

La investigación histórica, litúrgica y teológica sobre la iniciación cristiana desde el Vaticano II

Maxwell E. Johnson¹

Resumen

En este artículo, Maxwell E. Johnson resume los desarrollos históricos, litúrgicos y teológicos de la investigación sobre la iniciación cristiana en los últimos 50 años, desde la publicación del *Ritual de Iniciación Cristiana de adultos* (RICA) en 1972. El autor se enfoca en tres áreas específicas que han experimentado cambios significativos y tienen implicaciones litúrgicas importantes. Primero, examina la iniciación cristiana en las Iglesias de los primeros siglos. Segundo, analiza la confirmación en el RICA y su relación con los ritos de admisión a la plena comunión e iniciación de los niños. Tercero, aborda la relación entre el RICA y las fiestas y estaciones del año litúrgico. El artículo muestra cómo la investigación contemporánea ha revisado y cuestionado las hipótesis anteriores sobre la iniciación cristiana, revelando la diversidad litúrgica y los distintos modelos que existieron en las primeras comunidades cristianas.

Palabras clave

Iniciación cristiana, liturgia, Vaticano II, bautismo, confirmación

1 Pastor de la Iglesia Evangélica luterana de América. Profesor de Teología (estudios litúrgicos). University of Notre Dame (Estados Unidos).

Introducción

He recibido la invitación a resumir brevemente los diversos desarrollos históricos, litúrgicos y teológicos de la investigación sobre la iniciación cristiana durante los 50 últimos años, es decir desde la publicación en 1972 del “Ordo initiationis adultorum christianorum” (en adelante, OICA). Me centraré principalmente sobre tres campos particulares en los cuales, 50 años atrás, se asumieron algunas hipótesis que ya no podrían sostenerse actualmente, con sus implicaciones litúrgicas. Los tres campos que me interesan son: (1) la iniciación cristiana en las Iglesias de los primeros siglos; (2) la confirmación en el OICA y su relación con los ritos de admisión a la plena comunión y a la iniciación de los niños; y (3) el RICA y las fiestas y estaciones del año litúrgico. En estos tres campos, conviene señalar una orientación, así como un contexto ecuménico que no habrían sido posibles hace cincuenta años.

1. La iniciación cristiana en las Iglesias de los primeros siglos

Hace cincuenta años, ciertas hipótesis eran comunes e influyentes en relación a los orígenes y a la práctica de la iniciación cristiana en la Iglesia antigua, hipótesis que marcaron claramente el desarrollo del OICA, a saber:

- Que existía un solo y único modelo, unilineal y original de bautismo, “confirmación” y primera comunión, celebrado desde la antigüedad en la vigilia pascual (interpretado según una imagen de la muerte y de la sepultura de acuerdo con Romanos 6) que se preparaba por lo menos con una cuaresma embrionaria que, durante la Edad Media, se escindió en sacramentos distintos que quedaban así separados de su conexión “original” con Pascua.
- Que el documento importante llamado *Tradición apostólica*, atribuido a Hipólito de Roma (hacia 215), tan fundamental para la reforma litúrgica moderna, fue, de hecho, compuesto por el antipapa de principio del tercer siglo, Hipólito mismo, y constituye, pues, nuestro primer elemento de prueba con autoridad para reconstruir las primeras prácticas de iniciación en Roma.
- Que toda variación con respecto a este modelo supuestamente normativo debía ser considerado precisamente ya sea como una “variación” accidental y sin importancia, o bien como un alejamiento idiosincrático con relación a dicha norma.

Actualmente, no obstante, todas estas hipótesis han sido o están siendo revisadas, gracias a una nueva lectura erudita y crítica de las fuentes. Gracias, en gran parte, a los trabajos fundamentales de Gabriele Winkler sobre las tradiciones litúrgicas antiguas siríacas y armenias², los investigadores contemporáneos de la liturgia han terminado por subrayar que, por el contrario, desde el principio existía más bien la diversidad litúrgica y los modelos múltiples que eran la norma en la práctica original de la iniciación cristiana y que no parece haber existido modelo común, ni contenido ritual, ni interpretación teológica que se hayan impuesto como universalmente normativos, a excepción de algunos elementos más bien evidentes como la catequesis, el baño de agua y la profesión de fe trinitaria.

Por consiguiente, una parte de lo que ha sido considerado como universalmente normativo no era más que el resultado de diversas evoluciones hacia la uniformidad litúrgica ocurridas como consecuencia de la ascensión imperial de Constantino y de los diversos concilios ecuménicos trinitarios y cristológicos de los siglos IV y V. Si, por ejemplo, el modelo en tres fases del bautismo, de la confirmación y de la primera comunión parece ser un modelo de iniciación perceptible en los inicios en África del Norte y en Roma, abundan otros modelos (por ejemplo, unción-bautismo-primer comunión en Siria y, quizás al principio en Egipto, también como bautismo, unción e imposición de las manos, con o sin “consignación” final, en el Occidente no romano), así como interpretaciones teológicas distintas del significado global de tales ritos. Como lo ha demostrado claramente Winkler, una interpretación de Juan 3, 5 del bautismo como nuevo nacimiento o adopción – con el bautismo del mismo Jesús en el Jordán como paradigma, por ejemplo – parece haber sido preferido en varios lugares del cristianismo primitivo a la teología extrañamente silenciosa de Romanos 6, hasta que se forma una síntesis al final del cuarto siglo, generando diversas transiciones en los ritos del Oriente cristiano. De igual modo, antes de estos desarrollos

2 Cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, (*Orientalia Christiana Analecta* 217), Roma 1982. Ver también G. Winkler, “The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications”, *Worship* 52 (1978) 24-45 = G. Winkler, “The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications”, en M. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1995, 58-81.

post constantinianos inmediatos, el punto culminante del rito, al menos en la tradición siríaca primitiva, no era el baño de agua o cualquier otro rito post bautismal, sino la unción pre bautismal de la cabeza (más delante de todo el cuerpo) como asimilación pneumática del neófito al sacerdocio mesiánico y a la realiza de Cristo. Si algunas de las conclusiones específicas de Winkler han sido cuestionadas o matizadas, nadie hoy pondría seriamente en cuestión el hecho de la diversidad litúrgica y de la variedad de las prácticas iniciáticas dentro de las distintas Iglesias de la antigüedad cristiana.

El pretendido estatuto de autoridad de ciertos documentos antiguos ha sido objeto de nuevas críticas por parte de los investigadores. Por ejemplo, el punto de vista actual de los especialistas – con la notable excepción de Alistair Stewart – sobre la supuesta *Tradición apostólica* misma, es que no es ni hipolitana, ni romana, ni del principio del siglo III, al menos no en las diversas versiones latinas y orientales en las que ha llegado hasta nosotros. Por consiguiente, la “tradición” de la *Tradición apostólica* puede muy bien reflejar una síntesis de modelos y prácticas litúrgicas diversos y variados, algunos muy antiguos y otros añadidos más tarde³. En lo que se refiere específicamente a la iniciación cristiana en ese documento, en el que – después del bautismo y la unción por el sacerdote – el rito continúa con una oración episcopal de presentación y una unción episcopal ulterior antes de la participación de los neófitos en la Eucaristía, se ha querido hacer ver que esos mismos ritos episcopales podrían muy bien ser el resultado de una añadido del siglo IV o más delante de un núcleo litúrgico anterior, un núcleo que bien podría remontar a la época de Justino mártir a mediados del siglo II. En un artículo aparecido en 1966⁴, intenté resumir las implicaciones de esta ola creciente de opiniones de los investigadores para nuestra comprensión del desarrollo de estos ritos episcopales dentro de la tradición litúrgica romana. En él sugería, basándome a la vez en la referencia de Ambrosio de Milán en su *De sacramentis* a los siete dones del Espíritu Santo transmitidos por “sello espiritual”, y sobre la firme resolución del Papa

3 F. P. Bradshaw – M. E. Johnson – L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2002.

4 M. E. Johnson, “The Postchristian Structure of *Apostolic Tradition* 21, the Witness of Ambrose of Milan, and a Tentative Hypothesis Regarding the Current Reform of Confirmation in the Roman Rite”, *Worship* 70/1 (1996) 16–34.

Inocencio I de limitar estas actuaciones post bautismales al obispo en su célebre carta a Decentius de Gubbio (416), que la misma Roma conocía probablemente la oración de imposición de las manos del obispo en la época de Ambrosio, pero que ella quizás no conoció la unción episcopal post bautismal hasta una época posterior. Naturalmente, eso tiene implicaciones para los orígenes y sobre el significado de la misma confirmación.

2. El estudio de la confirmación y de la iniciación de los niños

A lo largo de los cincuenta últimos años, la investigación litúrgica contemporánea ha suscitado también serios cuestionamientos sobre los orígenes y la teología de la confirmación. Además de una nueva lectura del sello *espiritual* de Ambrosio, se ha señalado que los ritos post bautismales del obispo, la imposición de las manos y la unción en la versión más antigua existente de la supuesta *Tradición apostólica* (latín de mediados del siglo V), se refieren explícitamente a la gracia y *no* al Espíritu Santo!⁵ En un breve artículo⁶ que finalmente se ha convertido en un libro en el que desarrolla sus hipótesis, Aidan Kavanagh

5 La versión latina de Verona debe ser ahora comparada a la versión etíope recientemente descubierta y editada por Alessandro Bausi. Ver A. Bausi, “La nuova versione Etiopica della *Traditio apostolica*: edizione e traduzione preliminare” en P. Buzi – A. Campiani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 2011, 19-69; A. Bausi, “New Egyptian Texts in Ethiopia,” *Adamantius* 8 (2002) 146-151; A. Bausi, “The Aksumite background of the Ethiopic ‘Corpus canonum’”, en Siegbert Uhlig (ed.), *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies in Hamburg*, 21.-25.7.2003, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006; A. Bausi, “The ‘so-called *Traditio apostolica*’: preliminary observations on the new Ethiopic evidence”, en H. Grieser – A. Merkt (eds.), *Volks Glaube im antiken Christentum*, Finken & Bumiller, Stuttgart 2009, 291-321; A. Bausi, “La nuova versione Etiopica della *Traditio apostolica*: edizione e traduzione preliminare”, en P. Buzi – A. Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends: Studies in Honor of Tito Orlandi*, (Studia Ephemerides Augustinianum 125), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011, 19-69. Ver también R. Messner. “Die angebliche *Traditio apostolica*: Eine neue Textpräsentation”, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 58/59 (2016/17) 1-58.

6 A. Kavanagh, “Confirmation: A Suggestion from Structure”, *Worship* 38/5 (1984) 386-395. Ver también A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, Pueblo Book, Collegeville, MN 1988.

ha sostenido que estas actuaciones episcopales no reflejan más que la estructura tradicional de lo que podríamos llamar una *misa* episcopal. Es decir, que esta unidad episcopal tiene la estructura general de un rito de “envío”, utilizado aquí para enviar a los neófitos del baño bautismal a la mesa eucarística. Por más que este rito de envío, más adelante, se desarrolle teológicamente para convertirse en un rito post bautismal para conferir el Espíritu Santo y sea finalmente separado del bautismo mismo, los orígenes de lo que será más tarde el rito de “confirmación” son pues estructurales más que teológicos.

En respuesta, Paul Turner ha vuelto a cuestionar la interpretación de Kavanagh según la cual estas actuaciones episcopales constituyen un verdadero “envío”. Ha sugerido que deberían ser considerados como “el primer gesto público de ratificación por parte del obispo y de los fieles que no han asistido al derramamiento del agua”, pues resulta completamente claro que el bautismo y la unción del sacerdote se han desarrollado en otro lugar diferente de la asamblea litúrgica misma⁷. En otras palabras, esta unidad de oración y unción del obispo constituye un rito de “admisión” más bien que de envío, un rito por el cual las personas renacidas del agua y del Espíritu Santo son ahora admitidas oficialmente por el pastor principal de la comunidad, el obispo, en la comunión eucarística de la Iglesia. Así pues, lo que ha llegado a convertirse en la “confirmación”, a través de diversos accidentes y desarrollos históricos, no era, en sus orígenes, en ciertas comunidades, más que la forma de concluir el rito bautismal mismo antes de comenzar la eucaristía. Separar la confirmación del bautismo lleva consigo una serie de problemas teológicos y pastorales completamente incongruentes en relación con sus orígenes – cosa que subrayan fuertemente los estudios modernos.

Existe otra hipótesis moderna común según la cual la crismación post bautismal y el “sello del Espíritu Santo” en el rito bizantino son equivalentes (y, a fin de cuentas, una mejor expresión) de la oración tradicional de la imposición de las manos de la “confirmación” para el séptuple don del Espíritu y el envío de la tradición romana;

7 P. Turner, “The Origins of Confirmation: An Analysis of Aidan Kavanagh’s Hypothesis”, *Worship* 65/4 (1991) 320-336.

y, como tales, en aplicación de la Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae* del Papa Pablo VI, han sido utilizadas en la composición moderna de los ritos de iniciación⁸. Lo que Aidan Kavanagh ha llamado la “bizantinización” de la confirmación en el rito romano – en el cual “N. recibe la marca el Espíritu Santo, el Don de Dios”, como dice ahora la fórmula⁹ – ha hecho que la imagen pneumática y la de la imposición de manos asociadas a la oración tradicional occidental de confirmación de los siete dones del Espíritu se hayan visto sometidas a esta fórmula bizantina. Además, el gesto bíblico de la “imposición de manos” ya ni siquiera tiene lugar, y la misma crismación de confirmación es interpretada como “significando” en cierto modo la imposición de las manos ritualmente ausente – una interpretación medieval del Papa Inocencio III que ejerce todavía una influencia considerable.

No es ciertamente una sorpresa que alguna otra cosa además de la oración episcopal de imposición de manos atraiga la atención teológica en la historia del cristianismo occidental. Como nos lo ha recordado Frank Quinn en un ensayo de 1985, algo muy similar se ha producido en la interpretación teológica de la ordenación en la síntesis litúrgica formada entre las tradiciones medievales romana y galicana¹⁰. Tomás de Aquino, por ejemplo, que en el siglo XIII, definió tan claramente la confirmación como necesitando a la vez el santo crisma y una fórmula¹¹, definió igualmente la “materia” y la “forma” de la ordenación como siendo la *traditio instrumentorum* más bien que la imposición de manos y la oración; una interpretación que se mantuvo oficialmente hasta que Pío XII restableció la imposición de las manos y la oración como materia y forma de la ordenación en la Constitución Apostólica *Sacramentum Ordinis* de 1947. Algo semejante se produjo igualmente con la interpretación teológica de

8 Pablo VI, Constitución apostólica *Divinae consortium naturae*, traducción francesa en *La Documentation Catholique* 1594 (1971) 852-855.

9 Kavanagh, *Confirmation*, 92.

10 F. Quinn, “Confirmation Reconsidered: Rite and Meaning,” *Worship* 59 (1985/4) 354-370 = F. Quinn, “Confirmation Reconsidered: Rite and Meaning” en M. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1995, 219- 237.

11 Santo Tomás De Aquino, *Summa Theologiae* III, 72, 1-12.

la confirmación. Es decir, en el Occidente medieval, el acento ritual de la confirmación se desplazó, en efecto, de una imposición de manos por el obispo acompañado por una oración pneumática original hacia la crismación episcopal, hasta tal punto que, a partir de 1971, ya no existe ninguna imposición de manos literal en el rito. Como concluye Quinn:

Hoy en día, parece que sería muy apropiado poner el acento sobre el rito clásico de la imposición de las manos con la oración al Espíritu. No solamente la oración ofrece mucha materia de reflexión para el predicador, sino que la misma es absolutamente necesaria para comprender el rito [...] La crismación individual en la confirmación occidental es pues una ilustración para cada candidato de lo que la Iglesia implora para él mediante la imposición de las manos y la oración¹².

En los círculos católicos romanos, existe actualmente una toma de conciencia creciente (al menos entre los especialistas de la liturgia) – en relación estrecha con la discusión anterior sobre la evolución y el significado de la confirmación – de que la confirmación sacramental, según palabras de Gerard Austin:

no es una reafirmación de un bautismo anterior; no es la ritualización de un momento clave en el ciclo de la vida humana. Se trata más bien del don del Espíritu íntimamente asociado al baño del agua que prepara a la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo como miembro de pleno derecho de la Iglesia¹³.

Para los católicos, esta nueva toma de conciencia ha tenido dos implicaciones, a saber: (1) que la confirmación y la primera comunión se hayan sencillamente reunidas al bautismo en todos los casos, sea el candidato un bebé, un niño o un adulto; o (2) que, al menos, la edad tradicional “canónica” de siete años sea el momento en el que las personas bautizadas de niños sean confirmadas y reciban la primera comunión, por este orden. La primera opción se impone claramente como una preferencia general entre los liturgistas¹⁴; la segunda, de hecho, se está convirtiendo en la práctica en varias diócesis de los Estados Unidos y del Canadá y se volverá ciertamente

12 Quinn, “Confirmation Reconsidered”, 235-236.

13 G. Austin, *Anointing with the Spirit*, Pueblo Book, Collegeville 1985, 155

14 *Federation of Diocesan Commissions Newsletter* 22, 4 (December 1995) 45.

más frecuente en los años que vienen, incluso cuando la “edad” de la confirmación en las diócesis de los Estados Unidos se sitúa entre siete y dieciséis años. Conviene señalar que, paralelamente, en varias tradiciones protestantes contemporáneas, la participación en la comunión enseguida después de haber sido bautizado – con una primera comunión celebrada incluso en el momento del bautismo de los niños – se ha visto restaurada, al menos en teoría¹⁵.

Pocos especialistas católicos de la liturgia han abordado esta cuestión de manera tan directa y decidida como Paul Turner. En su artículo de 1997, “Sobre la confirmación: ¿cómo salir de la confusión?”¹⁶, Turner ponía de manifiesto la confusión engendrada por las diversas maneras, desconectadas unas de otras, en que se aplica la confirmación en la Iglesia Católica actualmente: (1) como un rito de iniciación (en el caso del bautismo de los adultos); (2) como un rito de madurez (para las personas bautizadas de niños o incluso en situaciones de urgencia); y (3) como asociada a los ritos de admisión de los cristianos bautizados de otras confesiones cristianas a la plena comunión de la Iglesia Católica, una práctica que se produce frecuentemente en los Estados Unidos, donde los catecúmenos habiendo celebrado su llamada decisiva y los candidatos a la plena comunión siguen, con frecuencia, juntos el proceso catecumenal¹⁷ – una práctica cada vez más imitada en otros países. No resulta sorprendente que la solución de Turner sea poner fin a semejante confusión restableciendo la celebración de la “confirmación” inmediatamente después del bautismo en todos los casos. Esto, desarrollando otros ritos de afirmación o de reafirmación del bautismo para aquellos que ya han sido plenamente iniciados al bautismo y reconociendo que no solamente el bautismo sino lo que los católicos romanos consideran como la

15 Evangelical Lutheran Church in America, *The Use of the Means of Grace: A Statement on the Practice of Word and Sacrament*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1997.

16 P. Turner, “À propos de la confirmation : comment sortir de la confusion?”, *Lumen Vitae* 51/3 (1996) 265-275 ; P. Turner, “Forum: Confusion Over Confirmation,” *Worship* 71/6 (1997) 537-545.

17 F.-P. Tebartz-Van Elst, *Der Erwachsenen-katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika: Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland*, (Münsteraner Theologische Abhandlungen 28), Oros Verlag, Altenberge 1993.

plenitud de la iniciación cristiana existe ya litúrgicamente en los ritos bautismales de otras tradiciones cristianas. Especialmente hoy en día donde, cada vez más, el equivalente de la confirmación católica (una imposición de las manos, con una oración para el don séptuple del Espíritu y, con frecuencia, una unción vinculada al sello del Espíritu) aparece en los ritos post bautismales habituales en la mayoría de los libros protestantes contemporáneos de culto. Como concluye Turner:

Necesitamos una mejor conversación ecuménica sobre el bautismo, la profesión de fe, la comunión eucarística y las órdenes. Anhelamos ardientemente el día en que la confirmación no será necesaria para aquellos que comparten nuestra fe cristiana y desean compartir nuestra mesa¹⁸.

En lo que se refiere especialmente a la plena iniciación cristiana de los niños, la Federación de liturgistas diocesanos católicos de los Estados Unidos (la FDLC) ha adoptado la valiente declaración siguiente durante su asamblea anual de 1992:

La posición de los delegados [...] es que el Consejo de administración del [FDLC] y del Comité episcopal para la liturgia exhorten a la Conferencia Nacional de los obispos católicos a tomar la iniciativa de proponer a la Sede Apostólica una discusión sobre la restauración de la antigua práctica de celebrar la confirmación y la comunión en el momento del bautismo, incluido el bautismo de los niños que no han alcanzado aún la edad de la catequesis, con el fin de que, por la vinculación de estos tres sacramentos, la unidad del misterio pascual se vea mejor expresado y que la eucaristía retome su significado propio como punto culminante de la iniciación cristiana¹⁹.

En efecto, si la unidad del misterio pascual es indicado por lo que el párrafo 34 de la Introducción al OICA llama la conexión necesaria de estos sacramentos (*"necessitudo inter missionem Filii et effusionem Spiritus Sancti coniunctioque sacramentorum, quibus utraque persona divina cum Patre baptizatis advenit"*), ¿qué significa su separación continua y su secuencia desordenada?

18 Tebartz-Van Elst, *Der Erwachsenen-katechumenat*, 545.

19 *Federation of Diocesan Commissions Newsletter*, 45.

Mark Searle es quien mejor ha resumido la razón por la cual es necesario reunir juntamente la confirmación y la comunión con el bautismo de los niños jóvenes, cuando dice esto:

En una época en que la Iglesia está hasta tal punto decidida a salvaguardar los valores humanos del cristianismo y a hacer una mayor justicia al papel de la familia [...] y en una época en la que el papel de las dimensiones no racionales y pre racionales de la vida de fe está en proceso de descubrimiento, la iniciación de los niños debería ser considerada menos como un problema que afrontar que como una oportunidad que aprovechar. Lejos de excluir a los niños de las fuentes bautismales, del santo crisma y del altar, la Iglesia debería acoger su participación en estos sacramentos como un recordatorio a la vez de la catolicidad de la Iglesia y del hecho que, sea cual sea el grado de información o de compromiso como adultos, cuando participamos en las liturgias sacramentales de la Iglesia, participamos en más de lo que sabemos²⁰.

3. Las fiestas y las estaciones del año litúrgico como ocasiones oportunas para la iniciación cristiana

Como ya indicado al principio de esta presentación, los redactores del OICA estaban convencidos que no ha existido más que un modelo único, unilineal y original de bautismo, “confirmación” y primera comunión, celebrado desde la antigüedad durante la vigilia pascual (interpretado según una imagen de la muerte y de la sepultura de acuerdo con Romanos 6, que venía preparado por una cuaresma al menos embrionaria, modelo que, durante la Edad Media se escindió en sacramentos distintos que se veían así separados de su conexión “original” en Pascua. Si, por razones teológica fundamentadas, hemos podido centrar nuestra atención sobre este punto, la tradición iniciática bíblica y litúrgica de la

20 M. Searle, “Infant Baptism Reconsidered”, en A. D. Thompson – H. Anderson (eds.), *Alternative Futures for Worship* Vol. 2. *Baptism and Confirmation*, Liturgical Press, Collegeville 1987, 15-44. Ver también M. E. Johnson, “One Body, One Spirit in Christ: Eucharist as the Culmination of Christian Initiation”, en M. E. Johnson (ed.), *Worship: Rites, Feasts, and Reflections*, The Pastoral Press, Portland 2004, 95-124. Y, para un estudio más detallado bastante reciente de la teología del bautismo de los niños y de sus implicaciones, ver C. V. Johnson, *Ex Ore Infantis: The Pre-rational Child as Subject of Sacramental Action – Theological, Liturgical, and Canonical Implications* (Tesis doctoral, University of Notre Dame, 2004). Esta tesis, que articula una teología de la infancia en relación con la iniciación cristiana, merece ser publicada y ampliamente leída.

Iglesia es mucho más rica que eso y hemos invitado a considerar otros tiempos y otras ocasiones para la celebración del bautismo.

Paul Bradshaw, en un importante ensayo de 1993 sobre el bautismo y la Pascua²¹, nos ha recordado que lo más que se puede decir sobre el bautismo de Pascua antes del siglo IV es que se expresaba una *preferencia* por esta práctica, una preferencia *limitada* al África del Norte del siglo III (Tertuliano) y en Roma (*Comentario sobre Daniel* de Hipólito), pero que su celebración posible en otras fechas no está excluida en absoluto. Tan solo dentro del contexto post niceno del siglo IV es cuando el bautismo pascual, así como una reinterpretación de Romanos 6 del bautismo como incorporación a la muerte y resurrección de Cristo, se convierte en un ideal cristiano casi universal. Pero incluso en este caso, no parece que se haya vuelto una costumbre única o dominante fuera de Roma o del norte de Italia. Una carta del Papa Siricio a Himerius de Tarragona (385) – una de las más antiguas referencias romanas a una cuaresma de cuarenta días – revela la existencia de una variedad de ocasiones para el bautismo en España (es decir Navidad, Epifanía y las fiestas de los apóstoles y de los mártires). Los testimonios de León I muestran que la Epifanía era igualmente un día de bautismo en Sicilia y que las fiestas de los mártires eran ocasiones de bautismo fuera de Italia. De modo similar, un sermón de Gregorio Nacianceno muestra que el bautismo en la Epifanía era una práctica corriente en Capadocia²². Estos ejemplos llevan a Bradshaw a decir que “el bautismo en Pascua no ha sido nunca la práctica normativa en la antigüedad cristiana que muchos han supuesto. Todo lo más, se puede decir que se trataba de una experiencia que ha sobrevivido durante menos de cincuenta años”.

Sin por ello minimizar la importancia o el significado del bautismo pascual, otras ocasiones como la Epifanía (o, más regularmente el domingo después de la Epifanía, en el que se celebra el bautismo de

21 P. F. Bradshaw, “‘*Diem baptismo sollemniozem*’: Initiation and Easter in Christian Antiquity” en E. Carr – S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska (eds.), *Eulogéma: Studies in honor of Robert Taft, S.J.*, (Studia Anselmiana 110), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, 41-51.

22 Bradshaw, “‘*Diem baptismo sollemniozem*’”, 41-51.

Jesús), Pentecostés o Todos los Santos, se imponen por sí mismos como otras tantas ocasiones más apropiadas y adecuadas para la celebración sacramental de la iniciación cristiana, así como otras fiestas de María y de los santos que podrían ser totalmente apropiadas²³. De hecho, es una característica de las tradiciones contemporáneas anglicana y luterana el poner el acento sobre esta diversidad de opciones, así como proporcionar lecturas de vigili­as bautismales para estas fiestas. Por ejemplo, el *Libro de la oración común* de la Iglesia Episcopal declara:

Es particularmente conveniente administrar el santo bautismo durante la Vigilia Pascual, el día de Pentecostés, en Todos los Santos y el domingo siguiente a Todos los Santos, y a la fiesta del bautismo del Señor (el primer domingo después de la Epifanía)²⁴.

Al proponer estas cuatro fiestas como las cuatro principales ocasiones para las vigili­as bautismales y la celebración colectiva y pública del bautismo a lo largo del año litúrgico, los programas catequísticos parroquiales (sobre todo para la preparación pre bautismal de los padres, padrinos y madrin­as y acompañantes) podrían fácilmente estructurarse en otoño, en invierno y en primavera, en la proximidad de ocasiones festivas. En los lugares en los que el número de candidatos al bautismo de niños hace problemática la espera de alguna de estas grandes fiestas, es seguro que otras fiestas del calendario se presentan igualmente como ocasiones apropiadas para celebrar el bautismo, de modo que además de esas cuatro fiestas centrales, otras ocasiones regulares en relación con el año litúrgico podrían ciertamente ser tenidas en cuenta. Las palabras de Tertuliano, naturalmente, resultan siempre verdaderas en este contexto²⁵:

XIX.1 El día más solemne para el bautismo es por excelencia el día de Pascua, cuando se consumó la Pasión del Señor en la cual somos bautizados. [...]

XIX.2 En segundo lugar, el tiempo anterior a Pentecostés es el tiempo más favorable para conferir el bautismo. Es el tiempo en el que el Señor

23 M. E. Johnson, *Images of Baptism*, Liturgy Training Publications, Chicago 2001.

24 *Le Livre de la Prière Commune*, Church Publishing Incorporated, New York 1983, p. 220. (Traducción oficial del *Book of Common Prayer* de 1979).

25 Tertullien, *Traité du baptême* (Sources Chrétiennes 35), M. Drouzy (ed.), Cerf, Paris 2002, 2 ed., 93-94.

resucitado se manifiesta frecuentemente a los discípulos, el tiempo en el que la gracia del Espíritu Santo les fue comunicada y que dejó entrever a su esperanza el regreso del Señor. [...] Pero es sabido que cualquier otro tiempo pertenece al Señor. Cualquier hora, cualquier tiempo puede convenir al bautismo. Eso es importante para la solemnidad, pero no cambia nada a la gracia.

Si Tertuliano tenía razón para decir “que cualquier otro día pertenece al Señor. Cualquier hora, cualquier tiempo puede ser conveniente para el bautismo” y que “eso es importante para la solemnidad, pero no cambia nada a la gracia”, no por eso es menos cierto que esta “diferencia de solemnidad” asociada a las diversas fiestas del calendario nos ofrece los modelos mismos de “gracia” que el bautismo significa y realiza sacramentalmente. No obstante, debido a que la “diferencia de solemnidad” nos proporciona modelos e imágenes bautismales abundantemente ricos y variadas para nuestra celebración, nuestra comprensión y nuestra apropiación de los significados del bautismo a lo largo de toda nuestra vida, podríamos decir, no obstante, que la “diferencia de solemnidad” marca toda la diferencia.

Además, a la luz de la declaración de Tertuliano según la cual “Pentecostés es un periodo de los más propicios para organizar los bautismos”, ¿no es ya tiempo de revisar la desafortunada conclusión de la carta circular de 1998 de la Congregación del Culto Divino del Vaticano? Como su título lo indica, esta carta se refiere a “La preparación y la celebración de las fiestas pascales”: aun favoreciendo “una celebración prolongada de la misa de la vigilia por la noche”, la carta nos dice que “esa vigilia [de Pentecostés] no posee un carácter bautismal como la Vigilia Pascual”²⁶. Pero, las cuatro lecturas católicas romanas de la vigilia de Pentecostés – Gn 11,1-9 (Babel), Ex 19,3-8, 16-20b, Ez 37,10-14 (el valle de los huesos secos), Joel 3,1-5 (la efusión del Espíritu Santo), así como las lecturas neotestamentarias de Rom 8,22-27 (las primicias del Espíritu Santo) y de Jn 7, 37-39 (los ríos de agua viva) – ¿cómo podrían dejar de ser bautismales? ¡Es el bautismo por excelencia! Además, desde un punto de vista bíblico, es la única fiesta del Nuevo Testamento realmente asociada

26 Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos, *Lettre circulaire concernant la préparation et la célébration des fêtes de Pâques* (16 enero de 1988) n. 107.

al bautismo, en la que los apóstoles mismos son “bautizados” en el Espíritu Santo y en la que este “nuevo nacimiento” de la Iglesia está marcado por el bautismo de los tres mil convertidos.

4. Conclusión: ¿a dónde ir ahora?

Los desarrollos de la investigación histórica, litúrgica y teológica referentes al OICA durante los cincuenta últimos años suscitan diversas preguntas para los enfoques contemporáneos de la iniciación cristiana y para la renovación litúrgica en proceso. Yo he identificado tres de ellos en esta presentación, a saber: (1) los desafíos planteados por las investigaciones más recientes sobre las fuentes litúrgicas y contextuales antiguas; (2) nuevas interpretaciones de la confirmación en relación con la iniciación de los niños y la admisión a la plena comunión; y (3) una comprensión más amplia de las implicaciones de la iniciación en las fiestas y las estaciones del año litúrgico más allá de la Pascua. He aquí tres pistas que constituyen un programa para ulteriores enfoques de la investigación y la pastoral.

Finalmente, nuestra identidad eclesial como Iglesia, como Cuerpo comunitario de Cristo, como muertos, sepultados y resucitados en Cristo, como renacidos y adoptados por el agua y el Espíritu, como marcados y sellados por el Espíritu santo para la vida, el testimonio y la misión en el mundo, esta identidad nos es dada libremente en el bautismo. Del bautismo se derivan los diferentes órdenes del ministerio; e inversamente, al bautismo y a nuestra identidad bautismal somos conducidos y guiados por la eucaristía y los demás sacramentos.

La llamada de Paul Turner a “una mejor conversación ecuménica sobre el bautismo, la profesión de fe, la comunión eucarística y los órdenes” es precisamente la llamada a una mejor conversación ecuménica sobre lo que implica realmente el “vínculo sacramental de unidad” que constituye el bautismo. Así pues, yo sugiero, ante todo – que más que buscar el punto separación en otro lugar – que será el desarrollo de una eclesiología bautismal clara lo que acercará a los cristianos a una mesa eucarística común. Puesto que es el bautismo mismo el que debe dar el marco a la conversación y es el bautismo el que sirve a suscitar de nuevo todas las demás cuestiones eclesiológicas.