

La iniciación cristiana

Enzo Solari*,
Universidad Católica del Norte,
Chile.

Un abogado —un canonista— nos plantea la cuestión:

Es judío quien ha nacido de padres judíos o se ha convertido al judaísmo. En caso de padres de distinta religión, es judío el hijo de madre judía, pues la religión se hereda por línea materna; por tanto, no sería judío el hijo de padre judío y madre no judía¹. La conversión implica una adhesión sincera a los principios del judaísmo y la intención de practicar sus mandamientos. Debe realizarse ante un tribunal (*Beth Din*) de tres miembros, encargado de valorar los motivos de la misma y de aceptarla; el proceso de conversión concluye con la circuncisión (para los varones) y la inmersión ritual [...]

El derecho musulmán presenta un esquema parcialmente distinto. El punto de partida es la convicción de que toda persona nace musulmana, aunque los condicionamientos externos puedan perturbar esta pertenencia 'natural' al islam. En particular, es musulmán el hijo de padres musulmanes; en caso de matrimonios mixtos, el hijo adquiere la religión paterna, que es siempre la musulmana, ya que la mujer musulmana sólo puede contraer matrimonio válido con un varón de su misma religión; y el hijo nacido de la unión entre una mujer musulmana y un varón de otra religión (unión que no puede constituir un matrimonio válido) conserva la religión de la madre. La segunda forma de llegar a ser musulmán es la de la conversión. La conversión al islam no requiere complicadas ceremonias o rituales: prescindiendo de diferencias

* El autor agradece las sugerencias de C. Badenier y C. Rojas, las discusiones sostenidas dentro de su grupo de la comunidad CVX de Sagrada Familia en Barcelona, y los comentarios recibidos de A. González y M. Svensson, ninguno de los cuales es responsable de lo que aquí se expone.

1. Sí sería considerado judío, según la corriente reformada del judaísmo, cuando los padres tratan de educar al hijo como judío.

locales, se manifiesta con la recitación pública de la *shahada*, la profesión de fe que certifica que Alá es el único Dios, y Mahoma su mensajero [...]

La incorporación a la comunidad de los fieles es el punto en el que el derecho canónico se distancia de algún modo de los ordenamientos judío e islámico: no se entra en el cristianismo por nacimiento, sino únicamente a través del bautismo, es decir, a través de un acto voluntario de adhesión a la fe religiosa. Como es natural, el carácter voluntario de tal acto es más claro en las confesiones cristianas en las que el bautismo se celebra en edad adulta, mientras que en la iglesia católica, donde es praxis normal el bautismo de niños, no se puede hablar propiamente de acto voluntario de adhesión a la fe, si no es a través de la voluntad de los padres, como por lo demás acontece siempre que se trata de actos de un menor, incapaz todavía de expresar la propia voluntad².

En efecto, mientras el judaísmo y el islam se propagan hereditariamente y a la vez por conversión, el cristianismo no se transmite ni se hereda, sino que es y quiere ser una asamblea (*ekklesia*) definida exclusivamente por la conversión, vale decir, por la fe deliberada que es fruto de la gracia. Dicha fe, conversada y consciente, don de la gracia, es la única puerta de entrada en una iglesia cristiana. Y es esta misma fe la que da sentido al bautismo, en el que consiste esencialmente la iniciación de los cristianos, y del cual el ser humano es receptor y Dios mismo es autor. Por eso, a diferencia del bautismo judío de prosélitos, que es autoadministrado, el bautismo cristiano distingue entre bautizante y bautizado, de manera que el primero bautiza o declara bautizado al segundo, bien en el nombre de Jesús, bien en el del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sellándose así de manera sacramental la participación creyente en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como el Cristo de Dios (*cf.* Rom 6, 1-14), y de quien, por lo mismo, se recibe el don de su Espíritu (*cf.* Hch 2, 38; 8, 18; 10, 44-46; Rom 5, 5; Gál 5, 22; 1Co 6, 11; 12, 13; Ef 4, 4-6).

Sin embargo, muy pronto, ya en el siglo II, las comunidades cristianas empezaron a practicar el bautismo de niños pequeños, quienes, aun no teniendo ni pudiendo tener fe, tienen padres creyentes o crecen en un ambiente cristiano, lo cual se irá generalizando con la 'imperialización' característica de la Iglesia a partir de la época de Constantino y Teodosio (el llamado 'giro constantiniano'). En adelante, el bautismo de los recién nacidos (el 'bautismo infantil') aparece como una práctica legítima y, a veces, estrictamente necesaria para la salvación (*necessarius ad salutem*). Tan constante es esta práctica, tan antiguo su testi-

2. S. Ferrari, *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam* (trad. G. Canal, Barcelona, 2004), pp. 237-239, 241-243 y 246-249. En esas páginas también se esquematiza si y cómo es regulada jurídicamente la apostasía en el judaísmo, el islam y el catolicismo.

monio, tan mayoritario el consenso de teólogos y pastores por lo que toca a su fundamentación, que el cristianismo parece haber tomado aquí una decisión inexorable, irresistible e irrenunciable.

Es cierto: el bautismo infantil que se practica en comunidades cristianas suscita el consenso dominante entre ortodoxos, protestantes y católicos, siempre bajo el supuesto de que los padres sean cristianos convencidos o, al menos, de que el entorno del recién nacido sea creyente, pues en caso contrario es bastante clara —o así debiera serlo— la falta de sentido de dicha práctica sacramental.

¿Cuáles son las razones con que justifican estas iglesias cristianas el bautismo infantil? En lo fundamental, son tres, formalmente, los argumentos a favor, aunque a ellos deba añadirseles como argumentos —o fuentes materiales para argumentar— el texto bíblico y la tradición.

Bíblicamente, en la predicación evangélica el orden habitual consiste en la aceptación creyente, el bautismo y el discipulado (*cf.* Mt 28, 18-20; Mc 16, 16; Hch 2, 37-47; 8, 9-13; 10, 44-48; 19, 1-7; etc.), pero en algunos casos se observa cierta similitud entre el bautismo cristiano y el del prosélito judío, así como entre circuncisión y bautismo (*cf.* 1Cor 7, 14 y Gén 17, 10-14); en otros el bautismo parece ser el punto de partida del camino de la fe (*cf.* Rom 6, 1-14; 1Cor 6, 11; 1Pe 3, 21), y todavía en otros, al mencionar el bautismo de casas enteras (según la fórmula '*oikos*'), posiblemente se admite el bautismo infantil (*cf.* Hch 16, 15; 18, 8; 1Cor 1, 16), lo cual, además, concuerda perfectamente con el llamado de Jesús a no impedir que los niños se acerquen a él (*cf.* Mc 10, 13-16).

Tradicionalmente, se argumenta conque la mención y aprobación del bautismo infantil es antiquísima. Padres como Ireneo (*cf.* *Adv. Haer.* II, 22, 4) y Orígenes (*cf.* *In Rom.* V, 9) ya se refieren a él. Se trata, además, de una antigua práctica que se generaliza desde el siglo V, y que, aunque reciba críticas, no desaparecerá ya de la historia de las iglesias cristianas³.

Ahora bien, tanto en la escritura como en la tradición, también se pueden encontrar razones intrínsecas a la fe cristiana para fundamentar el bautismo infantil.

Dogmática o sistemáticamente se invoca la primacía de la gracia divina sobre cualquier gesto humano libre, que alcanza su máxima expresión en el caso de los niños pequeños: no hay gratuidad mayor que la que Dios manifiesta cuando su voluntad misericordiosa de salvación se derrama sobre un ser humano que aún no es capaz de responderle voluntariamente. La fe, por importante que sea, es respuesta, momento segundo y causado. Y si se objeta que la fe es condición indispensable para todo signo sacramental, aun siendo la gracia de Dios su causa

3. Otros testimonios patrísticos en *Pastoralis Actio* (Nº 4 y 5) y en J. Auer, *Curso de teología dogmática* Tomo VII: *Los sacramentos de la Iglesia*, trad. C. Gancho, Barcelona, 1989, pp. 87-88.

y no el libre mérito humano, cabe responder diciendo que la fe que se necesita en el bautismo no es necesariamente la del sujeto del bautismo, sino la de la comunidad eclesial. Tratándose de niños pequeños, esa fe es la que cuenta y la que acompaña su crecimiento humano y creyente.

Con Agustín se añade algo importante: el bautismo infantil no es sólo legítimo, sino urgentemente necesario para el perdón de los pecados y la salvación. La práctica de dicho bautismo no se debe fundar en pecados cometidos personalmente, sino en un pecado previo, básico y estructural. Es decir, ha de fundarse en el pecado original, que es el que se borra con el agua bautismal (*cfr. Ep. 166, 8, 23; De Gen. ad litt. X, 23, 39; De peccat. mer. et remiss. I, 26, 39, III, 5, 10-11; Contra Iul. VI, 5, 11 y 19, 59*)⁴.

Eclesiológica y pastoralmente, se afirma que la iglesia de Jesucristo no es en primer término la reunión de quienes se deciden autónoma y voluntariamente por el seguimiento de Jesucristo, sino la comunidad de los llamados gratuitamente por el Espíritu desde toda la eternidad. Es una comunidad en la cual se ingresa por aceptación de ese llamado, sí, pero en la que tal aceptación es consecutiva a la oferta gratuita de Dios, y que, en todo caso, no depende necesariamente de cada individuo, sino sobre todo de toda la comunidad de fe, que es la que precede y acoge a cada creyente. Por esa razón, los padres no pueden ser neutrales ante su propio hijo, sino que han de anticipársele en muchos ámbitos, educarlo y testimoniar vivamente esa posibilidad fundamental que es el evangelio cristiano.

Sociológica y políticamente, la iglesia cristiana no es un estado autogobernado ni una sociedad puramente horizontal que se basta a sí misma, se autorregula con autonomía y aspira a una completa autarquía, como otras sociedades que pueblan el mundo. Precisamente por no ser de este mundo y estar llamada a la comunión con el Padre, la Iglesia es un pueblo convocado. Por ello, es una comunidad de personas libres y —en esa medida— dependientes de la gracia de la que proceden. Si la comunidad de los seguidores de Jesús el Cristo contrasta con las demás sociedades mundanales y se distingue de ellas, no es primordialmente por la fe aceptada y refleja de cada uno de sus adherentes en particular, sino por la gracia divina que suscita, sostiene y dinamiza esa misma fe⁵.

4. Las referencias agustinianas las tomo de Auer (n. 2), pp. 87-88.

5. La mejor teología parece unánime en esta forma de argumentar. Ver por ejemplo Tomás de Aquino (*S. theol.* III, 68, 9-10), Lutero (*La cautividad babilónica de la iglesia* y el *Großer Katechismus* por lo que toca al sacramento del bautismo) y Calvino (*Inst. chr. rel.* III, 16, 1-32). Modernamente, ésta sigue siendo la opinión de autores como Auer (n. 2), pp. 52-53 y 86-91, quien se inspira en Oepke, Jeremias y Cullmann; B. Neunheuser, "Bautismo", en *Sacramentum Mundi* Vol. 1 (trad. J. Alfaro *et alii*, Barcelona, 1972), col. 514 y 517-518; J. Brosseder, "Bautismo-confirmación", en P. Eicher (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos* Vol. 1 (Barcelona, 1989), p. 86; K.

Todas estas razones, sin embargo, no resultan del todo convincentes, ni dentro de las iglesias mencionadas ni para otras confesiones cristianas. Ahora bien, es tarea necesaria para el creyente —para todo el que ‘es de la fe’, no solamente para clérigos o teólogos profesionales— purificar las propias convicciones y prácticas a la luz del Espíritu de Jesús, testimoniado por la escritura, así como lo es para su inteligencia profundizar —de acuerdo a sus fuerzas y dones— en las razones teológicas que fundan y critican esas convicciones y prácticas. Por ello es conveniente examinar si y en qué sentido los argumentos expuestos no son convincentes. O, lo que es lo mismo, si y por qué pudiera haber otros argumentos más sólidos desde la perspectiva del mismo evangelio cristiano y del reinado de Dios que en él se anuncia y acerca.

Como es sabido, sobre el bautismo infantil existe disenso explícito en varias iglesias procedentes de la reforma —incluso en movimientos anteriores a la misma— y es característico de las iglesias libres de confesión anabautista que surgen de la “reforma radical” del siglo XVI. Éstas no aceptan la validez del bautismo infantil por no ser el recién nacido capaz de sostener libre y conscientemente la fe cristiana, y por ende piden “re-bautizar” —en verdad, bautizar de veras y por primera y única vez— a quien ha recibido ese bautismo prematuro. Véanse, por ejemplo, los enérgicos términos del “acuerdo de Schleithem” de 1527:

El bautismo será administrado a todos aquellos que hayan sido instruidos en el arrepentimiento y el cambio de vida, que de verdad creen que sus pecados les han sido quitados por medio de Cristo, y a todos aquellos que desean andar en la resurrección de Jesucristo y ser sepultados juntamente con él en la muerte, a fin de resucitar juntamente con él; a todos aquellos que entendiendo estas cosas, lo desean ellos mismos y nos lo piden. En esto queda excluido todo bautismo infantil, que constituye la primera y mayor de las abominaciones del Papa. Respecto a esto, tenéis razones y testimonio de sobra en los

Rahner, “Taufe und Taufenerneuerung”, en *Schriften zur Theologie* Vol. 16 (Zürich *et alii*, 1984), pp. 413-415; F.-J. Nocke, “Bautismo”, en T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática* (trad. C. Gancho, Barcelona, 1996), pp. 854-855 y 877-881; K. Backhaus, “Taufe. II. Biblisch-theologisch”, en W. Kasper (ed.), *LTK* Vol. 9 (32000), col. 1283-1284; y, entre nosotros, A. Bentué, *En qué creen los que creen* (Barcelona, 2004), pp. 160-161. Dígase lo mismo de declaraciones eclesiales, como la del sínodo XV de Cartago de 418 (DH 223), la del IV concilio de Letrán de 1215 (DH 802), la del concilio de Viena de 1312 (DH 903-904) y la del concilio de Florencia de 1442 (DH 1349). Para el magisterio católico, ver además el concilio de Trento de 1545-1563 (DH 1514, 1606 y 1625-1627), el Vaticano II (SC 67 y 69), el nuevo ritual *Ordo baptismi parvulorum* de 1969, la mencionada *Pastoralis Actio* de la congregación para la doctrina de la fe de 1980, el nuevo CIC de 1983 (can. 868,1) y el nuevo catecismo de 1992 (Nº 1250-1255).

escritos y en la práctica de los apóstoles. Nos atenemos a esto con sencillez pero con toda firmeza y seguridad⁶.

La discrepancia no se reduce a la reforma radical. Antes y después de ésta, se encuentran testimonios contrarios al bautismo infantil. Puede dejarse de lado tanto la discutible idea luterana de una posible fe infantil (*fides infantium*), que, obrada por el Espíritu, validaría el bautismo infantil, como la tesis del *Gran catecismo* de que la fe infantil no es presupuesto o condición del bautismo infantil, puesto que en general la fe no realiza el bautismo sino que solamente lo recibe. Más importante es dejar sentado que también en las corrientes principales del protestantismo se hallan algunas voces que discrepan del bautismo de los recién nacidos. Es el tema de la famosa discusión entre Barth y Schlink.

Éste insiste ante Barth que el bautismo de niños pequeños es la más clara realización del principio de la *sola gratia*, en contra de las duras palabras de Barth de 1943, en *La doctrina eclesial del bautismo*, luego radicalizadas en la *Kirchliche Dogmatik* IV/4 de 1967: “Precisamente porque se entra en la Iglesia por medio de un bautismo dormido hay tanta cristiandad dormida y tan pocos cristianos confesantes”. El bautismo —no el de agua, dice Barth, sino el del Espíritu— es una hechura de la gracia divina que supone tanto su proclamación como su comprensión y aceptación, y si esto no es motivo para considerar inválido el bautismo de niños que aún no pueden hablar, sí lo es para tratarlo como una praxis que oscurece el más profundo sentido bautismal⁷.

Lo mismo ocurre en el campo del catolicismo romano. La influencia de Barth se puede percibir en un teólogo como von Balthasar, quien subraya la gigantesca gravedad de la práctica eclesial de bautizar a niños pequeños:

-
6. N° I, en www.menonitas.org/publicaciones/antiguasconf.pdf. Ver allí mismo la “confesión de Dordrecht” de 1632 (art. 7). En nuestros días, puede citarse la “confesión de fe en perspectiva menonita” de 1995: “El bautismo es para las personas que han llegado a la edad de dar cuenta de sus propias vidas y que libremente solicitan el bautismo basándose en su respuesta a Jesucristo en fe” (art. 11), en www.menonitas.org/niv2/confesiondefe.pdf, así como las “convicciones compartidas emanadas del congreso mundial menonita de 2006”: “Como iglesia, somos una comunidad de aquellos a quienes el Espíritu de Dios llama a abandonar el pecado, reconocer que Jesucristo es Señor, recibir el bautismo previa confesión de fe, y seguir a Cristo en la vida” (N° 3), en <http://www.menonitas.org/niv2/convicomp.htm>. Al respecto, ver las consideraciones de J. Driver, “El bautismo de creyentes”, en www.menonitas.org/publicaciones/bautismocreyes.pdf, y de A. González, “Gracia y libertad: una perspectiva anabautista”, en www.menonitas.org/publicaciones/gracialibertad.pdf, pp. 4-5.
7. Para esta discusión, incluidas las palabras de Barth, he seguido a Nocke (n. 4), pp. 869-870. Abonando la tesis de Barth, aparecen, entre otros, los nombres de Aland, Leenhardt y Schneider; ver Auer (n. 2), pp. 52-53. Pannenberg, en cambio, se alinea con Schlink; ver su *Systematische Theologie* Vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 287-296.

Todas las épocas de la Iglesia han sabido que ésta es, en su esencia, un misterio de fe. La época patrística vivió ingenuamente de esta conciencia, sin sentirse urgida a construir una eclesiología refleja y separada, cerrada en sí misma y satisfactoria. Se *era* Iglesia, se estaba en el ámbito de la luz y de la santidad; pero la estructura de lo propio no incitaba a reflexionar sobre ello. A lo sumo se cobraba conciencia de esta estructura cuando se miraba al rostro de lo extraño, de lo ajeno, de la herejía o también del judaísmo; en este espejo sobre todo aparecía, como en un negativo, el perfil de la Iglesia. Únicamente esta conciencia irrefleja puede explicar en cierto modo la más grave de todas las decisiones de la historia de la Iglesia (decisión que, justamente, no ingresó de verdad en la conciencia como tal decisión): la del bautismo de los niños. Esta decisión es más grave que el paradójico *In hoc signo vinces* con que comienza la época constantiniana, en la cual el signo de la impotencia divina tiene que escoltar el ingreso de la Iglesia en el campo de batalla del poder secular. Comprensiblemente, más tarde se tendió —acudiendo en ese punto precisamente, y de modo casi exclusivo, a la Tradición como fuente de Revelación— a buscar una legitimación originaria de un cristianismo en el cual no es uno mismo el que se decide a ingresar, sino en el que ‘nace’ inconscientemente, de igual manera que, con la circuncisión, queda uno incorporado al pueblo ‘carnal’ de la promesa. Infinitamente difícil será no elevar en la práctica este procedimiento a la categoría de modelo del *opus operatum*. Con esto se halla íntimamente ligado el que la esfera eclesial considerada irrefleja como dada sea de modo primario ‘manifestación’ del Cristo elevado y, por consiguiente, su ‘gloria’ en el mundo⁸.

Abundando en esto, dice Castillo:

El bautismo masivo de los niños pequeños tiene una consecuencia negativa para la Iglesia: debido a esa práctica, la Iglesia viene a ser [...] no la comunidad de los *convertidos* a la fe, sino la sociedad de los *nacidos* en ciertos países o grupos humanos. De ahí que la Iglesia no está, en la práctica, configurada por el bautismo, sino por el nacimiento, cosa que no está de acuerdo con lo que es y exige el bautismo cristiano⁹.

Podemos ahora recapitular los argumentos en contra de la práctica del bautismo infantil.

Bíblicamente, y con independencia de los discutibles vínculos del bautismo cristiano con el bautismo judío de los prosélitos y con el rito de la circuncisión y del revelador llamado de Jesús a dejar que los niños vayan a él, hay que decir que

-
8. H. U. v. Balthasar, “Experiencia de la Iglesia en nuestro tiempo”, en *Ensayos teológicos* Vol. II *Sponsa Verbi*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1964, p. 25.
 9. J. M. Castillo, “Bautismo y confirmación”, en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, 2005, p. 87.

la discusión científica reciente arroja unos resultados bastante nítidos: por una parte, no existen argumentos decisivos que puedan emplearse en favor o en contra de la práctica del bautismo infantil en la época neotestamentaria, y por otra, lo que abunda masivamente en la literatura de esta época es el relato de adultos creyentes que son bautizados¹⁰.

Tradicionalmente, si es inmemorial el testimonio eclesiástico que conoce y aprueba el bautismo de recién nacidos, también es cierto que ese testimonio conoce excepciones, como las de Tertuliano —en *De bapt.* 18— y Gregorio de Nacianzo —en *Or.* 40, 28—, que sin negar validez al bautismo infantil proponen diferir este sacramento. Y en cualquier caso, adquiere una nueva dimensión con el giro constantiniano de los siglos IV y V, en la medida en que, no mucho tiempo después, a más tardar, a partir de los siglos VI y VII, el cristianismo promueve activamente dicho bautismo y lo eleva a la categoría de práctica preferible a la del bautismo de adultos, con lo cual la masificación de aquél es paralela al decrecimiento de este bautismo de catecúmenos.

En resumen, aun conociéndose y aceptándose desde muy pronto el bautismo infantil, éste no es propugnado siempre como deseable frente al bautismo de creyentes, ni se masifica antes de la época que sigue a la oficialización del cristianismo como religión imperial, ni deja de coexistir, paradójicamente, con el modelo teológico del bautismo de creyentes, aun cuando éste se volviera estadísticamente cada vez más excepcional durante los últimos 13 ó 14 siglos. Sea de ello lo que fuere, hay que insistir en que tanto la escritura como la tradición fungen como apoyo indispensable, como fuentes materiales insoslayables, para una argumentación formal, cuyas razones son las que ante todo hay que juzgar.

Dogmática o sistemáticamente, la primacía de la gracia y la subordinación de la fe son asunto indiscutible dentro del cristianismo. La cuestión radica en averiguar si una y otra llevan a admitir o propiciar el bautismo de niños pequeños criados en ambientes cristianos, o bien a rechazarlo en nombre del bautismo de adultos capaces de mantener la fe cristiana gratuitamente recibida. He ahí el dilema.

La preferencia por el bautismo de creyentes no rechaza en absoluto la prioridad de la gracia salvífica. Más bien ocurre lo contrario: la argumentación justificadora del bautismo infantil es la que —so pretexto de la prioridad de la gracia— termina por estrechar la acción sanadora del Espíritu, sacramental y ritualmente universal, libérrima e inmanejable (*cfr.* Jn 3, 8). La misericordia divina que justifica no está sometida a un rito sacramental válidamente administrado, como tampoco depende del acto de fe soberanamente ejercido por el ser humano. Más bien es la fe la que, como agradecimiento, depende de la misericordia justificante

10. A modo de resumen, ver Brosseder (n. 4), pp. 82-84, Nocke (n. 4), pp. 854-855 y 880, Pannenberg (n. 6), pp. 287-288, y Backhaus (n. 4), col. 1283-1284.

en tanto que ésta es su causa más radical. El ser humano no tiene fe *para* alcanzar la salvación, sino que cree *porque* Dios le ha amado primeramente (*cf.* 1Jn 4, 10.19). Ningún acto libre hace merecer la gracia, sino que es ésta la que está en la raíz misma de la libertad humana, haciéndola posible pero nunca forzándola. La fe manifiesta libremente la gracia que la antecede. Justamente en este sentido la fe es *condición indispensable*: como voluntaria y vital puesta en obra del amor de Dios en Cristo Jesús. De ahí que *la libertad cuente*, sin ser por ello mérito. Precisamente por contar, todo sacramento la requiere, y la requiere de un modo no únicamente comunitario sino también *rigurosamente personal*. Del mismo modo que no puede argumentarse diciendo que la gracia antecedente exime al hombre de tomar una decisión como la de casarse (*cf.* GS 48), tampoco debiera proponerse que la gracia bautismal alcance al ser humano prescindiendo de su opción consciente y querida por esa misma gracia que se le adelanta desde siempre.

De ahí que sea problemático el argumento favorable al bautismo infantil, en la medida en que lleva de la primacía de la gracia divina a la irrelevancia de la decisión personal del sujeto que se bautiza. Y en cuanto al pecado original que necesitaría ser borrado bautismalmente lo antes posible, debieran apuntarse, al menos y con brevedad, dos cosas.

Una es que, en todo caso, Agustín parece argumentar circularmente, pues en un primer momento deriva su doctrina del pecado original de la práctica del bautismo infantil para luego extraer de dicho pecado —y de la absoluta necesidad de que sea perdonado cuanto antes en el curso de la vida humana— la legitimación del bautismo infantil.

La otra es que es sumamente discutible desde una perspectiva dogmática el que el bautismo sea estrictamente necesario para la salvación, pues no se debiera someter la universal voluntad salvífica de Dios (*cf.* 1Tim 2, 1-7) a la práctica del bautismo cristiano (incluso al de sangre o deseo), lo que de antemano excluye a amplios sectores de la humanidad pasada y presente, ni menos a algo como el bautismo infantil, que toma al ser humano sólo como objeto (en el entendido de que una cosa es que el ser humano sea objeto de gracia, que lo es, y otra muy distinta es que su propia perdición —como le ocurriría al niño que muere sin haber sido bautizado, ni siquiera de deseo— pueda suceder siendo él un objeto o espectador de la misma¹¹).

Eclesiológica y pastoralmente, la iglesia cristiana es la comunidad de los llamados por el Espíritu. Ciertamente, la fe bíblica —la del Antiguo y la del Nuevo Testamento— es no sólo la fe de individuos referidos particularmente —cada

11. Respecto de estas dos cuestiones, me he basado en la discusión presentada y evaluada por Nocke (n. 4), pp. 864-865 y 876-877, de la que es trasunto el escepticismo de Rahner (n. 4) a propósito de la obligatoriedad del bautismo en orden a la salvación (*cf. op. cit.*, p. 413).

cual— a Dios, sino la de un pueblo convocado y “pastoreado” por Yahvé, el Padre de Jesús. Hay una mutualidad entre individuo y comunidad: la fe de ésta sustenta a la de aquél, y sin la opción personal la comunidad simplemente no existe. Por esto los signos sacramentales, cuyo autor —repetamos— es Dios, requieren tanto dicha fe común como la del individuo que los recibe y celebra. El peligro de una comprensión mágica acecha cuando el signo se desliga de la fe concreta y querida del ser humano a quien ese signo se dirige en singular. La Iglesia es una familia, pero es la familia de los que creen en Jesús como el mesías. Evangélicamente hablando, no parece haber duda de que los niños pequeños son agraciados por el Dios de toda misericordia, y que su voluntad salvífica les toca realmente, llevándoles ya desde los inicios de la vida, antes de que ejecuten cualquier decisión meditada o acto libre¹².

Pero esto no implica que la fe personal de cada individuo sea irrelevante. Los creyentes no tienen el monopolio de la gracia, ni mucho menos. Sin embargo, la recepción de ese especial signo gratuito y favorable de Dios, que es el bautismo, exige tanto una comunidad de fe como creyentes que perseveren con libertad en la gracia previniente y universalmente destinada. Así, el perdón de los pecados no se consigue acumulando méritos ante Dios: es gracia, amor sobreabundante que opera allí donde abunda el pecado (*cfr.* Rom 5, 20). La fe no es mérito sino don gratuito. Pero es un don que cambia la existencia y la realidad, y por el que hay que decidirse y vivir. La fe de la Iglesia cristiana provoca una decisión individual, la que a su vez tiende a implicar la vida en una comunidad de creyentes.

De ahí la promesa del Espíritu, cuando donde dos o más se reúnen en nombre de Jesús (*cfr.* Mt 18, 20). Los padres del niño, según esto, no se comportan neutralmente si no lo bautizan. Para ellos sigue siendo perfectamente necesario educarle desde el principio en lo que estiman verdadero, bueno y bello, no obstante lo cual pueden considerar perfectamente que es imposible convertirse ellos en vicarios de la fe de su hijo, y por ende que es imprescindible que sea él mismo —ya agraciado por Dios y objeto de su misericordia desde toda la eternidad— el que por la fe tome en su momento la decisión libre, madura y consciente de recibir la gracia bautismal y formar parte de la Iglesia, del pueblo santo y escogido. Los padres, entonces, no transmiten ni están en condiciones de transmitir la propia fe, sino que, si su testimonio perseverante, amable y respetuoso de Jesucristo, muestra algo de la novedad del evangelio, pueden querer, esperar y pedir que su hijo libremente llegue a ser cristiano cultivando autónomamente el don de la fe¹³.

12. Ver por ej. el catecismo católico (Nº 1261 y 1283).

13. Conviene apuntar aquí a otro flanco eclesiológico, pastoral y sacramental del mismo asunto. Mientras las iglesias ortodoxas recurren —con todo derecho— a la misma razón para practicar en un solo acto litúrgico el bautismo infantil y, simultáneamente, confirmar a los recién nacidos y otorgarles la comunión, las confesiones protestantes tradicionales no admiten un sacramento de la confirmación, y en su lugar propician

Sociológica y políticamente, por último, la fe cristiana es la que especifica a la Iglesia a diferencia de la sinagoga y de la mezquita, del panteón y del templo, y, a la vez, en distinción del estado, las culturas y las naciones. El cristiano es parte de la Iglesia por su respuesta creyente a la proclamación del evangelio del reinado de Dios. La gracia lo precede, y por ello mismo lo impulsa en la dirección de la fe. El bautismo es la entrada en la iglesia por la fe que es gracia de Dios y que es *eo ipso* opción fundamental del ser humano. Hay gracia sin deliberación creyente, por supuesto. Esto implica que debe haber —como parecer ser el caso— misericordia divina más allá de los confines eclesiales. Contra los adagios “*extra ecclesiam nulla salus*” y “*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*”, habría que decir que fuera de la Iglesia cristiana sí hay salvación y gracia. Lo que no es posible es que haya Iglesia sin fe consciente. Si esto es así, entonces la Iglesia pugnaría siempre por distinguirse de otras instituciones religiosas, por próximas que sean, y de toda organización o tradición política, cultural y nacional, por muy relacionadas que hayan estado con ella. La Iglesia, en cuanto comunidad de la fe, cuerpo de los creyentes cuya cabeza es Jesús (*cfr.* Ef 1, 22-23), se distingue de su entorno y contrasta con él, como ocurría tan nítidamente con las comunidades cristianas de los primeros siglos¹⁴.

No se nace en la Iglesia, como se ha dicho, sino que se participa de ella por la conversión creyente suscitada por la gracia. La libertad de la fe no se reduce a la autonomía ética o política, puesto que la libertad es para el cristiano algo fundado y posibilitado por Dios mismo, y sin embargo no puede haber Iglesia —no es posible el pueblo de Dios sobre la tierra— si no hay libertad para proseguir los derroteros de la fe. Por esto, siguiendo los términos de la sociología de la religión, la iglesia cristiana debiera ser no una “iglesia”, institución religiosa más bien intolerante en la que se nace, ni tampoco una “secta”, institución también intolerante de la que se participa por decisión propia, sino una “denominación”,

una catequesis para los jóvenes que desean ahondar en los fundamentos de la fe cristiana en la que fueron bautizados poco después de nacer, la cual concluye con la renovación de la promesa bautismal y la admisión a la comunión. El catolicismo romano, en cambio, parece admitir una muy discutible imperfección del bautismo, que otro sacramento, como es la confirmación, vendría a remediar y completar; así como, pensando que el lactante es sujeto del bautismo, carece de una buena razón para dilatar en el tiempo (como es su costumbre) la comunión eucarística. Así, y aun aceptando algún fundamento para la confirmación, la Iglesia católica reemplaza injustificadamente el orden aconsejable “bautismo-confirmación-eucaristía-penitencia” por el de “bautismo-penitencia-eucaristía-confirmación”. Ver al respecto Brosseder (n. 4), pp. 86-89, y Nocke (n. 4), pp. 883 y 888.

14. Esta idea de la comunidad cristiana como sociedad alternativa ha resurgido gracias a los aportes de las ciencias bíblicas, permeando muchos esfuerzos teológicos contemporáneos; ver por ej. Nocke (n. 4), pp. 861-864, y A. González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, 2003, pp. 249-304.

una asociación religiosa voluntaria, pero a la vez intrínsecamente tolerante o pluralista¹⁵.

La consolidación histórica del giro constantiniano es responsable —en gran medida— de esa mala comprensión frecuente de la eclesialidad, en virtud de la cual no se distingue adecuadamente entre la Iglesia y la sociedad en la que ella está instalada o el estado al cual ha estado secularmente ligada, que es lo que ha acontecido durante siglos en Europa y América latina. De ese vetusto constantinismo clerical suelen resentirse, casi por igual, los cristianos conservadores que recelan de los ideales ilustrados y liberales y que bregan por una nueva evangelización moralística de las sociedades y culturas latinoamericanas, y los cristianos progresistas que todavía postulan que el núcleo de la fe cristiana consiste en la realización política de unas transformaciones sociales reformistas o revolucionarias. Unos y otros están fuertemente anclados en cierto mesianismo político que no siempre desespera de la violencia. En cualquier caso, conviene aclarar que es constantiniana toda confianza desmedida de los creyentes en las capacidades estatales para implantar en la sociedad entera unas relaciones políticas, económicas, culturales y ecológicas, lo que las propias comunidades cristianas debieran antes cultivar y vivir en su propio seno de manera alternativa y contrastante¹⁶.

Después de todo lo dicho, nos podemos preguntar si en la teología sustentadora del bautismo infantil no cabe sospechar algún trasfondo ideológico, en el sentido preciso de legitimar *a posteriori* una práctica sin mayor fundamento intrínseco en la buena nueva de Jesús de Nazaret. Ésta es, no cabe duda, una cuestión que ha de quedar abierta. Y es que el intento de desaconsejar el bautismo de niños pequeños afecta a una práctica extendidísima, que se remonta muy atrás en el tiempo.

Por tocar un asunto tan sensible, el que esto escribe tiene que ser consciente de la estrechez de su horizonte así como de la fragilidad de su razonamiento —de todo razonamiento. Si es oyente de la palabra, debe reconocer la inadecuación y analogía de su palabra para decir la propia experiencia teológica, y saber que para decirla mejor —sin lograr nunca la plena adecuación— las voces de sus compañeros de camino le son indispensables.

La argumentación expuesta tiene que permanecer, pues, abierta a la confrontación y a la crítica, pues tal cosa —una crítica abierta al diálogo y dispuesta a la autocorrección— es lo que ella misma ha hecho con la costumbre del bautismo de niños pequeños. En cualquier caso, también es preciso admitir que una crítica como ésta puede ejercerse no solamente desde fuera sino también desde dentro de las iglesias cristianas que practican el bautismo infantil.

15. P. Berger, "Pluralismo global y religión" (trad. A. Ide), en *Estudios Públicos* 98 (2005) 11-12.

16. Ver González (nota 13), pp. 308-321.

De hecho, como lo ha recordado P. Berger en algún lugar, hay quienes son capaces de dirigir a su propia confesión la crítica más aguda y sostenida, pero a quienes su personalidad o circunstancia no les permite renunciar a dicha pertenencia. Hay otros que, llevados por una cierta experiencia espiritual y eclesial, se vuelven críticamente contra su confesión y pueden llegar a abandonarla por otra. Y hay incluso quienes, también críticos y en constante alerta espiritual, no logran encajar plenamente en ninguna confesión, y se ven casi forzados a vivir con cierta dureza su fe, bien a la intemperie y al margen de toda confesión, o bien en los cruces de distintas confesiones.

