

INICIACIÓN CRISTIANA EN LA IGLESIA HISPANA DE LOS SIGLOS VI AL X

El tema de la iniciación cristiana tiene un interés histórico y actual de primer orden al concentrar en sí la tarea y misión fundamental de la Iglesia: «poner los medios para la extensión del Reino y el nacimiento de nuevos cristianos». Esta misión ha encontrado en cada época sus posibilidades y sus dificultades. Es conveniente siempre reflexionar sobre la experiencia eclesial del ayer, para extraer las lecciones que también son importantes para hoy. Más en concreto, en el conocimiento de la propia historia de iniciación en la Iglesia hispánica, podemos descubrir la capacidad misionera y dialogante de aquella Iglesia, su esfuerzo adaptativo e inculturativo a las diversas culturas y pueblos, su fidelidad y hasta rigor respecto al sistema iniciático establecido, su riqueza y a la vez su originalidad ritual y litúrgica... Estoy convencido de que uno de los mejores servicios que los teólogos podemos hacer a nuestra Iglesia española de hoy es el conocimiento, la recuperación y la incorporación de las mejores experiencias eclesiales, de las más significativas corrientes teológicas y de la gran riqueza litúrgica de la Iglesia hispana a lo largo de su historia, a nuestros planteamientos eclesiales, teológicos y pastorales en el momento actual. Éste es el motivo por el cual ofrecemos ahora este estudio.

La delimitación del tiempo que estudiamos, entre los siglos VI-X, obedece a la convicción de que es el tiempo que mayor riqueza teológica y litúrgica presenta, teniendo en cuenta que se trata de un momento de verdadera evolución y transición en todos los órdenes en el mundo occidental de aquel momento. Buenos testimonios de este «tránsito» son la liturgia hispánica (y galicana) y la posterior liturgia franco-germánica y romana ¹.

1 En general, puede verse sobre esta época: A. Dondeyne, 'La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne', en *Revue d'Histoire Eccle-*

Algunos autores han abordado ya, desde diferentes perspectivas, el estudio de este tema ², y las fuentes nos son suficientemente claras y accesibles. Las más representativas de la época son San Isidoro de Sevilla († 636), sobre todo en su *De ecclesiasticis officiis* ³; Ildefonso de Toledo († 667), en su *De cognitione baptismi* ⁴

siastique 28 (1932) 1-33 y 751-787; P. de Puniet, 'La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne', en *Revue des Questions Historiques* 72 (1902) 382-423; A. Chavasse, 'La carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX siècle', en *Recherches des Sciences Religieuses* 35 (1948) 325-381; M. M. van Molle, 'Les fonctions du parrainage des enfants en Occident. Leur apogée et leur dégradation (du VI au X siècle)', en *Paroisse et Liturgie* 46 (1964) 121-146; J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Desintegration of the primitive Rite of Initiation*, London 1965; N. Mitchell, 'Christian Initiation: Decline et Dismemberment', en *Worship* 48 (1974) 458-479; A. Angenendt, *Der Taufritus im frühen Mittelalter*, en AA.VV., *Segni e riti nella Chiesa Altomedievale occidentale*, t. I, Spoleto 1987, pp. 275-321.

² Nuestra síntesis se basa en los estudios siguientes: J. Klinke, 'Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter', en SFGG 1.9, Münster 1954, 33-116; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano visigoda*, Roma 1955; P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien. I. Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo und Justinien von Valencia*, Akad. d. Wissenschaft 1913; J. F. Rivera, 'Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique', en *La Maison Dieu* 58 (1959) 39-47; T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain c. 300-1100*, London 1967; H. M. Riley, *Christian Initiation* (Studies in Christian Antiquity, 17), Washington D.C. 1974; V. Saxer, *Les rites d'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1988, pp. 531-566; L. Robles, 'Anotaciones a la obra de San Ildefonso «De cognitione baptismi»', en TE 13 (1969) 379-457; M. S. Gors, 'El antiguo ordo bautismal catalano-narbonense', en *Hispania Sacra* 28 (1975) 37-101; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981; J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983; A. Carpin, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, Bologna 1984; D. Borobio, *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV-VII*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977. Prestaremos especial atención a los tres últimos trabajos citados de Hormaeche, Pijuán y Carpin.

³ *De ecclesiasticis officiis libri duo*: PL 83, 737-826. También: *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judeos libri duo*: PL 83, 449-538; *Etymologiarum libri XX*: PL 82, 73-728 (vers. castellana por L. Cortés, BAC, Madrid 1951); *Mysticorum Expositiones sacramentorum*: PL 83, 207-424. Cf. A. Carpin, o. c., 11. Advertimos al lector que, dada la abundancia de lugares de referencia, citamos por lo general sólo la obra y lugar a que nos referimos, dando por supuesto que siempre la edición utilizada es la de la *Patrología Latina*, que sólo citaremos en los momentos que creamos más necesarios para orientar al lector.

⁴ *De cognitione baptismi*: PL 96, 11-172. Ed. crítica bilingüe por J. Campos, BAC, Madrid 1971. También: *De progressu spiritualis deserti*: PL 96, 172-192. Cf. J. M. Hormaeche, o. c. 32-34. La edición que utilizamos es la de la *Patrología Latina*, si bien la traducción de que nos servimos normalmente es la de J. Campos. El texto de Ildefonso es una compilación, dependiente en gran parte de Isidoro de Sevilla. Es difícil saber en qué medida su testimonio reco-

y el *Liber Ordinum*⁵, sobre todo en la transmisión que nos ofrece del *Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* (cols. 24-36), la *Traditio symboli* (cols. 184-186) y el *Ordo baptizandi sabbato Sancto* (cols. 217-219). Junto a ello es preciso tener en cuenta también el testimonio de los numerosos e importantes concilios de la época, habidos sobre todo en Toledo, Sevilla, Braga⁶. Otros testimonios más secundarios al respecto⁷ pueden complementar el panorama de las fuentes.

1. SITUACIÓN DE LA IGLESIA EN LA HISPANIA DE LOS SIGLOS VI-X

Una vez identificadas las fuentes, digamos una palabra sobre la situación religiosa en la Hispania de los siglos VI-X. En general, puede decirse que las diversas Iglesias de España de la época (tarraconense, cartaginense, bética, lusitania y gallega) gozan de gran autonomía, aunque la intercomunicación es fuerte. La composición de pueblos y razas es un fenómeno a tener en cuenta: en Hispania conviven godos, hispano-romanos, judíos y árabes a partir del siglo VII. Aunque la mayoría ya son cristianos, sin embargo, se respeta religiosamente a los de las otras religiones (judíos, árabes). La herejía arriana, profesada por los reyes visigodos, que negaba la divinidad de Jesucristo, conturbó la ortodoxia cristiana

ge un uso bautismal existente en su Iglesia, o bien el uso común en otras iglesias. Cf. T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain*, o. c., pp. 77-86.

5 *Liber Ordinum*, ed. M. Ferotín, París 1904. Se trata de una compilación de textos cuyos manuscritos datan del siglo X, pero muchos de cuyos textos tienen un origen anterior, y que contiene bendiciones, oraciones, ritos de cuaresma y misas, y en el apéndice trae algunos calendarios o santoral.

6 Ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona 1953 (= Vives).

7 Un testimonio, anterior pero muy relacionado con los presentados, es el Martín de Braga, en sus obras: *De correctione rusticorum*, ed. C. P. Caspari, Christiania 1983; 'Epistola ad Bonifatium de trina mersione' en *España Sagrada*, t. XV, 422. Otros testimonios complementarios son: *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León*, ed. Brou-Vives, Barcelona-Madrid 1959; *Oracional visigótico*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1946. En ellos se encuentran indicaciones interesantes y complementarias. En cuanto a testimonios anteriores importantes, cabe citar el *Concilio de Elvira* (c. 306): Ed. J. Vives - T. Marín - G. Martínez, 'Concilios visigóticos e hispano-romanos', en *España Cristiana*, 1, Barcelona-Madrid 1973, pp. 1-15; Paciano de Barcelona, *Sermo de baptismo*: PL 13, 1089-1094; Ed. L. Rubio, *San Paciano. Obras, Edición crítica y traducción*, Barcelona 1958, pp. 162-174.

y la unidad, desde finales del siglo IV. Con la conversión de Recaredo (a. 587) cambia la situación, aunque persiste el conflicto, y a partir del Concilio III de Toledo se inaugura un período de colaboración estrecha entre el Estado y la Iglesia. Junto a esto, cabe señalar que la Iglesia hispana recibió influencias de diversas Iglesias, además de la romana, en concreto de la Iglesia africana, de la galicana, e incluso de la bizantina (los bizantinos se establecieron en el Levante). A partir del siglo VI, tras la conversión de suevos y visigodos, y expulsados los bizantinos, se desarrolla una liturgia más propia: la liturgia visigótica o hispánica. No obstante, el pueblo viene a ser todavía un mosaico de situaciones y creencias: si por una parte la mayoría es ya cristiano y está bautizado, por otra crecen grupos no cristianos (judíos, árabes), y en las comunidades o parroquias se mezclan desde cristianos convertidos, hasta paganos, de otras religiones, niños no bautizados, niños bautizados, catecúmenos... Todo ello puede explicar el lenguaje y, al mismo tiempo, la evolución de la iniciación cristiana en Hispania⁸.

2. CATECUMENADO Y CATECÚMENOS

Las fuentes de la Iglesia hispana de esta época hablan normalmente de «catecumenado» para designar la preparación al bautismo, y a los que se preparan y van a ser bautizados les llaman «catecúmenos». Sin embargo, la terminología no siempre corresponde con la realidad, tal como la hemos venido detectando en la tradición de la Iglesia. Son reflejo de un momento de «degeneración» y «tránsito» a una situación en que se mantienen los términos, pero los sujetos no responden a lo que indican, ya que entre ellos hay adultos, niños llegados a la edad de razón y niños recién nacidos; se conservan los ritos, pero no responden a la situación para la que fueron creados; se conserva la estructura fundamental, pero ya no es más que un pálido reflejo de la estructura originaria.

En efecto, desde el Concilio de Elvira se distinguen tres grados en el catecumenado: el de «catecúmenos», el de «competen-

8 Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en España*, o. c., 9-23. Más ampliamente: R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, BAC, Madrid 1979.

tes» y el de los «bautizados»⁹, y nuestros autores siguen haciendo lo mismo. Isidoro escribe al respecto: «De los cuales (bautizandos), el primer grado es el de los catecúmenos, el segundo de los competentes, y el tercero de los bautizados»¹⁰. Ahora bien, estos «catecúmenos-competentes», ¿quienes son? Según Ildefonso, pueden ser llamados así tanto los adultos como los párvulos o los recién nacidos: «Todos los que en edad adulta, procedentes de la vida y la superstición gentil... creen de buena intención en Dios, bien sean recién nacidos, bien párvulos, son llamados catecúmenos, es decir, oyentes, porque escuchan el primer mandamiento de la ley, que conmina con estas palabras: Escucha, Israel (Dt 6, 4). Y esos catecúmenos, por el conocimiento de Dios que éste les comunica por el sacerdote... se denominan oyentes»¹¹. El texto prueba bien a las claras la pluralidad de sujetos. Más aún, puede afirmarse que durante esta época lo más común había venido a ser el bautismo de los niños. Si nunca aparece que hubiera controversia al respecto, ahora se da como hecho general. Así puede deducirse del Segundo Concilio de Braga (a. 572), donde se habla de que los padres presentan a sus hijos (infantes) al bautismo, y que comenzando los ayunos al principio de la cuaresma, se preocupen de llevarlos hacia la mitad para la purificación de los exorcismos¹². Pero, sí en este caso, parece que se refiere a un bautismo administrado de forma solemne por pascua tanto para adultos como para niños; otros testimonios, como San Isidoro, dan a entender que los más eran niños, pues al domingo de Ramos lo llama «Capitulavium»¹³, porque en ese día es costumbre lavar la cabeza de los que han de ser ungidos en el bautismo, como si no hubiera ya más que bautismo de niños. También Ildefonso, al emplear de ordinario la palabra «infantes» parece dar a entender que lo normal era el bautismo de niños¹⁴. Y el *Liber Ordinum* confirma esta realidad al proponer dos «ordines»: el *Ordo baptismi* para la celebración en todo tiempo, lo que parece estar pensado para el caso de los niños, y el *Ordo baptizandi de sabato sancto*, lo que parece

9 *Concilio de Elvira*, cáns. 4, 7, 9, 10.

10 *De ecclesiasticis officiis* I, 2, c. 21. Cf. Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi*, caps. 20 y 30: «Del catecúmeno debe salir el competente. En efecto, así como se llama oyente por el hecho de oír la doctrina de Dios, así también porque, recibido el símbolo, pide la gracia de Dios, se llama competente. Los "competentes" son los "petentes juntos"...».

11 *Ibid.*, cap. 20, pp. 258-259.

12 *Concilio segundo de Braga*, cáns. 7 y 9, Vives, 81 ss.

13 *Sent.*, c. 22, PL 83, 589. Cf. J. Piján, o. c., p. 79.

14 *De cognitione baptismi*, caps. 19 y 34.

referirse al bautismo solemne con adultos el sábado santo, tal como recomendaba el papa Siricio en su carta a Himerio de Tarragona ¹⁵. Pero de todos estos testimonios es San Ildefonso el que más precisa los diversos grupos que acceden al bautismo. No sólo distingue claramente a adultos, niños crecidos y niños recién nacidos como candidatos al bautismo, que tienen que pasar igualmente por el rito penitencial y del exorcismo ¹⁶, sino que también se refiere a los distintos grupos de adultos que lo demandan, distinguiendo el grupo de los que se acercan «nolentes», y el de los que se acercan porque «volunt credere» ¹⁷. Interpretando este testimonio, dice J. M. Hormaeche: «al bautismo llegan los niños, pero también los adultos. Hemos insistido anteriormente en cómo estos adultos proceden del paganismo y de la superstición e incluso, acaso, del judaísmo; muchas veces, además, sin ninguna disposición sincera de cara a los sacramentos. En consecuencia, el tiempo dedicado a esta primera catequesis variaría mucho en su duración, de acuerdo con la disposición que se diera en los candidatos y de la cual, sin duda, había de juzgar el mismo sacerdote a cuyo cuidado estaba encomendada la tarea de su formación cristiana» ¹⁸.

3. PREPARACIÓN Y RITOS DURANTE EL CATECUMENADO

Como resume J. Pijuán, el catecumenado durante esta época suponía sí una preparación catequética, pero sobre todo un proceso ritual. «Había una preparación para el bautismo que empezaba al principio de la cuaresma (más tarde, a mitad de la misma), y que constaba de dos grados: los catecúmenos y los competentes. Los primeros inscribían su nombre en las listas de bautizados, se ejercitaban en actos de penitencia y recibían los

¹⁵ *Liber Ordinum*, cols. 24-36 y 217-219. Sobre la carta del papa Siricio: J. Tejada, *Colección de cánones de la Iglesia Española*, Madrid 1950, t. II, pp. 730 ss.

¹⁶ *De cognitione baptismi*, cap. 20: «... majuscula aetate venientes... vel sive recens nati, sive parvuli sint». Y, refiriéndose a la profesión de fe que deben hacer o por sí mismos, si son adultos, o por sus padres-padrinos, si son niños, dice en el cap. 34: «... si majores aetate sunt per se, aut per ora gestantium, si parvuli sunt». Cf. cap. 21. Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, 47-50.

¹⁷ *De cognitione baptismi*, cap. 17: «Cum... quisque nolens ad cognitionem...». Y en el cap. 20: «Venientes volunt credere in Deum».

¹⁸ J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, o. c., p. 80. Cf. p. 51.

exorcismos con la señal de la cruz y la imposición de manos, al tiempo que se instruían sobre la fe en las asambleas particulares, durante algunos días de la semana y asistiendo a la primera parte de la misa, llamada por este motivo «misa de los catecúmenos... Esta preparación terminaba el domingo de ramos con la unción en la boca y en los oídos. El mismo día pasaban al grado de competentes con la entrega y la enseñanza del Símbolo de la fe, que recitaban de memoria el jueves santo ante la asamblea... También se les entregaba la oración dominical. Por el contrario, el rito de la entrega de los evangelios es desconocido en España»¹⁹.

De entre todos estos elementos, merece la pena resaltar los siguientes: Los exorcismos no tienen en Hispania la misma evolución que en Roma. Con todo se aprecia que tienen gran importancia, como para suplir la catequesis y conversión personal; que iban acompañados de abundantes ritos, como son: «la inhalación en la cara, la señal de la cruz en la frente, la imposición de manos sobre la cabeza»²⁰. En cuanto a la entrega del «símbolo» sigue manteniéndose y valorándose el rito de la entrega el domingo de ramos, y de la devolución, una vez aprendido de memoria, el jueves santo; pero en verdad la gran mayoría de los bautizandos, al ser niños, son incapaces de aprenderlo; los padres, que en su nombre lo reciben, serán los encargados de enseñárselo posteriormente²¹. Pero los testimonios dejan entrever que para el caso de los párvulos (niños crecidos), el aprendizaje del símbolo y el Padrenuestro se consideraba suficiente preparación para recibir el bautismo y alcanzar el reino de los cielos: «En sustitución de toda la ley, el símbolo de la fe y la oración dominical bastan a los párvulos de la Iglesia para conseguir el reino de los cielos, pues toda la amplitud de las escrituras está incluida en la oración dominical y en la concisión del símbolo»²².

19 *La liturgia bautismal*, o. c., p. 155.

20 *Liber Ordinum*, cols. 24 ss.; *De cognitione baptismi*, c. 30-31, p. 264. Cf. J. Puján, o. c., 40-41.

21 El *Liber Ordinum*, col. 61, recoge estas hermosas palabras de exhortación: «Carísimos, recibid la regla de fe, que se llama símbolo; y cuando lo recibáis, escribidlo en el corazón, y repetidlo todos los días. Antes de dormir, al salir de casa, armaos del símbolo. Pues el símbolo nadie lo escribe para leerlo, sino para recordarlo, no sea que el olvido borre lo que no ofrece la lección».

22 San Isidoro, *Sententiarum libri tres*, lib. I, cap. 21.

4. CELEBRACIÓN Y RITOS DEL BAUTISMO

El bautismo solemne forma parte de la celebración de la vigilia pascual, que comienza el sábado santo al atardecer. Reunida la comunidad cristiana en la catedral, después de la bendición del cirio y empezada la tercera lección, se organizaba la procesión al baptisterio, cuyas puertas habían estado cerradas desde el comienzo de la cuaresma, y se habían abierto el jueves santo²³. Comienza con la bendición del agua, a la que los testimonios hispanos dan gran importancia, y que se compone de tres partes: exorcismo, infusión del aceite en forma de cruz y bendición²⁴. La razón de la bendición la da Isidoro con estas palabras: «Invocado, pues, Dios, desciende el Espíritu Santo sobre las aguas y las santifica, y reciben la virtud de limpiar, para que así, como limpian el cuerpo, limpien también el alma manchada por los pecados»²⁵.

Sigue la renuncia y la profesión de fe que los candidatos hacen el sábado santo. Destacan la riqueza y variedad de textos que se proponen. La forma es normalmente interrogativa, y el *Liber Ordinum* la describe así: «Y el sacerdote le interroga diciendo: “¿Renuncias tú, siervo de Dios, al diablo y a sus ángeles?”. Y responden los ministros (respondetur a ministris): “Renuncio”. Se vuelve a preguntar: “¿Y a sus obras?” R/ “Renuncio”. “¿Y a sus poderes?” R/ “Renuncio”»²⁶. Hay algunas variantes en las expresiones de renuncia: mientras Isidoro menciona al diablo, a sus pompas y a sus obras, otros testimonios (Martín de Braga, *Liber*

23 Véase la descripción de la ceremonia que hace el *Liber Ordinum*, col. 217; Ildefonso, *De cognitione baptismi*, c. 107, p. 340. Cf. J. Bernal, ‘Los sistemas de lecturas y oraciones en la vigilia pascual hispana’, en *Hispania Sacra* (1964) 283-287. Cf. J. Pijuán, o. c., 55 ss.; A. Carpín, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, o. c., 124-127; J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, o. c., pp. 101-135.

24 *Liber Ordinum*, col. 24: «His peractis, veniens sacerdos ad fontem, ecsufflat tribus vicibus, aut vas ubi baptizandus est infans, recitans hunc exorcismum, faciem ad occidentem tenens... Post haec dicit hanc benedictionem... Post hoc facit sacerdos de oleo benedicto crucem in fontem aut in vas ubi baptizaturus est, dicens: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti regnantis Deus in saecula saeculorum. Amen. Post mixtionem aquae et olei, dicit hanc benedictionem». Lo mismo San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 109, p. 342.

25 *Etimologiae*, I, 6.

26 *Ibid.*, col. 24. Parecido en San Ildefonso (*De cogn. bap.*, caps. 3 y 110) y San Isidoro, que afirma: «Duae sunt pactiones credentium. Prima enim paccio est in qua renuntiat diabolo et pompis et universae conversatione illius» (*De eccl. off.* 1, 2, c. 25). «... qui id denuo apperit quod in lavacro iam pridem renuntiavit, id est, diabolo, pompis et operibus eius» (*Etim.* 1, 8).

Ordinum, Ildefonso) añaden: «y a sus ángeles». En cuanto a la profesión de fe, también se la propone en forma interrogativa sobre las tres personas de la Trinidad²⁷. San Ildefonso pondrá en relación esta confesión de fe con el misterio pascual y su expresión física en los peldaños de descenso-ascenso a la piscina bautismal²⁸.

El bautismo se recibe por inmersión en la piscina bautismal (en caso de que exista, pues donde no había se realizaba por infusión); inmersión que por lo general no era total sino parcial en los adultos (dadas las proporciones de la piscina), mientras que con los niños el ministro hacía la inmersión total²⁹. Una originalidad de liturgia bautismal hispánica es la extensión de la costumbre de bautizar no con triple sino con única inmersión como forma de expresar su rechazo de la herejía arriana afirmando la divinidad de Jesucristo. Ésta «fue una cuestión que preocupó el ánimo de los obispos españoles, desde mediados del siglo VI hasta el Concilio IV de Toledo (a. 633): si la inmersión debía ser única o triple. En España, como fuera de ella, era costumbre unánimemente aceptada la triple inmersión como en la Tradición Apostólica. Pero, con la ocupación de la península por los visigodos, que trajeron consigo la herejía arriana, algunos católicos optaron por la inmersión única, a fin de distinguirse de los arrianos que practicaban la triple, para justificar la doctrina de la diversidad de naturalezas en la Trinidad; por ello los católicos optaron por la única inmersión, a fin de reafirmar la unidad de la naturaleza en la Trinidad de personas. Pero esto no se hizo de manera unánime y universal. De ahí la perplejidad y diferencia de opiniones... La respuesta positiva del Papa (Gregorio, finales del s. VI) afianzó de manera extraordinaria el uso de una sola inmersión, pero no tanto que lograra desplazar la triple»³⁰.

27 *Liber Ordinum*, ibíd.; San Isidoro, *De eccl. off.*, lib. II: «Secunda pactio est qua se credere in Patrem et in Filium et Spiritum Sanctum profitetur».

28 *De cognitione baptismi*, cap. 111: «Tres illi gradus in ascensum propter tria quae confitemur, Patrem et Filium et Spiritum et Domino nostro qui natus est de Spiritu Sancto a María Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus, descendit ad infera, tertia die resurrexit vivus a mortuis...».

29 *Liber Ordinum*, col. 24.

30 J. Pijuán, pp. 64-66. En una consulta anterior de Profuturo de Braga al papa Vigilio (a. 538), éste defiende la triple inmersión *Epist. ad Profut. 2; Hispana*: PL 84, 831), por lo que esta costumbre es incorporada en los cánones del I Concilio de Braga (a. 561), can. 5. Pero posteriormente fue San Leandro el que se dirigió al papa Gregorio, quien respondió (a. 591) que era posible mantener los dos usos, señalando las ventajas de uno y otro. El simbolismo de la triple inmersión, dice, es doble: de una parte significa los tres días que estuvo Cristo en el sepulcro y, de otra, las tres personas de la Trinidad. La simple

En cuanto a la fórmula era ya la indicativa, desligada de la profesión de fe que le precedía, como hemos visto. Nos la transmite el *Liber Ordinum*: «Et ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut habeas vitam aeternam. Amen»³¹. Como explica San Ildefonso, si por una parte se recoge el mandato de Cristo de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19), por otra parte también se recoge su promesa de salvación eterna para cuantos crean en Él (Jn 6, 47)³². De este modo, por el simbolismo del agua y la fe que se expresa, se realiza la participación en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo: las aguas bautismales vienen a ser el sepulcro del hombre pecador y a la vez el seno en el que los bautizados nacen a la nueva vida³³.

Respecto al tiempo o fechas de celebración del bautismo, la Pascua es considerada por todos como la fecha por excelencia. Sin embargo, en Hispania reinó cierta confusión, no sólo sobre la fecha en que caía la Pascua, sino también sobre las fechas en que debía celebrarse el bautismo. Así, el Concilio de Gerona de 517 se refiere a las dos solemnidades de la Pascua de resurrección y de la pascua de la natividad del Señor³⁴. Y el Concilio de Toledo del 633 reconoce que «suele haber en España, acerca de la celebración de la Pascua, diversidad de opiniones...»³⁵. Poco a poco, sin embargo, se viene a concretar como días destinados al bautismo solemne: Pascua y Pentecostés, según el claro testimonio de San Ildefonso: «La autoridad apostólica y de los Padres ha determinado que la celebración del bautismo tenga lugar sólo en los tiempos de Pascua y Pentecostés en las sedes de los legítimos obispos y en presencia de los mismos...»³⁶. Esta norma, que vale especialmente para el bautismo solemne con adultos, no quiere decir, sin embargo, que no se pueda bautizar en otras fechas fuera de cuaresma, sobre todo a los niños, pues si por una parte se reconoce que puede bautizarse en caso de necesidad o peligro de muerte,

inmersión pone de manifiesto la unidad de Dios. Una y otra formas pueden ser usadas según las costumbres de las iglesias (*Epist. ad Leandrum*, 3; Hispania: PL 84, 834). Cf. J. M. Hormaeche, o. c., 117-118.

31 *Liber Ordinum*, col. 32.

32 *De cognitione baptismi*, cap. 112.

33 *Ibid.*, 114: «Illi sane, qui ex utero matris Ecclesiae, id est, ex lavacri fonte per Spiritum Sanctum genitos in adoptionem filiorum religioso amore excipiunt».

34 *Concilio de Gerona*, can. 4; Vives 40.

35 *Concilio de Toledo (633)*, can. 4; Vives 191.

36 *De cognitione baptismi*, cap. 108.

por otro lado la misma liturgia hispana dispone de un ritual para la celebración del bautismo en todo tiempo u «Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore»³⁷. Como es sabido, al menos hasta el siglo VIII, perviven dos clases de bautismo: el solemne, que se celebraba en Pascua-Pentecostés, administrado en la catedral por el obispo y, en las parroquias, por el presbítero encargado, y el sencillo o privado, en caso de necesidad y para los niños cuyos padres lo pidieran, que se celebraba en todo tiempo³⁸.

5. RITOS POSTBAUTISMALES

Al salir de la piscina bautismal tienen lugar, también en la liturgia hispana, algunos ritos que complementan y explicitan el bautismo: son la unción o crismación, la imposición de la mano, y en la Iglesia de Toledo la entrega del Padre nuestro.

La unción o crismación

Este rito tiene gran importancia en la Iglesia hispana. Casi todos los Concilios (excepto el del Elvira) y testimonios hablan de él denominándolo: «crisma», «crismare»³⁹, «crismate ungere»⁴⁰, «unguenta Sancti Spiritus»⁴¹, «unguentum chrismatis»⁴², «unctio chrismatis»⁴³... Algunos autores hablan también del verbo «signare-consignare»⁴⁴, como San Isidoro (citando al papa Inocencio I)⁴⁵, o San Ildefonso, que habla de «Spiritu signare, quod est digitus Dei et spiritale signaculum»⁴⁶. De todo ello podemos deducir que el rito de la unción con el crisma también se hacía, al menos en algunos casos, acompañado del signo de la cruz. La descripción

37 *Liber Ordinum*, cols. 24-36.

38 J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España visigoda*, o. c., p. 156.

39 *Concilio I de Toledo (a. 400)*, can. 20: Vives 24 y 25.

40 *Concilio de Toledo del a. 663*, can. 57: Vives 211.

41 San Paciano de Barcelona, *Epistola II*: L. Rubio, o. c., p. 0.

42 Gregorio de Elvira, *Tract. in Cant. Cant.*: Corpus Christianorum XLIX, 174.

43 San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis* II, 26: PL 83, 823.

44 Así, Prisciliano, *Tract. VI*; Paciano de Barcelona, *Carta III*: L. Rubio, p. 85; más tarde el Concilio de Toledo del 673, can. 8: Vives 361.

45 *De ecclesiasticis officiis* II, 28: PL 83, 826.

46 *De cognitione baptismi*, cap. 66.

del rito que hace el *Liber Ordinum* así lo confirma: «Chrismat eum sacerdos, faciens signum crucis in sola fronte», a la vez que pronuncia la fórmula: «Signum vitae aeternae quod dedit Deus Pater omnipotens, per Jesum Christum filium suum credentibus in salutem. Amen»⁴⁷. En cuanto a la bendición del crisma, ya desde el principio aparece como una función propia del obispo, que suele cumplir el jueves santo, principalmente, como testifica el Concilio I de Toledo (a. 400)⁴⁸. Otra cosa es que no pocos sacerdotes de parroquias lejanas encontraran dificultades en adquirir este crisma, y hasta algunos se atrevieran por ello a bendecirlo, como certifican los Concilios de Sevilla (a. 619) o de Toledo (a. 653)⁴⁹. Ahora bien, en cuanto a la administración o aplicación del crisma, la Iglesia hispana parece no encontró dificultad en aceptar que, en ausencia del obispo y con el permiso de éste, fuera el mismo presbítero el que la hiciera, como explica el Concilio de Sevilla (a. 619) y el Concilio de Toledo (a. 653) cuando concreta que lo único prohibido a los presbíteros es «la consagración de los templos de Dios, la bendición del crisma y la colación de las sagradas órdenes»⁵⁰. Y el mismo *Liber Ordinum*, refiriéndose al bautismo de los niños, dice: «Bautizado el niño..., le unge con el crisma el sacerdote haciendo la señal de la cruz sólo en la frente»⁵¹.

Los autores han discutido sobre el sentido de las dos unciones posbautismales con el crisma de que hablan algunos testimonios, y en especial San Isidoro⁵². Mientras unos (Galtier, Havet) defien-

47 *Liber Ordinum*, cols. 24-35.

48 *Concilio de Toledo de a. 400*, can. 20: Vives 24: «Aunque en casi todas las partes se observa que ningún otro fuera del obispo consagra el crisma, sin embargo, como ha llegado a nuestros oídos que en algunos lugares o provincias los presbíteros consagran, determinamos que de hoy en adelante nadie más que el obispo lo haga, y lo distribuya por las feligresías, debiendo venir de cada iglesia a presentarse al obispo antes del día de Pascua diáconos o subdiáconos que lo lleven para ese día». Después de la aclaración del papa Inocencio I, en su *Carta a Decencio de Gubbio* sobre la competencia exclusiva del obispo a consagrar el crisma (a. 416), todas las iglesias imponen esta norma.

49 *Concilio de Sevilla (a. 619)*, can. 7: Vives 168; *Concilio VIII de Toledo (a. 653)*, can. 7: Vives 280.

50 *Concilio VIII de Toledo (a. 653)*, can. 7: Vives 280.

51 *Liber Ordinum*, col. 35.

52 Así, P. Galtier, *La consignation dans les églises d'Occident*: Revue d'Histoire Ecclesiastique XIII (1912) 257-301; Id., *Onction et confirmation*: ibíd., XIII (1912) 467-476; P. de Puniet, *Onction et confirmation*: ibíd. XIII (1912) 450-466; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne* (Universitas Catholica Lovaniensis), Wetteren-Paris 1925; J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après Isidore de Seville*: Ephemerides Theologicae Lovanienses XVI (1939) 32-93. Últi-

den el valor bautismal que para Isidoro tendría la crismación, a la que le atribuiría el efecto de santificación y de participación en el sacerdocio y realeza de Cristo. Otros autores (De Puniet, Coppens) piensan que la segunda unción crismal tiene un valor confirmatorio, y que su efecto principal es el don del Espíritu Santo. Después de revisar estas opiniones, A. Carpín viene a esta conclusión, que creemos más ceñida al pensamiento isidoriano: en primer lugar, las dos unciones posbautismales con el crisma de que habla Isidoro se distinguen, porque la primera, aún estando reservada al obispo, la puede realizar también el sacerdote, aunque no en la frente, y siempre con el crisma consagrado por el obispo, y tiene un fuerte sentido cristológico (participación en el sacerdocio y realeza de Cristo). En cambio, la segunda crismación, en la frente, va unida a la signación, sólo la puede realizar el obispo, y está más unida al rito de la imposición de manos que al bautismo, expresando de forma especial la donación del Espíritu Santo. Pero, ¿qué relación guardan la crismación primera y la segunda (consignación)? Es evidente que en los dos casos, para San Isidoro, el «crisma» completa la realidad bautismal. Pero, mientras la crismación primera completa la configuración del cristiano a Cristo, sacerdote y rey, la consignación completa el bautismo dando el Espíritu prometido por Cristo a los creyentes. La crismación no tiene un valor bautismal en cuanto que no pertenece al bautismo, sino al «chrisma». Para Isidoro, aquello que se refiere de modo particular al Espíritu Santo, es algo distinto del bautismo y se expresa sacramentalmente mediante el crisma. Puesto que la crismación y la consignación están en relación a la acción y al don del Espíritu Santo, acompañan unidas a aquella realidad que Isidoro llama «chrisma»⁵³.

Así pues, las dos unciones a las que parecen aludir algunos documentos, más que un intento de imitar la liturgia romana es una forma de aclarar la unción que da el obispo en la frente, cuando preside y administra él mismo, y la unción que da el presbítero cuando preside el bautismo, sencillo o solemne con mandato y en sustitución del obispo⁵⁴. Podemos decir, como conclusión, que

mamente, A. Carpín, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, o. c., pp. 141-180, ha sometido a revisión las opiniones de los diversos autores, ofreciendo una interpretación que parece plenamente aceptable.

53 A. Carpín, *ibíd.*, pp. 179-180. También pp. 152-156.

54 J. Pijuán, o. c., pp. 90-93, analiza un texto de Eutropio, obispo de Valencia, en el que habla de dos unciones, preguntándose si no sería un intento de imitar a Roma. Creemos ciertamente que no, y nos inclinamos por la respuesta que el mismo autor ofrece, pero aclarando que la unción posbautismal que da el presbítero, por mandato y en sustitución del obispo, viene ser la misma

la Iglesia hispana dio gran importancia al rito de la unción con el crisma (en forma de cruz = consignación), y al permitir que los presbíteros administraran la primera unción posbautismal con el crisma, con permiso y en ausencia del obispo, no sólo mantiene más intacta la unidad de la iniciación, sino que hace partícipes a los presbíteros de la «acción confirmatoria», y se adelanta a lo que hoy ha sido aceptado como praxis normal⁵⁵. Las expresiones «crismare», «crismate ungere», sobre todo, y también «signare», «consignare»... indican el rito a que se refiere. En cambio nuestras fuentes apenas usan el nombre «confirmatio confirmare», y cuando lo hacen no es para referirse al rito de la unción, sino a la acción o al efecto de «confirmar», «completar» algo⁵⁶.

Imposición de manos

Otro de los ritos posbautismales atestiguados es el de la «imposición de la mano», aunque en relación con la importancia que se da al «crisma» pueda considerarse como relativamente secundario. De hecho, después del Concilio de Elvira (c. 306)⁵⁷, hay que esperar a los testimonios del siglo VII para encontrar alusiones a este rito. De nuevo es el Concilio de Sevilla (a. 619), en su canon 7, el que enumera, entre los ritos reservados al obispo después del bautismo, el de la imposición de la mano. El mismo *Liber Ordinum* dice que, después de la unción posbautismal, «se le impone la mano»⁵⁸. San Isidoro, por su parte, afirma que «después el bautismo, por los obispos, se comunica el Espíritu Santo con la imposición de la mano»⁵⁹. En el mismo sentido San Ildefonso escri-

que da el obispo cuando preside, es decir, lo que actualmente llamamos la «confirmación». Véase nuestra opinión también en D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980, pp. 88-89. Un buen estudio sobre este aspecto: A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952, esp. 24-39.

⁵⁵ Nos referimos a la calificación que se da al obispo de «ministro originario» de la confirmación, y a la posibilidad de que delegue la administración del sacramento a algun(s) presbíteros: *Código de Derecho Canónico*, cc. 882-891.

⁵⁶ Es el caso del *Concilio de Barcelona* de año 599, can. 2: Vives 159. O el *Liber Ordinum*, cols. 102-103, que dice cómo después de la unción impone la mano «et dicit orationem confirmationis»... Cf. J. Pijuán, o. c., p. 85.

⁵⁷ *Concilio de Elvira*, can. 38, 77: Vives 8 y 15.

⁵⁸ *Liber Ordinum*, col. 35.

⁵⁹ *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, 27: PL 83, 824. Y en sus *Etimologías*, lib. 6 explica: «Imposición de manos: se hace así pues por ella se invita al Espíritu Santo...».

be: «Oportunamente, después del bautismo, se da el Espíritu Santo, con la imposición de la mano»⁶⁰.

Según el testimonio de San Ildefonso, una peculiaridad de la liturgia bautismal de Toledo parece fue la de la «entrega del Padre nuestro», que se trasladó a este momento posbautismal, con el fin de estimular la instrucción acerca de su contenido, especialmente en los niños⁶¹. Por eso afirma: «Después del baño de la fuente, después de la novedad de vida, después de la unción del Espíritu, el bautizado debe ser enseñado a orar con las palabras de la verdad», puesto que son totalmente diversas desde este momento sus relaciones con Dios⁶². Pensamos, no obstante, que del testimonio de San Ildefonso puede ciertamente afirmarse que se ponía especial énfasis en la explicación del Padrenuestro a los bautizados, sobre todo niños; pero no que la «entrega» se realizara en este momento posterior, ya que los textos no hablan de «tradere», sino de «docere».

Otro rito, que parece se extendió poco a poco en Hispania, fue el de la «vestidura blanca», ya que, si bien la mayoría de testimonios no hablan de él, el *Liber Ordinum* lo afirma expresamente, como rito que precede a la comunión en el caso de los niños: «Post haec velantur a sacerdote infantes ipsi qui baptizati sunt caput: quo peracto, communicat eos»⁶³.

Eucaristía bautismal

Todo concluye con la introducción del neófito a formar parte de la comunidad, participando en la eucaristía, que recibía bajo

60 *De cognitione baptismi*, cap. 129. Para Ildefonso el gesto no se fundamenta tanto en los Hechos de los Apóstoles cuanto en el comportamiento de Jesús con los niños: «Manus impositionis ipsa veritas, quae per se vitam vocat, per se didit exemplum»: *ibíd.*, cap. 128. Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, o. c., 124-130.

61 J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana*, o. c., 129-130. Igualmente, en J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigótica*, o. c., p. 294, nota 147.

62 *De cognitione baptismi*, cap. 132. Y en el cap. 136: «Post regenerationem nativitatis spiritalis, post gratiam caelestis unctionis, post doctrinam dominicae orationis». En el mismo sentido parecen hablar las *Homiliae Toletanae*: ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* 1, 411. Cit. Hormaeche, p. 129.

63 *Liber Ordinum*, col. 35. Según el Ritual M, que recoge Ferotin, col. 35, nota, la fórmula que acompañaba a este rito era: «Accipe tibi vestem nuptialem quam praesentes ante tribunal Domini Nostri Jesu Christi in vitam aeternam».

las especies de pan y de vino, si era adulto, y bajo la especie de vino si era niño. Tanto Ildefonso de Toledo, que afirma que después de los ritos posbautismales «conviene acercarse a la refeción espiritual»⁶⁴, como el *Liber Ordinum* («quo peracto, communicat eos») testifican de esta praxis, común en toda la Iglesia en esta época. Más aún, San Ildefonso dedica tres extensos capítulos a explicar el sentido de la eucaristía, quizás dando a entender que, antes de la participación, tenía lugar una breve catequesis⁶⁵. En la eucaristía se celebra y expresa todo el misterio del amor de Dios a los hombres, y es a la vez «mysterium fidei» y «mysterium pacis et unitatis»⁶⁶.

Todavía en esta época se señala un breve tiempo de «mistagogia», puesto que se pide que los neófitos acudan después algunos días a la asamblea vestidos con sus túnicas blancas. Según San Ildefonso, «cumplidos del todo los misterios predichos, el neófito acudirá sin falta por algunos días a las asambleas y coros de la iglesia, vestido de túnica blanca»⁶⁷. El *Liber Ordinum*, por su parte, afirma que al tercer día el neófito es presentado al sacerdote, que le bendice pidiendo al Señor que confirme en él la gracia recibida y la lleve a su plenitud⁶⁸.

6. TEOLOGÍA BAPTISMAL EN LA IGLESIA HISPANA

Una vez estudiada la evolución litúrgica y pastoral de la iniciación cristiana durante los siglos VI-X, queremos ahora resumir los aspectos más relevantes de la reflexión teológica que se produjo durante esta época, en sintonía con la que también se verificaba en otras Iglesias, pero también con ciertas peculiaridades. Como es conocido, los dos autores que más aportan al respecto son Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo⁶⁹.

64 *De cognitione baptismi*, cap. 136.

65 *Ibid.*, caps. 136-138.

66 *Ibid.*, cap. 138: «Dominus Christus voluit mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrati... Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se».

67 *Ibid.*, cap. 139.

68 *Liber Ordinum*, cols. 35-36.

69 Tenemos en cuenta, sobre todo, las investigaciones citadas de J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, esp. pp. 61-76; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, esp. pp. 103-154; A. Carpín, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, esp. 109-140. Para

a) *Bautismo e historia de la salvación*

Los Padres hispanos, siguiendo la tradición eclesial y el método tipológico simbólico más usual en la patristica, sobre todo al presentar el contenido de las catequesis bautismales y el significado de los ritos, gustan resaltar el sentido que el bautismo tiene en el interior de la historia de la salvación. Mientras San Isidoro utiliza abundantemente las figuras del Antiguo Testamento, como anunciadoras de las realidades del Nuevo Testamento (Cristo-Iglesia-Bautismo)⁷⁰; San Ildefonso recurre más a la dinámica que se manifiesta en las grandes etapas de la historia de la salvación, para situar el bautismo en continuidad salvífica.

San Isidoro: el agua «figura» de la salvación

San Isidoro explica el bautismo desde las siguientes imágenes veterotestamentarias: porque el bautismo es sacramento de salvación, para él las «aguas primordiales» de la creación (Gen 1, 2), sobre las que «volaba el espíritu», anuncian las nuevas aguas del bautismo, fecundadas por el Espíritu de Cristo, para ser generadoras de la nueva vida⁷¹; las «aguas del diluvio» (Gen 6, 13), medio a la vez de destrucción y salvación, representan las aguas del bautismo, medio de destrucción del pecado y de salvación liberadora por el leño de la cruz⁷²; las «aguas del mar rojo», lugar de ruina para los egipcios y de liberación para el pueblo hebreo (Ex 19, 1 ss.), son figura de las aguas del bautismo, verdadero lugar de destrucción del pecado y de liberación de la esclavitud de Satanás⁷³.

evitar la sobrecarga de lugares de referencia, citaremos sólo aquellos que juzgamos más significativos. Y sólo cuando los citamos por primera vez referiremos la edición que utilizamos.

70 Dice al respecto A. Carpín, p. 111: «Analizando le opere di Isidoro abbiamo avuto modo di constatare como l'Autore ama spesso riferirse all'Antico Testamento nel quale scorge figure, simboli, immagini ("tipi") del battesimo. La ragione di ciò sta nell fatto che Isidoro, al seguito dei Padri e della stessa Scrittura (cf. 1 Cor 10, 1-11; 1 Pt 3, 20-21) colloca le realtà cristiane nel contesto dell'intera economia salvifica, interpretando l'Antico Testamento in chiave "tipologica" rispetto al Nuovo».

71 *Quaestiones in Vetus Testamentum. In Gen. 1, 12*: PL 83, 211; *Etimologiae* VI, 19, 54: PL 82, 256.

72 *Quaest. in V.T. In Gen 7.2.*

73 *Quaest. in V.T. In Ex. 19, 1; De ecclesiasticis officiis* II, 25, 1: PL 83, 820.

En otros lugares San Isidoro se refiere más al bautismo como «lavado de purificación», recurriendo para ello a diversos personajes y pasajes bíblicos. Así, la «hija del faraón que desciende al Nilo» (Ex 2) simboliza para él la Iglesia que se acerca a los gentiles para purificarlos por las aguas bautismales⁷⁴; la purificación de Aarón y sus hijos antes de la investidura sacerdotal (Lev 8), anuncia la purificación del cristiano bautizado antes de ser revestido de Cristo⁷⁵; las abluciones y purificaciones lustrales de los judíos son igualmente una figura de la verdadera purificación que sucede por el bautismo⁷⁶; y la curación en las aguas del Jordán de Naamán el Sirio será, en fin, imagen de la curación purificadora de los paganos por las aguas bautismales⁷⁷.

San Ildefonso: El bautismo, continuación de una purificación salvadora

San Ildefonso, por su parte, se preocupa de centrar el bautismo en la dinámica de la historia de la salvación, destacando más globalmente las diversas etapas de esta historia⁷⁸. Comienza presentando a Dios con sus atributos: «Dios porque es el Ser Sumo, es también el Bien Sumo, el Amor sin medida»⁷⁹. La creación es la primera manifestación del amor infinito y de la bondad comunicativa de Dios, que con su inmensidad «lo llena todo, lo gobierna todo, lo cuida todo con su providencia amorosa»⁸⁰. El hombre es el culmen de la creación, no sólo porque Dios le ha hecho partícipe de su felicidad, sino también porque lo ha hecho a imagen suya, y es el rey de toda la creación⁸¹. Y, aunque el pecado apartó al hombre del proyecto divino, cayendo bajo el dominio de Satán, Dios preparó desde la eternidad un plan de salvación, que llevaría a término Cristo, el nuevo Adán, y que continúa la Iglesia,

74 *Quaest. in V.T. In Ex.* 5.2.

75 *Quaest. in V.T. In Lv* 11, 4.

76 *Quaest. in V.T. In Num* 15, 24-25.

77 *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* 102: PL 83, 114.

78 Por eso, en su *De cognitione baptismi* dedica once capítulos íntegros a este tema: caps. 1-11: PL 96, 112 ss.

79 *De cognitione baptismi*, 3-4.

80 *De cognitione baptismi*, 4.

81 *De cognitione baptismi*, 5: «... beatus est a Deo conditus homo, et certe ita beatus, ut ad imaginem et similitudinem Dei factus, cunctis rebus existeret beatitudinis auctoritate praeclarus».

nueva Eva⁸². Por medio de su encarnación, muerte y resurrección, prefigurada en la muerte de Abel, Cristo es el vencedor de Satán y del pecado⁸³. En Él la sombra ha venido a ser luz, la incertidumbre se ha hecho verdad, la figura manifestación, lo oculto revelación, la ley evangelio, el temor gratitud, y lo que era letra se ha convertido en feliz realización⁸⁴. Ahora bien, esta verdad de salvación realizada se continúa en la Iglesia y se realiza regenerándonos por medio del sacramento del bautismo: «per regenerationem gratiae cum sacramento redemptionis efficitur», verdadera participación del misterio de Cristo, que nos devuelve a la felicidad primitiva (abunde feliciter)⁸⁵. Esta obra de salvación presente en el sacramento del bautismo se realiza no por mérito humano, sino por la acción del Espíritu, que si en la creación «aleteaba sobre la superficie de las aguas», en el bautismo las transforma para una nueva creación⁸⁶.

b) *Cristo, origen del sacramento del bautismo*

Es evidente que los planteamientos de nuestros testimonios respecto a la «institución» de los sacramentos distan mucho de los posteriores de la Escolástica. Sin embargo, es constante el reconocimiento de la sacramentalidad del bautismo. Ya Paciano de Barcelona (s. IV) habla de «sacramento del bautismo y de la crismación»⁸⁷, mientras Siagrio (s. V) insiste en la unicidad del sacramento del bautismo⁸⁸. Los Concilios del siglo VII también aplican al bautismo el término «sacramentum»⁸⁹. Pero son especialmente

82 *De cognitione baptismi*, 5; *ibid.*, 7: «Adan ergo Christi, Eva Ecclesiae figura fuere. Assuntus est limus, et factus est primus homo Adan in animam viventem. Incarnatus est Christus, et factus est secundus homo Adan in Spiritu vivificante. Somno Adan ab dormivit. Christus morte quievit. Adae costa subtrahitur, et mulier fingitur. De Christi latere sanguis et aqua producitur, et his sacramentis Ecclesia sancta formatur».

83 *De cognitione baptismi*, 8 y 9: «Hoc mysterium redemptionis humanae dispositum aeternitate deitatis suae, completurum praesentia humanitatis assumptae Christus, sicut ante saecula ordinavit, ita in saeculorum fine perfecit».

84 *De cognitione baptismi*, 11: PL 96, 116.

85 *De cognitione baptismi*, 12.

86 *De cognitione baptismi*, 13.

87 *De baptismo*: ed. L. Rubio, pp. 171 y 175.

88 *Sermo de fide catholica*: PL 39, 2183: «Baptisma unum tenemus quod iisdem sacramenti verbis in infantibus quibus etiam in maioribus esse celebrandum».

89 *Concilio IV de Toledo* (a. 633), can. 6: Vives 191; *Concilio X de Toledo*, can. 1, p. 308.

San Isidoro y San Ildefonso los que hablan de «sacramento del bautismo», y además nos explican el fundamento de esta sacramentalidad.

San Isidoro: el bautismo «sacramento»

San Isidoro, al definir lo que es sacramento, se refiere expresamente al bautismo: el sacramento consiste para él en una celebración por la que se significa un misterio que debe acogerse en la fe y santidad. Los sacramentos principales son el bautismo, el crisma y el cuerpo y la sangre de Cristo. Y propiamente se les llama «sacramentos», porque bajo el velo de las cosas corporales actúa en ellos de forma secreta el poder divino y se realiza la salvación⁹⁰. Por tanto se les llama sacramentos porque en ellos actúa Dios con un poder secreto y sagrado (unde et a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur). Y este poder es sobre todo el Espíritu Santo, que permanece en la Iglesia y obra misteriosamente un efecto de santificación en aquellos que lo celebran. El fruto de los sacramentos no depende ni de los vicios ni de los méritos del ministro, sino del Espíritu que vivifica misteriosamente (quia Spiritus Sanctus mystice illa vivificat). Por eso mismo, como indica la etimología griega, sacramento viene de «mysterium», que indica se trata de una secreta y misteriosa acción (unde et graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem)⁹¹. En concreto, respecto al bautismo, Isidoro afirma que la razón de su sacramentalidad radica en que el mismo Señor quiso que el agua material, en la que actúa el Espíritu por una secreta virtud, fuera el signo visible de la gracia de salvación⁹². Cristo no sólo está anunciado en las figuras bautismales del Antiguo Testamento: Adán, Noé, Isaac, Moisés, Aarón, Josué, Naamán⁹³, sino que

90 *Etymol.* VI, 19, 39: PL 82, 255: «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Sunt enim sacramenta baptismus et crisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur».

91 *Ibíd.*, VI, 19, 40-42. Es evidente la dependencia de San Agustín, como muestra A. Carpín, o. c., 101-108.

92 *Etymol.* VI, 18, 49, refiriéndose al bautismo, dice: «Invocato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur».

93 Véase sobre todo las *Quaesti. in V.T.*: PL 83, 216 ss. Cf. A. Carpín, o. c., 114-115.

también se ha sometido al bautismo en el Jordán (Mt 3, 11), ha anunciado un nuevo bautismo en el agua y el Espíritu (Jn 3, 5) y ha dado el mandato de bautizar (Mt 28, 19)⁹⁴.

San Ildefonso: Bautismo de Juan y bautismo de Jesús

San Ildefonso, por su parte, no nos ofrece una definición tan precisa de sacramento, pero profundiza más que San Isidoro en la relación del «sacramentum regenerationis» o bautismo cristiano, con el bautismo de Cristo y con el bautismo de Juan. Es precisamente en esta diferencia donde encuentra el fundamento del sacramento del bautismo⁹⁵. Las diferencias que encuentra entre un bautismo y otro son éstas: el bautismo de Juan es provisional y profético; el bautismo de Jesús es definitivo y escatológico; el bautismo de Juan es sólo figura de la verdad (veritatis figura), el de Jesús es verdad plena (veritas); el de Juan exhorta a la penitencia y conversión, pero no perdona los pecados, el de Jesús además perdona realmente los pecados; Juan bautiza sólo en agua, Jesús bautiza además en Espíritu y en fuego...⁹⁶. La oposición no está en el mismo signo, sino en el personaje, en la misión, en la eficacia y salvación. La intervención del cielo, con la aprobación del Padre («éste es mi hijo muy amado») y la unción del Espíritu que reposa en Cristo (en forma de paloma), separa un momento y otro, una y otra misión. El bautismo de Jesús en el Jordán significa la consagración pública y el comienzo de la misión de Cristo, y desde este momento las mismas aguas quedan «consagradas» para todos los bautismos que seguirán en su nombre. En efecto, Jesús mismo va a ser quien prolongue su acción purificadora y salvadora por las aguas del bautismo, ya que: «Nunquam cessat baptizare qui nunquam cessat mundare. Usque in finem saeculi Jesus baptizat, quia ipse mundat»⁹⁷. Siguiendo y explicitando el pensamiento de Agus-

94 Véanse los comentarios sobre todo en *De ecclesiasticis off.* II, 25, 1 ss.: PL 83, 820 ss.

95 Estudia este aspecto en el *De cognitione baptismi*, caps. 14 al 16: PL 96, 116-118.

96 Por ejemplo, en cap. 14 dice, refiriéndose al bautismo de Juan: «Cujus baptismus veritatis figura, non veritas esset, qui peccatores al poenitentiam commoneret, non qui remissionem peccatis inferret». Y en cap. 15, una vez que se inaugura el bautismo de Jesús: «Deinde quiescit baptismus Joannis, quia erat in veritatis umbra et inchoavit baptismus Christi, qui est veritas».

97 *De cognitione baptismi*, cap. 16.

tín, insistirá en que Cristo es el verdadero ministro del bautismo, aunque de forma original. Por una parte sólo Él bautiza, porque sólo Él purifica; pero por otra no es Él el que bautiza, porque no es Él quien introduce en el agua⁹⁸. Y, sin embargo, se puede decir que Él bautiza externamente (*baptizat extrinsecus*), porque de una vez para siempre entregó su vida por la Iglesia para lavarla y purificarla mediante el baño de agua (Ef 5, 25); y también que bautiza internamente (*baptizat intrinsecus*), porque lo hace por la infusión y transformación del Espíritu⁹⁹. Por tanto, el bautismo es sacramento eficaz porque tiene su origen en Cristo, porque en él sigue Cristo purificando, porque se fundamenta en el acontecimiento externo de su entrega pascual, porque se realiza en el Espíritu transformante, porque él sigue siendo el ministro principal. Por eso concluye: «Así que sea bueno o malo el siervo que bautiza como ministro, el que recibe el bautismo sabe que no lo recibe sino de Aquel que se reservó para sí el derecho de bautizar»¹⁰⁰.

d) *Sujetos y ministros del bautismo*

Ya indicábamos en otro momento que la Iglesia hispánica, durante esta época, conoce una variedad de sujetos del bautismo: adultos, niños crecidos, niños recién nacidos, paganos y judíos. Pero merece la pena destacar dos hechos al respecto: la insistencia en la necesidad de bautizar a los niños (y por ende, su extensión) y la situación ambivalente que se manifiesta en relación con los judíos.

Necesidad de bautizar a los niños

La costumbre de bautizar a los niños desde la primera infancia nos consta ya (al menos indirectamente) desde la «Carta del papa Siricio a Himerio, obispo de Tarragona»¹⁰¹. La mayoría de los

98 *De cognitione baptismi*, cap. 16. Cf. San Agustín, *Tractatus in Iohan.*, ev. 15, 3: PL 35, 1513.

99 *De cognitione baptismi*, cap. 16.

100 *De cognitione baptismi*, cap. 16.

101 Ed. J. Tejada, *Colección de cánones de la Iglesia Española*, o. c., p. 729, donde dice: «Del mismo modo queremos que los niños que por su edad no pueden hablar, y los que se encontrasen en alguna necesidad, sean socorridos inmediatamente con el agua del bautismo; no sea que redunde en perjuicio de nuestras almas, si negado el sacramento a los que lo desean, mueren perdiendo el reino celestial y la vida eterna».

Concilios dan por supuesta tanto la posibilidad como la necesidad. Y nuestros autores, bajo la gran influencia que en ellos ejerció San Agustín, insisten en ello. San Isidoro recuerda una y otra vez la necesidad absoluta de bautizar a los niños, para que perdonado su pecado original, no corran peligro de condenación: «Sólo a causa del pecado original sufren los niños recién nacidos las penas del infierno, si no han sido regenerados por el bautismo. Por tanto, con razón es condenado el niño recién nacido si no está bautizado, ya que muere con el pecado de origen»¹⁰².

San Ildefonso recordará, por su parte, cómo la razón fundamental por la que también los fieles pueden bautizar a los niños; en caso de necesidad o enfermedad, es para evitar que mueran sin bautismo y puedan ser condenados, puesto que los niños no pueden por sí mismos participar de los diversos tipos de bautismo que reconocen: ni del bautismo de agua, porque no pueden pedirlo; ni del de sangre o martirio, porque difícilmente pueden padecerlo; ni del de penitencia, porque no pueden sentirlo¹⁰³.

El bautismo de los judíos

Los sujetos del bautismo pueden ser también paganos o judíos, como atestiguan nuestras fuentes. Es evidente que, en este caso, se refieren sobre todo a personas adultas, a las que se les exige una preparación y conversión¹⁰⁴. Pero parece que en el caso de los sujetos judíos se dio, por lo menos en algunos casos, una cierta coacción y, por tanto, un bautismo forzado. El mismo Ildefonso distingue entre el grupo de los que quieren bautizarse por que «volunt credere», y el grupo de los que se acercan a bautizarse «nolentes»¹⁰⁵. ¿Quiénes son estos? Ildefonso dice en general que son los que proceden «ex conversatione gentili». Pero, como bien dice J. M. Hormaeche: «no podemos olvidar que, teniendo en cuenta la legislación existente y la presión ambiental, de signo totalmente antijudío, Ildefonso no podía permitirse manifestacio-

102 *Sentent.* 1, 1. Cf. *De eccl. off.*, cap. 25.

103 *De cognitione baptismi*, cap. 119: «Hay tres clases de bautismo. El primer bautismo es el de agua y Espíritu... El segundo es aquel en el cual, mediante el martirio, uno es bautizado en su propia sangre... El tercero es la afluencia de lágrimas que se produce en el arrepentimiento de los pecados». Lo mismo en San Isidoro, *De eccl. off.*, cap. 25.

104 *De cognitione baptismi*, cap. 17.

105 *De cognitione baptismi*, caps. 17 y 20.

nes excesivamente abiertas... (desde una lectura detenida del capítulo 18) nos inclinamos a considerar que la preocupación pastoral de San Ildefonso alcanza no sólo a los paganos, sino también a los judíos. Estos son los que podían ser forzados al bautismo, si no por la ley que en esta época no obliga a recibirlo, sí al menos por el ambiente social y las consecuencias de orden práctico que se seguían del hecho de estar o no bautizado»¹⁰⁶. Teniendo en cuenta esta situación de cierta coacción e intolerancia, que se había plasmado incluso en el Concilio III de Toledo¹⁰⁷ y había sido incluso virulenta en el reinado de Sisebuto (a. 612-620), se explica que se insistiera por parte de algunos documentos (no todos, por desgracia) más en la tolerancia que en la coacción, más en la persuasión que en la imposición. Así, el mismo San Isidoro insiste en ello en su libro *De fide catholica contra judeos*, y el Concilio IV de Toledo ordena lo siguiente: «Acerca de los judíos manda el santo concilio que en adelante nadie les fuerce a creer, pues Dios se apiada de quien quiere, y endurece al que quiere. Pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo, para que la justicia sea completa... Por lo tanto, se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia, sino usando del propio arbitrio, y no tratar de empujarles»¹⁰⁸. De cualquier modo, es evidente que la actitud y comportamiento respecto a los sujetos judíos estuvo mezclada a la vez de intransigencia y de tolerancia¹⁰⁹.

Ministros del bautismo

Ya ha quedado señalado en diversos momentos que para nuestros testimonios, los ministros del bautismo pueden ser los obispos, presbíteros, diáconos y, en caso de necesidad, simples fieles, e incluso los herejes bautizan válidamente. En plena sintonía con la doctrina agustiniana, nuestros autores defienden dos como principios: el primero, que el valor del bautismo no depende de los méritos ni de la fe del ministro, ya que el verdadero

106 J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación*, o. c., pp. 51-52.

107 *Concilio III de Toledo*, can. 14: Vives 129.

108 *Concilio IV de Toledo*, can. 57: Vives 210.

109 J. Pijuán valora la situación así: «Sin embargo, la actitud intransigente siguió adelante con más fuerza si cabe, como puede verse en las actas de los Concilios de Toledo a lo largo de todo el siglo VII. Es posible que los judíos no estuvieran exentos de responsabilidad en la actitud de los obispos, pero aún así, la lectura de estos cánones, produce hoy una impresión sobrecogedora»: *Liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, o. c., pp. 116-117.

ministro es Cristo ¹¹⁰; y el segundo, que también el bautismo de los herejes es válido, aunque no sea eficaz, imprime carácter y, por tanto, es irrepetible ¹¹¹.

En cuanto al ministro del «crisma» o «confirmación», la originalidad de la Iglesia hispana, como ya indicamos, es que si bien se prohíbe a los presbíteros el consagrar el crisma, que es propio del obispo, sin embargo, no se les prohíbe su administración, una vez que ha sido distribuido por las parroquias ¹¹². La disposición del papa Inocencio I de que la unción posbautismal en la frente estaba reservada a los obispos, se interpretó en Hispania que se refería más al caso romano, teniendo en cuenta la doble unción existente en aquella liturgia, y entendiéndose que tal intervención episcopal se da en la bendición o consagración del óleo por el obispo. Por todo lo cual, como bien concluye J. Pijuán, «se puede afirmar que en el período que va de principios del siglo IV hasta últimos del séptimo, en España el ministro de la crismación o unción posbautismal era el obispo en el bautismo solemne celebrado en la catedral; y el presbítero, en el bautismo privado y en el menos solemne celebrado en las parroquias administradas por presbíteros. También en la sede episcopal era ministro el presbítero, en ausencia del obispo o por mandato del mismo» ¹¹³.

d) *Bautismo y gracia en el Espíritu Santo*

La doctrina común de que el bautismo es eficaz, no en virtud del mismo elemento natural del agua, ni en virtud de los méritos o fe del ministro y del sujeto, sino en virtud de Cristo, verdadero ministro «interno», que sigue actuando en la fuerza del Espíritu, y a través de la mediación de la Iglesia..., es afirmada con algunos aspectos que la enriquecen por nuestras fuentes.

San Isidoro expresa con elocuencia e insistencia notable que la eficacia de los sacramentos se debe a la acción que en ellos

110 San Isidoro, *Etymol.* VI, 19, 42: PL 82, 255-256; San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 16: PL 96, 118.

111 San Isidoro, *Dè eccl. off.* I, 2, c. 25; San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 116.

112 San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 126: «A los presbíteros en efecto se les autoriza fuera de la presencia del obispo, o en su presencia, cuando bautizan, ungir a los bautizados con el crisma, pero que haya sido consagrado por el obispo».

113 J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, o. c., pp. 143-149, aquí p. 147.

obra, de modo escondido y misterioso, el Espíritu Santo: «Et ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum» ¹¹⁴. Respecto al bautismo en concreto, expresan el papel del Espíritu sobre todo refiriéndose a la bendición del agua bautismal, en la que se invoca el descenso del Espíritu para que, con su «medicina» y virtud puedan ser aguas purificadoras y santificadoras: «Invocato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in his et caro et anima delictis inquinata mundetur» ¹¹⁵. También San Ildefonso se refiere a esta presencia transformadora y santificante del Espíritu, relacionándola con el misterio pascual, y comparando la santificación realizada por el «lignum crucis» con la percusión por la vara de Moisés para que brotaran de la roca las aguas salvadoras: «... Oleum infundir, ut sacramento illi, quo in exordio creationis super aquas Dei spiritus ferebatur, sanctificationis infusione approbetur. Benedictionem profert, ut eum abolere maledictum potentem efficiat» ¹¹⁶. Así pues, el bautismo es eficaz en virtud del Espíritu Santo que, en continuidad con el acontecimiento del bautismo de Cristo en el Jordán, sigue santificando las aguas y llenándolas de una fuerza santificadora. Sin duda, la referencia a la originalidad bautismal anunciada por Jesús, de un «bautismo en el agua y el Espíritu» (Jn 3, 5) fue causa de este admirable desarrollo teológico. En realidad, es el Espíritu el que da (hace) el agua bautismal, y a la vez es este agua la que nos da el Espíritu, es decir, la que purifica y santifica al bautizado ¹¹⁷.

Desde esta presencia y acción del Espíritu, es preciso explicar los diversos efectos de gracia que los testimonios atribuyen al bautismo, como son: la liberación de la esclavitud del pecado y de las cadenas del demonio ¹¹⁸; la purificación y el perdón del pecado original y de los pecados actuales ¹¹⁹; la participación en el miste-

114 *Etymol.* VI, 19, 41: PL 82, 255. Y más adelante continúa: «Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensatur, tamen quia sanctus Spiritus mystice illa vivificat, qui quondam Apostolico in tempore visibilibus apparebat operibus, nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum adtenuantur...»: *ibíd.*, VI, 19, 42.

115 *Etymol.* VI, 19, 49. Cf. A. Carpin, o. c., 133-135.

116 *De cognitione baptismi*, cap. 109: PL 96, 157.

117 San Isidoro, *Etymol.* VI, 19, 48 y 53; VII, 3, 27-28...

118 San Paciano de Barcelona, *De baptismo*: Ed. Rubio, p. 171.

119 Es uno de los aspectos en los que más se insiste: San Isidoro, *De fide cath.* II, 16, 4-5; II, 24, 1-12... San Ildefonso lo expresa así: «Maioribus autem et perfectis aetate baptismus vel ad purgationem originale noxae, vel ad abolitionem actualis proficit culpa, et uno beneficio salutari deleatur simul originale

rio pascual, con-muriendo y con-resucitando con Cristo ¹²⁰; la participación en la misma vida de la Trinidad en cuyo nombre se recibe el bautismo ¹²¹; la generación y la filiación divina ¹²²; nos revisite, nos conforma y nos hace pertenecientes a Cristo, que nos «marca» con su sello (character) ¹²³; nos hace miembros y pertenecientes a la Iglesia ¹²⁴...

e) *Bautismo e Iglesia*

Nuestros testimonios se refieren a la Iglesia en relación con el bautismo desde diversas perspectivas. La Iglesia se encuentra ya anunciada en las figuras veterotestamentarias: es como el arca de Noé, medio de salvación; como Sara, que prepara panes para los misteriosos personajes, también la Iglesia nos une en el cuerpo de Cristo como en un sólo pan; sus ministros en el bautismo estaban ya representados en los sacerdotes y levitas que pasan el arca de la alianza a través del río Jordán... ¹²⁵

La Iglesia, en efecto, ejerce una función de mediación maternal imprescindible en el bautismo, acogiendo, acompañando, cate-

et actuale peccatum. Parvulis vero, ad hoc solum valet ut delictum, quod ab Adam generatio traxit, hac generatione solvatur»: *De cognitione baptismi*, cap. 113.

120 Recuérdense todas las explicaciones sobre el simbolismo de la piscina baptismal: San Isidoro, *Quaest. in V.T. In Lev.* 17, 10: PL 83, 338: «Venit enim (Christus) consepelire nos sibi per baptismum in mortem...». Y San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 110.

121 Es significativa al respecto la explicación de San Ildefonso de la razón por la que hay que bautizar en el nombre de la Trinidad, y ninguna persona debe ser omitida: *De cognitione baptismi*, cap. 112. San Isidoro hace afirmaciones muy elocuentes al respecto: «... socii Christi passionis effecti per baptismum...» (*Quaest. in V.T. In Gen* 7, 5); «consepelimur cum Christo» (*De eccl. off.* I, 32); «in Christo morimur et renascimur» (*Quaest. in V.T. In Lev.* 17, 10). Cf. A. Carpín, o. c., 129-130.

122 Gregorio de Elvira, en *Corpus Christianorum* XLIX, p. 62: «Videtur itaque per poenitentiam praeteritorum delictorum et lavacri vitalis sanctificationem filios diaboli et filios irae et viperarum posse Dei filios effici et in Ecclesiae corpori deputari». Cit. J. Pijuán, p. 133.

123 San Isidoro, *Quaest. in V.T. Il lev.* 14, 2; *In Ex.* 20, 1-3; *De eccl. off.* II, 25, 10: PL 83, 822-823.

124 San Paciano desarrollaba especialmente este aspecto: *Carta III*: L. Rubio, p. 103: «¿Se llama Iglesia a los pueblos que no han sido bautizados? ¿Es miembro del cuerpo de Cristo el hombre que todavía no ha renacido?». San Isidoro, *Quaest. in V.T. In Gen* 25, 33.

125 Véase el escrito de San Isidoro, *Quaest. in V.T.* Cf. A. Carpín, o. c., pp. 115-117.

quizando, e iniciando a lo largo de todo el proceso catecumenal de preparación, a los candidatos al bautismo. Ella es como la madre espiritual que engendra, nutre y da a luz a los nuevos hijos de Dios y de la Iglesia, como bien afirmaba Baquiaro: «De cuius filiis hoc dicitur? Nonne Domini nostri Jesu Christi, quos ecclesiastici fontis uterus et secreti ac perplexi vulva mysterii parturivit; quos natos crucis cuna suscepit, Evangelii mamilla lactavit? Vis scire quia baptizati, non catheccumeni filii appellantur»¹²⁶. San Isidoro insiste en este aspecto de diversas maneras: a través de la mediación de la Iglesia el hombre se acerca y se encuentra con Cristo; la Iglesia acoge anunciando la Palabra, sostiene con la ayuda de sus ritos, da testimonio con su vida, ilumina la mente y el corazón con su fe (tradiciones)...¹²⁷. El bautismo tiene una referencia esencial a la Iglesia, porque se recibe y celebra por y en la fe de la Iglesia. Por eso mismo, también para Isidoro, como para San Agustín, sólo la Iglesia católica puede dar el verdadero bautismo y la salvación de Cristo, porque sólo ella tiene la verdadera fe que viene de Cristo. El bautismo fuera de la Iglesia (herejes) podrá ser válido, pero no fructuoso¹²⁸. Para San Ildefonso la eclesialidad se manifiesta sobre todo en la ministerialidad, es decir, en la intervención de los ministros de la Iglesia, por los que Cristo sigue ejerciendo su ministerio bautismal: en la Iglesia «sigue bautizando Cristo, porque limpia; no bautiza, porque no lava Él en persona. Entonces prestaban los discípulos, como ahora los ministros inferiores, el servicio corporal; Él daba la gracia de su divinidad. Nunca cesa de bautizar, el que nunca cesa de limpiar»¹²⁹.

Para Ildefonso, la Iglesia no sólo es mediadora que conduce al catecúmeno hacia el bautismo, sino que la unión a la Iglesia es también la finalidad del bautizado: la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica, y que está animada por el Espíritu, es la comunidad de los bautizados¹³⁰. Y es esta comunidad la que engendra y a la vez se responsabiliza del crecimiento de la fe de sus hijos: «Aquellos efectivamente que reciben con reli-

126 Baquiaro, *De reparatione lapsi*: PL 20, 1061.

127 *Quaest. in V.T. In Js* 3, 2, 4: PL 83, 371-372; *De eccl. off.* II, 23, 1-5: PL 83, 815-817; *Etymol.* VI, 19, 58: PL 82, 257.

128 *De eccl. off.* II, 25, 9-10; *Sent.* I, 22, 1: PL 83, 588; *Quaest. in V.T. In Gen* 7, 15.

129 *De cognitione baptismi*, caps. 15-16.

130 *De cognitione baptismi*, caps. 72-77, donde explica las diversas notas de la Iglesia.

gioso amor del seno de la madre Iglesia, esto es, de la fuente del bautismo, a los engendrados por el Espíritu Santo como hijos adoptivos, es preciso que antes de ser bautizados y después de que lo fueren los instruyan en adelante, no sólo con el ejemplo, sino también con sus palabras»¹³¹. Pues el bautizado está destinado a formar parte activa del cuerpo de la Iglesia, desarrollando su don y sus funciones, ya que el Espíritu se le ha dado para que, «formando un solo cuerpo, los muchos miembros de Cristo por los ministerios de sus diversas funciones, no sólo domine en todos el mismo Espíritu, sino que obre también en cada uno lo mismo, la gracia de los diversos dones (1 Cor 12, 8 10)»¹³².

De este modo, la Iglesia aparece a la vez como mediadora y fin de la iniciación. Si la Iglesia «hace» el bautismo, porque es la necesaria mediadora bautismal, el bautismo «hace» la Iglesia, porque por el bautismo la Iglesia crece, se edifica, se santifica. De la misma manera que Eva nace de Adán, así la Iglesia nace del costado de Cristo (agua y sangre), y sigue naciendo por el bautismo: «factam per mysterium lavacri»¹³³. Por el agua del bautismo la Iglesia es constituida en pueblo creyente, en rebaño de Cristo, en comunidad unida por la misma fe y vida, en esposa y madre que engendra siempre nuevos hijos¹³⁴.

Más aún, no sólo el catecumenado y el bautismo de agua, también los ritos posbautismales y, sobre todo, la «imposición de manos» tienen un especial sentido eclesiológico para nuestros testimonios. En efecto, la imposición de manos va unida al don del Espíritu¹³⁵, pero también a la reconciliación de los herejes con la Iglesia, por la intervención del obispo. Este rito, empleado en otras iglesias para la reconciliación y recepción de los herejes en la Iglesia, también aparece en la Iglesia hispana. Ya en la Carta del papa Siricio al obispo de Tarragona se refiere a esta praxis, y el Concilio III de Toledo parece tenerlo en cuenta, aunque añan-

131 *Ibíd.*, cap. 114.

132 *Ibíd.*, cap. 125.

133 San Isidoro, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* 4: PL 83, 99.

134 *Quaest. V.T. In Gen* 25, 33; *In Lev* 1, 2; 6, 5; *De eccl. off.* II, 25, 6, 10... Cf. A. Carpiñ, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, o. c., 135-136.

135 San Isidoro, *De eccl. off.* 1, 2, 27: PL 83, 824: «Y porque después del bautismo, por los obispos, se da el Espíritu Santo con la imposición de las manos; esto es lo que recordamos hicieron los Apóstoles, según los Hechos de los Apóstoles». Lo mismo escribe San Ildefonso sobre la imposición de manos, aunque fundándose en la imposición de manos de Jesús a los niños: *De cognitione baptismi*, caps. 128-130. Y el *Liber Ordinum*, cols. 33-34.

diendo también el rito de la «crismación»¹³⁶. San Isidoro y San Ildefonso se refieren igualmente a esta praxis: «Todos los herejes que pertenecen a una secta separada, si puede probarse que recibieron el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, no han de ser bautizados de nuevo, sino solamente purificados con el crisma y la imposición de manos»¹³⁷. También el *Liber Ordinum*, refiriéndose a los que fueron bautizados en la herejía arriana, dice que se les ha de exigir: la renuncia a la fe arriana, la profesión de fe católica, sobre todo en las tres personas de la Trinidad, a la vez que reciben la unción con el crisma y la imposición de manos¹³⁸. ¿Qué significa todo esto respecto a nuestro tema? En primer lugar, que la iniciación sólo puede ser plena si sucede e implica la comunión eclesial total: en segundo lugar, que esta comunión debía ser significada por la intervención de aquel que más la significa, del que preside la Iglesia local u obispo; y en tercer lugar, que los ritos litúrgicos a los que se atribuyó tal reintegración en la comunión eclesial fueron los ritos de la «confirmación»: crismación, imposición de manos, bien porque la mayoría de estos herejes no habían sido todavía confirmados, bien por la relación con el rito de la reconciliación que guardaba la misma imposición de manos¹³⁹.

f) *Bautismo y fe*

Aunque el aspecto de la fe está presente en nuestros testimonios, ahora no se insiste tanto en la conversión y fe personal del catecúmeno, como en los siglos anteriores, sino más bien en la fe eclesial, en la apertura a la enseñanza que se significa en las «tradiciones» (Símbolo, Padre nuestro...), en el puesto que los padrinos tienen en la necesaria educación de la fe de los niños que son bautizados, en la necesidad o no de fe en los ministros, en el conflicto de fe con los herejes y con aquellos que vienen «nolentes».

136 *Concilio III de Toledo*: Vives 114: «Para que estos pueblos... aborreciendo el antiguo error, por la unción de crisma sacrosanto y la imposición de las manos, reciban el Espíritu Santo dentro de la Iglesia de Dios».

137 San Isidoro, *De eccl. off.* I, 2, 25; San Ildefonso, *De cognitione baptismi*, cap. 121.

138 *Liber Ordinum*, col. 100. Cf. J. Pijuán, *Liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, o. c., pp. 121-124.

139 Esta dimensión eclesial de la confirmación ha sido estudiada, por ejemplo, por J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiiale*, Du Chalet, Lyon 1968.

San Isidoro se refiere a la respuesta y opción de fe personal, cuando comenta las renunciaciones y la profesión de fe ¹⁴⁰. Quien renuncia al demonio y el pecado, y confiesa su fe en Dios está optando por Cristo, y eligiendo a Cristo como norma y valor fundamental de su vida. San Ildefonso, por su parte, se refiere a la fe en diversos lugares. Ya el capítulo 19 lo dedica a tratar sobre la «apertura de la puerta de la fe», insistiendo en que la fe es un don de Dios en Cristo, ya que sólo Él «abre los corazones de los creyentes, en virtud de la divinidad que tiene unida». Partiendo de la frase «Yo soy la puerta. Si alguno entrare por mí se salvará» (Jn 10, 9), dice que aquellos que vienen al catecumenado «comienzan a abrirse a los inicios de la fe para aquel a quien, regenerado por el bautismo, después de la recepción del Espíritu Santo, se entregue a Cristo por la participación del cuerpo de Cristo» ¹⁴¹. Este descubrimiento y entrega del catecúmeno a Cristo tiene un momento decisivo en la «entrega del símbolo» cuando recibe la «regla de la fe ortodoxa», de manera que «a tenor de ésta se manifieste tanto en la fe como en las obras, una vez regenerado por el bautismo que purifica» ¹⁴². Y es que el símbolo, a la vez que contiene «lo que se ha de creer», suscita y confirma la verdadera «creencia» o actitud radical de fe del bautizando quien, al decir «creo», está diciendo: «tengo creencia, es decir, reconozco como verdadero lo que oigo como desconocido» ¹⁴³. Pero el momento culminante de este compromiso de fe es cuando ya se «desciende las gradas de la fuente» y se expresan públicamente las renunciaciones y la creencia. Se trata de dos compromisos muy serios: «De duabus pactionibus abrenuntiationis et credulitatis»: «El primero, cuando se renuncia al diablo... El segundo, por el que se confía a Dios en el nombre de la Trinidad, para que, manteniendo la fuerza de su amor, permanezca con Él en su alabanza por siglos sempiternos» ¹⁴⁴.

140 *De eccl. off.* II, 25, 5: PL 83, 821. Cf. A. Carpiñ, *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, o. c., 129.

141 *De cognitione baptismi*, cap. 19: PL 96, 119.

142 *Ibid.*, cap. 31.

143 *Ibid.*, caps. 35, 36 y 37. Después de explicar cada una de las verdades contenidas en el símbolo, concluye en el cap. 97: «Consignadas por orden todas estas verdades, que pertenecen a la regla de la única fe santa, tanto como aquellas que están comprobadas como coherentes con plena seguridad con la misma fe, y que conviene instruir en ellas a los competentes después del catecumenado, se viene a la fuente, como al mar rojo...».

144 *Ibid.*, cap. 111. Recoge en este texto lo mismo que decía San Isidoro en *De eccl. off.* II, 25, 5.

g) *Bautismo y vida cristiana*

Sin duda nuestros testimonios son muy conscientes de que el bautismo no es el final, sino el principio de una vida cristiana, destinada y llamada a crecer. Esta conciencia es tanto más fuerte cuanto que el bautismo de niños es algo ya generalizado, y queda por delante toda la tarea de una transmisión de la fe por parte de la comunidad (padrinos, padres), y de un compromiso personal por parte del sujeto. La nueva vida recibida por la participación bautismal en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, consiste en la actualización cotidiana de este con-morir y con-resucitar con Él. San Isidoro habla de ello sobre todo cuando se refiere al rito de la «vestidura», que significa un ser revestido de Cristo, y en consecuencia un compromiso de conducir una vida según Cristo ¹⁴⁵.

San Ildefonso insiste no sólo en la responsabilidad comunitaria posterior al bautismo, sino también en diversos consejos de vida cristiana para los bautizados. Aquellos que son recibidos con amor en el seno de la madre Iglesia por el bautismo deben ser instruidos antes y después del bautismo: «... Es preciso que antes de ser bautizados y después de que lo fueren los instruyan en adelante no sólo con el ejemplo, sino también con sus palabras» ¹⁴⁶. Esta responsabilidad, añade, afecta a ambos sexos, puesto que ambos son bautizados y tienen derecho a ello: «Y así como renacen de la fuente ambos sexos, así ambos sexos que reciben a los renacidos deben poseer la práctica de la enseñanza de salvación. Incluso deben tener conciencia de que son garantes de ella, pues responden por ellos que renuncian al diablo... afirmando que ellos creen en el nombre de la Trinidad». Se trata de un compromiso por las dos partes, al que no pueden ni deben renunciar: «Por eso, tanto los que reciben como los que son recibidos por ellos, deben guardar con toda escrupulosidad el pacto que hicieron con Dios en el sacramento del bautismo, para que, en cuanto guardan lo que está preceptuado en la regeneración, reciban lo que está prometido en la remuneración» ¹⁴⁷. Según Ildefonso, los bautizados

145 *Quest. in V.T. In Lev. 14, 2; De eccl. off. I, 32, 3-6: «Propter ipsum ergo initium novae vitae, ad quam transimus, et propter novum hominem, quem jubemur induere... propter hanc ergo vitae novitatem primus mensis in anni mensibus celebrationi huic attributus est, nam et ipse dicitur mensis novorum...».*

146 *De cognitione baptismi*, cap. 114.

147 *Ibíd.*, cap. 114.

deberán expresar este compromiso con su participación en la vida de la comunidad, que se significa con su presencia en la asamblea los días posteriores a la pascua (según él, domingo, lunes y martes), vestidos de blanco ¹⁴⁸. La exhortación que el obispo dirige a los bautizados, tomada esencialmente de San Agustín, indica con claridad el compromiso de la nueva vida cristiana que comienzan, en la esperanza del triunfo final de la resurrección: El bautismo «es sacramento de vida nueva, que empieza en esta vida con la remisión de los pecados, pero que se completará en la resurrección de los muertos» ¹⁴⁹. Para que esta vida pueda desarrollarse en el compromiso de la caridad, el bautizado posee la unción del Espíritu: «El misterio de esta unción es la virtud invisible, la unción invisible es el Espíritu Santo, la unción invisible es la caridad, que será como la raíz de aquella vida en cualquiera que la tuviere, aunque puede secarla el ardiente sol de la persecución» ¹⁵⁰.

DIONISIO BOROBIO

SUMMARY

The study «Christian initiation in the Ancient Hispanic Church of VI-X Centuries» not only collects the findings of the most recent research on the topic but also wishes to highlight the originality and richness of the hispanic tradition of this epoch, in comparison with the tradition of other neighbouring churches. From our knowledge of the history of initiation itself, we can learn the capability of that church for mission and dialogue; its effort to adapt to different cultures and peoples; its faithfulness and rigorous adherence to its own established initiation pattern; its liturgical creativity. It is a service which, based on our knowledge of yesterday, we can and must render to the Spanish church of today.

148 *De cognitione baptismi*, cap. 142: «Sermo dicendus ad infantes de tertia post Pascha propter albas tollendas».

149 *Ibíd.*, cap. 142.

150 *Ibíd.*, cap. 125.