

BAUTISMO

- I. Sagrada Escritura
- II. Liturgia e historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

1. *El origen del bautismo en la vida de Jesús.* El bautismo por agua es tan antiguo como la → Iglesia; → Pedro predica ya en Pentecostés su necesidad, e inmediatamente se extiende su práctica como algo normal e indiscutible (Hch 2,38-41). Ello es mucho más sorprendente si se tienen en cuenta los siguientes extremos: Jesús mismo no bautizó (solamente bautizaron sus discípulos durante algún tiempo al comienzo de la vida pública de Jesús y bajo el influjo de Juan el Bautista [Jn 4,2]); el Precursor había contrapuesto su bautismo por agua al futuro bautismo del Mesías en el Espíritu (Mc 1,8; Hch 1,5); el → Espíritu Santo se había derramado ya en Pentecostés (cf. también Hch 10,44; 11,15-17), incluso entre los oyentes, quienes comprendieron, cada uno en su lengua, la predicación apostólica. Sólo partiendo de un auténtico mandato de Jesús se explica satisfactoriamente la práctica cristiana del bautismo por agua. En Mt 28,19 y en la conclusión canónica del Evangelio de Marcos (Mc 16,16) se nos ha transmitido, con suficiente fidelidad histórica, este encargo del Resucitado. Según Jn 3, 3-13 (Lc 12,50?), ya antes de su muerte habló Jesús del bautismo. No puede dudarse de que Jesús resucitado mandó bautizar. Sin embargo, la fórmula bautismal trinitaria de Mt 28,19 no reproduce las palabras mismas de Cristo, sino más bien las palabras rituales bautismales en la comunidad de Mateo y quizá también una determinación teológica del bautismo.

El intento de derivar el primitivo bautismo cristiano de los baños de inmersión esenio-qumránicos (cf. 1 QS III, 4,9; V, 13; VI, 16s; Dam IX, 21,23; X, 10,13; Flavio Josefo, *Bell.* II, 8,7) o del bautismo judío de los prosélitos fracasa, en el primer caso, por la irrepetibilidad del → sacramento de la Iglesia y por la imposibilidad de un autobautismo; en el segundo, porque no consta ciertamente que en el tiempo de la constitución de la primitiva comunidad cristiana existiese ya el bautismo de prosélitos y por el hecho de que los bautizados en Pentecostés eran precisamente judíos y prosélitos.

Pero, sobre todo, aparecen ambas hipótesis erróneas si se tiene presente la esencial referencia del bautismo a Jesús como Mesías y Salvador. Por otra parte, existe una conexión no solamente ritual (agua), sino también ideal entre el bautismo cristiano primitivo y el de Juan. Este último, en cuanto preparación al bautismo cristiano, no era un sacramento capaz por sí mismo de perdonar los pecados e infundir el Espíritu. Era un «bautismo de *penitencia* para el perdón de los pecados» (Mc 1,4); confesión y expresión de penitencia (→ conversión) conducentes a la remisión de los pecados; toma de conciencia, en absoluta seriedad, del → juicio divino, que amenaza también a los hijos de Abrahán (Mt 3,7-10); disponibilidad a la recepción del → reino de Dios ya próximo (Mt 3,2) y, sobre todo, anuncio y espera creyente en el que ha de venir y es más fuerte, el Mesías, que bautizará no con agua, sino en el Espíritu (Mc 1,7s). Por todo ello, el → evangelio de → Jesucristo comienza con el bautismo de Juan (Mc 1,1-8; Hch 1,22). A este bautismo se sometió el mismo Jesús, no ciertamente para hacer penitencia por sí mismo, sino para tomar sobre sí la penitencia en → sustitución de los hombres (Jn 1,29; Mt 3,14s). Con ello acepta Jesús la misión y tarea del «siervo de Dios» del Déutero-Isaías. También el Espíritu, que en esta ocasión descendió sobre Jesús, lo manifestó como siervo de Dios, ya que —según Isaías (Is 42,1 y 61,1)— el siervo de Dios se distinguirá por la posesión del Espíritu. Jesús queda también confirmado como siervo de Dios por la voz del cielo, como aparece en la narración de Marcos (Mc 1,11) y Mateo (Mt 3,17), que contienen una clara resonancia de Is 42,1. En toda esta teofanía aparece Jesús como portador del Espíritu, pero en su vida mortal no transmite Jesús este Espíritu a otros por medio del bautismo. Para ello era necesaria su pasión (Jn 3,14; 12,32s; ¿Mc 10,38/Lc 12,50?) y su glorificación (Jn 7, 38s).

2. *La praxis de la comunidad cristiana primitiva.* La *actio* sacramental consistía en general en un baño de agua. El significado fundamental de βαπτίζειν (= sumergir), el modo como Jesús recibió el bautismo de Juan, la descripción del rito en la Iglesia primitiva como un lavado (1 Cor 6,11; Hch 22,16; Heb 10,22) —y aún más claramente como baño (Ef 5,26; Tit 3,5)— y, finalmente, su simbolismo como sepultura (Rom 6,4; Col 2,12) llevan a la conclusión de que la forma ideal y, al mismo tiempo, normal del bautismo era la inmersión. Cuando las circunstancias no permitían esta inmersión, se recurría, según el testimonio de la Didajé (7,3), a la aspersion de la cabeza. La novedad e irreducibilidad del bautismo de la Iglesia —que incluso encuentran su expresión terminológica en las palabras βαπτίζω (en lugar de βάπτω) y βάπτισμα (en lugar de βαπτισμός)— residen en la intrínseca ordenación a Cristo. La fórmula característica «bautizar en el nombre de Jesús (Cristo)» (Hch 2,38; 8,16; 8,37; 10,48; 19,5; 1 Cor 1,13.15; 6,11) o «en Cristo» (Rom 6,3; Gál 3,27) significa realmente la toma de posesión del bautizado por parte de Cristo. Esta entrega queda expresada por la *epiklesis*, la invocación del nombre de Jesús sobre el bautizado. Esta atrevida expresión refleja también la fórmula *litúrgica* más antigua del bau-

tismo. Pero la entrega a Cristo significa, al mismo tiempo, retorno a Dios Padre, posibilitado por el Espíritu (Hch 2,38; 1 Cor 6,11; 12,13; Ef 1,13; Tit 3,5; Jn 3,5s). Por tanto, dentro del desarrollo de la fe trinitaria (→ Trinidad) en la fase final neotestamentaria, la fórmula bautismal cristológica podía con plena consecuencia convertirse en la fórmula trinitaria de Mt 28, 20. También esta fórmula refleja una praxis litúrgica (de Siria), como lo confirma la Didajé (7,1.3). La entrega a Cristo presupone en el bautizado la decisión de fundamentar en Cristo su → existencia por la penitencia y por la → fe. Esta fe, en cuanto respuesta a la predicación, debe estar articulada en la → confesión de fe que presta el bautizado. De ahí resulta la característica sucesión neotestamentaria: predicación-fe-confesión-bautismo (Mc 16,15s; Mt 28,19; Hch 2,37-41; 8,12; 8,35-37; 10,34-48; 18,8; 19,4s; Rom 10,9s; 10,13-17; Ef 1,13; Heb 10,22).

3. *Pablo* edifica en este punto sobre la fe de la comunidad primitiva, precisándola y profundizándola. Desde una perspectiva místico-eclesiológica ahonda Pablo la fórmula bautismal tradicional «en el nombre de Jesús» (1 Cor 1,13.15), entendiéndola como «bautismo en Cristo Jesús» (Rom 6,3; Gál 3,27) o «en el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,13) y, en una perspectiva «estaurocéntrica», como «bautismo en la muerte de Cristo» (Rom 6,3). Probablemente (o por lo menos posiblemente) recurre Pablo a pensamientos e indicaciones anteriores (al estilo de Mc 10,38; cf. también 1 Pe 3,18-22; Rom 6,17: forma [«typos»] de la doctrina) al anunciar el acontecimiento bautismal no sólo como vinculación a la persona glorificada del Señor, sino también como participación en sus obras históricas de salvación (Rom 6,1-11; Col 2,11-15; 2,20-3,5), que se repiten sacramentalmente en el bautismo y quedan así manifestadas y actualizadas. Esta concepción recuerda a los misterios helenísticos en los que el «mystes» (iniciado) vivía nuevamente el destino de su divinidad (→ culto). La influencia de los cultos místéricos es, sin embargo, extrínseca y sólo a través de la articulación verbal del mundo conceptual de los misterios (cf. O. Kuss, *Der Römerbrief*, 374s). La concepción paulina no toma de éstos su contenido material, sino responde a una experiencia cristiana independiente, vive inserta en un horizonte estrictamente cristiano y está al servicio del *ethos* cristiano (→ moralidad; → imitación de Cristo). La vivencia, en unión con Jesús, de las obras capitales de la redención fundamenta aquí imperativos éticos y exige la conversión cristiana. Pablo rechaza expresamente una concepción mágica del sacramento (1 Cor 10,3-11).

Por la «inmersión» (Col 2,12; esta representación plástica aparece constantemente en el horizonte paulino; cf. también Rom 6,4 uniéndolo al versículo precedente) queda el hombre «con-sepultado con Cristo» y «con-crucificado» con él (Rom 6,6); «muere con Cristo» (Rom 6,8; Col 2,20) y se incorpora a su muerte. El rito exterior de la inmersión es, por tanto, *ἑμβολια* (Rom 6,5), imagen concreta sacramental, representación ritual y configuración simbólica de la muerte de Cristo (H. Lietzmann, H. Schlier, O. Casel, J. Schneider, O. Kuss, V. Warnach). Pablo recurre a la «conse-

pultura» (de Cristo y del bautizado) no solamente por la manifiesta → analogía entre el «sepulcro del agua» y el sepulcro en sentido propio, sino, sobre todo, por la significación de la sepultura de Cristo en la obra de la salvación. El sepulcro confirma no sólo el incommovible hecho de la muerte de Jesús, sino su *descensus ad inferos*, que termina con su incomparable salida y liberación de las potencias de la muerte y con el triunfo de su resurrección (→ resurrección de Jesús). Debe notarse que la Biblia sitúa a veces míticamente el reino de las potencias de la muerte en el «agua subterránea» (Job 26,5s; 38,16s; Hch 21,1). Así, pues, la sepultura cúlrica del bautizado juntamente con Cristo implica y garantiza la «conresurrección» con Cristo, simbolizada (→ símbolo) en la salida de las aguas bautismales. No consta con certeza si Rom 6,5b se refiere directamente a la conresurrección cúlrico-simbólica en el bautismo. En todo caso, esta conresurrección está allí implícitamente pensada y en Col 2,12 expresamente mencionada. En Rom 6 saca Pablo inmediatamente las consecuencias ético-existenciales del bautismo. Al cúlrico estar sepultado con Cristo debe corresponder, en el ámbito de la vida personal, la aniquilación del «cuerpo de pecado» (Rom 6,8), la muerte al pecado (Col 2,20), el caminar en la novedad de la → vida (Rom 6,5), la vida para Dios en Cristo (Rom 6,11). Con la fórmula ἐν ᾧ, ἐν Χριστῷ (Col 2,11s; Rom 6,11) presenta Pablo un último fundamento desde el que se nos hace comprensible la esencia y el efecto peculiar del bautismo. Sólo en el ámbito específicamente espiritual-sacramental de la presencia y acción de Cristo glorificado puede el rito del baño bautismal conducir a la «con-pasión» del destino de Cristo, a la muerte al pecado tanto ética-existencialmente como ónticamente y a la vida para Dios (Rom 6,11).

El ser y la vida del bautizado ἐν Χριστῷ brota del estar bautizado εἰς Χριστόν. Pablo aclara esta última fórmula en Gál 3,27 como un «ser atraído» por Cristo. La imagen quiere indicar que los bautizados están incorporados a Cristo, abarcados y penetrados por él. Todas estas expresiones significan que el bautismo no lleva consigo una mera apropiación jurídica por parte de Cristo, sino que fundamenta un estado místico-óntico en el bautizado y posee, por tanto, una eminente función eclesiológica. Según 1 Cor 12,13, «todos hemos sido bautizados *en un mismo* espíritu y para un mismo cuerpo». Tanto en el texto paulino mismo como en su contexto (12,12 y 12,27) aparece que el bautismo no constituye primeramente a la comunidad cristiana en un organismo abarcador de todos los cristianos y animado por el Espíritu, sino que más bien su función primaria consiste en incorporar al individuo cristiano al cuerpo, ya eclesiológico, del Glorificado (J. Schneider, E. Schweizer, I. Hermann). Los bautizados quedan así unidos entre sí en una → unidad, en la que todas las diferenciaciones naturales carecen de importancia (Gál 3,28; 1 Cor 12,13). Utilizando una categoría judía, denomina el Apóstol al sacramento del bautismo «circuncisión de Cristo» (Col 2,11). Esta lleva consigo la mortificación de todo el cuerpo carnal, no sólo de uno de sus miembros. Esta denominación encierra también un aspecto social: el bautismo es la incorporación al (nuevo) pueblo de Dios, en la → alianza.

4. *El resto del NT.* Ideas semejantes a las desarrolladas en Rom 6,1-11 constituyen la perspectiva de fondo de 1 Pe 3,16-21. Ciertamente, la relación con el bautismo no es aquí para nosotros manifiesta a primera vista. Pero, debido al empleo de estas ideas en el kerigma, esta relación era clara para los destinatarios de la carta. La exhortación a «llevar una vida santa en Cristo», que implica la disposición al sufrimiento, está motivada y sostenida por la presentación de las acciones salvíficas de Cristo, por las que él nos quiere conducir a Dios. Entre estas acciones se enumeran su pasión (v. 18), su descendimiento a los «infiernos» (donde predicó a los espíritus) (v. 19), su nueva vida pneumática en la resurrección (vv. 18.21s) y su ascensión a los cielos (v. 22). Se hace también referencia a la salvación de Noé en su tránsito a través de las aguas del diluvio. «Del mismo modo os salva ahora a vosotros el bautismo, que no es una simple limpieza de la suciedad corporal, sino una (purificadora) decisión ante Dios de vivir según la buena conciencia por obra de la resurrección de Jesucristo» (v. 21). Todo ello quiere decir que el paso purificador y salvador del cristiano por las aguas bautismales actualiza tipológicamente, en la perspectiva histórico-salvífica, el tránsito de Noé por las aguas del diluvio. La eficacia salvífica de las aguas del bautismo proviene de la → resurrección de Jesús, de su tránsito triunfal por el mundo subterráneo del reino de la → muerte (quizá representado aquí por el agua) a la diestra de Dios. Todo el pasaje se hace comprensible desde el pensamiento de que la «vida en Cristo» aquí exigida está fundada y determinada por la → participación en las acciones salvadoras de Jesús y de que esta participación acontece en el bautismo, que, como paso salvador por las aguas, actualiza simbólicamente el paso triunfal de Jesús por el sufrimiento.

El NT describe también la eficacia del bautismo como nueva generación y nuevo nacimiento (1 Pe 1,3.23; Tit 3,5; Jn 3,3-8; cf. también 1 Jn 3,9; 5,18). Este concepto es también desarrollado en la imagen fundamental de la «sepultura en el agua». En el bautismo muere el hombre (viejo) y al mismo tiempo recibe una nueva vida escondida en Dios (Col 3,3; cf. Rom 6,4). En él se renueva el hombre (Tit 3,5) y se reviste del «hombre nuevo» (Ef 4,24; Col 3,10). Las religiones místicas podían ofrecer el concepto de «nuevo nacimiento» para expresar esta renovación. Pero este concepto no apunta en el NT a una divinización óptica o a una visión extática de la divinidad. Tampoco significa simplemente una denominación nominal del bautizado como «hijo de Dios», sino la comunicación gratuita —no automáticamente asequible por el esfuerzo humano, sino proveniente únicamente de la misericordia de Dios— de la vida divina por la infusión del Espíritu Santo (Tit 3,5s; Jn 3,3-8), por la cual podemos esperar alcanzar la vida eterna. Tanto en Tit 3,5 como en Jn 3,5s, el Espíritu está unido al agua. Probablemente debe entenderse en el mismo sentido Jn 7,38s: las corrientes prometidas del agua viva, provenientes del cuerpo del Redentor, son portadoras del Espíritu.

Juan establece también una relación entre el bautismo de agua y la sangre derramada por Jesús. Según 1 Jn 5,7s, «el Espíritu, el agua y la

sangre» están en íntima relación recíproca. El pasaje contiene una referencia a Jn 19,34. En la sangre y el agua derramadas del pecho perforado de Jesús muerto ve el evangelista (en cierto modo) la «institución originaria» de la → eucaristía y del bautismo. El evangelista quiere mostrar que ambos sacramentos han sido hechos posibles por la muerte de Jesús, y después de su muerte, derramados desde el cielo por Jesús glorificado. Juan considera este admirable acaecimiento en el Redentor muerto como cumplimiento de la profecía de Zacarías (Zac 12,10), quien, con la mirada fija en el Traspasado, profetizó la infusión del Espíritu. También hace Juan una referencia implícita a Jn 7,38s. La sangre y el agua pueden brotar porque a ellas está unido el Pneuma.

II. Liturgia e historia de los dogmas

1. El rito bautismal hoy día en uso se ha constituido a partir de antiguos elementos cristianos. El modo más adecuado de llegar a su comprensión es una consideración histórico-litúrgica e histórico-dogmática, sobre todo durante la época patristica.

El auténtico núcleo del sacramento está ya anticipado por el NT. La forma ordinaria e ideal de bautizar era la inmersión (*immersio*). Según Did 7, esta inmersión debía tener lugar en agua corriente, y sólo en caso de necesidad podía hacerse una excepción a esta regla. Posteriormente, como puede deducirse de antiguos baptisterios y de representaciones pictóricas subsiguientes, se modificó esta inmersión, de modo que el bautizando estaba dentro del agua hasta medio cuerpo y se derramaba el agua sobre su cabeza, de manera que, en cierta forma, quedaba cubierto y envuelto por el agua. De donde permanecía en pie la imagen de la inmersión y de la sepultura. Sin embargo, ya la Didajé permite en caso de necesidad un triple derramamiento de agua sobre la cabeza. Esta «infusión» era la forma más adecuada (Cipriano, *Ep.*, 69,12s: válida) de administración del sacramento para los enfermos. El bautismo de los niños se administró hasta el siglo xv, por lo general, en la forma de la *mersio*. (El bautismo de los niños está implícitamente testificado en el NT en los relatos de bautismos de familias enteras [Hch 16,15; 1 Cor 1,16]; probablemente está también testificado en Tertuliano [*De Bapt.*, 18] e Hipólito [*Ἀποστολική παράδοσις*]; Orígenes lo consideró como instrucción apostólica). Al final del siglo xvi se había impuesto en todas partes la infusión.

Respecto a las palabras esenciales sacramentales (→ palabra), o *forma*, unos 70 lugares patristicos presentan —conforme a Mt 28,20— la fórmula trinitaria como la usual. No obstante, la polémica de algunos Padres contra la fórmula «en el nombre de Jesús» (Orígenes, *In Rom*, 5,8; Cipriano, *Ep.*, 73,18; Basilio, *De Spir. Sancto*, 12,28) significa que también esta fórmula arcaica se había conservado en algunas partes. Su equivalencia a la fórmula trinitaria fue justamente defendida por algunos Padres (papa Esteban I, según Cipriano, *Ep.*, 74,1; cf. también 73,18; *De Baptismate*; Ambrosio,

De Spir. Sancto I, 3,42) y aun en la Edad Media (papa Nicolás I: DS 646; también los escolásticos: Pedro Lombardo, *Sent.* IV, 3,4; Alberto Magno; Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 66,6 ad 1).

El bautismo de los adultos —finalidad misionera fundamental— determinó la ampliación y configuración ritual de la acción sacramental esencial. Por ello se atendía especialmente a la instrucción en la fe cristiana y, sobre todo, a la formación del *ethos* cristiano, conforme a la exigencia neotestamentaria de que el alejamiento penitencial de la corrupción del → mundo y la conversión creyente a Cristo constituían el presupuesto necesario para el bautismo (Mc 16,16; Mt 28,20; Hch 2,38). Otra motivación fundamental era la convicción de que la Iglesia era la comunidad de los santos. Todo ello condujo al catecumenado. La preparación doctrinal y moral al bautismo se realizaba en dos estadios: el catecumenado y la acción bautismal misma.

Alrededor del año 150 habla Justino de una instrucción especial de los candidatos al bautismo. No puede, sin embargo, inferirse de aquí la existencia de una iniciación estrictamente organizada. En Hipólito encontramos, por el contrario, el catecumenado como una institución ceremonialmente configurada y técnicamente organizada. Se coloca, por tanto, la institucionalización jurídica del catecumenado en los últimos decenios del siglo II. Sin embargo, es posible que en Oriente —donde vivía Hipólito, quien en este punto habla de una «tradición apostólica»— se hubiera estructurado anteriormente el catecumenado bajo la influencia de regulaciones qumránicas semejantes, en el sentido de un noviciado religioso (cf. 1 QS VI, 13-23).

La ordenación bautismal de Hipólito nos ofrece la siguiente imagen: quienes solicitaban la admisión en la comunidad cristiana debían ser «recomendados» por un «fiador» (*sponsor*). Después de un examen de su conducta moral y de sus intenciones, se les permitía el acceso al catecumenado, cuya duración era generalmente de tres años. Durante este tiempo eran instruidos, sobre la base de las Sagradas Escrituras, por un maestro, que podía ser → seglar, en las verdades fundamentales de la fe cristiana, al mismo tiempo que se le exigía vivir según el *ethos* moral cristiano. Una segunda prueba daba acceso a una fase ulterior del catecumenado más estrictamente controlada por la Iglesia oficial. Los candidatos eran entonces denominados *electi* o *competentes* —en Oriente: φωτιζόμενοι (iluminados). Este estadio, originariamente de corta duración, tenía por objeto la profundización en la fe (entrega del símbolo) y, ante todo, la inmediata preparación al bautismo y a la participación litúrgica.

El bautismo, preferentemente administrado en la noche pascual, estaba preludiado por una última imposición de manos, conjuración del demonio, insuflación y signación con la señal de la cruz. Todo ello era ejecutado por el → obispo. Este consagraba posteriormente el agua y el «óleo de acción de gracias» y exorcizaba el «óleo del conjuro» (óleo de los catecúmenos). Entre tanto, se desvestían los catecúmenos y —en el siguiente orden: muchachos, muchachas, hombres y mujeres— se adelantaban, abjuraban, vueltos hacia Occidente, de Satán («yo abjuro de ti, Satán, y de tus pompas y obras»), eran ungidos por el presbítero con el óleo de los exorcismos y eran

entregados al obispo. Posteriormente un diácono (una diaconisa) entra en el agua juntamente con el bautizado. Este se torna hacia Oriente, un sacerdote le coloca la mano sobre la cabeza y le pregunta: «¿Crees en Dios, Padre todopoderoso...?». Una vez que el bautizado ha respondido: «Creo», es sumergido o se derrama el agua sobre su cabeza. Esta misma acción se repite al preguntarle: «¿Crees en Jesucristo, su Hijo...?». «¿Crees en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia...?» (La forma de la confesión de fe como pregunta y respuesta corresponde al carácter del cristianismo en cuanto → revelación que no proviene del hombre mismo, sino que le adviene de «fuera»). Después de abandonar el agua, el bautizado es ungido con el óleo de la «eucaristía» (el actual crisma), se pone sus vestidos y entra en la Iglesia. Allí le impone el obispo las manos, le unge con el óleo de la acción de gracias y le sella en la frente.

En el siglo IV, cuando las masas irrumpieron en la Iglesia, el catecuménado (en sentido estricto: tres años de instrucción) degeneró en una formalidad vacía, conservando una significación meramente nominal (simple confesión de fe). Por el contrario, se da un mayor realce a dos puntos. La primera recepción, por la cual el candidato era ya oficialmente considerado como cristiano, comprendía ahora una catequesis fundamental sobre el cristianismo, se signaba al candidato con la señal de la cruz, se le exorcizaba con la imposición de las manos y se le daba la sal simbólica (de la sabiduría). Por otra parte, el «fotidsomenado», iniciado ahora con la inscripción del nombre y extendido a todo el tiempo de ayuno, se convirtió en una auténtica ejercitación en el *ethos* y en la fe cristianos. Esta era también la finalidad de los «escrutinios» o «exámenes del → corazón», que iban acompañados de repetidos exorcismos. Destaca como acto especial la entrega y devolución del símbolo de la fe (*traditio-redditio symboli*). En algunos lugares —como en Roma— se entregaba-devolvía también el evangelio y el padrenuestro. Dentro ya de la acción bautismal, la renuncia a Satán se completó en Oriente con un acto de adhesión a Cristo. Esta adhesión quedaba enmarcada en la confesión de fe. Ello convirtió en irreales las preguntas sobre los artículos de fe en la acción bautismal misma. Posteriormente estas preguntas fueron desalojadas por la fórmula bautismal indicativa (en Siria a finales del siglo IV).

Más adelante todos los actos de iniciación quedaron abarcados en Roma bajo el concepto de «scrutinium». En principio había tres escrutinios. El primero conducía a la recepción del candidato, e incluía la inscripción del nombre, la insuflación, el exorcismo, la signación con la señal de la cruz y la entrega de la sal. El tercero se apropió la entrega y devolución del símbolo (también de los evangelios y del padrenuestro). La acción bautismal propiamente dicha incluía en Occidente los siguientes actos: exorcismo, *epipheta* (apertura de los oídos y de la boca), unción del pecho y de los hombros, renuncia al demonio, adhesión al símbolo de la fe, bautismo, unción con el crisma, imposición de manos (→ confirmación).

Paulatinamente fue desapareciendo el bautismo de adultos. El bautismo de los niños —hasta ahora administrado en el marco del bautismo de adul-

tos— se convirtió en la norma general. Más aún, cuanto más aguda conciencia se fue tomando del dogma del pecado original, tanto más tempranamente se fue administrando a los niños el bautismo, si bien continuaron guardándose las fechas clásicas de Pascua y de Pentecostés. Sorprende que no se crease un rito apropiado a los niños, sino que sólo se acomodase precariamente el rito antiguo a esta situación totalmente distinta. Puesto que en el caso de los niños no era posible una instrucción religiosa ni una decisión personal, los escrutinios tomaron preferentemente la forma de exorcismos (unidos a signaciones con la señal de la cruz y a oraciones) y se elevó su número a siete (incluido el acto bautismal) (cf. *Gelasianum* y *Ordo Romanus* XI). Hasta el siglo XII —y en ciertos lugares aún más tardíamente (cf. Tridentinum: DS 1730)— se administraba a los niños la eucaristía.

El desarrollo posterior se caracteriza por una tendencia a la simplificación. Primeramente los escrutinios preparatorios quedan reducidos a una única acción en sí independiente. Posteriormente se combina ésta con la acción bautismal propiamente dicha. Hacia finales de la Edad Media, el bautismo se realiza en una única acción continuada, de la cual se habían separado ya la consagración del agua y la confirmación. Esta configuración queda incluida en el *Rituale Romanum* de 1614, que presenta un rito propio para el bautismo de adultos y otro para el de los niños. Este último está aún en vigor. En él pueden reconocerse los elementos del *ordo* cristiano primitivo: *a*) recepción en el catecumenado (escrutinio 1): recepción a la puerta de la iglesia, pregunta por el nombre y por lo que el bautizando desea, instrucción acerca del camino ético conducente a la vida, insuflación, signación con la señal de la cruz, imposición de manos, entrega de la sal; *b*) ritos del tiempo de la «competencia» (escrutinios 2-6): exorcismo, nueva signación con la señal de la cruz en la frente, imposición de manos, introducción a la casa de Dios, recitación (*redditio*) del símbolo de la fe y del padre nuestro, nuevo exorcismo; *c*) ritos de la acción bautismal propiamente dicha: apertura de los oídos (*epipheta*), renuncia a Satán, unción con el óleo de los catecúmenos, preguntas sobre la fe, acto bautismal, unción crismal (para distinguir al bautizado como «cristiano» y partícipe del → sacerdocio de Cristo), entrega de la veste blanca y del cirio encendido, despedida.

Una nueva configuración del rito bautismal es un urgente desiderátum que debía haber sido cumplido hace ya tiempo. En nuestros días, después de valiosos trabajos litúrgicos y pastorales, apuntan prometedores comienzos de una renovación. La Congregación de Ritos ha establecido de nuevo el escalonamiento más lleno de sentido del rito bautismal en siete actos (incluido el acto mismo de bautizar) (16 de abril de 1962; AAS 54 [1962] 310-338). Mientras se redactaba el presente artículo se ocupaba el Concilio Vaticano II de una nueva ordenación del bautismo de los niños. Esta estructuración debe acomodarse a la situación real del niño, y podría ser configurada partiendo de la doctrina de la → gracia preveniente no merecida, de la → predestinación y del → matrimonio como sacramento del incremento de la Iglesia y como órgano de la transmisión de la fe.

2. En el *esclarecimiento teológico* del bautismo recurren los Padres con predilección a su aspecto más inmediato e intuitivo: el baño. Desde esta perspectiva destacan los Padres su función purificadora y vivificadora. El bautismo purifica de los pecados (*Bern.*, 11,11; Justino, *Dial.*, 13,1; 14,1; Tertuliano, *De Bapt.*, 1s; 4,15; Cipriano, *Ad Donat.*, 4; *De habitu virginum*, 23; *Ep.*, 69,12; 70,1), opera la remisión de los pecados (*Bern.*, 16,8; Justino, *Apol.* I, 61,66; *Dial.*, 44), es la muerte del pecado (Basilio, *Homiliae*, 13,5) y de la muerte a él inherente (Tertuliano, *De Bapt.*, 2,2; 5,7). El bautismo trae la curación del alma (*ibid.*, 5), nos convierte de muertos en vivos (Herm[s] IX, 16,4), produce nuestra nueva generación y nacimiento y restablece con ello la perdida imagen de Dios en el hombre (Ireneo, *Adv. Haer.* V, 11,2; Tertuliano, *De Bapt.*, 5; Cipriano, *De zelo et livore*, 14; Dídimo, *De trinitate* II, 12), especialmente por la comunicación del Espíritu Santo (Juan de Damasco, *De Fide orth.* IV, 9).

El nuevo nacimiento es el momento más frecuentemente resaltado por los Padres. Ello responde a la conciencia que la joven cristiandad tenía de sí misma como un nuevo pueblo. Este nuevo nacimiento no es, sin embargo, concebido mágica o místéricamente. Más bien se hace hincapié en la obligación, implicada en el bautismo, de la fe y de una vida moralmente intachable (Justino, *Dial.*, 13s; *Apol.* I, 61; Ireneo, *Adv. Haer.* V, 11,2; Tertuliano, *De Bapt.*, 13; *De paenitentia*, 6,9). Tertuliano concibe el bautismo como juramento a la bandera de Cristo (*sacramentum*: *Ad Mart.*, 3; *De idololatria*, 19; *De Cor.*, 11; *De Bapt.*, 13) y compromiso jurado de servicio a Cristo (*De Cor.*, 11). Más aún, la liberación del pecado y la afianzación en el bien tienen que haber sido ejercitadas anteriormente, el → corazón tiene que estar ya limpio (Tertuliano, *De paenitentia*, 6,17). A ello está ordenada la institución del catecumenado, que elimina toda posible acusación de concepción mágica del bautismo. Ya en los φωτιζόμενοι tiene que estar suficientemente impresa la figura del Logos, y Cristo debe haber nacido espiritualmente. Sólo en tal caso los eleva la Iglesia a la condición de «cristianos» por la infusión en el bautismo del Espíritu Santo (Metodio, *Symposion*, 8, 8). La medida de la fe personal —*fides qua*— determina también la medida de la gracia comunicada en el bautismo (Cipriano, *Ad Donat.*, 5; *De habitu virginum*, 23). Pero el presupuesto fundamental para toda acción de la gracia es la recta fe (trinitaria) —*fides quae*— (Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 39,1s). En este contexto enseña la patrística que la ejercitación de la voluntad moral y de la fe cristiana está posibilitada por la gracia. A ello vienen los exorcismos; por ello se denomina al bautismo —en razón de la experiencia de la fe a él inherente— iluminación (φωτισμός: Heb 6,4?; Justino, *Apol.* I, 61; Cipriano, *Ad Donat.*, 4; Pseudo-Dionisio, *Hier. Eccl.* II, 3,3; III, 1) y sello (σφραγίς: 1 Cor 1,22; Ef 1,13; Herm[s] VIII, 6,3; IX, 16,3ss; 17,4; II Clem 7,6; 8,6; Ireneo, Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος), con lo que se destaca no sólo el carácter definitivo de la → decisión del hombre por Cristo, sino también y sobre todo el haber sido aceptados por Dios, la donación del Espíritu Santo y la impresión del sello de Dios.

El acontecimiento bautismal se explica en su totalidad por la causalidad divina. Por la invocación del sacerdote, Dios se hace presente y actuante (Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 33,2; 34,1; 36; Ambrosio, *De Myst.*, 3,8; 5,27; *De Sacr.* I, 5,18; II, 3,9; 5,14). Quien bautiza no es el sacerdote, sino Dios mismo (Juan Crisóstomo, *Hom. Mt.*, 5,3). La forma bautismal pasiva (βαπτίζεται ὁ δεῖνα), aparecida en Oriente, presenta a la Trinidad como la causa propia del bautismo (Juan Crisóstomo, *Cat. Bapt.*, 2,26; Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Catech.*, 14,14). En Occidente, Agustín afirma enérgicamente: «Christus est, qui baptizat» (*Tract. Io. Ev.*, 5, 6.11.18; 6,7).

Toda la acción bautismal alcanza sentido desde Cristo. El bautismo es la rememoración de la pasión (Metodio de Olimpo, *Simposion*, 3,8), de la muerte y de la resurrección de Jesús (Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Catech.*, 12,6s), al mismo tiempo que su «imitación» simbólica (μίμησις, εἰκῶν, τύπος, *similitudo*). Por el bautismo, el cristiano queda «asimilado» a Cristo (Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 35,1; Teodoro de Mopsuestia, *Oratio catechetica magna*, 12,6s). Sobre todo, las catequesis mistagógicas presentan —dentro de la línea de Rom 6— la inmersión del bautizando como «sepultura en el agua» y símbolo de la muerte de Jesús, y la salida del agua bautismal como símbolo de su resurrección (Cirilo de Jerusalén, *Cat.*, 3, 12; Pseudo-Cirilo de Jerusalén, *Κατηχήσεις μυσταγωγικαί*, 2,4-7; Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 35; Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Catech.*, 12,6s; 14,5s; Pseudo-Dionisio, *Hier. Eccl.* II, 3,7; Ambrosio, *De Myst.*, 4,21; cf. 3,14; 4,20; Ambrosio, *De Sacr.* II, 7,20; cf. también Juan de Damasco, *De Fide orth.* IV, 9; León Magno, *Serm.*, 70,4). Sin embargo, se exagera la correlación simbólica de la acción sacramental con las obras de Cristo cuando cada uno de los momentos del bautismo es referido a una determinada circunstancia de la vida de Jesús. Así, se encuentra a veces la opinión de que la triple inmersión, cuyo origen real reside en la fórmula bautismal trinitaria, es símbolo de los tres días de la sepultura de Cristo (Pseudo-Cirilo, Gregorio de Nisa, Pseudo-Dionisio, Juan Crisóstomo [*Hom. Io.*, 25,2], Juan el Diácono y otros). La muerte y resurrección de Jesús tiene su correspondencia simbólica no sólo en el rito exterior de la inmersión y salida de las aguas bautismales, sino también y primariamente en lo que acontece en el interior del bautizado. Este muere al pecado y resucita por el Espíritu Santo a una nueva vida (espec. Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 35,2; Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam ad Romanos*, 11,4; 12,1; destacan este aspecto aún más vigorosamente los latinos: Ambrosio, *De paenitentia* II, 2,9; *De Sacr.* II, 7,23; VI, 2,7; Agustín, *Ench.*, 52). A veces se expresa directamente la diferencia entre la realidad corpórea de la muerte de Jesús (separación plena de alma y cuerpo) y su «imitación» parcial (Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, 32,5) y en imagen (Pseudo-Cirilo de Jerusalén, *Κατηχήσεις μυσταγωγικαί*, 2,5; Ambrosio, *De Sacr.* II, 7,23) en la separación del alma del pecado (Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam ad Romanos*, 12,1). Al mismo tiempo se resalta, como donación y tarea, la acción salvífica de Cristo en el bautismo, la remisión

de los pecados y el nuevo nacimiento por la gracia de la infusión del Espíritu Santo. Se atribuyen estos efectos al agua bautismal sólo debido a que por la epiclesis ha descendido sobre ella el Espíritu (Tertuliano, *De Bapt.*, 4; Cipriano, *Ep.*, 70,1; 75,5; Cirilo de Jerusalén, *Cat.*, 3,3s; Gregorio de Nisa, *Oratio catech. magna*, 33,1; Pseudo-Dionisio, *Hier. Eccl.* II, 2,7; Ambrosio, *De myst.*, 4,19; *De Sacr.* I, 5,15; Juan de Damasco, *De Fide orth.* IV, 9).

Según la concepción patrística, la epiclesis sobre el agua bautismal pertenece, juntamente con la fórmula bautismal, a las palabras constituyentes del sacramento (Basilio, *De Spir. Sancto*, 27,66; *Constituciones apostólicas* VII, 43,5).

Los occidentales se interesan, ante todo, por la eficacia del bautismo y la certeza de su validez. Ya el papa Esteban I tuvo que defender frente a Cipriano y los obispos africanos la validez del bautismo administrado por los herejes. Agustín sostuvo una dura lucha contra el donatismo, que hacía depender la validez del sacramento de la santidad subjetiva del ministro. Agustín reconoce como válido el bautismo administrado fuera de la Iglesia o por un pecador, a condición de que queden garantizadas la recta ejecución exterior y, sobre todo, las «verba evangelica» trinitarias (*De baptismo contra Donatistas* III, 15,20), puesto que, en último término, la eficacia del sacramento reside en la palabra (*Tract. Io. Ev.*, 80,3). En ella está presente Dios (*De Bapt.* VI, 25,37) y, en definitiva, quien bautiza es Cristo (*Tract. Io. Ev.*, 5,6). La eficacia del signo exterior no está garantizada por la fe y la → santidad del ministro, sino por la Iglesia. El bautismo administrado fuera de la Iglesia no confiere la remisión de los pecados y la gracia, pero sí una *consecratio* del bautizado para Dios y un *character dominicus* (*Ep.*, 98,5; *Contr. Ep. Parm.* II, 13.28s), que, en caso de unión a la Iglesia, confiere la remisión de los pecados y la gracia, e impide un nuevo bautismo. El bautismo borra el pecado original, cuya existencia demuestra precisamente Agustín por el bautismo de los niños, así como todos los pecados personales, y confiere —también a los niños (*Ep.*, 98)— la gracia de la incorporación al cuerpo de Cristo (*op. cit.*).

La escolástica elabora el concepto técnico del bautismo sobre la base asentada por Agustín. Esta elaboración conduce a la separación del bautismo y de la confirmación, que ahora es considerada como sacramento independiente (en la Iglesia griega aún continúa unido al bautismo). La Edad Media centró su interés en la cuestión de la eficacia del sacramento desde la perspectiva de su modo de actuación y del efecto alcanzado. Hugo de San Víctor —conforme a su concepción fundamental de que el sacramento recibe la gracia *ex sanctificatione* (*De Sacr.* I, 9.2)— sitúa la esencia del sacramento en el elemento material, el agua consagrada. La alta escolástica supera esta concepción determinando más precisamente la causalidad del sacramento. Según Tomás de Aquino, la gracia no reside estáticamente en el agua. La aplicación del agua como lavado recibe una eficacia transeúnte e instrumental, que comunica la gracia al bautizado (*S. Th.* III, 66,1). Según esta concepción, Tomás de Aquino —siguiendo en ello a Pedro Lom-

bardo (*Sent.* IV, 1,4: *sacramentum = signum, forma, imago, causa sacramenti*)— ve en la ejecución exterior del sacramento (*sacramentum tantum*) no solamente un signo y receptáculo de la gracia, sino una causa eficiente (*S. Th.* III, 62,1). La causa principal es Dios. Sólo él puede comunicar la gracia o participación de la naturaleza divina. Pero Dios se sirve de causas instrumentales, cuya eficacia no depende de su propia forma, sino del movimiento que el agente principal les transmite (*S. Th., op. cit.*, II, 66,5 ad 1). Un instrumento de Dios en el bautismo es el ministro, cuya cooperación causal queda expresada en la fórmula —obligatoria a partir del papa Alejandro III (DS 758)— *ego te baptizo* (*S. Th.* III, 66,5). Otro instrumento es el lavado con el agua bautismal. En este lavado actúa el agua como materia (*S. Th.* III, 66,3); las palabras «*ego te baptizo in nomine...*» (*S. Th.* III, 66,5) actúan como forma esencial y denominadora de la causa principal (*S. Th.* III, 66,10).

Alberto Magno y los franciscanos no determinaron tan estrictamente la relación causal entre sacramento exterior y comunicación de la gracia. El sacramento exterior dispone al alma; Dios comunica directamente la gracia no por medio, sino (sólo) con ocasión (*per concomitantiam*) de la ejecución del sacramento (cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte* III, 508ss). No debe, sin embargo, olvidarse que Tomás de Aquino deriva la energía eficiente de la acción bautismal de su institución por Cristo (en su bautismo: *S. Th.* III, 66,2) y, sobre todo, de su pasión (*S. Th.* III, 66,5 ad 5). Por ello, la inmersión —comparada con otros modos de bautizar: derramamiento de agua o aspersion— es la forma más adecuada de bautizar (*S. Th.* III, 66,7c ad 2), porque representa más claramente la sepultura de Cristo (*S. Th.* III, 66,7; III, 68,8). Tomás de Aquino ha destacado la causalidad eficiente, pero no olvida el carácter significativo del signo exterior. La aplicación del concepto de causa no significa tampoco para el Aquinate una «mecanización» del acontecimiento sacramental. Más bien esclarece esta aplicación la estructura esencialmente cristológica del sacramento, ya que precisamente la idea de *instrumentum* implica un *principalis agens* (Dios), y todo sacramento, en cuanto *instrumentum separatum (Christi)*, recibe su eficacia de la humanidad de Cristo (III, 62,5).

La concepción cristocéntrica de Tomás de Aquino se manifiesta de modo especialmente claro en la descripción de los efectos del bautismo. Por el bautismo se comunica (*communicatur*) la pasión y muerte de Cristo, como si el mismo bautizado las hubiese sufrido (III, 69,2). El bautizado muere con Cristo para resucitar a una nueva vida. Según ello, Tomás de Aquino considera el bautismo como conmemoración de la muerte de Cristo (III, 66,9 ad 5). El bautizado queda incorporado (*incorporatur*: III, 68,5; III, 69,2.7 ad 1) a la pasión y muerte de Cristo y a Cristo mismo como miembro (III, 69,3.4.7). Y ello *quodammodo corporaliter* (III, 69,5 ad 1). El bautizado recibe —según la doctrina oficialmente proclamada por Inocencio III (DS 781)— el carácter sacramental (III, 63,6; III, 69,6.10), que le configura a Cristo (III, 68,1 ad 3), le hace capaz de recibir los otros sacramentos (III, 63,6) y los restantes efectos del bautismo (III, 69,10), al mismo tiempo que

hace imposible la repetición del bautismo (III, 66,9). La aplicación de la pasión de Cristo borra el pecado original y condena todos los pecados actuales, juntamente con todas las penas del pecado (III, 69,1.2). La plena eficacia satisfactoria del bautismo prohíbe la imposición de obras de penitencia (III, 68,5). En el bautismo se derrama, desde Cristo-Cabeza, la plenitud de gracias y virtudes a sus miembros (III, 69,4.5); la concupiscencia no queda ciertamente suprimida, pero sí debilitada (III, 69,4 ad 1). Todos estos efectos se actualizan proporcionalmente en el caso de los niños. En cuanto miembros de Cristo, no sólo se les borra el pecado original y se les imprime el carácter sacramental, sino que se les confiere la gracia y las virtudes, si bien estas últimas quedan impresas en las potencias del alma simplemente como hábitos (III, 69,6). Muchos escolásticos antes y después de Tomás de Aquino —y algunos teólogos anglicanos actualmente— sostienen esta infusión de la gracia y las virtudes en los niños bautizados.

La doctrina de Tomás de Aquino sobre el bautismo influyó decisivamente en las determinaciones eclesiásticas posteriores. Así, el Concilio de Vienne determinó que la opinión del Aquinate era la más probable en la cuestión de los efectos del bautismo de los niños (DS 904). También Eugenio IV, en el *Decretum pro Armenis*, presenta la doctrina de la materia, forma, agente principal (la Trinidad) y *minister*, como causa instrumental, desde la perspectiva tomista (DS 1314-1315). El ministro del bautismo es el sacerdote y el diácono; en caso de necesidad, también un laico o una mujer, e incluso un hereje o pagano, con tal que emplee la fórmula de la Iglesia y bautice según la intención de la Iglesia. El bautismo tiene como efecto la extirpación del pecado original y el perdón de todo pecado personal, así como la remisión de toda pena de pecado sin imposición de satisfacción. No se habla expresamente de la comunicación de la gracia. Pero ella está presupuesta, puesto que se atribuye al bautismo la comunión con Cristo y la pertenencia a la Iglesia, se le denomina puerta de la vida espiritual y se afirma que el bautizado que muere sin pecado tiene asegurada la inmediata visión beatífica (DS 1316). También se propone la doctrina del carácter bautismal (DS 1313).

El Concilio de Trento confiere la claridad última a la doctrina de los efectos negativos y positivos del bautismo y de su conexión interna. Define dogmáticamente la necesidad del bautismo (DS 1618; cf. DS 1524) —también en el caso de los niños (DS 1514)— para la extirpación del pecado original (DS 1513, 1515) por la aplicación (en el bautismo) de los méritos de Cristo (DS 1513, 1523) y por la gracia en él conferida (DS 1500, 1524, 1619). El Concilio determinó además la necesidad de administrar el bautismo con agua real y natural (DS 1615), su irrepetibilidad (DS 1619, 1624, 1626) por el carácter en él impreso (DS 1609), la validez del bautismo administrado por herejes (DS 1617), la posibilidad de la pérdida de la gracia bautismal (DS 1619; cf. DS 1462), la incompetencia del bautismo para los pecados posteriormente cometidos (DS 1623), la obligatoriedad, dimanada del bautismo, de adhesión a la ley de Cristo (DS 1620) y de la Iglesia (DS 1621), incluso en el caso de los niños y sin que sea necesaria la ratificación

posterior de esta obligación (DS 1627) y finalmente la licitud y justificación del bautismo de los niños (DS 1626) y la inconveniencia de la dilación del bautismo (DS 1617).

III. *Elaboración sistemática*

El esclarecimiento de la esencia del bautismo alcanzado por la Escritura, la tradición y el magisterio eclesiástico puede ser completado por las siguientes consideraciones teológicas. El bautismo es el sacramento fundamental, instituido por Jesús, por el que la Iglesia, cuerpo de Cristo y presencia espacial-viviente del *Christus incarnatus*, aplica a cada hombre la salvación —alcanzada para todos por Cristo— en forma de «purificación por el baño de agua en la palabra» (Ef 5,26), por la que se actualizan simbólicamente las fundamentales obras salvíficas de Jesús. El bautismo incorpora al bautizado a la realidad de salvación creada por Cristo y actualizada por la Iglesia, quien —por el bautismo— se acrecienta a sí misma, como pueblo de Dios, a través de la historia. El bautismo es, por tanto, no sólo un medio individual de salvación, sino autorrealización de la Iglesia. Precisamente los Padres denominan a la Iglesia «madre» en cuanto bautizadora y consideran a la fuente bautismal como su seno materno.

La institución del bautismo no está puntualmente limitada a una acción única de la vida de Jesús (cf. Buenaventura, *In Ioannem*, 3,19), sino que brota fundamentalmente de la totalidad de la acción salvadora de Jesús, como siervo de Dios, y la recorre internamente. El bautismo en el Jordán presenta a Jesús en su misión salvífica como «siervo de Dios» y descubre la forma exterior del sacramento; la cruz y la resurrección llevan a cumplimiento esta misión por el dolor expiatorio y la glorificación (Is 52,13), al mismo tiempo que confieren al sacramento su realidad interna; el mandato de bautizar promulga la aplicación de la salvación a todos los pueblos. La vinculación del bautismo a una palabra de Cristo está implícitamente contenida en la norma de Jesús de acompañar siempre sus acciones de salvación de una palabra esclarecedora de su sentido. La formulación precisa de esta palabra fue obra de la Iglesia primitiva. La originaria configuración cristológica de esta palabra («en el nombre de Jesús») se desarrolló con el tiempo en una formulación trinitaria (Mt 28,19).

El baño es un símbolo religioso primario que expresa que el hombre debe estar limpio para comparecer ante Dios y que constantemente debe purificarse para estar en su presencia. Lo peculiar del bautismo cristiano es su unicidad e irrepetibilidad, consecuencia de su carácter esencial constitutivo: está intrínsecamente vinculado a la obra histórica de salvación de Jesús, la cual, de una vez y para siempre, purificó a todos los hombres de toda culpa. La muerte y la resurrección de Jesús están simbolizadas de una manera especialmente manifiesta en la inmersión y emersión bautismales, que —como símbolos— hacen presentes estas acciones salvíficas. El rito del

bautismo recibe decisivamente su eficacia de su institución por Jesús y de su administración en el ámbito de la presencia y de la acción de Cristo (cf. Col 2,11s: ἐν ᾧ = ἐν Χριστῷ), creado por la palabra pneumática. Esta doble vinculación cristológica confiere al rito bautismal una nueva entelequia determinante de su esencia. Pero la acción salvífica de Cristo se hace presente en el bautismo no sólo por el rito exterior, sino también por el acontecimiento interior indicado y efectuado por el rito. Así como Cristo murió por causa del pecado y en figura de «carne de pecado» (Rom 8,3), así muere el bautizado con Cristo al pecado y nace con él por el Espíritu Santo a una nueva vida divina. No debemos, sin embargo, dejarnos llevar por la imagen de la sucesión temporal, inevitable en el símbolo, y creer que primeramente tiene lugar la purificación y después la santificación interior. Más bien aquélla es efecto de esta última (téngase presente la doctrina tridentina de la única *causa formalis* de la justificación: DS 1529). La vinculación viviente del bautizado con las acciones salvíficas de Jesús, su *incorporatio in Christum*, es el efecto inmediato y primero del bautismo, del cual provienen los restantes efectos sacramentales: la santificación interior y —condicionadas por ella— la remisión del pecado original y de todos los pecados personales juntamente con las penas temporales y eternas del pecado.

Las pasadas acciones salvíficas de Jesús no deben concebirse a modo de realidades hipostasiadas, poseedoras de una existencia supratemporal y eterna que les permitiese hacerse presentes directamente en la envoltura del símbolo. Más bien debe pensarse en una presencia virtual por la mediación intencional del símbolo.

Jesús instituyó el bautismo como medio necesario para la consecución de la salvación (Mt 28,19; Mc 16,16; Jn 3,5). Sin embargo, su necesidad en orden a la salvación —definida como dogma: DS 1524, 1604— no puede significar una supresión o limitación de la universal voluntad salvífica de Dios, que a todos quiere salvar (1 Tim 2,1-6) y, por los méritos de Jesús, a todos concede la gracia suficiente para su justificación (DS 1536, 1567). La necesidad del bautismo y la posibilidad de salvación, aun de los no bautizados, se concilian concibiendo como bautismo la aplicación de la gracia, que siempre es *gratia Christi*, a los no bautizados. Esta aplicación presupone el deseo (*votum*) explícito o implícito de recibir el bautismo, lo que en concreto coincide con la voluntad de orientar la vida según la voluntad de Dios, tal como esta voluntad se manifiesta a la → conciencia. Un especial sustitutivo del bautismo es el «bautismo de sangre» o el martirio de los no bautizados. Por él, la pasión y la muerte de Cristo se reproducen no sólo en imagen, sino de modo real. Según la doctrina de la Iglesia, el bautismo de deseo y, con más razón, el bautismo de sangre sustituyen al bautismo sacramental (DS 741, 788, 1524, 1604, 1677, 1932, 1971).

La necesidad del bautismo en orden a la salvación dio lugar a la práctica —ya insinuada en el NT (Hch 16,15.33; 1 Cor 1,16; bautismo de familias enteras)— del bautismo de los niños. Esta práctica es hoy día duramente impugnada por la teología evangélica, dado que en los niños falta la fe personal exigida por la Escritura. La praxis tradicional hace valer en este

punto el hecho de que los niños han contraído —sin culpa personal— el pecado original y que, por tanto, deben ser liberados de él independientemente de su decisión personal. La ausencia de fe actual en el niño queda compensada por la fe de los padres, de los padrinos y de la Iglesia, quienes, en el bautismo del niño, toman sobre sí la obligación de conducirlo a una fe personal, y así anticipan en cierto modo esta fe futura. Pero esta fe no vive de un favor humano ni de la solicitud del educador (→ educación) o de los esfuerzos posteriores del bautizado, sino de la gracia de Dios. En el bautismo de los niños la fe es infundida como *habitus*, o capacidad sobrenatural, y posteriormente está siempre posibilitada, en cuanto acto, por la gracia preveniente de Dios, quien de este modo cumple su «palabra de aceptación» del bautizado.

K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Munich 1947; E. Doronzo, *De baptismo et confirmatione*, Milwaukee 1947; O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zurich 1948; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich 1950; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, Munich 1951; J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952; A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle des pères*, Paris 1953; O. Heggelbacher, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*, Friburgo de Suiza 1953; V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6*: ALW 3 (1954) 284-366; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III, 1-2, Rastisbona 1954-55; *Le baptême dans le Nouveau Testament*: Lumière et Vie 26-27 (1956); B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*: HDG IV, 2 (Friburgo 1956); H. Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*: Die Zeit der Kirche (Friburgo 1956) 47-56; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV*, 1, Munich 1957; A. Wenger, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, Paris 1957; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957-59, 307-381; J. G. Davies, *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente*, Stuttgart 1958; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gotinga 1958; A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958; V. Warnach, *Die Tauflehre des Römerbriefes*: ALW 5 (1958) 274-332; A. Segovia, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*, Granada 1958; M. Barth-W. Andersen-J. Beckmann-G. F. Vicedom, *Taufe*: EKL III (1959) 1283-1314 (bibliografía); J. A. Jungmann, *Aufbauelemente in römischen Taufritus*: ALW 9 (1959) 1-15; R. Schnackenburg, *Taufe*: BW (1959) 736-745 (bibliografía); A. T. Lombana, *El bautismo en la teología de San Pablo*: Franciscanum (1959) 7-57; T. Camelot, *Bautismo y confirmación en la teología contemporánea*, Barcelona 1961; K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Munich 1961; G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlín 1961; E. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1-11*, Zurich 1961; G. Braumann, *Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus*, Stuttgart 1962; C.-M. Edsman-E. Dingle-F. H. Kettler-E. Sommerlath-V. Kreck-J. Beckmann-W. Jannasch-G. Wendt-H. W. Gensichen, *Taufe*: RGG VI (1962) 626-661 (bibliografía); J. Schneider, *Der historische Jesus und die urchristliche Taufe*: Der historische Jesús und der kerygmatische Christus (ed. por H. Ristow-K. Matthiae), Berlín 1962, 530-542; T. Camelot, *Espiritualidad del bautismo*, Madrid 1962; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlín 1963; H. Schlier, *Die Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien*: Besinnung auf das Neue Testament (Friburgo 1964) 212-218; A. de Villalmonte, *Teología del bautismo*, Barcelona 1965; K. H. Schelkle, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6,1-11*: Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 216-226; K. Aland, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden - und ihre Taufe*, Munich 1967; K. Barth, *Das christliche Leben. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*: Kirchliche Dogmatik IV/4 (Zurich 1967); H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin*: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tubinga 1967) 168-172; P. C. Empie/W. W. Baum (eds.), *One Baptism*

for the Remissions of Sins, Washington 1967; F. Mussner, *Zur paulinischen Tauflehre in Röm 6,1-6: Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 189-196; W. H. Neuser, *Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus*, Munich 1967; A. Schweitzer, *Taufe und Abendmahl: Reich Gottes und Christentum*, editado por U. Neuenschwander (Tubinga 1967) 155-165; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967; Concilium 22 (1967), número dedicado a la liturgia del bautismo; G. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968; L. Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*, Gotinga 1968; D. Hoch, *Kindertaufe in der Volkskirche*, Zurich 1968; W. Marxsen, *Zur neutestamentlichen Begründung der Taufe: Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 226-245; E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969; A. Hamann, *Bautismo y confirmación*, Barcelona 1970; B. Neunheuser, *Bautismo: SM I* (1972) 499-519; R. Schulte, *Conversión y bautismo: Mysterium Salutis V, cap. 6, sec. 2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

J. BETZ