

1. LAS NUEVAS HERMENEUTICAS DE LA LECTURA BIBLICA

Una mirada exegética

Un ejercicio de hermenéutica bíblica sobre el bautismo

José Severino Croatto

1. Introducción

El exégeta es un operador de textos. ¿Cómo trabaja el exégeta bíblico con un texto como el de la Biblia, que tiene tantas mediaciones y tantos condicionamientos? Después de diecinueve siglos de lectura "tradicional" (tanto literal como alegórica), los numerosos métodos exegéticos, aportados sucesivamente por la ciencia bíblica al unísono con los descubrimientos epigráficos y literarios del antiguo Próximo Oriente, han cambiado radicalmente el horizonte de la lectura bíblica. En lugar de estar sometida a una herencia anterior (la tradición), esta lectura se desplegó hacia adelante, buscando nuevos sentidos. En lugar de "imponer" al texto un significado -condicionado por la pre-comprensión del lector (concepciones filosóficas, teológicas, experiencia, etc.)- se pasó a su análisis, para descubrir su propio sentido, definido por los códigos que ese mismo texto establece, y por el contexto de su producción.

Definido el sentido por un uso correcto del propio texto y por su ubicación en un tiempo y en un lugar determinado de la historia de Israel o de la primera comunidad cristiana, la tarea parecía terminada. Y con frecuencia, de hecho, la exégesis -fascinada por sus propios logros, a veces deslumbrantes- se quedó encerrada en este horizonte. Parecía que se había logrado lo máximo. Un nuevo impulso fue dado a la exégesis crítica con el aporte de la semiótica, sea en la dirección propiamente estructuralista (Greimas, Barthes) o en la retórica (estructuras manifiestas del texto). Después de casi treinta años de aceptación y continua renovación de los accesos al texto bíblico desde la semiótica, los mejores aportes se sitúan en el campo de la "retórica" estructural, que ha permitido retomar renovadamente textos que parecían agotados por los métodos críticos clásicos. Este análisis, no obstante, importante como es, no da cuenta de la diacronía de la producción del sentido de los textos bíblicos, y de por sí no invita a entrar en ellos de forma vivencial.

2. Características de la exégesis latinoamericana

La adopción de todos estos métodos en América Latina dependió más que nada de la capacidad de los propios exégetas.

Como por lo general eran capacitados en Europa y Jerusalén (católicos) o Estados Unidos (protestantes) traían consigo una buena "garantía". La resistencia a la exégesis crítica -aparte de que ésta manifestaba diversos grados de asimilación y aprovechamiento según los ámbitos- se localizaba (y aún se localiza) en bolsones fundamentalistas o superficialmente "tradicionalistas"

2.1 Pero hubo algo nuevo en la exégesis latinoamericana. Al no quedar la Biblia reducida al momento cultural, por un lado, o al manejo de los especialistas, por el otro, sino ser el texto de la reflexión de la fe en las comunidades cristianas (de base, especialmente), se fue abriendo una puerta nueva de acceso al sentido/mensaje de la Biblia. Tal es la perspectiva hermenéutica que se fue abriendo paso en todos los ámbitos, con gran aceptación en las bases, pero con ciertos prejuicios en algunos niveles superiores, en los que, por lo demás, algunas veces ni los métodos histórico-críticos habían penetrado, o eran explícitamente rechazados. La aproximación hermenéutica al texto bíblico no deja de lado los métodos histórico-críticos, al contrario los exige, pero modifica la dirección de la lectura. Esta, en lugar de ser desde otros textos o libros (conocimiento enciclopédico), se hace desde la vida. Con ello cambian muchas cosas. En lo exegético, que nos atañe aquí, significa que el texto no tiene un sentido cerrado y definitivo sino que está abierto, más aun, que tiene un exceso o "reserva de sentido" que es posible explorar porque se lo busca desde las nuevas situaciones de la vida.

2.2 El otro aporte, también desarrollado a la sombra de la Teología de la Liberación como la hermenéutica, es el análisis socio-político de los textos bíblicos. Esa es la línea de base del Comentario Bíblico Ecuménico, línea que ha recibido una atención particular en el contexto brasileño (la "exégesis de los cuatro lados") pero que se ha extendido como un aporte significativo para la lectura de la Biblia desde la vida misma.

La exégesis socio-analítica trata de devolver el texto a su propio contexto de producción, no a la manera de la crítica histórica o de la crítica de los géneros y formas (que vuelven al texto), sino para recuperar las formaciones sociales, los conflictos, las luchas ideológicas, los sectores de poder y las instancias económicas que están en juego en la sociedad donde han surgido los textos, lo que permite comprender mejor el mensaje de éstos, tanto el originario como el hermenéutico que reproduce el lector de hoy.

Queremos señalar también que el método socioanalítico, que para el lector redibuja a la sociedad desde adentro del texto, necesita de la crítica histórica -que, como observamos, es un método distinto- para poder completar desde afuera la imagen de la sociedad productora del texto.

2.3 Del conjunto de métodos (histórico-críticos, semióticos, socioanalíticos, hermenéuticos) se generan infinitas posibilidades de "entrada" en el texto bíblico. Es verdad que las lecturas "vitales", que van al texto desde la realidad concreta donde se experimenta la fe, son las que (con)mueven a las comunidades cristianas. Pero podemos hacer en América Latina una constatación muy llamativa, a saber, que los exégetas (al menos un buen número de ellos) han entendido que el trabajo de investigación, con sus debidas mediaciones, es un aporte necesario para aquella lectura desde las bases. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que, al descubrir la profunda pertinencia del mensaje bíblico, surge el anhelo de profundizar su alcance para la vida. De ahí que, a partir del trabajo con la Biblia en las comunidades, salen los que después hacen el Curso Intensivo de Biblia (CIB) -seis meses de estudio continuado (con unas 450 horas de clases presenciales)-. Los que terminan este curso vuelven a sus comunidades renovados y entusiasmados; algunos de ellos forman nuevos centros de estudio bíblico, y otros pueden seguir un nivel superior de profundización. De esta manera, el conocimiento bíblico se multiplica.

En la otra dirección, los biblistas latinoamericanos comprometidos con estos cursos hacen el descenso desde el nivel de investigación académica, relacionada a su vez con su propia praxis pastoral o educativa, hasta el plano de las necesidades de conocimiento de las bases. Las mediaciones para ello son cuatro, en este momento: los cursos intensivos ya mencionados, la revista RIBLA, el Comentario Bíblico (en curso desde hace 15 años, y todavía muy incompleto, y de hecho mayormente brasileño) y la producción de materiales exegéticos independientes por parte de los distintos colegas.

Respecto de esto último, hace dos décadas no se podía contar con aportes sustanciales a la exégesis que tuvieran su origen en América Latina. Hoy la situación es distinta. Hay obras de envergadura, sea sobre temas, o (lo que creemos más importante) sobre libros específicos de la Biblia, sin mencionar lo que va siendo editado en el Comentario aludido. Estos aportes circulan también, muchas veces a través de traducciones al inglés o al alemán, por el resto del Tercer Mundo o por los países nortatlánticos. Son numerosos los casos, a su vez, de tesis hechas en estos últimos países sobre el pensamiento, la exégesis o la hermenéutica de tal o cual trabajador bíblico latinoamericano. ¿Por qué es esto así? Porque la "manera" latinoamericana de hacer exégesis tiene que ser casi necesariamente "descubridora", por la originalidad de la posición del exégeta, que le permite -gracias también a su preparación académica- poner en sintonía el texto bíblico con la realidad de nuestros pueblos, que están experimentando tantas situaciones que ya experimentara el pueblo de Israel o la comunidad cristiana originaria.

Un ejemplo de esto es la recuperación de los valores auténticos de la apocalíptica, vaciada de contenido por una interpretación fundamentalista de sesgo predestinacionista. Como fundamentalista, no entiende de lenguajes simbólicos; como predestinacionista, cree que los sucesos anunciados en las "revelaciones" se refieren a una historia realmente predeterminada, incluyendo la presente. El exégeta serio se da cuenta de que tales textos surgieron de grupos humanos en situación de sufrimiento, desintegración cultural y religiosa, persecución y resistencia a los imperios de turno. Esa "situación retórica" de los textos apocalípticos es la misma que viven muchas comunidades contemporáneas, a las que el mensaje de esperanza de los apocalipsis les resulta atinente y vivo. La interpretación, por lo tanto, no pasa por una descripción de sucesos actuales sino por una apropiación del mensaje que cada apocalipsis (ninguno es igual al otro) dirige a una situación especial.

Podrían multiplicarse los ejemplos de exégesis latinoamericana original, surgida del doble hecho de la localización social del sujeto que la hace y del estudio serio del texto mismo con el recurso a los métodos de la exégesis científica usados en perspectiva hermenéutica o eisegética.

3. Una propuesta exegética:

Hacia una teología alternativa del bautismo

Una exégesis de los lugares bíblicos que tratan del bautismo nos interesa desde cualquier ángulo que se mire. Todos los comentarios destacan tales pasajes. Pero es verdad también que se presta una mayor atención a la especulación teológica referente al bautismo, o sea, a los pasajes de la literatura epistolar (Rm 6, 1-11; Col 2, 12-13; Tt 3, 4-7; 1 P 3, 21-22;) o al suceso de Pentecostés como "bautismo en el Espíritu Santo" (Hch 2). Este, a su vez, es contrapuesto al "bautismo en agua" de Juan el Bautista (Hch 1, 5), como, por lo demás, lo destaca el mismo Juan, de acuerdo con los relatos evangélicos (Mt 3, 11; Mc 1, 8; Jn 1, 33).

El bautismo de Jesús en el Jordán es tratado generalmente, en la exégesis y en la teología, como un episodio "jesuánico" con pocas conexiones eclesiales. Ello es más visible en la catequesis y en la liturgia misma.

El nuevo "Catecismo de la Iglesia Católica", promulgado por Juan Pablo II el 11 de octubre de 1992 (Constitución apostólica *Fidei Depositum*) dedica tres breves incisos al bautismo de Jesús (N°s 1223-5, que en realidad se reducen a uno solo, 1224, de cinco líneas). Su contenido, por otra parte, es tan pobre que sólo relaciona el hecho con el Espíritu de Gn 1, 2 y destaca la actitud humilde de Jesús de aceptar un bautismo que era destinado a los pecadores, para "cumplir toda justicia" (Mt 3, 15). ¿Es eso todo lo que se puede decir del bautismo de Jesús?

En el rito del bautismo, por otra parte, se usan los pasajes de la "misión" a las naciones (Mt 28, 16-20) y/o el de Nicodemo (Jn 3, 1-15). El primero es un texto desaprovechado y mal empleado (ver más abajo, en 3.2) y desviado a una intención misionera; el segundo es una profunda interpretación del suceso bautismal como renacimiento. Pero el bautismo de Jesús no es mencionado para nada, y por eso el de los cristianos queda desconectado de su *modelo significador*.

Ahora bien, hay dos aspectos del bautismo, en su forma y comprensión tradicionales (liturgia, catequesis, teología), que no se corresponden con el dato bíblico. Uno se refiere a la "fundación" del bautismo, y el otro al uso de la fórmula trinitaria de Mt 28, 19.

Intentemos una mirada exegética a los textos bíblicos relativos al bautismo desde su contexto de producción y desde su "reserva de sentido", vista desde la vida cristiana misma. Dicho de otro modo, si partimos de las nuevas experiencias eclesiales, iluminadas tantas veces por la Palabra, ¿no podremos retomar exegéticamente la teología del bautismo para valorar aspectos bíblicos desestimados por otras preocupaciones?

3.1 ¿Cuál es el "acontecimiento fundante" del bautismo cristiano?

El bautismo, desde el punto de vista de la expresión de la experiencia religiosa, es un rito. Como tal, es una manifestación simbólica gestual de algo que "sucede" en el plano luminoso, más allá de los gestos mismos. Por otra parte, según nos enseña la fenomenología de la religión, todo rito necesita tarde o temprano ser "significado" por un suceso originario, fundador y generador de sentido, que lo legitima (en el orden social), lo hace válido (en su eficacia sacramental) y perdurable en el tiempo. Para cada rito hay un mito, dicho de forma simple. El relato fundante puede referirse también a un hecho histórico. O al menos nuclearmente histórico, puesto que la "re-significación", que se explora hermenéuticamente a partir de los acontecimientos, se expresa necesariamente mediante símbolos y representaciones que modifican tales acontecimientos. En la *modificación*, precisamente, está la expresión de su "reserva de sentido".

3.1.1 Pues bien, si nos referimos a los dos sacramentos esenciales de nuestra fe cristiana, constatamos que la eucaristía tiene su hierós lógos o palabra/relato fundante en el acontecimiento de la (última) cena pascual de Jesús. Nosotros hacemos lo que hizo Jesús. "Imitamos" sus gestos y repetimos sus palabras. Expresado de otra manera, reactuamos aquel suceso que, por otra parte, los autores de los evangelios diseñan desde la praxis litúrgica de sus propias comunidades. No podemos imaginar una eucaristía (o santa cena) en la que no se recuerde (leyendo el texto y repitiendo sus gestos) lo que Jesús hizo en aquella noche.

Pero ¿qué pasa con el bautismo? ¿Qué suceso arquetípico lo "crea", lo carga de sentido, lo ontologiza?

A veces se piensa en el primer pentecostés de la comunidad cristiana originaria (Hch 2). Tal referencia está bien, pero es incompleta, ya que cierra el círculo en el interior de la experiencia cristiana; de esta manera, empero, uno no se remonta al mismo Jesús.

En la teología del bautismo se recuerdan diversos pasajes de la Escritura, como el texto de Rm 6. Esta interpretación de Pablo es importante, por cuanto explica el simbolismo del bautismo como "sumersión" en el agua (en la muerte), paso para renacer en Cristo resucitado. Es un pasaje densamente querigmático, pero no jugaría, de usarse en el rito, el papel de "palabra fundante" que explica lo que se "hace" gestualmente.

¿Cuál sería, entonces, el texto o relato fundacional del bautismo?

3.1.2 Ahora bien, el verdadero y arquetípico hierós lógos del rito del bautismo es, en realidad, el bautismo del mismo Jesús en el Jordán. En nuestro rito del bautismo no se homologa la venida del Espíritu Santo en forma de fuego (pentecostés), ya que de hecho ningún gesto la "imita". La palabra del relato, en efecto, es la que debe "intencionar" el gesto del rito. En este caso -cuando se interpreta el bautismo desde Hch 2- destaca la continuidad entre el "bautismo" de los apóstoles y el de todo cristiano en cuanto al don del Espíritu Santo. No hay empero en el rito ningún gesto simbólico que lo exprese. El rito, de por sí, no apunta al suceso del primer pentecostés.

Resultado: hay algo fenomenológicamente inconsecuente, pero hay, sobre todo, una ausencia, que sería la de la recitación del acontecimiento del bautismo de Jesús.

Es verdad que los relatos evangélicos son extremadamente escuetos (lo que demanda una explicación exegética). Pero son lo suficientemente claros desde el punto de vista querigmático. Y esto nos lleva a la otra dimensión, más relevante, que es la de la teología o significación de la "memoria" del bautismo de Jesús en el Jordán.

Si en la liturgia del bautismo recordáramos el bautismo de Jesús como "modelo" de nuestro propio bautismo, nuestra mirada se volvería precisamente hacia ese acontecimiento como nudo de significaciones que se prolongan en la comprensión de nuestro propio bautismo.

3.1.2.1 Pues bien, ¿qué dice la exégesis recibida, y por tanto la catequesis, sobre el bautismo de Jesús?

Se pueden escuchar muchas voces: en su bautismo, Jesús es declarado "Mesías", el Hijo de Dios obediente (Mt 3, 15-17), el Siervo sufriente de Is, etc.

No caben dudas de que, en los relatos evangélicos, los tres momentos: 1) del bautismo de Jesús con agua, 2) del posarse sobre él el Espíritu Santo, y 3) de la voz teofánica, están encadenados entre sí, aunque bien distinguidos uno de otro. Pero el tercero es el decisivo, el que constituye la "proclamación" de la nueva identidad de ese Jesús que ya ha recibido el Espíritu, "después" de ser bautizado en el Jordán. El don del Espíritu forma parte de la misma teofanía que la voz del cielo, ya que todo sucede a partir de una "apertura de los cielos". La secuencia es destacada en la frase de infinitivo de Lc 3, 21-22: "sucedio que... bautizado Jesús y estando en oración, 'se abrió' el cielo y 'descendió' el Espíritu Santo... y 'sucedio una voz' desde el cielo...".

Ahora bien, ¿qué proclama esta voz del cielo?

3.1.2.2 En Mc y Mt, la voz recita el inicio del poema de Is 42, 1-7:

Tú eres mi hijo amado; en ti me he complacido (Mc 1, 11b).

Cuando se cita el incipit de un texto importante como éste, es todo el texto el que es recordado por el autor. De modo que, para entender la proclamación sobre Jesús a partir de Is 42, 1, hay que leer todo el pasaje de 42, 1-7, si no todo el Déutero-Isaías, que está en la misma línea.

Pues bien, la figura representada en Is 42, 1-7 es la de alguien que proclama la salvación, el proyecto salvífico (mispat) de Yahveh y que por eso es llamado "luz de las naciones" (v.6b), o sea portador de luz a los judeos dispersos entre las naciones.

En el contexto de las preocupaciones misioneras de la primera iglesia cristiana, textos isaianos como éste son reinterpretados respecto de la misión evangelizadora hacia los gentiles. Se trata ya de relecturas. De cualquier manera, predomina en ellas el elemento "evangelizador" que tiene que ver con la palabra más que con acciones. Se proclama la salvación (que Dios realiza).

Por tanto, la figura que es denotada en la teofanía bautismal de Jesús es la de un profeta, el proclamador de un mensaje, mientras que en Is es el mismo Israel cautivo el que, al experimentar la liberación, debe proclamarla a las comunidades de la diáspora (cf. 48,20). En los dos casos, empero, destaca la función de proclamar buenas nuevas a otros. En resumen, el "Hijo" de la teofanía (post) bautismal sobre Jesús, es el "siervo" de Is 42, 1-7, una figura "anunciadora" de la salvación de Dios. Esto apunta por lo tanto a la misión de Jesús como dador de *buenas nuevas*.

3.1.2.3 El otro rasgo que se destaca en el pasaje isaiano es la posesión del Espíritu ("he puesto mi Espíritu sobre él", 42, 1b). ¿Por qué no aparece en la cita de los evangelios? Por tres razones: a) porque, como se señaló, citar el comienzo de un pasaje es traerlo entero, ya que el lector lo conoce; b) la recepción del Espíritu por Jesús acaba de ser indicada, y la conexión es clara para el destinatario; c) la cita tan escueta concentra la atención sobre Jesús como "hijo", que es un desarrollo ulterior que se separa de su fuente profética.

En Is el espíritu de Yahveh está destinado a reposar tanto sobre el rey ideal futuro (11, 2), como sobre Israel personificado en el "Siervo" (42, 1) o su linaje (44, 3, cf. v.1), y especialmente sobre el profeta proclamador de la liberación (61, 1). En todos los casos, el Espíritu es una "fuerza" creadora, que capacita para algo.

Por ello, el Jesús que recibe el Espíritu Santo "sobre" él, es capacitado para una misión de anuncio salvífico. Los sinópticos son unánimes en presentar a un Jesús que, luego de su bautismo y de recibir el Espíritu Santo, se pone a proclamar la buena nueva, a enseñar y a curar (ver, para comenzar, Mc 1, 14-15. 21-22. 23ss).

3.1.2.4 Ahora bien, ¿cuál es el modelo que está detrás de estas actividades de Jesús? El no tiene poder político ni gobierna como un rey (=Mesías, en el caso), tampoco enseña por haber estudiado la Torá como los rabinos (los evangelios callan absolutamente esta cuestión) sino porque tiene el poder del Espíritu. Pero ¿qué figuras, en el Antiguo Testamento, están ligadas tanto a la proclamación profética como a la sanación sino Elías y Eliseo, quienes, por lo demás, también pasan el Jordán y se comunican el Espíritu en ese marco geográfico? Ver los episodios de 2 R 2. Según los sinópticos (de una manera concentrada, ver Lc 7), los milagros de curación y multiplicación del alimento que hacen Elías y Eliseo se convierten en prototipos de otros tantos que hace Jesús.

En resumen: el contexto del Jordán, el don del Espíritu, la actividad proclamadora y sanadora de Jesús que sigue inmediatamente, todo hace pensar que los sinópticos quieren presentar a Jesús consagrado desde su bautismo como "profeta" al modo de Elías/Eliseo.

El bautismo de Jesús no es, por lo tanto, una consagración mesiánica sino profética.

3.1.2.5 Ahora bien, si nuestro bautismo se modelara de acuerdo con el de Jesús -y si esto lo recordáramos en el rito litúrgico con la lectura del relato de su bautismo en el Jordán- tendríamos una nueva comprensión del bautismo, una manera de entenderlo mucho más comprometida. Esto va más lejos que interpretar el bautismo como el sacramento que borra el pecado original, lo que, dicho sea de paso, no tiene equivalente en el bautismo de Jesús. Ni aparece en la "palabra intencionante" del rito bautismal mismo.

Hay que tener en cuenta, sin duda, la enseñanza muy primitiva de que el bautismo es para "la remisión de los pecados" (Hch 2, 38a), pero aquí el perdón de los pecados es subsecuente a una "conversión" (v.38a) ; se trata, entonces, de pecados personales.

Esta nueva manera de interpretar los textos bíblicos sobre el bautismo de Jesús se genera en las preocupaciones que surgen de nuestra realidad, a la que la exégesis latinoamericana se ha hecho particularmente sensible. Y esta realidad que vivimos reclama que busquemos en las fuentes bíblicas un mensaje pertinente de liberación.

Por otra parte, se incorpora en esta lectura el redescubrimiento, relativamente reciente en la teología, de la dimensión profética de la fe en relación con el testimonio concreto en la vida cristiana. Lo profético no es, como enseñaba la teología tradicional, un monopolio del magisterio de la Iglesia, ni es simplemente el cumplimiento en Jesús de anuncios contenidos en los libros proféticos. Ya estamos lejos de todo ello. Y es justamente la lectura que estamos haciendo de los relatos sinópticos del bautismo de Jesús en el Jordán la que permite retomar con nuevas posibilidades la teología "profética" contenida, pero no explicitada, en el bautismo de todo cristiano. Esta exégesis alternativa se convierte también en la exigencia de una liturgia alternativa del bautismo, en el sentido de que se reclama un cambio en la forma de realizarlo y en su explicación en la catequesis.

3.2 ¿Qué significa ser bautizados "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"?

Si, como parte de la catequesis bautismal, se preguntara a los bautizandos, e incluso al mismo sacerdote que bautiza, qué significa esta fórmula pronunciada en el rito en el momento de sumergir en el agua o de echar ésta sobre la cabeza, se recibiría la siguiente respuesta: el sacerdote bautiza en nombre de las tres personas de la Trinidad, o sea, con una autoridad divina. El ministro aparece de esta manera como comisionado por dichas personas divinas para conferir un rito sagrado, importante, solemne. Una encuesta con diversas personas católicas y protestantes, aún entre estudiantes avanzados de teología y sacerdotes/pastores, me lo ha confirmado.

3.2.1 La frase "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" está tomada directamente de Mt 28, 19, en que Jesús da a los apóstoles el encargo de llevar su mensaje y su enseñanza a todas las naciones. Parecería que tal encargo va acompañado de una "autorización" de lo alto. Pero para ello el griego debería decir "en tô onómati toû Patrós...", que significa que se hace una acción invocando, para legitimarla, el nombre de una persona.

Nada de esto, sin embargo, resulta del texto de Mt 28, 19, cuya traducción exacta es:

"...instruid a todas las naciones, bautizándolas al nombre (eis to ónoma...) del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles..."

La preposición griega eis con acusativo indica movimiento hacia, entrar en. De modo que las tres personas de la Trinidad son el término adonde se llega (son receptoras en cierto modo) y de ninguna manera una instancia jerárquica que se invoca como algo exterior.

La hermosa expresión "ser bautizados al (lit. 'ser sumergidos dentro del') nombre" de las tres personas divinas significa que el cristiano es metido dentro de la vida divina; que entra en comunión con las tres personas; que recibe una nueva identidad a partir de tal incorporación. Se está interpretando por la palabra, y una palabra correcta, lo que se hace como gesto ("sumergir en").

Mientras que en la comprensión tradicional del texto, a todas luces equivocada, el gesto de sumergir queda sin "palabra intencionante", lo que, por cierto, es fenomenológicamente anormal.

3.2.2 Esta relación con la vida trinitaria es descuidada en la catequesis. El mismo "Catecismo de la Iglesia Católica" no la explora; más bien, si de incorporación se habla, es de una incorporación al Misterio de Cristo (cf. N° 1272) o a la Iglesia, Cuerpo de Cristo (N°s 1267. 1273. 1279), realidad fundamental sin duda. Si de la Trinidad se habla en relación con el bautismo, es sólo para señalar que se la invoca (N° 1278) .

Pero Mt 28, 19 no alude a una invocación de la Trinidad (el texto habría dicho epí tô onómati).

Menos aún, a la autoridad del ministro que bautiza por delegación o bajo la autoridad comisionada por la Trinidad, cosa que no tiene mucho sentido. En un rito tan importante por su propio simbolismo, rito en cuyo núcleo hay una gran economía de gestos y de palabras, no viene al caso el reclamo de la autoridad del ministro oficiante. Por otro lado, y lo que es más serio, en el momento culminante del rito se desvía totalmente la atención a algo externo, a la figura de quien oficia y a sus facultades ministeriales, dejando el gesto de sumergir en el agua sin su hierós lógos correspondiente.

Este desvío del sentido es sumamente grave. Pero es una "posesión pacífica" incomprensible en la historia de la catequesis, de la teología sacramental y hasta de la exégesis .?

Nos quedamos ahora en el área de la exégesis.

3.2.3 Conviene hacer una exploración textual en el Nuevo Testamento sobre el uso de las partículas con el verbo baptízô ("sumergir/meter dentro/bautizar"). Que quede claro desde el principio que la acepción originaria es la de "sumergir", especialmente en el agua.

Un repaso de los pasajes neotestamentarios arroja el siguiente resultado, muy demostrativo por cierto:

a) Cuando se quiere expresar la idea de una asociación, consagración o entrega a una persona, se emplea invariablemente el verbo con la preposición eis + el acusativo de la persona, o eis + to ónoma en acusativo + el nombre propio correspondiente en genitivo (ver los ejemplos que siguen). Ahora bien, ésa es la fórmula de Mt 28, 19.

Esta "sumersión en/dentro de" una persona expresa justamente una comprensión profunda del bautismo como incorporación en el ámbito de la Trinidad, en Mt 28,19, o en la persona de Cristo según tantos textos paulinos, que no se tienen en cuenta en la exégesis de la fórmula bautismal, que es idéntica. He aquí algunos ejemplos:

En Rm 6, 3 señala Pablo que, por el bautismo/sumersión eis Jristón ("hacia/hacia adentro de Cristo"), nos hemos sumergido también en su muerte (de nuevo, con eis, "hacia adentro"). Ser sumergidos en Cristo es igual a ser enterrados en la muerte (lo dice el v.4). Tal identificación con Cristo hace que también resucitemos con él (v.5).

Elocuente es la imagen de Ga 3, 27. ¿Por qué somos hijos de Dios por medio de la fe en Cristo? Porque al ser bautizados/sumergidos en Cristo (eis Jristón) nos hemos revestido de Cristo. Si prestamos atención a la imagen, Pablo está diciendo que Cristo es el vestido que nos ponemos al ser bautizados, mejor aún, que nos metemos dentro del vestido de Cristo. Cambiamos de identidad, somos transformados. Pensemos lo mismo respecto de Mt 28, 19 para medir el alcance de la fórmula trinitaria allí empleada.

Esta indicación de nueva pertenencia, expresada por la fórmula "ser bautizados a/sumergidos en" (con eis + el acusativo de persona) aparece dos veces seguidas en 1 Co 1, 13.15, cuando Pablo critica la formación de partidos o grupos de pertenencia que dividen a los corintios: "¿Acaso fuisteis bautizados al nombre de Pablo?" (v.13); "para que nadie diga que fuisteis bautizados a mi nombre" (v.15). No se trata de reclamar el nombre de Pablo como autoridad sino de ser adscriptos a su nombre, o de formar parte de él, es decir, de su forma de pensar y actuar.

Esta manera de expresar la significación del bautismo fue empleada, probablemente antes que por Mt, por el mismo Lc en Hch 8, 16 y 19, 5, dos relatos de bautismo (el del ministro de la reina de Etiopía y el de Ef).

b) Si se habla de la invocación del nombre de Cristo como manifestación de la fe en él, se dice "ser bautizado sobre/respecto del nombre de" (epi tô onómati...), como en Hch 2, 38, cuando Pedro responde a la gente sobre qué hacer y les dice:

que sea bautizado cada uno de vosotros en (lit. 'sobre') el nombre (epi tô onómati) de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados...

"En el nombre de Jesucristo" equivale a "invocando su nombre", o sea, atestiguando la fe en él.

Esto, en efecto, genera una identidad distintiva a la que da el bautismo de Juan, por ejemplo.

Además, se trata de la invocación de un nombre especial, salvífico, capaz de remitir los pecados.

La fórmula remite claramente a la cita de Jl 3, 5b que hace el mismo Pedro en el discurso de pentecostés, según Lc (Hch 2, 21, "y sucederá que todo el que invocare el nombre [epikalésêtai to ónoma...] del Señor se salvará"). Uno puede invocar el nombre del Señor (= Jesucristo en la relectura neotestamentaria), o también otro puede invocar ese nombre sobre quien será bautizado, como en Hch 10, 48, cuando Pedro ordena bautizar a la familia de Cornelio "en el nombre de (en tô onómati toû) Jesucristo":

"les ordenó ser bautizados en el nombre (en tô onómati) de Jesús el Cristo".

Aquí es evidente, por el contexto, que no se reclama la autoridad de Jesucristo para el bautismo sino que se define el bautismo como una invocación (incorporación) a Jesucristo, para distinguirlo de otros bautismos. Coincide con el texto de 2, 38, ya aludido.

c) Respecto del nombre, sin el verbo "sumergir/bautizar", cuando se refiere a una causa, se usa la preposición en + el dativo. Así, de esta manera expresa Pablo la justificación por Cristo y el Espíritu Santo en 1 Co 6, 11:

... fuisteis justificados en el nombre de (en tô onomatitōi = por medio del) Señor Jesucristo y en el Espíritu (en tōpnēmati) de nuestro Dios.

O también con la preposición dia + el genitivo de la persona. Cf. Hch 10, 43, donde Pedro atestigua que, en el plan de Dios manifestado por los profetas, la remisión de los pecados debía acontecer "por su nombre (dia toû onómatos)" (= de Jesús). La preposición dia indica un instrumento o una mediación, "a través de".

3.2.4 Resulta claro, por tanto, que la fórmula "bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" puede ser entendida de tres maneras:

1) Como apelación a la autoridad de la Trinidad que comisiona al ministro a bautizar. Interpretación falsa, injustificable en el uso del griego del Nuevo Testamento y causa de un desvío perjudicial del sentido de la "palabra del rito".

2) Como una invocación de la Trinidad sobre el bautizando. No es el caso de Mt 28, 19, donde no está presente la fórmula que podría indicarlo, como en los pasajes que se refieren al nombre de Cristo citados en 3.2.3, bajo b).

3) Como término hacia el cual se orienta la acción. En Mt 28, 19 se trata justamente de un movimiento "hacia" las tres divinas personas. Quien se bautiza es sumergido dentro de la vida divina. Se establece una nueva pertenencia, enfatizada además por la mención de la palabra "nombre" y no sólo de los nombres propios diferentes: "al nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

En ninguno de los casos hemos encontrado que "en el nombre de" significara un recurso o apelación a alguien como autoridad legitimadora de un acto. Y sin embargo, es la interpretación, explícita o sobreentendida, de la fórmula pronunciada en la liturgia del bautismo.

Quisimos, con este estudio de algunos aspectos bíblicos del rito bautismal, llamar la atención sobre el aporte bíblico (en la línea marcada en el párrafo 1) a dos temas teológicos y catequéticos que, vistos desde los reclamos de nuestras comunidades cristianas, ayudan a revalorar el bautismo:

<1) como una continuación del "modelo" del bautismo de Jesús en el Jordán, cuando fue consagrado a la misión profética de "anunciar" y "sanar", en la tradición de Elías (párrafo 2), revestido del Espíritu y proclamado "Hijo" como el Siervo deuterisaiano (LXX); >2) como una inserción en la vida divina, no sólo la de Cristo mismo (textos paulinos más conocidos, cf. 3.2.3, bajo a), sino también la de las tres personas de la Trinidad según su propia manifestación (texto de Mt 28, 19 con la fórmula bautismal "intencionante" del rito) (párrafo 3). Tenemos así un caso de exégesis bíblica alternativa para una liturgia bautismal también alternativa.

El sentido comunitario de la pertenencia cristiana, tan destacado por las Comunidades Eclesiales de Base, y exigido en el orden de la praxis de la fe, reciben así un refuerzo en el modelo divino de la Trinidad, y nada menos que desde el bautismo, ese rito de iniciación y de "pasaje" que nos consagra -ahora lo sabemos mejor- a una función "profética" de anuncio y sanación (léase hoy, de toda atención al prójimo). Hacer exégesis en una perspectiva hermenéutica, escuchando las preguntas que la vida suscita, lleva a explorar riquezas insospechadas en los textos bíblicos.