

El bautismo es lo primero: el bautismo infantil y la inversión sacramental

Jonathan M. Ciraulo^{1*}

*La misma agua sana que sube por los tallos del trigo para el Pan.
La misma agua sana que sube por los sarmientos para el Vino (...).
La misma agua, recogida, la misma agua, sana, saneada, que da la vuelta al mundo.
Que vuelve, que reaparece, que ha dado la vuelta a mi creación.
La misma agua recogida que rebrota, que resurge.
En la nueva fuente, en el rebrotamiento joven.
En el manantial y el resurgimiento de la esperanza.*

Charles Péguy²

Los siete sacramentos de la Iglesia, y esto los distingue de otros ritos y ceremonias, se entienden tradicionalmente como productos de la institución dominical. Esto significa que no existían antes de la Encarnación, sino que se extienden a lo largo de la vida de Cristo, a lo largo de la historia, constituyendo lo que se conoce como la “era de la Iglesia”, que es una era de los sacramentos *sensu stricto*. Hay, por supuesto, una excepción importante a esta regla: “Mientras que los demás sacramentos tuvieron su origen después del pecado y a causa del pecado, leemos que el sacramento del matrimonio fue instituido por el Señor incluso antes del pecado”.³ Por eso, el matrimonio se considera a menudo como un sacramento natural, un sacramento elevado

^{1*} PhD en Teología Sistemática (U. of Notre Dame); Profesor en Teología Sistemática (The Catholic University of America). Editor en *The New Ressourcement*.

² Ch. Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, trans. David Louis Schindler, Jr. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 101.

³ Peter Lombard, *The Sentences: Book 4: On the Doctrine of Signs*, trans. Giulio Silano (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2010), XXVI.1 (157).

por Cristo y la Iglesia, pero que es colindante en cierto modo con la naturaleza humana, establecido no por Cristo encarnado durante su ministerio, sino por Dios al formar a Eva del costado de Adán, que luego se perfeccionó como símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia (Efesios 5).

El bautismo comienza, según lo plantean las categorías tradicionales, cuando Cristo santifica el agua en su bautismo a manos de Juan el Bautista, y luego por su encargo directo: “vayan y bauticen” (Mt 28,19).⁴ Es, pues, un sacramento estrictamente post-crístico, como el don de la carne y la sangre de Cristo en la Eucaristía, y a diferencia del matrimonio. Sin embargo, si bien esto es cierto cuando hablamos del rito eclesial del bautismo, el medio establecido para perdonar la mancha del pecado original e incorporar nuevos miembros a la Iglesia, la tradición ha reconocido desde hace mucho tiempo toda una serie de bautismos antes del sacramento eclesial, así como una aceptación de la sacralidad del agua en general y, por tanto, de su idoneidad para el uso en el bautismo. Al reflexionar sobre estas aguas primordiales, sobre las aguas que preceden no sólo a la Iglesia sino a la creación misma, así como sobre las aguas escatológicas de la Jerusalén celestial, tal vez estemos en mejor posición para preguntarnos una vez más sobre la idoneidad del bautismo infantil. El bautismo antes de la fe explícita, el *opus operatum* antes de la posibilidad de un *opus operantis* personal, ha sido objeto de serias sospechas, no sólo entre ciertos protestantes, sino incluso entre las grandes figuras de la teología católica reciente. Es a la luz de estas aguas cósmicas y escatológicas que podemos volver a considerar la finalidad de todo bautismo, que nos precede siempre, incluso para aquellos, o mejor dicho, sobre todo para aquellos que permanecen en la ignorancia.

El bautismo infantil en cuestión

El hecho de que se cuestione la validez o la conveniencia del bautismo infantil no es sorprendente: no está explícitamente en las Escrituras; algunos de los primeros Padres de la Iglesia, como Tertuliano, expresaron serias

⁴ Véase Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q.38, a.1; q.66, aa.2 y 5.

preocupaciones sobre esta práctica; carece de un consenso ecuménico claro; y en nuestro contexto cada vez más poscristiano, presupone la fidelidad a una práctica cristiana de por vida que ya no se espera.⁵ Si bien hubo prácticamente un consenso ecuménico, incluso en la época de la Reforma, sobre la importancia del bautismo infantil (católico, luterano, reformado y anglicano), siendo la única excepción los anabaptistas más radicales,⁶ en el siglo XX parece que entre muchos teólogos destacados, católicos incluidos, el bautismo infantil ha sido objeto de sospecha. Hoy en día, el bautismo infantil se considera a menudo, si no completamente ilegítimo e inválido, al menos un accidente histórico que ya no debería ser la norma para la práctica cristiana. Se sostiene que el bautismo infantil surgió como una especie de conveniencia para adaptarse a la Iglesia en rápido crecimiento y, por lo tanto, pertenece a esos artefactos –algunos olvidados para mejor, otros echados de menos con razón– de una cristiandad que se reconoce como sepultada. O, para expresarlo con las palabras más extremas de Markus Barth, erudito bíblico e hijo de Karl Barth, el bautismo infantil es “una especie de conducta desordenada de la Iglesia”.⁷

Aunque inicialmente se trató de un debate predominantemente intra-protestante (con Emil Brunner y Karl y Markus Barth por un lado, y Joachim Jeremias y Oscar Cullmann por el otro), los católicos también comenzaron a cuestionar la prevalencia del bautismo infantil desde una variedad de

⁵ Para una discusión sobre el bautismo infantil en las Escrituras, ver Oscar Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1948). Para la historia del bautismo infantil en la Iglesia primitiva, véanse los estudios de Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Londres: SCM Press, 1960) y *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland* (London: SCM Press, 1963). Para la afirmación de que, menos por necesidad teológica y más por cambios en las lealtades culturales y religiosas, el bautismo de infantes será cada vez más raro, véase David Bentley Hart, “Baptism and Cosmic Allegiance: A Brief Observation”, en *Journal of Early Christian Studies* 20:3 (Fall 2012): 457–465.

⁶ Para un resumen de la teología y las prácticas litúrgicas de la iniciación en la Reforma, véase Maxwell Johnson, “Christian Initiation in the Protestant and Catholic Reforms of the Sixteenth Century”, en *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), 309-373.

⁷ Markus Barth, “Disorderly Conduct in the Church?”, *Interpretation*, 16.2 (1962): 207-210. Este texto es una reseña del libro de Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, op. cit.

preocupaciones teológicas, pastorales y litúrgicas.⁸ Muy rara vez los católicos han pedido la abolición total de la práctica, y considerarla inválida obviamente comprometería la necesidad indiscutible (desde una perspectiva católica) de rechazar el donatismo, con las diversas categorías conceptuales que surgieron de esa controversia (validez y licitud, *opus operatum* y *opus operantis*, el carácter sacramental, por ejemplo).⁹ Si bien parte de la reevaluación católica surge de las críticas bastante trilladas de Agustín y el pecado original, las preguntas más sofisticadas surgen del deseo de ver el bautismo y el acto de fe más estrechamente conectados, lo cual es un desideratum obvio y un verdadero dilema para el bautismo de infantes.¹⁰ También está la dificultad litúrgica que se ha creado, por la cual, en Occidente, los tres sacramentos de iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) han sido desconectados tanto temporal como teológicamente, así como recibidos fuera de su orden tradicional.¹¹ Dicho todo esto, mientras

⁸ Para conocer algunos aspectos de esta historia, especialmente tal como la retoman los católicos después del Concilio Vaticano II, véase Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991), 81-101. Kavanagh defiende el carácter distintivo de la conversación católica sobre este tema, y en particular cómo se vio afectada por la restauración de la Vigilia Pascual (incluido el proceso y los ritos de iniciación) por el Papa Pío XII en 1951. Véase también Kurt Stasiak, *Return to Grace: A Theology for Infant Baptism* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996).

⁹ Para una colección representativa de teólogos católicos que escriben sobre el bautismo infantil; cf. *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder Taufen?*, ed. Walter Kasper (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1970). Ninguno de los autores que aparecen en este texto “simplemente aboga por la abolición del bautismo infantil”, pero tampoco es una apología de la práctica y muchos de los autores expresan un malestar general con respecto a la ubicuidad de la práctica.

¹⁰ Véase Walter Kasper, “Glaube und Taufe”, en *Christsein ohne Entscheidung*, 129-159. Ésta es también básicamente la posición de Karl Rahner, quien nunca se pronuncia explícitamente contra el bautismo infantil, sino que dice que “el bautismo de los niños alcanza su pleno significado y propósito sólo en los adultos”. Rahner, “Baptism and the Renewal of Baptism”, *Theological Investigations*, 23, trans. J. Donceel and H. Riley (New York: Crossroad, 1992), 201.

¹¹ Esto lleva a algunos a pensar que hay que decidir entre “abandonar el bautismo infantil” o, alternativamente, “si vamos a conservar el bautismo infantil, parece sensato que deba ser seguido por la confirmación y la comunión infantil”. Ralph A. Keifer, “Christian Initiation: The State of the Question”, en *Made, Not Born: New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1976), 141. Véase también Aidan Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform* (Nueva York: Pueblo, 1988), 97-101.

que el bautismo infantil fue durante mucho tiempo una marca de identidad católica, y algo así como una prueba de concepto para nociones clave en la teología sacramental, ha sido objeto de sospecha bastante amplia.

El escéptico católico más sorprendente es Hans Urs von Balthasar, quien, aunque nunca negó la validez del bautismo infantil, arrojó repetidamente dudas sobre esta práctica y siempre la consideró una excepción más que la regla. Un impulso importante para llegar a esta posición, sin duda, fue su diálogo ecuménico con Karl Barth. Barth, aunque era un teólogo reformado y, por lo tanto, alguien que debería haber estado abierto al bautismo infantil, ya que el propio Calvino fue un gran defensor de la práctica, se opuso implacablemente a ella. Por lo tanto, no es sorprendente que Balthasar diga, en su libro sobre Barth, que “no deberíamos trabajar a partir del ejemplo del niño inconsciente como nuestro modelo, que en realidad es excepcional”.¹² Esta cuestión del bautismo de los niños será un tema constante en el diálogo entre Balthasar y Barth en su amistad de décadas.

Sin embargo, en lugar de quedarse en una opinión que sólo expresa cuando dialoga con Barth u otros no católicos, lo que podría exculparlo parcialmente, Balthasar incorporó su oposición al bautismo infantil en sus propias propuestas teológicas positivas, por ejemplo, en *Gloria I*, el volumen inicial de su gran trilogía. Allí, en su análisis de las diversas formas en que la *Gestalt* de Cristo se transmite a la Iglesia, y por tanto en su sección sobre los sacramentos, Balthasar afirma el asunto de manera inequívoca:

Es evidente que el bautismo de los niños no es un modelo adecuado para el acontecimiento sacramental. Decir que la entrada en el reino de Dios se produce de manera inconsciente, es decir, de tal modo que el sujeto implicado no percibe ni entiende el gesto de Cristo, es un hecho tan manifiestamente ajeno a la Escritura (y a la práctica bautismal del Antiguo Testamento y de Juan) que debe ser considerado sin lugar a dudas como una excepción. *La decisión del bautismo de los*

¹² Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 366.

*niños fue quizás la decisión de más graves consecuencias [folgenschwerste] en toda la historia de la Iglesia (y eso, mucho antes de Constantino).*¹³

Puede que tenga razón en que el bautismo infantil es inadecuado como modelo para el funcionamiento de la gracia sacramental en general (si queremos seguir teniendo un *de sacramentis in genere*), y para ello Balthasar propone la reconciliación.¹⁴ Sin embargo, su afirmación de que la gracia debe recibirse siempre conscientemente, que es una consecuencia de su personalismo y de su propuesta general de una “teología sacramental existencial”,¹⁵ está en desacuerdo no sólo con gran parte de la tradición, sino también, podría decirse, con otros compromisos centrales de Balthasar. Ciertamente, para Balthasar, toda gracia se da para que sea apropiada subjetivamente, pero el énfasis para Balthasar está siempre en la objetividad del don que precede a cualquier recepción finita. El don que se da siempre permanece inagotable por la cooperación humana.

Charles Péguy, a quien Balthasar honró como la voz que corona su estudio de los estilos “clericales” y “laicales” en *Gloria II y III*,¹⁶ sabía bien que la gracia a veces funciona mejor cuando nos lleva inconscientemente (y, porque es gracia, *per definitionem* nunca es un acto de violencia sino de sanación). Su *Portal de la segunda virtud*, que medita a lo largo de todo el libro sobre la “niña esperanza” y sobre la infancia en general, termina con un

¹³ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Vol. 1, *Seeing the Form* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 563; *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik*. Band I, *Shaud der Gestalt* (Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1961), 557. Se han añadido cursivas para dar énfasis.

¹⁴ El mismo Balthasar observó que en el sacramento de la penitencia “se hace evidente, plausible, visible la forma plena del acontecimiento sacramental”, y así la reconciliación “podría tomarse como modelo para una doctrina general de los sacramentos”. Balthasar, *The Glory of the Lord* I, 564.

¹⁵ Véase Jonathan Martin Ciraulo, *The Eucharistic Form of God: Hans Urs von Balthasar's Sacramental Theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2022), 40–44, 85–97, and 101–107.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Vol. 3, *Studies in Theological Style: Lay Styles* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 400–517. El primero de los examinados fue Ireneo, e Ireneo y Péguy son los dos libros de referencia adecuados, ya que Péguy es presentado como una especie de Ireneo redivivus, dadas las ideas de recapitulación y una teología de la historia (Clío) que Péguy maneja con tanta maestría.

himno a la noche y al sueño, que considera como propiedad especial de los niños (“La noche es para los niños”).¹⁷ La noche conspira con Dios para asegurar la entrega de la humanidad, para que Dios pueda encontrar al hombre precisamente sin trabajar, sin operar o incluso sin cooperar: “Porque entre hoy y mañana, yo, Dios, habré quizá pasado”.¹⁸ Dios continúa:

Oh Noche, oh hija mía la Noche, la más religiosa de mis hijas (...).
Tú me glorificas en el Sueño aún más que tu Hermano el
Día me glorifica en el Trabajo.
Porque el hombre en el trabajo no me glorifica sino por su trabajo.
Y en el sueño yo me glorifico a mí mismo por el abandono del hombre (...).
Oh hija mía de los ojos negros, la única de mis hijas que
eres, que puedes llamarte mi cómplice.
Que eres cómplice conmigo, porque tú y yo, yo por ti
Juntos hacemos caer al hombre en la trampa de mis brazos
Y lo tomamos un poco por sorpresa.¹⁹

Como se cita en el epígrafe, esta reflexión sobre la noche está conectada con la reflexión previa sobre el agua en el poema, ya que ambas Péguy son imágenes de la gracia envolvente de Dios, que precede a la breve jornada de trabajo del hombre, la pequeña isla en medio de las aguas de la gracia de Dios.

Podríamos decir que la vacilación general de Balthasar respecto del bautismo infantil también se contrapone a su teología de la misión (según la cual *ser llamado* siempre precede a la aspiración personal o incluso a las

¹⁷ Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, 128. Balthasar tradujo *El Portal* al alemán como *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* (Lucerne: Josef Stocker, 1943). Bernanos también empuja a Balthasar hacia la conexión entre el bautismo y la infancia, lo que, según Balthasar, convierte a Bernanos en “un discípulo de Péguy”. En su libro *Bernanos: An Ecclesial Existence* (San Francisco: Ignatius Press, 1996), Balthasar explora la infancia en Bernanos, vinculando su reflexión tanto a Péguy como a Teresa de Lisieux, todo ello en una sección del libro sobre el bautismo (313-334). Esto no pareció hacer que Balthasar reconsiderara radicalmente de inmediato su vacilación con respecto al bautismo infantil.

¹⁸ Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, 127.

¹⁹ Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, 132 y 133.

disposiciones),²⁰ su mariología (donde la *Antwort* femenina es respuesta al *Wort* previo de la iniciativa divina), su insistencia en la voluntad salvífica universal de Dios, que es la base, por supuesto, de su propuesta de una esperanza de salvación para todos, y sus reflexiones sobre la sonrisa de la madre, que precede y luego da lugar a la respuesta del niño.²¹ En cada uno de estos casos, sin duda, defiende la necesidad de la libertad finita, de la cooperación humana con la iniciativa divina (aceptar la propia misión; el *fiat* de María; la cooperación humana en la obra de la salvación), pero esto está perfectamente en línea con el bautismo de niños, por el que la naturaleza antecedente de las gracias dadas permite a uno, incluso con cierta distancia temporal, aceptar y vivir tal gracia.

Sin embargo, Balthasar se mantuvo firme en su opinión de que el bautismo infantil era una excepción, repitiéndolo casi como un mantra a lo largo de su carrera, desde 1941 hasta el último volumen de la *Teológica* en 1987. Balthasar escribió una carta a Karl Barth en el verano de 1941 en la que dice que “el bautismo infantil es ciertamente un caso límite, y no la norma”.²² En 1961, el mismo año de *Gloria I*, que ya citamos, dice nuevamente

²⁰ Por ejemplo, nótese su experiencia en 1927, cuando estaba de retiro con los jesuitas en las afueras de Basilea: “no tienes nada que elegir, has sido elegido; no necesitas nada, eres necesario; no necesitas hacer ningún plan, eres una piedra en un mosaico que ya existe”. Hans Urs von Balthasar, “Por qué me hice sacerdote” en *Por qué me hice sacerdote*, ed. Jorge Sans Vila and Ramón María Sans Vila (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1959), 14-15.

²¹ Para un lugar representativo de sus escritos sobre la sonrisa de la madre, véase *Love Alone is Credible* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 76: “Después de que una madre ha sonreído a su hijo durante muchos días y semanas, finalmente recibe la sonrisa de su hijo como respuesta. Ha despertado el amor en el corazón de su hijo”. Conor Sweeney utiliza a Balthasar y esta noción de la sonrisa de la madre para la teología sacramental de manera directa en *Sacramental Presence after Heidegger: Onto-theology, Sacraments, and the Mother's Smile* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015). Hay varias influencias importantes en la teología de la infancia de Balthasar, sobre todo Rudolf Allers, Gustav Siewerth (*Metaphysik der Kindheit* [Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957]) y Ferdinand Ulrich (véase la reciente traducción *Man in the Beginning: Toward a Philosophical Anthropology of Childhood in Three Short Works* [Washington, DC: Humanum Academic Press, 2024], 55-172).

²² “El bautismo infantil es ciertamente un caso límite, no un caso normal”. Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen: Sechs Beziehungsgeschichten* (Würzburg: Echter, 2009), 281. Esta carta fue enviada durante el mismo verano en que Barth invitó a Balthasar a unirse a su seminario sobre la teología sacramental del Concilio de Trento. Además de Lochbrunner, véase D. Stephen Long, *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 243-265.

que el bautismo infantil es “lo más difícil de comprender entre todas las decisiones en la historia de la Iglesia”.²³ Y una vez más, el año antes de su muerte, en el último gran volumen de su trilogía, Balthasar vuelve a llamar al bautismo infantil una “situación límite”.²⁴

Sin embargo, en un pequeño libro publicado poco antes de su muerte, *Si no se hacen como este niño*, Balthasar escribe lo que sin duda es su evaluación más positiva del bautismo infantil. En esta reflexión sobre la infancia, por primera vez Balthasar no siente la necesidad de degradar la práctica o de señalar su condición marginal, sino que dice, de manera bastante sorprendente dadas sus declaraciones anteriores:

El niño recién nacido que es bautizado es incorporado, en un nivel fundamental, a la comunidad de los santos que todo lo abraza y lo cuida. [...] Sería injusto para con los niños introducirlos en la enseñanza y en la existencia cristiana sólo como pequeños paganos y catecúmenos, dejándoles a ellos la elección de la fe bajo su propia responsabilidad en un momento difícil de determinar. Pues para alcanzar la madurez en cuestión necesitan la gracia del bautismo.²⁵

Sin ningún anuncio, sin fanfarrias, Balthasar cambia su perspectiva del bautismo infantil, que es marginal y excepcional, a la de que es necesario y una cuestión de justicia para los niños. Tal vez vislumbrando una solución a su dilema original, a saber, la disparidad entre el don recibido y la supuesta falta de fe del receptor, Balthasar dice: “No debemos olvidar tampoco que desde su mismo origen el niño posee algo así como un incontrovertible instinto de fe”.²⁶ Bautizar a un niño es, pues, en última instancia, entregarlo

²³ Balthasar, “The Contemporary Experience of the Church”, en *Explorations in Theology II: Spouse of the Word* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 16. Para ilustrar una vez más cuánto se influyeron mutuamente Balthasar y Barth, es precisamente este texto el que Barth citará en *Church Dogmatics* IV.4 (Peabody, MA: Hendrickson, 2010), 164. Barth escribe una carta a Balthasar para agradecerle y decirle que su texto estaba siendo incorporado a *Church Dogmatics*. Véase Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen*, 346-347.

²⁴ Balthasar, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*. Vol. 3, *The Spirit of Truth* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 335.

²⁵ Balthasar, *Unless You Become Like This Child* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 41.

²⁶ *Ibid.*, 42.

a la protección divina: “La Iglesia tiene la competencia de entregar un hombre a Dios y, por tanto, de confiarlo a su solicitud paternal”.²⁷

Al repasar su carrera y sus reiteradas denuncias del bautismo infantil, a la luz de esta última afirmación, quizá podamos ver que Balthasar siempre estuvo abierto a una posible justificación de la práctica, aunque nunca la desarrolló él mismo. Por ejemplo, en su carta de 1941 a Barth, cuando lo llama un “caso límite”, dice de manera un tanto críptica: “Pero todavía hay algo que aprender de este límite. Aquí esto quizás se relacione con la siguiente y última pregunta: la gracia como «ser», *agere sequitur esse* [el obrar sigue al ser], etc. ¡Tengo curiosidad (*gespannt*)!”.²⁸ ¿Acaso el obrar (*agere*) de una fe receptiva no sigue a la gracia del ser (*esse*) que lo ha precedido? Incluso en *Gloria I*, después de rebajar severamente la necesidad o incluso el valor del bautismo infantil, admite que es teóricamente defendible:

La única justificación teológica podría encontrarse en el hecho de que «Cristo murió por nosotros siendo aún pecadores» (Rm 5,8) sin obtener nuestro consentimiento previo, algo que es tanto más cierto en el misterio de la predestinación «antes de la creación del mundo» (Ef 1,4). Si tuviéramos que justificar con éxito la incorporación de un niño a la Iglesia visible sobre la base de esta perspectiva cósmica universal (*allgemein-kosmischen Standpunkt*), también tendríamos que sacar a la luz el carácter cósmico universal (*allweltlichen Charakter*) de la Iglesia y su responsabilidad hacia toda la humanidad; la recepción de los sacramentos antes del uso de la razón debería entonces ser vista a la luz de esta responsabilidad.²⁹

El propio Balthasar nunca desarrolla explícitamente esta “perspectiva cósmica universal” sobre el bautismo. En lo que sigue, por tanto, intentaremos ofrecer precisamente eso, aunque sea de manera sumaria. No exploraremos en detalle los aspectos eclesiológicos inherentes a tal posición, tal como

²⁷ Ibid.

²⁸ Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen*, 281.

²⁹ Balthasar, *Glory of the Lord I*, 563-564; *Herrlichkeit*, 558. 558.

Balthasar señala acertadamente. Pero si las aguas bautismales son las mismas aguas que preceden a la creación misma, entonces esas aguas deben ser consideradas como las aguas de la Iglesia, la *ecclesia ab Abel*, esa Iglesia que parece “vieja”. Pues, como informa el Pastor de Hermas, “fue creada la primera de todas las cosas. Por eso es vieja; y por ella fue establecido el mundo”.³⁰

Las aguas que preceden a la creación

La sacralidad primordial del agua no es algo que se encuentre en primer término en la revelación judía o cristiana. Pertenece, más bien, a ese depósito de simbolismo natural que es compartido por toda la humanidad.³¹ Existe, pues, un conjunto común de metáforas que frecuentemente se relacionan con el agua:

Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fons et origo*, “fuente y origen”, depósito de todas las posibilidades de la existencia; preceden a toda forma y *sostienen* toda creación... En cualquier complejo religioso en que las encontremos, las aguas conservan invariablemente su función; desintegran, eliminan las formas, “lavan los pecados”; son a la vez purificadoras y regeneradoras. Su destino es preceder a la Creación y reabsorberla.³²

Por supuesto, inmediatamente pensamos en Tales de Mileto, que creía que el principio de todas las cosas es el agua. Aristóteles especula sobre el origen biológico de esa idea: “[obtuvo] la noción tal vez al ver que el alimento

³⁰ Pastor de Hermas, Visión 2.4.1, en *The Apostolic Fathers* II. Trad. Kirsopp Lake (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948), 25. El carácter cósmico universal de la Iglesia está quizás mejor expresado, y de manera más influyente, en Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

³¹ Por supuesto, hay que tener cuidado con la tentación del perennialismo o el tradicionalismo de figuras como René Guénon, que despoja a las religiones, incluido el cristianismo, de sus particularidades y las reduce a su supuesta cuota de la única tradición perenne. Véase Jean Borella, *Christ the Original Mystery: Esotericism and the Mystical Way* (Brooklyn, NY: Angelico Press, 2018) y *The Crisis of Religious Symbolism* (Kettering, OH: Angelico Press, 2016).

³² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Orlando, FL: Harcourt, 1987), 130-131. *Cursiva* en el original.

de todas las cosas es húmedo”.³³ La búsqueda moderna de vida en otros planetas corroborará este hecho, ya que la primera pregunta sobre cualquier planeta posiblemente habitable siempre será la presencia de agua. La naturaleza primordial del agua es omnipresente en todas las culturas humanas, ya sean hindúes, chinas o musulmanas, y, por supuesto, las abluciones rituales son una característica casi universal de la vida religiosa.³⁴ Pero si bien la hidrofilia es de hecho una constante antropológica, con temas recurrentes de creación, purificación y muerte, será un hecho que también se encontrarán temas similares en las escrituras y la tradición cristiana, por más elevadas y específicas que sean a la luz de la revelación.

Las Escrituras en su conjunto están enmarcadas por el agua. El agua precede a la creación en Génesis: “Cuando Dios comenzó a crear el cielo y la tierra, siendo la tierra informe y vacía, con tinieblas sobre la superficie del abismo y un viento de Dios soplando sobre las aguas, Dios dijo: «Hágase la luz»” (Gn 1,1-3a).³⁵ La creación procede luego como una separación de las aguas, desde las aguas de arriba (el firmamento) a las aguas de abajo (el mar). El segundo relato de la creación comienza con una escasez de vida debido a la ausencia de agua (“porque el Señor Dios no había hecho llover sobre la tierra” [Gn 2,5]). Es solo cuando el agua surge de la tierra que el hombre puede formarse del polvo de la tierra. Estas aguas del Génesis a menudo se leen como *materia prima*, ya que el agua no tiene su propia forma, sino que toma la forma de otras formas, como dicen Agustín y Tomás de Aquino.³⁶

³³ Aristotle, *Metaphysics*, Book I, 983 b20-28. *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 1556.

³⁴ Para algunas referencias clave al simbolismo transcultural y al uso ritual del agua, véase “agua” en Jean Chevalier y Alain Cheerbrant, *A Dictionary of Symbols* (Nueva York: Penguin, 1996), 1081-1089.

³⁵ Traducción del Tanaj. A menos que se indique lo contrario, las citas de las Sagradas Escrituras proceden de la RSVCE.

³⁶ “Entonces, lo primero que se hizo fue material básico, sin clasificar ni formar, del cual se harían todas las cosas que han sido clasificadas y formadas; creo que los griegos lo llaman *caos*”; Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees*, I.9, en *On Genesis*, trans. Edmund Hill (Hyde Park, NY: New City Press, 2006), 45; el “material básico” para la creación es el agua debido a su “plasticidad móvil y la forma en que se convierte en cualquier cuerpo vivo y en crecimiento”. Augustine, *Unfinished Literal Commentary on Genesis*, 14, *On Genesis*, 121; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 66, a. 1.

Como exclama Paul Claudel con respecto al agua: “¡El elemento total! ¡ La materia prima! ¡Es la madre de la que hablo la que necesito!”.³⁷ Por lo tanto, es la base, el origen de todo lo que es, ya que se presta a la forma de todas las cosas. Además de ser las aguas del origen, también son las aguas de la consumación: “Y me dijo: «¡Está hecho! Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré de beber gratuitamente de la fuente del agua de la vida» (...). Después me mostró el río de agua de vida, claro como cristal, que fluía del trono de Dios y del Cordero” (Ap 21,6; 22,1).³⁸ Aunque el simbolismo acuático ciertamente implica muerte y destrucción, la Escritura está enmarcada en primer lugar por las aguas primordiales de las que se forman todas las cosas y por las aguas escatológicas en las que todo se une en la ciudad de Dios.

No es posible analizar en profundidad las diversas formas en que las Escrituras describen la vida de Israel y de la Iglesia como “entre” las aguas: las aguas informes de la creación y las aguas escatológicas del trono de Dios; las aguas de arriba y las aguas de abajo; el diluvio de Noé y el arco en la nube como signo de la alianza; las aguas entre las cuales los israelitas escaparon de Egipto (“las aguas eran un muro a su derecha y a su izquierda” [Éxodo 14,22]); el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo; y el primer nacimiento del vientre de la madre y el nacimiento del agua y del Espíritu. Esta panoplia de aguas fue mencionada a menudo por los Padres, lo que llevó a algunos, como Juan Damasceno, a enumerar no menos de ocho bautismos principales: el diluvio, el mar y la nube del Éxodo, las abluciones de la Ley, el bautismo de Juan, el bautismo del Señor, el bautismo de arrepentimiento, el bautismo

³⁷ Paul Claudel, *Cinq Grandes Odes: Succeed by a Processional to Salute the New Century* (Paris: Nouvelle Revue Française, 1913), 48. Para más información sobre el amor de Claudel por el agua, véase Jennifer Newsome Martin, “‘These Desiring Waters:’ The Hydrophilia de Claudel, Bachelard y Chrétien”, en *Finitude’s Wounded Praise: Responses to Jean-Louis Chrétien*, ed. Philip J. P. Gonzales and Joseph M. McMeans (Eugene, OR: Cascade Books, 2023), 93-120 and Thomas Pfau, “*Une parole totalement intelligible: Paul Claudel’s Cosmic Poetics*,” *The New Ressourcement* 1.4 (Winter 2024): en imprenta.

³⁸ Para una lectura trinitaria de Apocalipsis 22,1, con una exploración detallada de la asociación entre el Espíritu y el agua del trono, véase Brant Pitre, “Jesus, John the Theologian, and the Jewish Roots of the Filioque,” en *The New Ressourcement*, 1.1 (Spring 2024): 21-45.

de sangre y la purificación escatológica final.³⁹ Y, por supuesto, se podrían añadir cualquier número de acontecimientos acuáticos en la vida de Cristo: el milagro de Caná, la mujer en el pozo caminando sobre el agua, la curación en la piscina de Siloé, el lavatorio de los pies de los discípulos y el agua que brota del costado de Jesús en la cruz.⁴⁰

Se puede decir, pues, que el agua es lo primero, y que luego se incorpora a los diversos bautismos y, en particular, al rito bautismal que incorpora a los nuevos miembros a la Iglesia. Sería confirmar lo que dice san Pablo: “Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural, y después lo espiritual” (1 Co 15,46). El agua es, en esta perspectiva, un instrumento adecuado y apropiado, que se presta con bastante facilidad a fines espirituales. Está cargada de significado en sí misma como realidad creada, lo que explica su uso religioso universal, cuyo significado se incorpora fácilmente al marco teológico de la fe cristiana. El agua adquiere entonces la precedencia, pero una precedencia que se limita a proporcionar el material y el simbolismo para un efecto espiritual. Se puede ver esta precedencia material en el bautismo del eunuco etíope: “Y mientras iban por el camino llegaron a un lugar donde había agua, y el eunuco dijo: «¡Aquí hay agua! ¿Qué impide que yo sea bautizado?»” (Hch 8,36).⁴¹ Además de las valencias simbólicas que son eminentemente adecuadas para el bautismo (purificación, muerte), el agua es vista como el instrumento elegido para tal sacramento precisamente por su ubicuidad: “porque siendo tan universal y abundante, es una materia adecuada a nuestra necesidad de este sacramento: pues se puede obtener fácilmente en todas partes”.⁴²

³⁹ Juan Damasceno, *On the Orthodox Faith*, 82, trad. Norman Russell (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2022), 240-241.

⁴⁰ Todo esto se encuentra en el Evangelio de Juan. Véase Larry Paul Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

⁴¹ Podríamos añadir también el bautismo de Juan: “Juan también bautizaba en Enón, cerca de Salim, porque había allí mucha agua”, Jn 3,23.

⁴² Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q.66, a 3, co.

Esta concepción de las aguas primordiales que se elevan por el bautismo es, en efecto, el comienzo de una “perspectiva cósmica universal” que Balthasar sabía que era necesaria para justificar mejor el bautismo infantil. Comienza mostrando la prevalencia de las aguas sagradas, que nos preceden y hacia las cuales nos dirigimos constantemente. El candidato adecuado para las aguas del bautismo no es sólo quien ha hecho conscientemente una profesión de fe, sino todo aquel que habita este espacio “entre” las diversas aguas que enmarcan la vida humana y la historia en su conjunto. Las aguas no sólo están frente a nosotros, como una decisión madura que puede y debe tomarse, sino que siempre están delante de nosotros: nos preceden y nos moldean. El agua es, en un sentido real, una imagen del ser mismo, y el ser precede a nuestra acción: *agere sequitur esse*. Sin embargo, podría decirse que todavía se puede dar un paso más, uno que no está en conflicto directo con tal perspectiva, aunque en última instancia es su inversión. Se trata de la misma inversión que se produce cuando se pasa de ver a la Iglesia como una institución que culmina una historia previa a verla como aquello para lo que se creó el mundo en primer lugar. En lugar de concebir la institución del bautismo como la culminación más adecuada del simbolismo inherente al agua, se podría decir que el bautismo es la razón de ser del agua en primer lugar.

La inversión sacramental

En *De baptismo* Tertuliano ejemplifica todo lo que hemos discutido hasta ahora y también nos abre a una inversión de la secuencia habitual. Su tratado comienza con la propuesta de investigar “el significado del elemento líquido”, que rápidamente se convierte en un gran himno al agua.⁴³ “Estás obligado, amigo mío, a tener en reverencia primero la antigüedad de las aguas, que son una cosa antigua, y luego el honor que se les rinde, que son el lugar de descanso del Espíritu de Dios, más agradable a él en ese momento [refiriéndose a Génesis 1] que los otros elementos”.⁴⁴ Tertuliano luego enumera los grandes momentos acuáticos de la historia de la creación y la

⁴³ Tertuliano, *De baptismo*, ed. Ernest Evans (Londres: SPCK, 1964), III, 7.

⁴⁴ Tertuliano, *De baptismo*, III, 7.

salvación, lo que lo lleva a darse cuenta de que su alabanza al agua casi excede sus límites adecuados: “Temo que parezca que he compuesto un panegírico sobre el agua con preferencia a la doctrina del bautismo”.⁴⁵ Pero, como resulta claro, su alabanza del agua es en sí misma una alabanza del bautismo, no sólo porque las aguas de la creación son del mismo género que las aguas del bautismo, sino porque lo que ya sabemos sobre el agua en general debería hacer que no nos sorprenda saber que en el bautismo el agua “sabe animar”.⁴⁶

Tertuliano considera que el agua no sólo es apropiada, sino que ha sido creada especialmente para ser la morada del Espíritu. Porque el Espíritu nació sobre las aguas desde el principio (Gn 1,2), así como morará sobre las aguas bautismales.⁴⁷ Considera que el agua es inherentemente *capax Spiritus*, que tiene cierta disponibilidad para ser utilizada como un medio puro del Espíritu, debido a su “sutileza” y su capacidad de ser penetrada e incorporada: “todas las aguas, cuando se invoca a Dios, adquieren el significado sagrado de transmitir santidad: porque inmediatamente el Espíritu desciende del cielo y permanece sobre las aguas, santificándolas desde sí mismo, y cuando así son santificadas, absorben el poder de santificar”.⁴⁸ Pero esta disponibilidad para el Espíritu, aunque diseñada para ser absorbida por el Espíritu Santo, como lo fue en el principio y como lo es en el bautismo, también significa que el agua también es especialmente adecuada para ser absorbida por espíritus malignos, que es como Tertuliano evalúa los ritos de ablución morfológicamente similares de los paganos. Podríamos especular que la afirmación de Tales sobre el agua como el principio originario podría, si de hecho ambos dichos son verdaderamente atribuibles a Tales, estar relacionada con su otra afirmación de que “todas las cosas están llenas de dioses”.⁴⁹ El

⁴⁵ Tertuliano, *De baptismo*, III, 9.

⁴⁶ Tertuliano, *De baptismo*, III, 8-9: “no que sea una maravilla en el bautismo si las aguas animan ellos lo saben”. La traducción de Evans se modificó ligeramente.

⁴⁷ Tertuliano, *De baptismo*, IV, 9: “de Dios el espíritu que habitó sobre las aguas desde el principio él se quedará”.

⁴⁸ Tertuliano, *De baptismo*, IV, 11.

⁴⁹ Aristotle, *On the Soul*, Book I, 411a7, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, 655.

hecho de que el agua sea “informe”, lo cual hace de ella esa imagen de la *materia prima* de la cual todas las cosas son modeladas, significa que clama por la presencia del Espíritu, lo que se alcanza de la manera más perfecta en las aguas del bautismo.⁵⁰

Tertuliano, como más tarde Juan Damasceno, considera libremente los acontecimientos del Antiguo Testamento (el diluvio, el paso del mar Rojo) como tipos de bautismo. Pero todos ellos son tipos, figuras, que se manifiestan plenamente en el sacramento del bautismo.⁵¹ La historia sagrada del agua sólo se entiende correctamente cuando se la ve a la luz plena de Cristo. Cristo, dice Tertuliano de manera notable, nunca está sin agua: *numquam sine aqua Christus*.⁵² Cristo, concebido por el poder del Espíritu y siempre guiado por el Espíritu, es el cumplimiento del Espíritu que se cierne sobre las aguas primordiales, ya que su humanidad es completamente pneumática, completamente moldeada por el Espíritu. Para Tertuliano, la santificación de las aguas por parte de Cristo significa que todas las aguas sagradas del pasado apuntan hacia él y encuentran su cumplimiento en él. Así, Tertuliano no lee la secuencia de 1 Corintios 15,46 (“Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural, y después lo espiritual”) como una indicación de que lo natural tiene precedencia sobre las cosas espirituales, como si el Nuevo Adán dependiera del primer Adán o fuera un tipo del mismo. En cambio, es precisamente lo contrario: “la regla general [es] que las cosas carnales siempre vienen primero como ejemplos (*in figura*) de las cosas espirituales”.⁵³ Esto fue

⁵⁰ Por tanto, también las aguas deben ser exorcizadas, y el Espíritu debe expulsar la presencia de los demonios que también habitan en ellas. El aquietamiento de las aguas y el caminar de Cristo sobre ellas se pueden leer precisamente de esta manera. Nótese también una de las oraciones de la tradición bizantina: “[Cristo], el único puro e inmaculado que se hizo hombre, purifica nuestra purificación en el Jordán, santificándome a mí y a las aguas y aplastando las cabezas de los dragones en el agua”. Tal como se traduce en el Apéndice F de Nicholas Denysenko, *The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition* (Burlington, VT: Ashate Publishing Company, 2012), 209.

⁵¹ Tertuliano, *De baptismo*, IX, 18-19: “Quae figura manifestior in baptismi sacramento”.

⁵² Tertuliano, *De baptismo*, IX, 20-21.

⁵³ Tertuliano, *De baptismo*, V, 15.

declarado anteriormente en 1 Corintios, cuando Pablo nota cómo los israelitas fueron bautizados (ἐβαπτίσαντο) en la nube y el mar, y luego “bebieron de la roca espiritual (πνευματικῆς) que los seguía, y la roca era Cristo” (1 Co 10,5). Estas aguas anteriores, entonces, son tipos (τύποι, *in figura* [1 Co 10,6]). Lo natural sí viene primero, pero sólo como tipos que son impresiones de la plenitud de Cristo. Cristo no es un tipo para Adán, sino que Adán “era un tipo (τύπος, *forma*) del que había de venir” (Rm 5,14).

De lo que habla Pablo aquí es de lo que podríamos llamar la “inversión sacramental”, por la cual se invierte nuestra concepción ordinaria de cómo la gracia se edifica sobre la naturaleza, dándole a la gracia la prioridad en el *ordo essendi*, aunque sólo se manifieste en segundo lugar en el *ordo inveniendi*. Como sugieren Tertuliano y muchos de los Padres de la Iglesia, todos los bautismos anteriores, todos los demás ritos de ablución, son, en el mejor de los casos, otras tantas figuras de la realidad del bautismo eclesial: “El Apóstol proclama muchas clases de bautismos, pero *un solo bautismo*... La figura en sí misma fue de beneficio para nosotros, ya que es una indicación de la verdad”.⁵⁴ Como acabamos de señalar, esto también es evidente en todos los escritos de Pablo, pero tal inversión proviene en última instancia de Cristo mismo, quien no sólo interpreta la alianza mosaica a la luz de sí mismo, sino también la naturaleza misma.

Se puede hablar de “pan” de muchas maneras, y Jesús proporcionó el sustento ordinario de los panes de cebada en el milagro de la alimentación de los cinco mil, lo que finalmente conduce a una discusión sobre otro tipo de pan: “Nuestros padres comieron el maná en el desierto; como está escrito: «Les dio a comer pan del cielo»” (Jn 6,31). Pero si se relativiza el pan ordinario a la luz del maná del desierto, Jesús completa la inversión sacramental al afirmar que todo pan, sin importar su origen terrestre o celestial, es meramente un tipo de él mismo: “Yo soy el pan vivo bajado del cielo” (Jn 6,51a). Había hablado de manera similar antes, con la mujer samaritana en el pozo: el agua en el fondo del pozo, el agua que sustenta la vida biológica, se ve como solo una sombra e imagen del agua verdadera: “Todo el que beba

⁵⁴ Ambrose, *The Sacraments*, II.1, in *Saint Ambrose: Theological and Dogmatic Works*, trans. Roy J. Deferrari (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1963), 279-280.

de esta agua volverá a tener sed, pero el que beba del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás. El agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente de agua que salte para vida eterna” (Jn 4,13-14).

Esta inversión de la perspectiva consiste en ver que la materia de los diversos sacramentos sólo sale a la luz plenamente cuando son informados por Dios. En lugar de que los sacramentos sean la elevación de los símbolos naturales, impregnándolos de una eficacia que corresponde suficientemente a su simbolismo natural (el agua como purificación, el pan como alimento), la inversión sacramental vería que el simbolismo natural fue creado precisamente con el propósito de ser la materia de la operación de Dios. No es entonces que la Iglesia sigue y corona al mundo, sino que el mundo fue hecho para ser la Iglesia (como en la visión del pastor de Hermas). De manera similar, ¿se describe la unión entre Cristo y la Iglesia como la unión del esposo y la esposa simplemente porque se trata de una metáfora adecuada extraída del mundo natural, o es más bien que la unión entre el hombre y la mujer es una prefiguración y un tipo del *Totus Christus*? Pablo parece sugerir esto último: “Gran misterio (*mysterion* /*sacramentum*) es éste, y lo digo con referencia a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5,32).⁵⁵ Tal vez podríamos hablar de manera similar del sacerdocio y de la liturgia, ya que el cosmos no es meramente *capax liturgiae*, sino creado precisamente para glorificar a Dios.⁵⁶

Volviendo a nuestro tema de las aguas del bautismo, Juan Damasceno parece sugerir precisamente una inversión de este tipo: “Entonces Dios mandó que el agua primera produjera almas vivientes, *porque* (ἐπειδή) quería

⁵⁵ Podríamos añadir también: “El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo” (1 Co 6,13).

⁵⁶ Véase Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2002), esp. 14-16. También se piensa en la sorprendente afirmación de Paul Claudel, que tal vez sea más adecuada para la contemplación que para la especulación: “Además, no creo que no hubiera animales carnívoros en el Paraíso Terrenal, y que los leones se alimentaran de frutas y verduras. Su perfección consistía en comer ovejas, y la perfección de las ovejas en ser comidas, no se defraudaban entre sí. ¿Y quién sabe si esta ley de que las criaturas no pueden vivir sin devorarse unas a otras no es una parábola borrosa del Sacrificio y la Comunión?”, *Ways and Crossways* (Providence, RI: Cluny, 2020), 75.

renovar a la humanidad por medio del agua y del Espíritu Santo que en el principio se movía sobre las aguas”.⁵⁷ La utilidad biológica del agua es una consecuencia del bautismo que Cristo ha de revelar, que encuentra su consumación en las aguas escatológicas que fluyen del Trono en la Nueva Jerusalén. Esta inversión parece estar implícita también en los textos litúrgicos, como la actual bendición del agua en la Vigilia Pascual en el Rito Romano: “Oh Dios, que con un poder invisible realizas un efecto maravilloso a través de los signos sacramentales y que de muchas maneras has preparado el agua, tu creación, para manifestar la gracia del Bautismo”. El agua no es elegida para el bautismo como si fuera simplemente el mejor medio entre otras posibilidades, sino que ha sido especialmente preparada precisamente para incorporar a los miembros al cuerpo místico de Cristo.

Como nuestro lenguaje para Dios se extrae de la experiencia humana, y por tanto se predica analógicamente de Dios (“Padre”, “Hijo”, por ejemplo), es cierto en parte que Dios es a imagen del hombre. Sin embargo, sin una inversión de esta perspectiva, la reducción de la teología a la antropología que hace Feuerbach se seguiría como algo natural. En última instancia, por supuesto, es el hombre quien está hecho a imagen de Dios, y esa es, en primer lugar, la condición que hace posible nuestra predicación analógica. Por ejemplo, mientras que los padres biológicos son los primeros en la experiencia humana, y proporcionan la metáfora para describir a Dios como “Padre”, en última instancia debe decirse que la paternidad es verdadera en primer lugar respecto de Dios, y solo derivada en los padres humanos.⁵⁸ El orden creado tiene su forma adecuada, pero esto es preliminar, preparatorio. Nunca se forma completamente, no llega a su forma deseada hasta que Dios se convierte en todo en todos: “sabemos que toda la creación gime hasta el presente con dolores de parto” (Rm 8,22). Balthasar está de acuerdo:

La revelación del Dios trino en Cristo no es, ciertamente, la mera prolongación o la intensificación de la revelación en la creación; pero, en su esencia, están tan lejos de contradecirse entre sí que, considerada

⁵⁷ Juan Damasceno, *On the Orthodox Faith*, para. 23, p.119.

⁵⁸ Véase el *Catecismo de la Iglesia Católica* §239.

desde el punto de vista del plan último de Dios, la revelación en la creación parece haber ocurrido para la revelación en Cristo, sirviendo como la preparación que la hizo posible.⁵⁹

Las fuentes de vida, las aguas sin las cuales la vida biológica sería impensable, fueron creadas no sólo para sustentar esta vida rudimentaria (“Todo aquel que bebiere de esta agua, volverá a tener sed”, Jn 4,13), sino para servir como aguas de vida eterna.

El bautismo infantil reconsiderado

Este es un esbozo de lo que Balthasar podría haber querido decir con una perspectiva “universal-cósmica” sobre el bautismo. Puede que no sea inmediatamente evidente cómo semejante punto de vista, incluso con esta “inversión sacramental”, podría arrojar alguna luz sobre la cuestión del bautismo infantil. De hecho, si Tertuliano es un defensor de tal inversión, claramente no pensó que ella correspondiera a la necesidad o incluso a la conveniencia del bautismo infantil. Tertuliano, por supuesto, es a la vez uno de los primeros testigos explícitos de la práctica del bautismo infantil, pero también, al mismo tiempo, su primer crítico. Aunque no es una denuncia total de la práctica (y no lo que la tradición posterior llamaría una negación de su validez), Tertuliano, que como Balthasar y muchos otros quiere ver una correspondencia explícita entre el bautismo y un acto consciente de fe, dice: “que se hagan cristianos cuando hayan llegado a ser competentes para conocer a Cristo”.⁶⁰ Antes de hacer una defensa del bautismo infantil desde el marco que hemos establecido aquí, necesitamos prestar atención brevemente a los verdaderos deméritos de la crítica de Tertuliano.

Tertuliano ofrece varias razones para retrasar el bautismo. En primer lugar, sugiere que tanto los infantes como sus padrinos estarán sujetos a un peligro innecesario si el bautizado se aparta de la fe y cae en los hábitos del pecado. Esto parece ser consecuencia en particular de una dificultad para explicar los pecados postbautismales, lo que llevaría en siglos posteriores a la

⁵⁹ Balthasar, *The Glory of the Lord* I, 421.

⁶⁰ Tertuliano, *De baptismo*, XVIII, 39.

práctica de retrasar el bautismo hasta la muerte.⁶¹ Incluso sin el desarrollo de la teología y la práctica de la reconciliación, este argumento es bastante endeble, dado que a nadie, sin importar su edad, se le da la seguridad de perseverar en la fe. En relación con esto está la afirmación bastante sorprendente de Tertuliano, que es incongruente con su elogio del bautismo anterior en el texto, de que el bautismo es una carga que no debe imponerse a los demás sin pensar: “Todos los que entienden qué carga es el bautismo tendrán más miedo de obtenerlo que de su postergación”.⁶² Frente a esto alcanza con responderle a Tertuliano con sus propias palabras, las del comienzo de su tratado *De baptismo*: “Pero nosotros, siendo peces pequeños, como Jesucristo es nuestro gran Pez, comenzamos nuestra vida en el agua, y sólo mientras permanecemos en el agua estamos sanos y salvos”.⁶³ ¿Es el agua una carga para los peces?⁶⁴

Más importante aún, ya que esto se volverá a utilizar en casi todos los rechazos posteriores del bautismo de infantes, Tertuliano dice: “Que aprendan primero a pedir la salvación, para que se vea que la han dado a quien la ha pedido”.⁶⁵ En otras palabras, el bautismo debe seguir y no preceder a la fe y al deseo. Uno primero debe saber cómo pedir antes de poder recibir. Sin embargo, esto da prioridad no a la condescendencia divina y al don de la gracia, sino a la iniciativa humana: “No me eligieron ustedes a mí, sino que yo los elegí a ustedes” (Jn 15,16). Tampoco está claro que alguna vez, incluso como maduros, sepamos cómo pedir lo que necesitamos, ya que

⁶¹ Como sugiere Evans. Véase “Notes and Commentary”, en Tertuliano, *De baptismo*, 104-105.

⁶² Tertuliano, *De baptismo*, XVIII, 39-41. La palabra para carga aquí es *pondus*, que de hecho podría traducirse como “importancia”, aunque aquí seguimos a Evans al preferir carga, dado el contexto del pasaje, en particular el énfasis en el miedo. Véase Evans, “Notes and Commentary”, 105-106.

⁶³ Tertuliano, *De baptismo*, I, 5. Tertuliano utiliza aquí el término griego para pez en referencia a Jesús (ἰχθύς), jugando por supuesto tanto con el bautismo como con el conocido acrónimo.

⁶⁴ Podemos permitir que Gregorio Nacianceno responda a Tertuliano sobre este punto: “¿Tienes un niño pequeño? Que el mal no se apodere de este tiempo, que sea santificado desde la infancia, que sea consagrado por el Espíritu desde que le crecen las uñas. ¿Has tenido miedo del sello a causa de la debilidad de la naturaleza? Eres una madre de alma pequeña y de fe débil... Dale a tu hijo la Trinidad, la gran y hermosa salvaguarda”; *Oration 40: On Baptism*, 17, in *Festal Orations* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2008), 112.

⁶⁵ Tertuliano, *De baptismo*, XVIII, 39.

el Espíritu que nos precede es quien sabe cómo pedir: “porque no sabemos pedir como conviene, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables” (Rm 8,26). O, como escribirá Claudel: “¡Dios mío, ten piedad de estas aguas deseosas! Dios mío, tú ves que no soy sólo espíritu, sino agua. Ten piedad de estas aguas que están en mí y que mueren de sed. Y el espíritu desea, pero el agua es lo que desea”.⁶⁶ Este Espíritu, el *Creator Spiritus*, es el que se movía sobre las aguas antes de que la creación tuviera forma alguna, y es este mismo Espíritu el que santifica las aguas del bautismo para aquellos, de cualquier estatura, que se sumergen en ellas. Como explica *Pastoralis Actio*, el documento de 1980 de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el bautismo infantil, “el bautismo es una manifestación del amor proveniente del Padre”.⁶⁷

Incluso a nivel antropológico, resulta claro que no se ejerce violencia per se contra un niño al introducirlo en los patrones de vida y los compromisos religiosos de la sociedad en la que nace. Sólo una sociedad enferma de delirios de autonomía podría pensar reflexivamente de otra manera (o pensar que tal vacío cultural sería posible en primer lugar). Sin embargo, el bautismo es más que un rito de iniciación en un grupo religioso particular. A la luz de lo que hemos esbozado anteriormente, este segundo nacimiento por el agua y el Espíritu es en realidad el verdadero nacimiento, en relación con el cual el nacimiento biológico parece ser un eco y una sombra distantes. El bautismo no es, entonces, una imposición o alteración de la naturaleza, sino su cumplimiento. Y las llamadas cargas impuestas por tal iniciación no son diferentes de las que ya implica el nacimiento biológico como criatura de Dios: “quienes afirman que el sacramento del bautismo compromete la libertad del niño olvidan que todo individuo, bautizado o no, está, como criatura, ligado por deberes ineludibles hacia Dios, deberes que el bautismo ratifica y ennoblece mediante la adopción como hijo de Dios”.⁶⁸ El bautismo

⁶⁶ Claudel, *Cing grades odes*, 65.

⁶⁷ *Pastoralis actio*, 9.

⁶⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre el bautismo infantil (Pastoralis actio)*, 20 de octubre de 1980, 22. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_es.html

no es una imposición heterónoma que crea obligaciones irreales en niños incautos y reacios, entregándolos a una vida de apostasía o de miseria; si así fuera seguramente necesitaría ser abolido, pero no sólo para los niños. En cambio, el bautismo como iniciación en el reino de Dios (“Dejen que los niños vengan a mí y no se lo impidan, porque de ellos es el reino de los cielos”, Mt 19,14) es lo que hace a las personas libres para realizarse según el tipo de criaturas que son, no sólo liberándolas del pecado sino también haciéndolas hijos de Dios y hermanos de Cristo: “la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción para la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21).⁶⁹

En última instancia, sin embargo, independientemente de las preocupaciones pastorales o ecuménicas que también se plantean correctamente en el debate, la negación teológica del bautismo infantil también conlleva a menudo una distinción exagerada y dudosa entre las capacidades de recepción inherentes al niño y al adulto. Incluso las defensas tradicionales del bautismo infantil parecen aceptar la noción de que el déficit o la falta de cooperación por parte del niño debe ser suplida en especie por otra parte, por ejemplo por los padrinos o los padres. Por importante que sea esto para garantizar que el niño sea criado en la fe, y por muy cierto que sea como recordatorio de la unión del cuerpo místico, esto no debe entenderse como si existiera un umbral definido de fe subjetiva que corresponda adecuadamente al don de la gracia en el bautismo. Si así fuera, nos sentiríamos tentados a entender el bautismo de adultos, que necesariamente sería la norma para todo bautismo, como el momento en que una fe cristiana madura y salvadora se exterioriza y solemniza en un rito eclesial, olvidando que “el bautismo no es sólo un signo de fe, sino también una causa de fe”.⁷⁰ Ésta es, por supuesto, la visión bastante coherente de los anabaptistas, una visión que es tan coherente como contraria a la teología y la práctica sacramental casi universales. En cambio, siempre debe afirmarse con cierta insistencia que, si bien la cooperación humana es la meta y el

⁶⁹ No hemos abordado aquí la cuestión de la necesidad del bautismo para la salvación. Véase el trabajo reciente de Anthony R. Lusvardi, SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2024).

⁷⁰ *Pastoralis actio*, 18.

propósito de toda gracia, no es en sí misma la causa de la gracia. La gracia del bautismo está destinada, en efecto, a ser recibida fructíferamente, pero ningún terreno, ya sea rocoso, espinoso o incluso bueno, es capaz de producir por sí mismo una semilla si la semilla no le es dada primero por un sembrador (Mt 13,3-9). El *opus operatum*, el don de la vida nueva en el Espíritu, precede siempre a todo *opus operantis*, a la ratificación subjetiva y a la aceptación de tal don, y esto es cierto a cualquier edad.

Las aguas preceden a la creación en general y a la creación del hombre en particular. El agua es la condición de posibilidad de la vida biológica como lo es también para la vida espiritual. Si bien es posible considerar la vida de uno como enmarcada por las aguas del vientre materno y las aguas disolventes que devolverán el cuerpo al polvo al morir, la inversión sacramental habla de un enmarcamiento acuoso diferente. Las aguas del vientre materno son solo una prefiguración y sombra de las verdaderas aguas del nacimiento, la nueva vida dada en el bautismo, y las aguas disolventes de la tumba son solo penúltimas, anticipando como lo hacen ese “río de agua de vida, claro como el cristal, que fluye del trono de Dios y del Cordero” (Ap 22,1). Las aguas sobre las que el Espíritu se cernía antes de la creación, esa *materia prima* informe, son las aguas que se encuentran en el seno materno. El agua de la que brotan todas las cosas se dirige siempre hacia aquellas aguas escatológicas, cuando la materia se vuelve totalmente permeable a la información del Espíritu. La obra salvífica de Dios envuelve la historia en general, y por tanto cada vida humana en particular. Cada vez que surge una chispa de fe consciente, sólo se está poniendo al día, sólo se está tomando conciencia tardíamente del hecho de que tal fe deriva de un don ya dado. *Agere sequitur esse*. Quizás en ninguna parte se vea esto más evidentemente que en el bautismo de quienes no tienen el uso maduro de la razón (no sólo los infantes, sino todos los que son *non sui compos*), como una manifestación de “la iniciativa de Dios y el carácter gratuito del amor con el que Él rodea nuestras vidas”.⁷¹

⁷¹ *Pastoralis actio*, 2. Véase también *Código de Derecho Canónico*, 852 §2

Así como Adán despierta a la conciencia después de ser formado a partir de las aguas, a todos los bautizados, sin importar su edad, se les da la posibilidad de una verdadera conciencia, una verdadera iluminación (φωτισμός)⁷² por las aguas santificadas que los han precedido. Es cierto que uno debe actuar, debe cooperar en la obra de la salvación, debe elegir una vida de virtud y rechazar el vicio, pero antes de estas acciones, antes de estas elecciones, está el hecho de ser actuado, de ser formado y, por lo tanto, de ser elegido “antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha” (Ef 1,4). El aliento de vida que Dios infunde en Adán (Gn 2,7), siendo al mismo tiempo principio animador de la vida biológica, es una prefiguración de ese Espíritu que Dios derramará sobre toda carne (Jl 2,28; Hch 2,17), que es inseparable de las aguas de ese mismo Espíritu: “El agua continúa el espíritu, lo sostiene y lo alimenta, / y entre todas tus criaturas y tú hay un vínculo líquido”.⁷³

⁷² Justino mártir, *Primera apología* 61.

⁷³ Claudel, *Cing grades odes*, 58-59.