 28,19)¹⁰, la múltiple simbolicidad del agua¹¹, el modo de realizar la acción de bautizar (infusión, inmersión, aspersión)¹² y también a las diversas imágenes bautismales, especialmente cuando guardan relación con diversos ritos bautismales; así, por ejemplo, el sello (2 Cor 1,21s; Ef 1,13s; 4,30), índice y marca de propiedad y pertenencia del cristiano a Cristo¹³; igualmente al tema del *hombre nuevo* (Gal 3,27; Col 3,9 s)¹⁴, o al de la *nueva vida* (Tit 3,5 ss; Jn 3,5)¹⁵, al de la luz y la iluminación (Heb 6,4; 10,32)¹⁶, la participación en la acción sacerdotal y real de Cristo (2 Cor 1,21; cf. 1 Pe 2,9, y Ap

⁹ Este problema se torna agudo en el caso del bautismo infantil. Ver especialmente: H. KRAFT, *Kleine Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche*, Kleine Texte 174 (1953).—J. JEREMÍAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958.—K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im NT und in der Alten Kirche*, Theologische Existenz heute 86, 1961.—J.-J. VON ALLMEN, *Réflexions d'un Protestant sur le pédobaptisme généralisé*: La Maison-Dieu, n. 89 (1967) 66-86.

¹⁰ Preseñalando de una posible fórmula cristológica primitiva (Act 2,38; 8,16.37; 10,48; 19,5; Rom 10,9), de hecho se impone la fórmula trinitaria, primeramente como expresión de la fe del candidato a las interrogaciones del ministro (cf. DENZINGER-SCHÖNMEYER (32 ed.) 2-76); posteriormente el ministro mismo realizaba la invocación de la Trinidad, sea en voz pasiva (como en la mayor parte de las Iglesias de Oriente), sea en voz activa («yo te bautizo...»), como en las Iglesias de Occidente y en las Copta y Etiópica).

¹¹ Símbolo del Espíritu, de la nueva vida, de la resurrección, pero también de la muerte y de la purificación.

¹² Los Bautistas usan la inmersión. Los Ortodoxos reprochan a los occidentales el uso del bautismo de aspersión, y aun el de infusión, excepto en caso de necesidad.

¹³ Como el esclavo llevaba la marca a fuego de su Señor y el soldado el tatuaje de su Emperador. Los ritos orientales simbolizan el cambio de pertenencia de Satán a Cristo por el rito prebautismal de la «apotaxis», en que el candidato, vuelto hacia poniente, símbolo de las tinieblas y de Satán, renuncia a él, llegando incluso a escupirle, en algunos ritos; a continuación vuelto a oriente, símbolo de la luz, profesa su «syntaxis» a Cristo su nuevo Señor. Los ritos occidentales unen renuncia al diablo y reconocimiento de la soberanía de Cristo.

¹⁴ Este era el sentido de los ritos antiguos del desvestirse prebautismal y del vestirse postbautismal en veste blanca, que se encuentra todavía en Oriente y en parte en el rito romano. La Iglesia de la India del sur (protestante) permite tal rito en caso de bautismo de adultos.

¹⁵ La tapa de la pila bautismal sugiere a veces la forma de un seno materno.

¹⁶ El rito romano ha guardado especialmente este simbolismo en la vela dada al neófito (y dado también a todos los fieles en la renovación de las promesas bautismales en la noche pascual). La Iglesia de Sud-India ha adoptado también este rito,

1,6; 5,10)¹⁷, o al tema de la coronación (1 Cor 9,25; 2 Tim 4,8; Sant 1,12; 1 Pe 5,4; Ap 2,10)¹⁸.

El hecho de que diversas Iglesias hayan dividido los antiguos ritos de iniciación en diversos momentos, distantes cronológicamente un largo espacio de tiempo, ha suscitado el problema de la caracterización teológica de tales momentos, en particular por lo que se refiere a si con el bautismo se realiza plenamente la iniciación cristiana, o si la confirmación es necesaria para ello, y qué papel cabe atribuir a ambos momentos en el proceso de incorporación a la Iglesia. Numerosos estudios neotestamentarios han intentado resolver el problema¹⁹. Los temas más frecuentemente tratados se relacionan con la posibilidad de deducir dos momentos cronológicos de la iniciación cristiana, el del bautismo y el de la donación plena del Espíritu, o confirmación, a partir de Act 2,38 y Tit 3,5²⁰, o con la posibilidad de que el tema del «sello» del Espíritu en 2 Cor 1,22 y Ef 1,13; 4,30, se refiera o no a un rito externo del momento bautismal o, por el contrario, a una unción de confirmación²¹, o que el tema de la «unción» en 2 Cor 1,21 y 1 Jn 2,20.27 se refiera a una unción física²², o finalmente a la posibilidad de probar un rito de «imposición de las manos» como parte de la iniciación correspondiente a la donación del Espíritu, a partir de Hebr 6,2 y Act 8,14 ss y 19,5 s²³. También se ha tratado temáticamente la posibilidad de deducir

¹⁷ Este simbolismo se conserva en la unción postbautismal.

¹⁸ La corona es fundamentalmente un tema escatológico. Los orientales no bizantinos la usan en un rito postbautismal de coronación. En el mundo antiguo eran coronados los reyes, en Grecia también los vencedores y en Israel los Sumos Sacerdotes.

¹⁹ G. DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, London 1946.—G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London 1951.—L. S. THORNTON, *Confirmation: its Place in the Baptismal Mystery*, London 1954; *One Lord, One Baptism* (SCM Studies in Ministry and Worship) London 1960.

²⁰ Lcenhardt y M. Barth ven en Act 2,38 una separación entre bautismo y donación del Espíritu, interpretando esta distinción como señal de la libertad y soberanía divinas, que no está obligada a dar inmediatamente el Espíritu, pero no como argumento en favor de la confirmación. Thornton distingue adopción filial y misión del Espíritu como dos estadios de la iniciación.

²¹ Para Lampe, se refiere al simple bautismo de agua como medio del Espíritu; para Thornton, a la confirmación postbautismal.

²² Dix piensa para la Iglesia primitiva en un rito de iniciación como el existente en diversas Iglesias sirias: Unción prebautismal-bautismo de agua-eucaristía, análogo a la iniciación de los prosélitos al Judaísmo («sello» de la circuncisión-bautismo-sacrificio).

²³ Los textos de Actos son muy controvertidos. Lampe los interpreta como acontecimientos excepcionales en la vida de la Iglesia primitiva; Beasley-Murray los ve como expresión del particular interés lucano por la diversidad carismática.

esa misma distinción entre bautismo y don del Espíritu o confirmación, a partir de Le 3,22 en el bautismo de Cristo, y también a la relación patristica entre bautismo cristiano y muerte y resurrección en la Pascua, y entre confirmación y Pentecostés²⁴.

B. TIPOLOGÍA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA.

Vista la ambigüedad de los datos neotestamentarios en orden a resolver la espinosa cuestión ecuménica de una praxis moderna y común de la iniciación cristiana, o al menos de una praxis tal que puede ser reconocida sin dificultad por las restantes Iglesias y comunidades eclesiales, en orden a evitar el escándalo del re-bautismo, la atención de los investigadores se ha dirigido también al estudio de la tradición eclesiástica, como fuente de inspiración para la actualidad.

1. Tradición oriental.

Las Iglesias de Oriente administran una iniciación completa al niño. La tríada bautismo-crisma-eucaristía concedida en el primer momento no cabe duda que visualiza la primacía de la acción divina y el camino de la actualización de los dones divinos en la vida eclesial, pero constantemente suscita un problema pastoral allí donde no se dé un ambiente masiva y compactamente cristiano, por su suposición anticipada de la respuesta del sujeto, a cuya dimensión personal apenas se concede el mínimo espacio. Herederas de una antigua tradición cristiana, las Iglesias de Oriente han pasado a una situación de cristiandad sin ulterior reflexión temática, continuando a aplicar en el bautismo infantil ritos que proceden del proceso de iniciación de adultos y que se realizaban en diversos tiempos, como puede verse con una somera consideración de los textos litúrgicos con sus exorcismos e interrogaciones catecumenales, las inmersiones bautismales, la crismación confirmativa, y los indicios de una liturgia eucarística en el ritual bizantino o en los rituales copto y etiópico²⁵. Este proceso de iniciación, claramente concebido para adultos y aplicado a niños, no deja de provocar el criticismo occidental, sea por motivos

²⁴ Dix, Thornton, Thurian.

²⁵ G. WAINWRIGHT, *The Baptismal Eucharist before Nicaea: Studia Liturgica* 4 (1965) 9-36.—T. MARSH, *The History and Significance of the Post-baptismal Rites: Irish Theological Quarterly* 29 (1962) 175-206.—J. CREHAN, *The Sealing at Confirmation: Theological Studies* 14 (1953) 273 ss.—Id., *Early Christian Baptism and the Creed*, London 1950.—M. DE FÉNOYL, *Les sacrements de l'initiation chrétienne dans l'Église copte: Proche-Orient Chrétien* 7 (1957) 7-25.—S. GRÉBAUT, *Ordre du baptême et de la confirmation dans l'Église éthiopienne: Revue de l'Orient chrétien* 26 (1927/28) 105-189,

doctrinales, sea por razones de índole pastoral y socio-religiosa. Con todo, no deja de reconocerse su correspondencia con el ambiente circundante, compactamente cristiano (como en Grecia o en Etiopía), o bien hostil (sea con la hostilidad de las religiones no cristianas, como sucede con los Jacobitas de la India, rodeados de hindúes, o con los Coptos del Egipto, rodeados de la antipatía islámica; sea con la hostilidad de la indiferencia y del secularismo, como en las diásporas ortodoxas del mundo occidental). El mundo ecuménico no deja de observar con aprensión cuál será la reacción del Oriente cristiano ante el secularismo creciente de la civilización científico-técnica. Por otra parte, no deja de desear al menos una dilatación del espacio en que se realiza la iniciación cristiana, que permita una verdadera actualización de diversas componentes personales del bautismo cristiano, como la conversión y remisión de los pecados (cf. Ac 2,38)²⁶, sin que por esto quiera disminuirse el papel de la fe de la Iglesia, ya que no hay duda que la estructura de la iniciación cristiana supone una persona consciente en cuanto comprende una profesión de fe trinitaria, una instrucción y un compromiso bautismal de renuncia satánica y de aceptación de la soberanía y dominio de Cristo. Resta, pues, por explicar cómo se hace posible la administración del bautismo antes de la edad racional. La fe connotada por el bautismo, o bien se la supone ya existente en el niño²⁷, o se la supone causada por el sacramento²⁸, o se la supone anticipadamente en la acción sacramental de la Iglesia²⁹.

2. Tradición occidental.

El tipo occidental de la iniciación cristiana es herencia de la Edad Media y es común a las grandes denominaciones cristianas protestantes (Luteranos, Reformados, Anglicanos). Consiste en la

²⁶ El teólogo baptista G. R. Beasley-Murray arguye contra el bautismo infantil a partir de Act 2,38 y a partir de la concepción agustiniana de pecado original y su transmisión.

²⁷ El hecho de que los interrogatorios bautismales se dirijan al niño (aunque sean respondidos por el padrino) hace pensar que se supone en el niño sólo incapacidad de comprensión o de intelección. (El ritual griego compara el caso del bautismo del niño al del bautismo de un «bárbaro», por lo cual ambos responden por una especie de procurador). En este caso se encuentran los rituales orientales y también el luterano.

²⁸ Esta idea parece a muchos teólogos difícilmente conciliable, sea con la concepción bíblica del bautismo, sea con la experiencia de la Iglesia de la conducta futura de muchos bautizados.

²⁹ E. C. WHITAKER, *The Baptismal Interrogations: Theology* 59 (1956) 103-112.—En este sentido se orientan también la mayoría de los rituales protestantes actuales, p. ej., el metodista *Book of Offices* (London 1936), la *Liturgie de l'Église de Genève* (1945), el congregacionista *Book of Services and Prayers* (London 1959).

administración del bautismo a los niños, atrasando el momento final de la iniciación cristiana, confirmación y comunión, para una edad suficiente a garantizar la profesión personal de la fe. Este tipo de iniciación marca ciertamente con claridad dos elementos fundamentales de la soteriología, el primado de la iniciativa divina, ya que concede el bautismo a los infantes, y, al mismo tiempo, la necesidad de una respuesta verdaderamente humana, antes de que una iniciación pueda considerarse completa. Desde el punto de vista ecuménico, es decir, de las restantes comunidades cristianas, se le han hecho tres objeciones fundamentales: primeramente, una cierta inconsecuencia teológica al admitir al bautismo a los niños y negarles luego confirmación y comunión, aunque se les considera plenamente miembros de la Iglesia; en segundo lugar, la de dividir el proceso de la iniciación rompiendo su unidad; finalmente, una cierta inadaptación a la situación actual, en que muchos bautizados de hecho jamás llegarán a una verdadera profesión de fe y a una vida de «comunión» eclesial, aun después de entrar en la vida consciente y personal, dada la progresiva secularización de la sociedad industrial y de la civilización tecnológica. Este tipo occidental de iniciación cristiana es el resultado de un largo proceso de desarrollo de los ritos litúrgicos³⁰, de la disciplina pastoral y de la canonística³¹, y de las ideas teológicas y dogmáticas³².

Este tipo occidental de iniciación cristiana ha suscitado en las diversas Iglesias occidentales numerosos interrogantes durante los últimos tiempos³³. Examinemos brevemente los principales temas debatidos:

³⁰ J. D. C. FISHER, *Christian Initiation — Baptism in the Medieval West*, London 1965.—T. MARSH, *The history and significance of the post-baptismal rites*: Irish Theological Quartely 29 (1962) 175-206.—D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: La Maison-Dieu, nr. 54 (1958) 53-78.

³¹ Por ejemplo, la reservación del ministerio «ordinario» de la confirmación al Obispo, la división de ritos bautismales y post-bautismales (= confirmación) por un largo período de tiempo, cuando empieza a acentuarse el peligro de la muerte del niño sin bautismo, pasando a aplicarse el bautismo a los pocos días del nacimiento; la reserva de la comunión eucarística al niño recién bautizado (a partir de los siglos XII y XIII), retrasándola hasta la edad de la razón.

³² B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, Freiburg 1956.

³³ También dentro del catolicismo. Cf.: L. BOUYER, *Que signifie la confirmation?*: Paroisse et Liturgie 34 (1952) 3-12, 65-67.—B. LUYKX, *Théologie et pastorale de la confirmation*: Ibid. 39 (1957) 180-201, 263-278.—A. G. MARTIMORT, *La Confirmation*, en: *Communion solennelle et profession de foi* (Lex Orandi 14), Paris 1952, 159-201.—Nrs. 54 de La Maison-Dieu y 51 de Lumière et Vie.—T. MARSH, *Confirmation in its relation to Baptism*: Irish Theological Quaterly 27 (1960) 259-293.

a) En el *Luteranismo* actual se ha debatido intensamente sobre las relaciones entre confirmación, bautismo e incorporación o pertenencia a la Iglesia. Los últimos symposia luteranos sobre el tema han rechazado dos concepciones protestantes de la confirmación: la idea de confirmación como el acto que confiere al bautizado la incorporación plena o la pertenencia adulta a la Iglesia (idea típica de las llamadas Iglesias «libres»), y también la idea de que la confirmación confiera determinados privilegios jurídicos al bautizado o que ésta suponga una confirmación subjetiva por una profesión de fe de la alianza bautismal (influencias pietistas). Simultáneamente se ha desarrollado un concepto positivo de confirmación como «anamnesis» del momento bautismal, hecha de un modo más intenso, pero coincidente al mismo tiempo con la esencia de la vida cristiana, hecha de arrepentimiento diario y obediencia. Consecuentemente, los teólogos luteranos propugnan una purificación de los ritos luteranos, para despojarlos de las influencias pietistas y congregacionalistas, y una simultánea reordenación de los ritos en orden a expresar más adecuadamente la idea de conmemoración en el Espíritu de los dones ya dados en el bautismo, pasando a considerar la confirmación como un momento privilegiado dentro del proceso general de catecumenado postbautismal, significando apenas la conclusión litúrgica del catecumenado infantil y la transición para un catecumenado juvenil o para una etapa posterior de la vida cristiana³⁴.

b) También las Iglesias *reformadas* y presbiterianas han debatido intensamente sobre la naturaleza de sus ritos de iniciación, y en particular sobre la confirmación. A lo largo de la historia de las Iglesias reformadas numerosas ideas se han yuxtapuesto o sucesivamente acentuado en el momento de la confirmación (conversión, instrucción catequética intensificada, admisión a la comunión, bendición y oración por los candidatos, entrada en un estado de adultez cristiana)³⁵. En los últimos años se han propugnado tres diversos tipos de confirmación: la idea de considerarla como el bautismo del Espíritu (en contraposición con el bautismo de agua)³⁶, la idea de concebirla como un acto eclesial administrado al bautizado en el momento en que libremente decide dedicarse a un determinado servicio o ministerio en la Iglesia,

³⁴ K. FRÖR (ed.), *Confirmatio — Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, München 1959.—K. FRÖR (ed.), *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*, München 1962.—Sobre el tema de la confirmación trata también el documento nr. 16 de la IV Asamblea de la Federación Luterana Mundial (Helsinki 1963).

³⁵ L. VISCHER, *Die Geschichte der Konfirmation*, 1958.

³⁶ G. DELUZ, *Le baptême d'eau et d'Esprit ou le problème de la confirmation: Études théologiques et religieuses* 22 (1947) 201-235.

como renovación en el Espíritu y momento de recepción de los dones necesarios al desempeño de tales ministerios³⁷; la idea de considerarla apenas como la renovación primera de las promesas bautismales, la conclusión de un catecumenado postbautismal, realizado en un contexto de renovación pascual hecho por toda la comunidad eclesial³⁸. Consecuentemente se han propugnado diversas concepciones de los ritos bautismales, sea reduciéndolos al bautismo de «agua»³⁹, sea proponiendo la inclusión de los dos bautismos, de agua y del Espíritu (simbolizado por la imposición de las manos), y administrado a los niños⁴⁰, sea insistiendo en la necesidad de incluir también una confesión de fe y una profesión de las promesas bautismales, además de un bautismo de inmersión (abandonando la aspersion), y de la imposición de las manos con oración al Espíritu Santo, para manifestar claramente que en el bautismo se tiene ya la plena incorporación a la Iglesia y evitar la idea de considerar la confirmación bien como una especie de ordenación ministerial, bien como un momento de admisión a un estado de pertenencia adulta a la Iglesia con plenitud de deberes y derechos⁴¹.

c) También el *Anglicanismo* ha conocido un intenso proceso de reflexión teológica sobre el tema de las relaciones entre bautismo, confirmación e incorporación a la Iglesia. Las posiciones teológicas pueden reducirse a dos fundamentales: la de los que consideran la confirmación como el bautismo del Espíritu, que «sella» al cristiano para la eternidad, mientras que el bautismo de «agua» es apenas algo preparatorio, que necesita de una verdadera «consignatio» para que tenga validez, y no apenas de una «confirmatio» de algo que ya es previamente válido⁴². La segunda posición objeta que según la Escritura y la tradición más antigua, el verdadero «sello» o don del Espíritu inhabitante es dado en el bautismo de agua normalmente; por este motivo la confirmación no puede considerarse como sacramento, sino apenas como un rito que permite la profesión de fe de una persona bautizada ya en su infancia, indicando claramente la vinculación eclesial del bautizado, y su asociación a la misión apostólica de la Iglesia⁴³.

³⁷ M. THURIAN, *La Confirmation: consecration des laïcs*, Neuchâtel-Paris 1957.

³⁸ J.-J. VON ALLMEN, *Prophetisme sacramental*, Neuchâtel 1964, 141-182.

³⁹ Cf. n. 36.

⁴⁰ Cf. n. 37.

⁴¹ Cf. n. 38.

⁴² G. DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, London 1946.—L. S. THORNTON, *Confirmation: its Place in the Baptismal Mystery*, London 1954.

⁴³ G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London 1951.

d) El tema de la incorporación y pertenencia a la Iglesia alcanza su crisis y su climax dentro del *Metodismo* y del *Congregacionalismo*. Ambas denominaciones tienden a distinguir dos momentos fundamentales de la iniciación cristiana: el bautismo, en que el niño es recibido «en la congregación del rebaño de Cristo», y un momento ulterior, que viene llamado por los metodistas «la recepción pública de nuevos miembros», y por los congregacionalistas «la recepción de miembros de la Iglesia para la profesión de fe», durante el cual los ministros declaran al cristiano, después de su profesión de fe, que lo reciben «en la sociedad de la Iglesia de Cristo» (los metodistas), y como «miembro de la Iglesia, participando de todos sus privilegios y responsabilidades» (los congregacionalistas). Tal terminología suscita la cuestión de la naturaleza de la vinculación eclesial del niño bautizado, pero todavía no considerado plenamente «miembro» de la Iglesia, ni en «plena comunión» con ella. ¿Acaso el niño bautizado no es miembro de la Iglesia? De hecho, por lo menos el Metodismo, tiende a considerar dos tipos de pertenencia a la Iglesia (*membership*): el primero viene conferido en el bautismo del niño, mientras que el segundo es considerado como la consecuencia de una incorporación más comprometida con la sociedad eclesial («entry into the committed membership of Christ's Church»)⁴⁴.

Un tema subsiguiente que se pone a la consideración de los teólogos y pastoralistas de estas denominaciones es la cuestión de la edad de admisión a la comunión y de la relación entre ésta y la confirmación (o su equivalente). Para las tres denominaciones que proceden del tiempo de la Reforma (Luteranismo, Reforma, Anglicanismo), la respuesta coincide en sus líneas generales, tiende a asociarse el momento de la confirmación y de la primera comunión, haciéndolos preceder de una intensa instrucción catequética, y administrándolas al adolescente cristiano hacia los quince años de edad. Sin embargo, también se va haciendo oír la opinión basada en motivos pastorales y que sugiere la división de la instrucción catequética en dos periodos, uno que culminaría con una primera comunión impartida a los once o doce años al niño, y un segundo período que culminaría con la confirmación hacia los quince (así principalmente en el protestantismo europeo continental), o bien se piensa en una anticipación del momento de la confirmación y primera comunión a la edad de los siete años

⁴⁴ La distinción entre «two kinds of membership» ha sido propuesta por la Conferencia Metodista sobre el tema de la «Church Membership» (Londres 1961).—Para el Metodismo, ver también *The Book of Offices*, Methodist Publishing House, London 1936.—Para el Congregacionalismo, ver *A Book of Services and Prayers*, Independent Press, London 1959.

(así en algunos grupos anglicanos de «High Church»). Algunas de las llamadas Iglesias libres (Metodistas, Congregacionalismo) no dudan en administrar la comunión a los niños y a adolescentes todavía no recibidos como miembros de pleno derecho en la Iglesia, supuesta una instrucción catequética conveniente o alguna señal de fe personal⁴⁵.

3. Reacción baptista.

Numerosos teólogos han levantado objeciones contra el bautismo infantil, sea por razones teológicas, sea por motivos sociológico-religiosos y pastorales, originándose con este motivo vivos debates, principalmente entre los teólogos centroeuropeos, entre los que impugnan la praxis del bautismo infantil⁴⁶ y los que la defienden⁴⁷. El problema del bautismo infantil ha sido mantenido vivo por los teólogos de la Iglesia *Baptista*⁴⁸ y ha sido tratado por los grandes teólogos protestantes de nuestros días⁴⁹, que no sólo han expuesto sus objeciones al bautismo infantil, sino también sus argumentos en favor del bautismo de creyentes adultos⁵⁰.

a) En favor de la tesis de un bautismo infantil desde los tiempos neotestamentarios se han aducido diversos argumentos, ya de carácter literario, ya de carácter conjetural, como la semejanza del

⁴⁵ J.-J. VON ALLMEN, *La Confirmation*, en: *Phophetisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, 141-182.—Documento nr. 16, preparado bajo la dirección del doctor J. HEUBACH, de la IV Asamblea de la Lutheran World Federation (Helsinki 1963).—Para la documentación y discusión del presente tema ver sobre todo la monografía del profesor y pastor metodista G. WAINWRIGHT, *Christian Initiation*, de próxima aparición en la Lutterworth Press.

⁴⁶ K. BARTH, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943. B. BARTH, *Die Taufe — ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951.—R. E. O. WHITE, *The Biblical Doctrine of Initiation*, London 1960.—G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, 1962.—F. J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel-Paris 1944.

⁴⁷ O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1948.—J. JEREMÍAS, *Tat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1949.—Id., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958.—Id., *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe*, München 1962.—En polémica con K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche: eine Antwort an Joachim Jeremias* (Theologische Existenz heute 86), 1961.

⁴⁸ M. BARTH, R. E. O. WHITE y G. R. BEASLEY-MURRAY.—Ver además: J. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952.—Id., *Taufe und Gemeinde im Neuen Testament*, Kassel 1956.—A. GILMORE (ed.), *Christian Baptism*. A fresh attempt to understand the rit in terms of Scripture, History and Theology, London 1959.—N. CLARK, *An Approach to the Theology of the Sacraments*, London 1956.

⁴⁹ K. BARTH, F.-J. LEENHARDT, O. CULLMANN, J. JEREMÍAS y K. ALAND. Ver además: E. BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung*, 1938.

⁵⁰ Ver especialmente los estudios de los diez teólogos bautistas reunidos en *Christian Baptism* (ed. A. Gilmore).

bautismo cristiano bien con la circuncisión (administrada al israelita al octavo día del nacimiento), bien con el bautismo de prosélitos (administrado también a los hijos de los bautizados, aunque fueran todavía niños); o también diversos textos neotestamentarios, en que se administra el bautismo a «casas» enteras (o familias con sus esclavos e hijos), o en que se dirige el discurso a niños (Col 3,20 y Ef 6,1), o la prohibición de Jesús de que se «impida» a los niños la aproximación a él, a la luz de la terminología bautismal primitiva (*kôlyein* en Act 8,36; 10,47; 11,17), o la tipología de bautismo cristiano y éxodo mosaico (1 Cor 10,1 ss), en el cual se incluían también los niños; finalmente, también se han aducido diversos testimonios patrísticos. Justino refiere la existencia en su tiempo de numerosos cristianos desde la infancia (*hoi ek paidôn emathêteuthêsan to Christô*, I Apol 15); la afirmación de Policarpo, poco antes de su martirio, de haber sido esclavo de Cristo durante ochenta y seis años sugiere haber sido bautizado muy niño y ya hacia el 65 (cf. *Mart. Polyc.* 9); tampoco dejan de ser significativas tanto la polémica de Tertuliano sobre el bautismo infantil practicado en su época (*De Bap.* 18), como la afirmación de Orígenes de la administración del bautismo a los niños en virtud de una tradición apostólica (*Comm. in Rom.* V, 9)⁵¹.

b) Pero estos argumentos han sufrido una cerrada crítica: Primeramente, no puede establecerse una semejanza estricta ni entre bautismo cristiano y bautismo infantil de hijos de prosélitos a su vez bautizados, ya que los hijos de esos bautizados, nacidos posteriormente al bautismo, no eran ya bautizados, mas apenas circuncidados cuando pertenecían al sexo masculino; ni tampoco se da una estricta semejanza con la circuncisión, ya que el bautismo no pretende perfeccionar o sustituir su rito externo, sino mediar por la fe una circuncisión interior del corazón (Dt 30,6; cf. Rom 2,28 s; Flp 3,3; Col 1,2,11 s). En segundo lugar, tampoco los argumentos neotestamentarios son incuestionables, ya que «casa» pudiera referirse apenas a los esclavos de la familia, dado el énfasis puesto en la fe de algunas «casas» convertidas (Act 16,31 ss; 18,8); los niños a que se dirige el Apóstol (Col 3,20 y Ef 6,1), al menos tenían edad para entender las exhortaciones; tampoco puede verse en Act 10,47 y 11,17 algo más que preguntas retóricas, sin referencia alguna a un lenguaje técnico baptismal. Finalmente, el hecho de que el bautismo infantil fuera practicado en la transición del segundo al tercer siglo, o a fines del siglo II ó III, nada prueba de una praxis precedente, o igualmente hacia los siglos V ó VI, en coincidencia con el ocaso del bautismo de adultos. Pero es signi-

⁵¹ Ver especialmente las obras de CULLMANN y JEREMIAS citadas en n. 47.

ficativo el hecho de que todavía en el siglo IV diversos famosos personajes, como Jerónimo, Rufino, Paulino de Nola, Agustín, Basilio, Gregorio de Nacianzo, por el hecho de tener uno de sus padres pagano sólo fueron bautizados al llegar al estado adulto, mientras que algunos (como el mismo emperador Constantino) atrasaban lo más posible el momento del bautismo, por no sentirse suficientemente fuertes para asumir las responsabilidades éticas de la vida cristiana, dada la gravedad del pecado postbautismal (Hehr 6,1-6; 10,26)⁵².

c) La Iglesia, pues, osciló en su praxis bautismal, pasando de un bautismo predominantemente adulto al bautismo infantil, que fue prácticamente el único conocido por la Iglesia medieval. Las primeras reacciones vinieron de diversos grupos marginales cristianos (adopcionistas armenios del s. IX y petrobrusianos del Mediodía francés en el s. XII) y alcanzan un punto climático con los anabaptistas suizos, cuyo movimiento se extiende por Europa hasta que, diezmados por las persecuciones, se reúne bajo la dirección del holandés Menno Simons (Mennonitas). En Holanda también nace entre exilados ingleses la Iglesia Bautista de Inglaterra (en 1609), que posteriormente (en 1612) se establece en las Islas Británicas bajo la dirección de Thomas Helwys, dando origen al movimiento bautista angloamericano y mundial. Finalmente, los teólogos bautistas han intervenido con vigor en los debates ecuménicos sobre la teología y pastoral bautismal⁵³. Sus razones fundamentales son, naturalmente, la falta de evidencia de una praxis neotestamentaria del bautismo infantil. Con todo, no faltan aperturas irénicas de parte de los teólogos bautistas, en el sentido de conceder un valor teológico a la praxis eclesiástica del bautismo infantil, en cuanto realizada en una Iglesia regida por Cristo y por su Espíritu, llegando a preguntarse si la praxis del bautismo de creyentes adultos no debería ser considerada apenas como expresión contingente de una situación especial de la Iglesia en estado de misión⁵⁴.

d) Desde el punto de vista extra-bautista se ha objetado a la posición bautista el limitarse polémicamente a rechazar el bautismo infantil, sin probar positivamente la necesidad del bautismo de creyentes a partir del Nuevo Testamento. De hecho, la inferencia de una tal necesidad se deriva del arrepentimiento y conversión, fe y compromisos morales, que acompañan el bautismo según el Nuevo Testamento. Pero una tal constatación apenas si prueba otra cosa que el bautismo de adultos es el caso típico del

⁵² Ver las obras de K. ALAND, G. R. BEASLEY-MURRAY y M. BARTH, cf. nn. 47-48.

⁵³ W. M. S. WEST, *The anabaptist and the rise of the baptist movement*, en *Christian Baptism* (London 1959) 223-272, y n. 48.

⁵⁴ S. F. WINWARD, *Scripture, Tradition and Baptism*, en: *Christian Baptism*.

bautismo neotestamentario, pero no prueba que no pueda existir una adaptación teológica del bautismo al caso de los hijos de cristianos. Además, el énfasis de los teólogos baptistas en la necesidad de la fe y del arrepentimiento del hombre deja un poco en sombra la acción divina. Una de las más profundas fundamentaciones del bautismo llamado de creyentes es su visión dentro de una economía cristológica de la salvación. Por una parte se fundamenta históricamente el bautismo cristiano en el de Jesús en el Jordán, y en su cumplimiento en la cruz, resurrección y ascensión, en cuyos acontecimientos aparecen tanto la acción divina como la verdadera respuesta humana de obediencia; además, por otra parte, el bautismo es señal de reconocimiento y extensión del reino instaurado en la cruz y consumado en la parrusía, ya que no se trata meramente de un signo declaratorio de la gracia divina sobre el mundo, sino de la apropiación consciente de la redención y de un signo «efectivo» de la gracia divina, que implica el perdón de los pecados, la entrada en la Iglesia y el don del Espíritu Santo⁵⁵. En este sentido, se ha visto un modelo para la comprensión del bautismo cristiano en las acciones simbólicas realizadas por los profetas veterotestamentarios, que eran señales divinas simultáneamente declarativas y efectivas: también el bautismo manifiesta el designio divino de salvación para un determinado individuo⁵⁶.

Abandonando una concepción unilateral del bautismo en relación exclusiva con la fe del creyente, se abre camino la consideración sacramental del bautismo como acto salvífico de Dios en Cristo, considerando los numerosos aoristos pasivos que denuncian en los escritos paulinos la acción divina en el acto bautismal (Rom 6,1-11)⁵⁷. Simultáneamente, en la praxis bautismal los ministros baptistas procuran hacer resaltar no sólo el aspecto de confesión de fe personal del creyente, sino también y sobre todo los dones y promesas divinas, muerte y resurrección en Cristo, purificación del pecado, don del Espíritu Santo e incorporación a la Iglesia como miembro⁵⁸. Desde el punto de vista ecuménico, se ha objetado a la praxis baptista su excesivo énfasis en la confesión de fe, dejando a la sombra la acción divina fundamental en la acción bautismal; además, no ha valorizado suficientemente la posibilidad de una praxis bautismal infantil neotestamentaria, ni los valores vistos en la praxis del bautismo infantil por las diversas tradiciones eclesiásticas oriental y occi-

⁵⁵ N. CLARK, en: *Christian Baptism*.

⁵⁶ A. GILMORE, en: *Christian Baptism*.

⁵⁷ G. R. BEASLEY-MURRAY, en: *Christian Baptism*.

⁵⁸ E. A. PAYNE-S. F. WINWARD, *Orders and Prayers for Church Worship*, 1960.

dentales; finalmente, la teología bautista no ha encontrado una categoría eclesial para encuadrar a los niños no bautizados, dentro del pueblo de la nueva alianza, llegándose incluso a administrarles la comunión aun antes de recibir el bautismo, y a omitir la praxis bautismal, dada la repugnancia de adolescentes y adultos al bautismo de inmersión, habitual en la Iglesia baptista. Mas también se ha reconocido a la experiencia baptista numerosos valores cristianos, como el de presentar unitariamente el complejo de la iniciación cristiana, y el de acentuar el carácter de personalidad y adultez cristiana que debe revestir el encuentro del hombre con Dios en el bautismo⁵⁹.

C. DIMENSIONES ECUMÉNICA Y MISIONERA DEL BAUTISMO CRISTIANO.

Hablar de la dimensión ecuménica y misionera del bautismo cristiano supone el tratar diversos aspectos eclesiológicos de la iniciación cristiana, con los problemas conexos, en particular el problema del rebautismo y el de la relación de bautismo denominacional y pertenencia e incorporación a la Iglesia universal y a la comunidad local, e igualmente el de la participación individual en la misión de la Iglesia.

1. *Bautismo e Iglesia.*

Dada la evidencia con que los testimonios neotestamentarios relacionan el único bautismo con la única Iglesia (cf. I Cor 12, 13; Gal 3,27 s; Ef 4,5), y dada también la praxis bautismal común a las diversas Iglesias, no debe considerarse sorprendente que el movimiento ecuménico haya dedicado al tema de la dimensión eclesial del bautismo su atención y su reflexión teológica, llegando a ver, al menos en bloque y sin excesivas y ulteriores precisiones sobre las diversas nociones denominacionales de bautismo e Iglesia, una dimensión histórico-salvífica del bautismo en Cristo y una dimensión eclesial del acto bautismal⁶⁰. Sin embargo, ulteriores temas exigen una precisión, dada la diversidad nocional existente ecuménicamente en primer lugar sobre la idea de *bautismo*, ya que mientras unas Iglesias consideran la iniciación bautismal infantil como completa y la incorporación a la Iglesia como total y plena, otras —aun admitiendo la validez de

⁵⁹ G. WAINWRIGHT, *Christian Initiation*, c. IV y conclusiones.

⁶⁰ Ver la relación «The Meaning of Baptism» de un grupo de teólogos luteranos, presbiterianos, anglicanos, metodistas, congregacionistas, baptistas y cuáqueros, y también ortodoxos, publicada en *One Lord, one Baptism* (SCM Studies in Ministry and Worship), London 1960.

un bautismo infantil— en cierto modo lo condicionan a una ulterior profesión de fe; finalmente, la reacción baptista tiende a acentuar la exclusividad de administración bautismal a creyentes adultos. Este fenómeno suscita la cuestión ulterior de intentar precisar la naturaleza de estos tres tipos de bautismo: ¿debe pensarse que coinciden en una misma esencia o que apenas condviden diversos elementos comunes, como el nombre, el agua y la fórmula trinitaria? Este problema de naturaleza bautismal levanta el gran problema eclesiológico ecuménico de definir cuándo ha de considerarse un bautizado verdaderamente miembro de la Iglesia; si sólo el creyente adulto bautizado, o el bautizado cuando —llegada la edad conveniente— hace su profesión de fe, o simplemente por el bautismo cualquiera que sea, aun infantil y antes de cualquier discernimiento inteligente. Desde el punto de vista ecuménico, también se pone la cuestión de saber en qué relación están bautismo y confirmación con las propias denominaciones cristianas y con la Iglesia universal. Un *test* para la mejor comprensión de estos temas nos lo ofrece la cuestión del rebautismo⁶¹.

2. *El neoanabaptismo como escándalo ecuménico.*

El tema del rebautismo agitó la Iglesia antigua apasionadamente, como lo prueban principalmente la correspondencia de Cipriano de Cartago, el Concilio de Arlés de 314 o la literatura bautismal agustiniana contra los donatistas. De hecho se planteaba dramáticamente la relación entre el (único) bautismo y la (única) Iglesia. Mientras que Cipriano de Cartago y Firmiliano de Cesarea sostenían que el bautismo del cismático Novaciano no era verdadero bautismo, y el Papa Esteban se oponía al rebautismo, el Concilio de Arlés se contentaba con someter a los bautizados por herejes o cismáticos al rito (penitencial o confirmativo) de la imposición de las manos para recibir el Espíritu Santo, y finalmente Agustín concedía calidez al bautismo administrado por donatistas, pero no eficacia y fructuosidad hasta una plena reconciliación con la Iglesia. La cristiandad medieval occidental se preocupó principalmente por las condiciones de validez y fructuosidad, en relación principalmente con el agua, la fórmula trinitaria y la «*intentió faciendi quod facit Ecclesia*» de parte del ministro del sacramento. De hecho, tanto en Oriente como en Occidente se conoció en la antigüedad un anabaptismo «*sub conditione*», aunque actualmente sólo la Iglesia católica lo administra,

⁶¹ Ver la monografía de G. WAINWRIGHT, *Christian Initiation*, de próxima aparición.

si bien en los últimos años el Secretariado para la Unidad de los Cristianos ha frenado en diversas ocasiones la praxis «anabaptistat»⁶². La conducta católica suscita dos tipos de crítica: primeramente, el bautismo «sub conditione» es considerado una especie de «anabaptismo», con el consiguiente escándalo ecuménico⁶³, y en segundo lugar, cuando un bautismo administrado por herejes o cismáticos viene reconocido, se considera a tal bautizado como una especie de miembro «excomulgado» de la Iglesia, en lo cual diversos teólogos no católicos ven una cierta artificialidad, por considerar un tal bautizado (miembro de una comunidad cristiana de determinada denominación, y como tal miembro de la Iglesia universal) como una especie de «católico anónimo»⁶⁴. Frente a la praxis católica, la praxis de las diversas denominaciones e Iglesias adopta una variada gama de posiciones:

a) La *Ortodoxia* oriental calcedonense actualmente requiere de los convertidos occidentales (sin distinción entre católicos y protestantes) sólo la confirmación, pero durante más de un siglo (desde 1755 hasta comienzos del siglo XX) requirió la iteración del bautismo según el rito ortodoxo de triple inmersión (como reacción contra el proselitismo latino). La Iglesia rusa se contenta únicamente con exigir la profesión de fe y la reconciliación penitencial de los católicos convertidos; sin embargo, en 1620 se exigía también la repetición del rito bautismal completo, y en 1667 se permitió la omisión del bautismo, en el caso de los católicos convertidos, contentándose con la confirmación, praxis que se extendió también a los protestantes a partir de 1718.

b) *Luteranos, Calvinistas, Anglicanos, Metodistas y Congregacionalistas* tienen en común diversos elementos: primeramente consideran la falta de unidad entre las denominaciones eclesiales como un fenómeno intraccesial, sin pretender ninguna de ellas monopolizar la identificación exclusiva con la Iglesia de Cristo; en segundo lugar, practican el bautismo infantil, y reconocen la validez de cualquier bautismo cristiano, siendo decididos adversarios de cualquier tipo de praxis anabaptista. Ahora bien, mien-

⁶² Así en la conversión de la hija del presidente Johnson en 1965, a la que se administró un bautismo *sub conditione*, a pesar de haber sido ya bautizada en la Iglesia Episcopal, práctica desaprobada después por el Secretariado de la Unidad.

⁶³ Una enérgica diatriba antianabaptista se encuentra en K. BARTH, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943 («contra los anabaptistas de todo tipo, romano o evangélico»).

⁶⁴ Una nueva valorización de la estructura eclesial de las comunidades separadas de la Iglesia Romana puede encontrarse en los decretos del Vaticano II *Orientalium Ecclesiarum* y *Unitatis Redintegratio*, los cuales, al menos bajo este aspecto, han encontrado un eco positivo en el mundo ecuménico.

tras congregacionalistas y metodistas tienden a considerar el bautismo como una relación del bautizado con la Iglesia universal y la confirmación como una relación con la denominación específica, luteranos, calvinistas y anglicanos consideran la pertenencia denominacional y la incorporación a la Iglesia universal como connotaciones simultáneas del mismo acto bautismal. En el caso de aceptación de convertidos venidos del catolicismo, suele exigírseles la renuncia formal a su pertenencia católica; si son venidos de estos diversos grupos protestantes, suelen ser aceptados con pequeñas formalidades, excepto los anglicanos, que exigen la confirmación a los demás protestantes. Entre estos grupos cristianos se han dado diversos y significativos movimientos de intercomunidad y unión, cuya base eclesiológica se encuentra en la convicción común de pertenecer a la misma Iglesia universal, a pesar de las divisiones internas, y cuya expresión unitaria externa ha sido posibilitada por diversas concesiones mutuas en el caso del bautismo infantil, de la praxis de la confirmación y del ministro de la misma⁶⁵.

e) *Baptistas* y otros grupos cristianos, que acentúan la exclusividad del bautismo de «creyentes», mantienen simultáneamente la pertenencia a la Iglesia de todos los creyentes, aun de aquellos que apenas han recibido una aspersion bautismal de niños. Paradójicamente, los baptistas con su énfasis en la fe han disminuido la importancia del acto bautismal, contentándose muchos de sus miembros con la adhesión a la fe, sin poner en práctica el imperativo bautismal. Recientemente diversos teólogos de estos grupos se han ocupado de la dimensión ecuménica del bautismo, sea para insistir en la necesidad de la aceptación general del bautismo de inmersión unido a la profesión de fe, como único dato indiscutido neotestamentario⁶⁶, sea para propugnar una mutua aproximación de las praxis bautismales entre las alas extremas de las denominaciones cristianas, reduciendo por una parte el bautismo infantil indiscriminado y acentuando por otra la relación entre conversión, fe y bautismo como momentos de la incorporación eclesial⁶⁷, sea para aceptar el bautismo infantil como verdadero bautismo, aunque en cierto modo deficiente⁶⁸. Desde

⁶⁵ Anglicanos, presbiterianos, metodistas y congregacionalistas se han unido en la Church of South India en 1947; sus servicios cúltricos y sacramentales prevén el bautismo infantil, la confirmación (exceptuando los miembros de las Iglesias que se unen, reservándola para los futuros miembros), que será administrada también por presbíteros. Ver *Book of Common Worship*, 1963.

⁶⁶ Ver la obra del teólogo perteneciente a los Discípulos de Cristo, S. J. ENGLAND, *The One Baptism*, St. Louis 1960.

⁶⁷ Así en: G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism Today and Tomorrow*, London 1966.

⁶⁸ Cf. A. GILMORE, *Baptism and Christian Unity*, London 1966.

el punto de vista ecuménico presentan un gran interés los tipos de intercomuni6n y uni6n de diversos grupos denominacionales en que se incluyen tambi6n los bautistas o grupos similares (como Discípulos de Cristo) junto a las cl6sicas denominaciones reformadas⁶⁹. No deja de ser significativo el hecho de que se haya admitido una coexistencia de entrambos bautismos en estas Iglesias unidas, dejando a la libre discreci6n del ministro la praxis bautismal, pero exigiendo para la plena incorporaci6n a la Iglesia la profesi6n de fe. Tampoco deja de ser significativa la evoluci6n de una Iglesia como la *Presbiteriana*, siempre antianabaptista, que concede el acceder al dscso de un creyente bautizado de ni6o que quisiera recibir de nuevo el bautismo despu6s de su conversi6n y profesi6n de fe⁷⁰. Diversos planes de uni6n han sido elaborados en otras partes del mundo. En ellas, *Luteranos* y *Anglicanos* se oponen a todo rebautismo; los *Bautistas*, en cambio, aun manteniendo el principio, hacen una salvedad para el bautismo recibido en la infancia, lo cual provoca numerosos problemas⁷¹. Ahora bien, abrir la puerta a un rebautismo por motivo de fervor personal o de perfecci6n individual, no s6lo destruye el proceso de la iniciaci6n, sino que abre la puerta a una anarquía perfeccionista y est6 en contradicci6n con la experiencia cristiana y las tradiciones de las diversas Iglesias⁷².

d) Diversos grupos religiosos abandonan la praxis tradicional de iniciaci6n cristiana, sustituy6ndola por otros ritos. Los *Cuáqueros* carecen de rito de iniciaci6n, y los miembros de la *Armada de Salvaci6n* lo sustituyen por una ceremonia de enrolamiento en la bandera de la Armada. Aunque de hecho no se opondrían a los sacramentos, no los consideran necesarios. Los *Pentecostales* propugnan un bautismo de agua y del Espiritu, al que se a6aden experiencias carismáticas de glosolalia como tipo de la iniciaci6n cristiana. Naturalmente, los procesos de intercomuni6n y aproximaci6n ecuménica entre éstas y las restantes denominaciones cristianas no presentan una vía simple y sin obstáculos⁷³.

⁶⁹ Así en Gales, Nueva Zelanda, Ceilán e India del Norte-Pakistán.

⁷⁰ Cf. el *Supplementary Report on Baptism*, preparado por un comité de Gales en 1963, en que intervenían presbiterianos, metodistas, congregacionistas y bautistas.

⁷¹ Por ejemplo, en los proyectos elaborados en orden a la uni6n de diversas denominaciones en la India del Norte, diversas veces reelaborados, y proponiendo incluso diversas alternativas, desde el bautismo infantil, seguido de catecumenado, profesi6n de fe y comuni6n, hasta los que proponen una dedicaci6n del ni6o, seguido de un proceso prolongado de instrucci6n cristiana, profesi6n de fe y bautismo, y finalmente admisi6n a la comuni6n.

⁷² Cf. la publicaci6n del comité encargado «Church Union News and Views», especialmente el artícuo de J. C. HINDLEY, *Second Baptism as a case of Conscience*, en el nr. de mayo de 1964.

⁷³ Por ejemplo, el Comité para conversiones entre la Uni6n Congregacio-

3. *El acto bautismal como proclamación del Evangelio.*

Iglesia y misión son magnitudes inseparables, y el bautismo que introduce en la Iglesia al fin de un proceso de iniciación cristiana, simultáneamente hace del bautizado un miembro de la Iglesia, que participa en cuanto tal de la misión de la Iglesia de proclamar el evangelio del Reino de Dios en Cristo. El redescubrimiento de la dimensión misional de la iniciación cristiana es una consecuencia de la reflexión teológica reciente, en la que los teólogos orientales han jugado un papel no despreciable⁷⁴, pero a la que se han asociado otros teólogos, especialmente al elaborar temáticamente una teología del laicado⁷⁵, sea elaborando el tema de la iniciación cristiana como introducción a la participación del sacerdocio real de Cristo, sea resaltando incisivamente la relación entre bautismo cristiano y el bautismo de Cristo como inauguración de su misión, y cruz y resurrección como culminación de la misma, introduciendo al cristiano en la misión de Cristo y de la Iglesia de proclamar con su fe, con su vida y con su testimonio la soberanía y excelencia divina ante el mundo. Ahora bien, la existencia de una inmensa masa de bautizados carentes de una conciencia de su responsabilidad eclesial y misionera, diaconal y evangélica, suscita el problema de hasta qué punto las Iglesias continúan a agudizar este problema por incrementar con la praxis del bautismo infantil indiscriminado el número de bautizados, que en definitiva permanecerán irresponsables de sus deberes cristianos, eclesiales y misioneros. De hecho, actualmente en todas las Iglesias y grupos cristianos, especialmente en el mundo occidental, se da una impresionante proporción de no practicantes o de alejados de la Iglesia, a veces desde los tiempos de su propia infancia o adolescencia, en una típica situación de posteristandad, completamente diversa de la situación misional precristiana y preeclesial, en la que la praxis bautismal, predominantemente adulta, puede proseguir actualizando todos los momentos rituales y todos los componentes teológicos del proceso tradicional de iniciación cristiana, con sus referencias teológica, escatológica, cristológica, eclesiológica, ética, etc., guardando toda su autenticidad y toda su radical novedad en comparación con el ambiente social y nacional, del cual proceden los

nalista de Inglaterra y Gales y la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra, prevé la posibilidad de coexistencia dentro de una misma Iglesia unida de miembros bautizados y no bautizados, como estadio provisional, previendo para el futuro el bautismo generalizado. Cf. *Statement of Convictions*, 1965.

⁷⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959.

⁷⁵ L. VISCHER, *Ihr seid getauft*. Eine Untersuchung der Tauf- und Konfirmationsliturgien verschiedener Kirchen, 1961.—J. G. DAVIES, *Worship and Mission*, London 1966.

convertidos, confrontados en el acto bautismal con el acto y palabra salvíficos. La tendencia general es prolongar el catecumenado lo suficiente para garantizar una instrucción conveniente prebautismal. Una situación de neo-misionalidad puede así verificarse también en el seno de las antiguas cristiandades, especialmente en territorios en que la profesión de la fe cristiana se ve cercada de hostilidad⁷⁶. Esta situación de secularización y descristianización progresiva provoca numerosos problemas de adaptación pastoral y de reflexión teológica, ya que es preciso considerar simultáneamente los elementos de la antigua civilización cristiana que todavía guardan un mínimo de significación, las muchedumbres que mantienen su fe sustancialmente, y al mismo tiempo las multitudes descristianizadas total o casi totalmente⁷⁷. En tal situación, apenas puede considerarse garantía de la evolución cristiana de la educación de un niño bautizado sea la fe de sus padrinos, sea la de sus padres, dado el contexto ambiental en que el niño vivirá, por no hablar del caso no infrecuente de padrinos no practicantes, que gustosamente se prestan a apadrinar hijos de bautizados a su vez no practicantes. Esta situación occidental ha provocado un movimiento en favor del retraso del momento del bautismo, para repristinar su posición central dentro del proceso de una iniciación cristiana adulta⁷⁶, contentándose con conceder al niño la admisión en el catecumenado⁷⁹, que estará acompañada de la imposición del nombre y de otros ritos catecumenales, y de una previa instrucción de los padres, aun practicantes, en el sentido de ofrecerles como sugerente testimonio cristiano este proceso de iniciación cristiana para sus niños, que garantizaría una más expresiva manifestación de la profesión de fe y de la decisión personal de encontrar a Dios en Cristo, incorporándose a la Iglesia de un modo más pleno, decidido y consciente⁸⁰.

⁷⁶ H.-W. GENSINGEN, *Das Taufproblem in der Mission*, Gütersloh 1951. J. JACOB, *Problems of Baptismal Practice in Areas under Communist Rule Today* (Faith and Order Paper, nr. 31) 49-56.

⁷⁷ H. J. MARGULI, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem*. Stuttgart 1959.—B. S. MOSS (ed.), *Crisis for Baptism*, London 1965.—G. F. VICEDOM, *Die Taufe unter den Heiden*, 1960.

⁷⁸ Joint Committees of the Anglican Convocations of Canterbury and York, *Baptism and Confirmation Today*, London 1955.

⁷⁹ J.-J. VON ALLMEN, *Réflexions d'un Protestant sur le pédobaptisme généralisé*: La Maison-Dieu, nr. 89 (1.^{er} trimestre 1967) 66-86, especialmente p 85, nn. 34-35.

⁸⁰ Cf. *Liturgie de l'Église Réformée de France*, Paris 1963.—Ver también en relación con la dimensión eclesiológica del bautismo: H. MENTZ, *Taufe und Kirche in ihren ursprünglichen Zusammenhang* (Beiträge zur evangelische Theologie, Theologische Abhandlungen, hg. von E. WOLF, Bd. 29) 1960.—W. METZGER, *Die Taufe im missionarischen Anfang und in der Gemeindesituation*, Zwei Vorträge, gehalten bei der Tagung des württembergischen evangelischen Landeskirchentages in Bad Boll am 22. und 23. März 1961.

II. BAUTISMO CRISTIANO E INCORPORACION A LA IGLESIA

Después de haber considerado la problemática actual relacionada con el tema «bautismo» en su dimensión histórica y ecuménica, con los elementos de tensión provocados por las diferenciaciones de acentuación teológica y por las diversas praxis bautismales, procuraremos delimitar los elementos de *consensus* fundamental ecuménico en torno al tema «bautismo e Iglesia», que por múltiples motivos puede considerarse un *consensus* ecuménico fundamental, a pesar de las diversas matizaciones confesionales y denominacionales.

A. BAUTISMO E IGLESIA SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO.

Las relaciones entre bautismo e Iglesia aparecen en el Nuevo Testamento con nueva intensidad, no sólo por la explícita relación entre bautismo e incorporación a la comunidad de salvación, tanto en la teología lucana (cf. Act 2,41) como en la paulina (1 Cor 6,11), con la expresa referencia a la incorporación al «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,13; cf. Gal 3,27 s; Ef 4,4 ss), sino también por el horizonte neotestamentario de cumplimiento de la promesa y por la relación nuevamente establecida entre promesa e Iglesia y promesa y bautismo⁸¹.

B. BAUTISMO E IGLESIA HASTA LA REFORMA.

En la Iglesia antigua se debatieron diversos problemas de teología bautismal, todos ellos relacionados con la cuestión central de incorporación y pertenencia a la Iglesia, como miembro de plena derecho, de parte del bautizado. En estos debates aparece en un estrato subyacente el *consensus* común de la relación fundamental entre bautizado e Iglesia universal. Así, por ejemplo, en la atestiguada controversia frente al bautismo infantil. El bautismo de adultos es concebido como una realidad personal, ya que según Justino «renacemos voluntariamente», aunque nazcamos involuntariamente (Apol. I, 61,10), mientras que Tertuliano califica al bautismo de «obsignatio fidei» (De paen. 6). Durante el siglo II está atestiguada la instrucción y bautismo de adolescentes (Aristides 15,6). Testimonios al respecto de una praxis de bautismo infantil

⁸¹ Ver las precedentes notas 2 y 6.—Bibliografía completat también en E. DINKLER, Taufe II. Im Urchristentum, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG) VI (1962, Tübingen, 3 ed.) 637.—Ver también: W. BIEDER, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966.

aparecen en la polémica tertuliana (De Bapt. 18,5), y posteriormente también en las Constituciones Apostólicas de Hipólito, donde se distingue entre los diversos sujetos del bautismo los adultos, los niños y los párvulos. Posteriormente, por influencia de afirmaciones de Orígenes (Hom. Luc. 14; Hom. Lev. 8,3; Com. Rom. V, 9), de Cipriano (Ep. 64) y del Concilio de Cartago de 418, y por otros motivos de carácter doctrinal e histórico, la praxis se consolida definitivamente. Un análisis de la resistencia a la praxis bautismal infantil, perceptible todavía en Gregorio de Nacianzo, durante su pontificado en Constantinopla en 381, se explica estructuralmente por la íntima relación existente entre bautismo e incorporación eclesial (Or. 40). Lo cual se manifiesta también en la temática de la «abrenuntiatio diaboli» y del «regnum Christi», íntimamente combinados con bautismo y con la Iglesia. En la polémica del rebautismo con ocasión del Novacianismo y Donacianismo, en realidad los antagonistas concuerdan en la relación entre Iglesia y bautismo, dado que sólo en la verdadera Iglesia se obtiene el Espíritu, ésta no puede desinteresarse del problema bautismal, con el cual también está el Espíritu en íntima relación. Esta íntima relación entre bautismo e incorporación a la Iglesia explica también la progresiva conformación del rito bautismal con un proceso ritual de iniciación eclesial, por la progresiva desvelación de los misterios defendidos por la disciplina del arcano.

El agustinismo medieval justifica el bautismo infantil no sólo por numerosos argumentos derivados de la teología agustiniana sobre el pecado original y sobre la gracia, sino también por el hecho de ser la Iglesia la que ofrece el infante bautizado a Dios, y no apenas sus padres y padrinos, un nuevo aspecto de la íntima relación entre bautismo e Iglesia. Pero prácticamente esta cuestión pasa a un segundo plano. Durante la época medieval la atención se concentra, sea en cuestiones canonísticas o en conceptos escolásticos (materia, forma, «intencio»), o bien en polémica antiherética contra la reviviscencia de un neo-maniqueísmo bajo la forma de las sectas cátaras y otros movimientos similares, que consideran reticentemente el bautismo de «agua», en contraposición con un entusiástico interés por el bautismo de los «elegidos» o del «Espíritu». Con todo, subyacente a este problema está la relación Espíritu-Iglesia-Sacramento. Esta relación se mantiene viva en la Iglesia bizantina, pero en un orden inverso de Sacramento-Espíritu-Iglesia, ya que los sacramentos son una desvelación de misterios, y el bautismo es una «mystagogia» o consagración por la iniciación al primer misterio, como introducción a los restantes misterios⁸².

⁸² A. GILMORE (ed.), *Christian Baptism*, London 1959, pp. 187-326.— F. H. KETTLER, *Taufe III. Domngeschichtlich*: RGG VI (1962) 638-643.

C. BAUTISMO E IGLESIA SEGÚN LOS REFORMADORES.

Este *consensus* fundamental de la relación entre bautismo e Iglesia se mantiene en la *praxis* y en la dogmática de los grandes reformadores. En Lutero se mantiene el carácter eclesial del bautismo en relación con la concepción del bautismo como sello de alianza divina. Su necesidad en orden a la salvación es afirmada por él y por Melanchthon. La analogía del bautismo y circuncisión, como momentos de la agregación del individuo en el pueblo de Dios, juega también un papel en la teología bautismal de Zwingli, que por ello permite el bautismo sólo en presencia de la restante comunidad. En Calvino retrocede la importancia salvífica del acto bautismal, pero no su carácter eclesial, ya que para Calvino el bautismo es el sello de una alianza de gracia, en la que se incorporan también los hijos de padres cristianos (1 Cor 7,14) ya desde su nacimiento, porque la recepción de la gracia no está vinculada al acto bautismal, que meramente certifica, tanto al que va a ser bautizado como a la comunidad, el hecho del perdón de los pecados por Dios en Cristo.

Los primeros baptistas de Zúrich en el siglo XVI acentúan el momento personal de la fe, arrepentimiento, catequesis y decisión prebautismal, y por ello se oponen al bautismo infantil, sin que con ello quieran negar el elemento eclesial del bautismo (Grchel, Hubmaier), aunque en cierto modo la debilitan al considerar, como su equivalente, la consagración de los recién nacidos. Esta primera reacción contra el bautismo infantil fue seguida por otras similares, que consideran con cierta reticencia también la importancia del «bautismo de agua» en relación con el «bautismo del Espíritu» (Espiritualistas, Socinianos, Mennonitas, Baptistas, Cuáqueros, Metodistas, Armada de Salvación, Movimientos pentecostales), con diversos grados y matices, como hemos visto precedentemente. En cambio, una reacción de sentido opuesto, e. d., valorizando la importancia y relación eclesial del acto bautismal, se da en la llamada Ortodoxia veteroprotestante, en el Pietismo, y durante la Ilustración, aunque con progresiva valorización de la confirmación postbautismal (siglos XVII-XVIII). Aun a pesar de la intensa crisis a que se somete la *praxis* del bautismo infantil en Schleiermacher, por influencia del subjetivismo y naturalismo decimonónico, no por ello se disminuye la importancia eclesial del bautismo, considerado siempre como punto inicial de entrada en la Iglesia cristiana⁸³.

⁸³ F. H. KETTLER, *Taufe III*: RGG VI (1962) 643-646.—W. JETTER, *Die Taufe beim jungen Luther*, 1954.—K. BRINKEL, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kinder-Taufe*, 1958.—P. BRUNNER, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, 1951.—E. SOMMERLATH-W. KRECK, *Taufe IV. Dogmatisch*: RGG VI (1962) 646-648.

D. BAUTISMO E IGLESIA EN LAS DIVERSAS LITURGIAS.

Hacia finales del siglo XII adquiere la liturgia ortodoxa oriental su definitiva fisonomía, yuxtaponiendo ritos típicos de la admisión catecumenal y del catecumenado, con la praxis de bautismo y unción de confirmación y otros ritos complementarios, que completan el aspecto de introducción en la Iglesia de su nuevo miembro, a través de exorcismos y confesiones de fe, ritos bautismales y de unción, que simbolizan la salida del mundo de las potestades demoníacas y la adhesión al reino y soberanía de Cristo sobre las potestades y sobre la Iglesia. Este mismo carácter de introducción en la Iglesia se conserva claramente también en el ritual romano, en que se condensaba el proceso catecumenal completo, la admisión en el catecumenado con las primeras interrogaciones previas y los primeros ritos simbólicos de iniciación a los futuros misterios (imposición de las manos, cruz, sal), los escrutinios y exorcismos cuaresmales durante el catecumenado, que culminan en los del viernes santo, y finalmente los ritos de la vigilia pascual con la confesión de fe apostólica y el bautismo, con la última unción, vestido blanco y luz, símbolos todos de la existencia cristiana en la Iglesia. Los primeros rituales de las Iglesias reformadas se remontan a la primera mitad del siglo XVI (Lutero en 1523, Bucer y Zwingli en 1525, Calvino en 1543 y el Common Prayer Book anglicano en 1549). Sufrieron diversas modificaciones, simplificando en general los rituales medievales progresivamente; los más conservadores fueron los luteranos del norte de Alemania y los anglicanos. Pero todos ellos conservaron nítidamente el carácter de eclesialidad del acto bautismal, puesto incluso de relieve por la presencia de la comunidad parroquial y por las instrucciones que a ésta se dirigen. Las reformas del ritual bautismal se refieren a cuestiones marginales respecto a la cuestión que nos ocupa (exorcismos, «abrenutiatio diaboli», «interrogaciones», papel del padrino, etcétera) ⁸⁴.

E. BAUTISMO E IGLESIA EN LA PRAXIS PASTORAL Y EN EL DERECHO.

Por lo que se refiere a la Iglesia Luterana Alemana, no puede negarse una reacción patente contra arbitrariedades del pasado en relación con los ritos bautismales, de modo que se tiende a la configuración de un tipo de iniciación más concorde con las antiguas tradiciones litúrgicas y más unitario, aun permitiéndose diversas adaptaciones locales. Con todo, es difícil prever si la nueva configuración del ritual bautismal establecida en 1961 para los luteranos

⁸⁴ J. BECKMANN, *Taufe*. V. Liturgiegeschichtlich: RGG VI (1962) 648-654.

nos alemanes se impondrá en las diversas comunidades locales, dado que una de las cuestiones más debatidas es la relacionada con la naturaleza del «*Ius liturgicum*». Las determinaciones sinodales, que son vinculantes para los diversos pastores, tienden a permitir a las comunidades locales la elección de diversas particularidades menores, impidiendo así que la elección quede en manos exclusivas del párroco, con la consecuencia de una inevitable arbitrariedad y excesiva variabilidad según los cambios de párrocos en la presidencia de las comunidades locales. Estas determinaciones tienden también a conseguir un reconocimiento ecuménico de la validez del bautismo administrado en la Iglesia evangélica, procurando eliminar los motivos que sirven a la Iglesia católica de causa para autorizar el bautismo condicionado de los convertidos. Entre las características del nuevo ritual bautismal evangélico figura (además de un intento de mayor semejanza con las formas neotestamentarias y de mayor adaptación a la situación del hombre de hoy) un realce de la dimensión eclesial del bautismo, que debe ser realizado en determinados domingos durante el culto comunitario (posiblemente al comienzo del mismo y antes del sermón), con posibles modificaciones en su estructura e himnos elegidos. En las comunidades mayores se permiten también servicios bautismales especiales, a los cuales deben asistir por lo menos algunos representantes oficiales de la comunidad, y en los que no debe faltar la liturgia de la palabra. Otras posibilidades previstas son las de realización del bautismo durante el culto dominical especial de niños o de jóvenes⁸⁵.

Desde el punto de vista jurídico-eclesiástico, el bautismo connota una triple determinación en el plano constitucional: Primeramente el bautismo supone (siempre dentro del luteranismo alemán) la condición y el fundamento jurídico de la incorporación a la Iglesia, adquiriendo las responsabilidades, capacidades y derechos inherentes a la personalidad eclesial en cuanto miembro de la comunidad; al mismo tiempo que incorporación en el Cuerpo de Cristo (1 Cor 12,13), el bautismo significa la recepción en una «*ecclesia particularis*» visible, es decir, en una comunidad local y territorial a su vez constituida jurídicamente. Naturalmente, no deja de existir una tensión dialéctica entre pertenencia al «*Corpus Christi mysticum*» (relacionada más directamente con la alianza de gracia en el momento bautismal) y la coronación jurídica de esa pertenencia en el plano constitucional de la comu-

⁸⁵ H. MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (Beiträge zur ev. Theologie, Theol. Abhandlungen 29) 1960.—L. VISCHER, *Ihr seid getauft*, 1961.—W. JANNASCH, *Taufe VI. Praktisch-theologisch*: RGG (1962) 654-656.

nidad eclesial, dado que por una parte se afirma el «character indelebilis» del sacramento, y por otra parte los derechos inherentes a la personalidad eclesial están condicionados por la misma Iglesia y por la conducta del individuo. Pero el carácter indeleble fundamenta los derechos del bautizado en la Iglesia, mientras que la naturaleza del bautismo como nuevo nacimiento espiritual es la base de la noción fundamental de la eclesiología evangélica, o sea, del sacerdocio universal de los fieles.

En segundo lugar, el bautismo extiende sus consecuencias también al plano de la estructura del culto, ya que precisamente es en medio de la asamblea cúllica donde se administra el bautismo. En el caso de bautismo infantil, no deja de insistirse en las responsabilidades eclesiales de padres y padrinos (que actúan también como testigos de la comunidad) con relación a la futura instrucción y educación cristiana del bautizado. En el caso de bautismo de adultos, tampoco falta la presencia de representantes de la comunidad parroquial. Sólo en caso de necesidad se permite la administración (por cualquier bautizado) de un bautismo de urgencia, que no debe repetirse a no ser en caso de duda sobre la validez del mismo. El ministro ordinario del bautismo es el párroco de la comunidad local.

En tercer lugar, el bautismo no carece de consecuencias tampoco en el campo de la disciplina eclesial. No sólo se debe insistir en las responsabilidades eclesiales de padres y padrinos, sino que además la comunidad local tiene la obligación de negar el bautismo cuando los padres no dan garantías de una futura educación cristiana de sus hijos, sea explícita, sea implícitamente, por ejemplo, por un desprecio práctico de las normas comunitarias, como la no realización del matrimonio religioso o la no educación cristiana de sus primeros hijos. Lo cual es también motivo de impedimento del derecho de poder ser padrino de bautismo y del de poder recibir cualquier oficio o función eclesial ⁸⁶.

F. BAUTISMO E IGLESIA EN LAS MISIONES.

El carácter eminentemente eclesial del bautismo nunca aparece más nítidamente que en las misiones. Ciertamente no faltan diferencias teológicas y confesionales, especialmente entre una tradición calvinista que acentúa la importancia del bautismo del Espíritu, atribuyendo al bautismo de agua una mera «necessitas praecepti» (no «necessitas medii»), y una tradición luterana que acentúa la donación por el bautismo de aquel mismo Espíritu que

⁸⁶ E. WOLF, *Ordnung der Kirche*, 1961.—G. WENDT, *Taufe VII. Rechtlich*: RGG VI (1962) 656-657.

dará también la fe, desconfiando de una atribución de excesivo valor a una fe previa, que precisamente el mismo bautismo de agua, al dar también el Espíritu, debe dar. Pero éstas y otras diferencias no deben hacer olvidar la coincidencia fundamental en el hecho de que es precisamente el bautismo el que crea la comunidad eclesial entre los bautizados al admitirlos en una íntima comunión con el Señor de la Iglesia. Esta constatación se abre camino aun entre los grupos protestantes que manifiestan cierta reticencia al bautismo, constatando que sin él no nace una comunidad (así, por ejemplo, ha sucedido en India y Japón). El carácter de tal comunidad aparece nítido, especialmente en las sociedades excesivamente diferenciadas en castas, que tienen su remoto origen en ideas religiosas, y que la vivencia cristiana fundamental tiende a superar de mil formas. La importancia que el bautismo tiene en la vida de la Iglesia puede constatarse también vivamente en actitudes del pasado, que hoy fuertemente se critican, como la administración masiva y casi indiscriminada del bautismo, sin suficiente instrucción y bajo diversos tipos de presión política (durante la época colonial). De hecho puede afirmarse que la vivencia bautismal constituye la experiencia fundamental de las comunidades eclesiales en las misiones, dada la existencia de la praxis del bautismo de adultos, que renueva constantemente el contraste religioso fundamental de lo cristiano, poniendo en relieve ya el momento teológico-soteriológico del bautismo, ya la renovada decisión (aun a pesar de las frecuentes discriminaciones sociales que de ello se derivan) de aceptar y vivir la fe cristiana.

Los problemas pastorales que más agudamente se presentan en la misión se derivan precisamente de la necesidad de realizar más nítidamente la comunidad eclesial, se refieren a las condiciones de la preparación bautismal, a la necesidad de evitar la división posterior en dos clases *de facto* entre cristianos, la de los meramente bautizados y la de los comulgantes; de ahí la necesidad de acentuar el carácter decisional del momento bautismal y de toda la vida cristiana, para que posteriormente se asuman decididamente las responsabilidades cristianas. También la cuestión del bautismo infantil se presenta con gran complejidad; por una parte, se someten a una cierta crisis diversos motivos en su favor; por otra, no puede negarse su importancia eclesial, aun frente a los paganos, que comprenden más fácilmente la dimensión soteriológica del sacramento bautismal que los aspectos personales y cognoscitivo-intelectuales, más ligados a la mentalidad occidental, y por ello no comprenden fácilmente que se prive a los niños de la bendición divina manifestada en el bautismo eclesial⁸⁷.

⁸⁷ Ver las precedentes notas 75, 77 y 80; y H.-W. GENSICHEN, Taufe VIII. In der Mission: RGG VI (1962) 657-660.

III. ESTADO ECLESIAL DEL BAUTIZADO

A. SACERDOCIO UNIVERSAL DE LOS FIELES.

Después de haber considerado tanto las diversidades como el *consensus* ecuménico sobre el tema «bautismo e Iglesia», pretendemos ahora profundizar ulteriormente este mismo tema de la incorporación eclesial, tanto bajo el aspecto más directamente teológico-dogmático, como en sus consecuencias jurídico-constitucionales.

La visión dogmática protestante del estado eclesial del bautizado puede polarizarse perfectamente en torno al tema del sacerdocio general de todos los creyentes, que se fundamenta cristológicamente como participación en el sacerdocio de Jesucristo, en cuanto profeta del reino de Dios y en cuanto víctima y sacerdote oferente de su propia existencia (conforme a la cristología de la Carta a los Hebreos), ya que precisamente por él y en él todos los fieles tienen acceso a Dios y reciben la vocación de ofrecer la propia vida en testimonio y en servicio al mundo. Con ello la Iglesia constituye un pueblo real y sacerdotal (1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), que ofrece su propia vida por el mundo y le recuerda y proclama también la voluntad de Dios (Rom 12,1; Hebr 13,15 s; 1 Pe 2,5). El origen de tal servicio y su más expresiva manifestación se encuentra en el culto de la comunidad, principalmente en la conmemoración de la Cena (1 Cor 10,17 y Rom 12,5) y en la adoración al Señor presente (1 Pe 2,4-6; Ap 5,8-4). Pero aunque el protestantismo manifiesta una evidente antipatía a toda constitución intracomunitaria de una especie de casta sacerdotal, semejante a la que se encuentra en las religiones cálticas y en el Antiguo Testamento especialmente, no por ello excluye una diferenciación intracomunitaria de diversos servicios y oficios y cargos eclesiales. En efecto, Lutero, aunque reconoce y acentúa el sacerdocio universal de los fieles (partiendo de 1 Pe 2,9), no permite que esta capacidad se ejercite habitualmente, fuera de circunstancias extraordinarias y de la esfera privada y familiar, excepto en la oración y en las obras de misericordia y caridad de la propia vida. Para un ejercicio público de las dos funciones específicas del ministerio eclesial, o sea, de la proclamación de la palabra divina y de la administración de los sacramentos, Lutero requiere además una manifiesta vocación y llamada de la comunidad a ejercitar estas funciones. Lutero reconoce, pues, el ministerio espiritual en la Iglesia, pero no admite en modo alguno una distinción entre clero y laicado, ya que el ministerio espiritual no se deriva de especiales poderes sacerdotales, que son comunes a toda la comunidad, sino de las específicas necesidades de la comunidad eclesial, que

no puede prescindir de determinados oficios. Las ideas de Lutero, a pesar de la energía con que fueron formuladas y defendidas, de hecho jamás se realizaron perfectamente. Primeramente, las funciones que la comunidad debería haber asumido en orden a la elección de sus ministros fueron de hecho detentadas por los Príncipes seculares, por consistorios o (en territorio calvinista) por sínodos. El pensamiento del sacerdocio universal pasa a un segundo plano en la obra teológica de Melanchton; y la ortodoxia protestante, aunque conservó la idea luterana, no la realizó adecuadamente. Mucho menos fue realizada en el Anglicanismo, que prácticamente la arrinconó, en favor de ideas de tipo sacerdotal. El Pietismo del siglo XVII trajo consigo una reviviscencia de la idea del sacerdocio universal, postulando una mayor responsabilidad y actividad del laicado en la administración y gobierno de la comunidad eclesial. Esta tendencia se intensifica en el siglo XIX por influjo de ideas de la época. En cambio, en reacción contra estos movimientos surgen nuevos impulsos en favor de la afirmación del elemento sacerdotal del ministerio eclesial. Así Vilmar vuelve a afirmar el «character indelebilis» de la ordenación ministerial, y una tendencia de ideas paracatólicas se manifiesta también en otros grupos protestantes de la actualidad (así en Asmussen)⁸⁸.

B. CONSECUENCIAS JURÍDICO-CONSTITUCIONALES.

Entre las consecuencias jurídico-constitucionales del bautismo destaca primeramente la incorporación a la Iglesia por el acto bautismal. Las diferencias católico-protestantes se refieren a las consecuencias en relación a la dualidad Iglesia como Cuerpo de Cristo e Iglesia como comunidad jurídica. El protestantismo distingue entre una Iglesia de la fe y una Iglesia del derecho. Por el bautismo el bautizado pasa a incorporarse a la comunidad espiritual del Cuerpo de Cristo y adquiere la posibilidad, previas otras condiciones, de pertenecer a una comunidad de derecho. Entre estas condiciones están la residencia en el espacio territorial de una determinada comunidad y la confesión de fe de una determinada denominación eclesial. En general, los protestantes reconocen al niño bautizado plena personalidad jurídica en la Iglesia, aunque todavía no haya recibido la confirmación, ni se haya adherido personalmente a la fe, según la promesa hecha vicariamente por sus pa-

⁸⁸ E. SOMMERLATH, *Amt und allgemeines Priestertum*, 1953.—H. STORCK, *Das allgemeine Priestertum bei Luther* (Theologische Existenz Neue Folge 37) 1953.—R. PRENTER, *Priestertum, allgemeines*: RGG V (1961, 3 ed.) 581-582. E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 35), Zürich 1962 (2 ed.) 171-176.

dres y padrinos, y previa la instrucción catequética adecuada prevista. Pero no falta una segunda opinión, que concede al niño bautizado una pertenencia imperfecta, que sólo se completa plenamente desde el punto de vista jurídico con la confirmación. A los que se bautizan adultos se requiere en el bautismo sobre todo la confesión de fe, y su recepción en la Iglesia es decidida por el párroco y por el Consejo parroquial de Ancianos de la comunidad. La recepción eclesial culmina con la participación en la asamblea eucarística. En el derecho protestante ha jugado un gran papel el principio de territorialidad, no sólo desde el punto de vista confesional («cuius regio, eius religio»), sino también desde el punto de la pertenencia a una determinada comunidad local por el hecho de residir en su territorio, o la separación de la comunidad local al salir del territorio, ejercitando este principio una especie de coacción sobre el cristiano evangélico. Esto ha provocado una reacción que tiende a acentuar los elementos personales de la incorporación, en orden a hacerla más confesional que sociológica, y más un hecho de fe que un mero fenómeno social. Un caso marginal dentro de los grupos no católicos viene constituido por los que no consideran el bautismo como elemento decisivo para la incorporación eclesial, como los Cuáqueros y la Armada de la Salvación, que consideran suficientes la fe, la penitencia y la conversión de vida. Fuera de estos casos marginales, todas las demás Iglesias vinculan al bautismo el hecho de la incorporación a la Iglesia de Cristo. Un problema particular surge en el caso de las conversaciones interdenominacionales. Las reacciones oficiales son diversas. Los Ortodoxos exigen una expresa abjuración de las doctrinas profesadas precedentemente y la recepción del sacramento de la confirmación. Los Anglicanos se contentan con la administración del sacramento de la confirmación por la imposición episcopal de las manos. Las Iglesias evangélicas exigen una declaración precisa de su salida de la Iglesia a que previamente pertenecían, y además la confesión de fe y la manifestación de su decisión de ingresar en la nueva comunidad eclesial, permitiendo a continuación la participación de la comunión. Un caso especial sucede en el caso de diversas Iglesias «libres» que aceptan miembros de otras Iglesias evangélicas, sin exigir previamente su salida de éstas, con lo cual se da el caso de una especie de doble pertenencia o de doble incorporación eclesial⁸⁹.

⁸⁹ W. MAURER, *Zur theologische Problematik der kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes*: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 4 (1955) 337-360.—G. WENDT, *Aufnahme in die Kirche, I. Kirchenrechtlich*: RGG I (1957), 3 ed.) 730-731.—J. BECKMANN, *Aufnahme in die Kirche, II. Praktisch-theologisch*: RGG I (1957, 3 ed.) 731-732.

El Derecho eclesial protestante distingue una doble pertenencia a la Iglesia, la metajurídica y la jurídica. Por la primera, reconocen a todo bautizado la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo; por la segunda, su incorporación en una comunidad eclesial denominacional determinada. Entre los luteranos y los calvinistas subsiste una diferencia jurídica notable, derivada de su diversa concepción dogmática del bautismo, ya que los luteranos consideran que el bautismo es el medio de la incorporación eclesial indispensable, y por ello es condición *sine qua non* de esta incorporación; en cambio, los calvinistas consideran el bautismo sólo como señal del ser miembro de la Iglesia de Cristo, en la cual pudiera muy bien estar un no bautizado, especialmente los hijos de bautizados. Por ello el derecho calvinista manifiesta una cierta analogía con el derecho político en cuanto a la pertenencia a un determinado estado por el hecho de nacer de padres súbditos de tal Estado. La esencia de tal incorporación a la Iglesia según el protestantismo puede verse más claramente considerando tanto su modo de adquisición como el de su pérdida, tanto los derechos como los deberes que de ella se derivan. Hablando siempre en el plano jurídico protestante (no en el metajurídico), a la adquisición de la pertenencia a una comunidad siguen *ipso iure* la personalidad jurídica en la comunidad. Por el bautismo, los hijos de padres cristianos adquieren esta pertenencia eclesial. También se adquiere tal pertenencia jurídica por el hecho de transferirse al territorio de una determinada Iglesia estatal («Landeskirche»), supuesto que no haya manifestado abiertamente su decisión de no ingresar en tal comunidad, o que no haya declarado formalmente su salida de tal confesión religiosa. Correspondientemente, la pérdida de la pertenencia jurídica se sigue al cambio de territorio eclesial. Con ello se ve claramente cómo las Iglesias evangélicas distinguen nítidamente entre la incorporación metajurídica en la Iglesia como Cuerpo de Cristo y la pertenencia jurídica a una comunidad denominacional y territorial determinada, en la que se goza de determinados derechos y responsabilidades. Incluso es posible pensar el caso de un cristiano que decida salir de la Iglesia en cuanto comunidad meramente jurídica, sin que por ello quiera romper la vinculación metajurídica con la Iglesia de Cristo. La incorporación metajurídica es una realidad *de iure divino*, mientras que la pertenencia a una comunidad local es una realidad de derecho meramente humano, que se pierde con la muerte, aunque después de ésta subsisten determinados efectos (como la sepultura eclesiástica en un cementerio de la Iglesia). Los derechos derivados de la pertenencia jurídica se conceden al bautizado *ipso facto*, si bien su uso depende de determinadas condiciones subsiguientes, como la confirmación o la edad (para recibir la comunión o para ejercitar un derecho

de voz activa o pasiva en la elección para determinados oficios y funciones eclesiales). Dado que la comunidad eclesial se considera —jurídicamente hablando— de derecho humano, no tiene inconveniente, desde el punto de vista dogmático, en llegar a la exclusión de los miembros que manifiesten una actitud negativa frente a la comunidad eclesial, llegando hasta su excomunión, si bien procura evitar este paso por motivos pastorales⁹⁰.

IV. CUESTIONES ECUMENICAS PENDIENTES

Después de haber tratado precedentemente del proceso de iniciación cristiana en la reflexión ecuménica actual, señalando los principales puntos de disensión y de *consensus* ecuménico, principalmente sobre la dimensión eclesial del bautismo, con las consecuencias ecuménicas, dogmáticas y jurídico-constitucionales que de ello se derivan, desearíamos tratar ahora de algunas cuestiones especialmente debatidas en la actualidad, haciendo referencia juntamente a la reacción católica que han provocado las posiciones protestantes.

A. CUESTIONES INTERCONFESIONALES.

Las cuestiones de controversia interconfesionales se reducen fundamentalmente a tres, y a ellas nos hemos referido suficientemente en las páginas precedentes. Primeramente, la antipatía general a la praxis católica del bautismo «sub conditione» en el caso de convertidos; en segundo lugar, la acusación general de los bautistas a los restantes cristianos de no considerar adecuadamente la dimensión personal de la fe con su praxis indiscriminada del bautismo infantil; en tercer lugar, la actitud de los grupos cristianos que prescinden del bautismo como momento de la incorporación eclesial (Cuáqueros, Armada de Salvación). Frente a estas tres cuestiones, otras diferencias pueden considerarse como cuestiúnculas de pormenor. El problema reside en la íntima relación que existe entre estos problemas de convivencia ecuménica y de praxis pastoral, y las intrincadas cuestiones de las respectivas dogmáticas confesionales sobre la naturaleza de la Iglesia y del proceso de la justificación, del papel del bautismo en ese proceso y dentro de la iniciación cristiana. Sin embargo, no faltan intentos de superación

⁹⁰ R. SMEND, *Zum Problem des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes*: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 6 (1957/58) 113-127.—H. LIERMANN, *Kirchenmitgliedschaft*: RGG III (1959, 3 ed.) 1493-1495.—H. LIERMANN, *Rechtsfähigkeit kirchliche*: RGG V (1961, 3 ed.) 846.

de estas discrepancias, sea por atender a la intención teológica de las restantes denominaciones, sea procurando un proceso de aproximación en los postulados teológicos comunes y en la praxis bautismal⁹¹.

B. REFLEXIONES CATÓLICAS.

Primeramente, no puede dejar de señalarse el énfasis del Nuevo Testamento y de la Tradición antigua en la Iglesia sobre el hecho de que el bautismo se concibe fundamentalmente en relación con personas adultas, y con la remisión de sus pecados actuales, y simultáneamente con su incorporación eclesial en Cristo. El bautismo infantil debe considerarse más un caso derivado y marginal, en relación con la praxis bautismal de la Iglesia en misión, como era la Iglesia primitiva. En segundo lugar, se ha sentido la necesidad de una mayor profundización de los temas soteriológicos, en particular en relación con la cuestión del pecado original y del bautismo infantil. En tercer lugar, se ha redescubierto, no sin un cierto embarazo, la fragmentación de los antiguos ritos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación, comunión) y su administración anómala e inconexa, sugiriéndose una reestructuración del proceso de la iniciación cristiana en la praxis litúrgica del catolicismo postconciliar. En cuarto lugar, no debe verse sin interés la posibilidad de un diálogo con las Iglesias bautistas, especialmente en relación con el rito de dedicación de los niños y con la restauración y estructuración de un catecumenado prebautismal. Finalmente, no deberían dejar de profundizarse los motivos pastorales que favorecen el bautismo infantil, como institución que responde a una serie de necesidades que de otro modo quedarían desatendidas⁹².

Otra serie de reflexiones viene sugerida por la situación secular confrontada simultáneamente con la renovación del impulso misional y apostólico y con los movimientos litúrgico y catequético. Todos ellos convergen en una revalorización de la necesidad de que el bautismo sea verdaderamente el «sacramentum fidei» y no un hecho meramente sociológico, sin influencia religiosa pro-

⁹¹ Ver sobre la posición baptista el artículo de J. McCLENDON, en: *Concilium* 1967, nr. 4; y sobre la posición calvinista, el de J.-J. VON ALLMEN, en: *La Maison-Dieu* 1967, 1.º trimestre, nr. 89.—Ver también las precedentes notas 1, 2, 9, 19, 25, 29, 30, 34-38, 48, 67-68.

⁹² Ver el artículo de M. HURLEY, en: *Concilium* 1967, nr. 4. Para conocer el pensamiento teológico-jurídico católico, ver C. CORRAL, *La incorporación a la Iglesia por el bautismo*, en: *Iglesia y Derecho*, Barcelona 1964, y *Rev. Esp. Der Can.* (1963) 817-854,

funda⁹³. Posiblemente la solución no se encontrará en una respuesta uniforme que prescinda del contexto religioso real social y familiar en que vivirá el neobautizado, aunque teológicamente se realce el papel que juega en el sacramento la «fides Ecclesiae», y pastoralmente se insista en una revalorización de la necesidad de una educación de la fe de padres y padrinos, con la correspondiente adecuación de sus responsabilidades cristianas en relación con el niño recién bautizado, y simultáneamente con una educación de su motivación de orden natural y religiosa⁹⁴. Entretanto, en espera del nuevo ritual (que la Comisión Litúrgica postconciliar debe preparar tanto para el bautismo de adultos como para el bautismo de niños), es preciso aprovechar las oportunidades que el actual ritual ya ofrece para hacer del momento bautismal una auténtica celebración comunitaria que haga vivir de un modo existencialmente más denso la realidad de la incorporación eclesial de los bautizados⁹⁵.

En cuanto al tema del bautismo *sub conditione* administrado a los convertidos, no puede menos de desearse un diálogo pormenorizado con las diversas Iglesias y comunidades eclesiales en orden a esclarecer los puntos dudosos y a poder después establecer una praxis verdaderamente ecuménica y posiblemente un mutuo reconocimiento de la validez del bautismo, como ya teóricamente se admite, una vez que se haya verificado que nada falta ni en la materia, ni en la forma, ni en la intención del ministro⁹⁶.

CONCLUSION

El reconocimiento ecuménico de la dimensión eclesial del bautismo puede considerarse un hecho característico del estado actual de las diversas posiciones confesionales y ofrece una base importantísima para un ulterior diálogo interdenominacional. A la luz de esta constatación fundamental, las divergencias denominacionales pueden ser justamente valorizadas sin desorbitar su sentido y

⁹³ A.-M. ROGUET, *Faut-il baptiser les enfants?*: La Maison-Dieu, nr. 89 (1.^{er} trimestre 1967) 5-7.

⁹⁴ J. LECOYER, *L'enfant est baptisé dans la foi de l'Église*: La Maison-Dieu, nr. 89, pp. 21-37.—L. VILLETE, *Le baptême des enfants. Dossier et Interprétation*: Ibid., pp. 38-67.—F. FAVREAU, *La demande du baptême: que veulent les parents?*: Ibid., pp. 87-100.

⁹⁵ J.-B. MOLIN, *Comment célébrer aujourd'hui le baptême d'un petit enfant*: La Maison-Dieu, nr. 89, pp. 105-117.—Sobre el bautismo de adultos ver el nr. 2 de Concilium 1967.

⁹⁶ R. KÖSTERS, *La administración del bautismo «sub conditione»*: Concilium 1967, nr. 2, Boletín 2,

alcance. Estas divergencias se deben en gran parte a condicionamientos contingentes, que determinaron diversas adaptaciones pastorales del proceso de iniciación cristiana. Los estudios históricos y exegéticos, y juntamente las aproximaciones y ensayos de adaptación pastoral actual, ponen a las diversas Iglesias y comunidades eclesiales frente al problema común de la secularización avasalladora y del estado de poster cristiandad, y simultáneamente las hacen conscientes de los elementos comunes guardados en las diversas tradiciones eclesiásticas y de los datos neotestamentarios incuestionables. En todo ello puede encontrarse un terreno apto para sucesivas aproximaciones en el campo de la reflexión doctrinal y en las soluciones prácticas adoptadas, sea en orden a eliminar posibles puntos de fricción ecuménica (evitando los malentendidos mutuos en cuestiones teológicas y prácticas), sea en orden a una mayor conciencia del estado eclesial del bautizado y de las implicaciones ecuménicas de este hecho⁹⁷.

Via Aurelia 527. 00165 Roma.

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR, S.J.

⁹⁷ De la reciente literatura señalamos: K. ALAND, *Die Kindertaufe im NT*, en: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 38 (Roma 1967) 24-37.—B. BOTTE, *L'onction postbaptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche*: Misc. litg. G. Lercaro II (Roma 1967) 795-808.—G. BAUER - K. SCHMIDT - J. D. FISCHER, *Taufverkündigung und Taufpraxis. Thesen über Kinder- und Mündigen-Taufe 1964-1968*, en: *Pastoraltheologie* 57 (1968) 387 ss.—H. STIRNIMANN, *Barth's Tauf-Fragment*, en: *Freiburger Zeitschrift f. Phil. u. Theol.* 15 (1968) 3-28.—B. KLAUS, *Die Erbsündenlehre als motiv des kirchlichen Handelns in der Taufe*: en *Kerygma und Dogma* 15 (1969) 50-70.—G. DANIELS, *Le problème du baptême des enfants*: *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 50 (1969) 13-27.