

EL BAUTISMO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN SEGÚN RUPERTO DE DEUTZ

PREFACIO: EL BAUTISMO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

Ofrecemos en estas páginas la primera parte y la conclusión de nuestra tesis sobre la doctrina bautismal de Ruperto de Deutz (1075/1080-1130), ilustre exégeta, liturgista, místico y teólogo monástico medieval. Pero para ubicar el pensamiento bautismal de Ruperto conviene tener en cuenta el marco que ofrece la historia del dogma⁸⁴. A partir de los textos de la Escritura y reflexionando sobre la experiencia litúrgica del bautismo, la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo va explicitando los elementos fundamentales de una teología del bautismo. Padres y escritores eclesiásticos exponen las riquezas del misterio bautismal en función eminentemente pastoral: iniciando a los fieles en el misterio y en sus consecuencias vitales. Los primeros escritos (Bernabé, Justino, Hermas, Clemente de Alejandría, Orígenes) no constituyen un “tratado” del bautismo. Tampoco lo es la primera monografía sobre el bautismo que debemos a Tertuliano⁸⁵. La lucha contra las herejías provocará una serie de precisiones dogmáticas (san Cipriano, san Agustín). Pero la teología bautismal de los grandes Padres estará siempre caracterizada por ser una reflexión teológica como comentario a la Escritura y a la Liturgia y con una finalidad eminentemente pastoral. Baste recordar las obras de san Ambrosio⁸⁶, san Agustín⁸⁷, san Zenón de Verona⁸⁸, san Gregorio Nacianceno⁸⁹, san Gregorio Niseno⁹⁰, san Basilio⁹¹, san Cirilo de Jerusalén⁹², Teodoro de Mopsuesta⁹³. Con ellos los temas fundamentales de la doctrina bautismal han sido ya fijados y se han expresado en un ritual bautismal maduro.

Los testigos del final de la edad patristica son menos creadores. Su servicio esencial consistirá en haber salvado y transmitido la rica tradición que pertenecía ya al patrimonio doctrinal de la Iglesia. Mención particular hay que hacer del Pseudo Dionisio⁹⁴, san Juan Damasceno⁹⁵ y san Gregorio Magno. Este período se cierra con dos interesantes testimonios: san Isidoro de Sevilla, que esboza ya una cierta sistematización⁹⁶ y san Ildefonso de Toledo que con sus *Adnotationes de cognitione baptismi* nos ha legado como un modelo de tratado medieval del bautismo⁹⁷.

Después viene el gran silencio. A partir del siglo VIII y hasta el siglo XII la historia no registra ningún esfuerzo doctrinal de particular valor en lo referente a la teología del bautismo. Son seis siglos de silencio. ¿Se ha dormido la reflexión teológica? Por cierto, la Iglesia sigue creyendo y viviendo el misterio bautismal, Basta observar, para la época carolingia, las respuestas dadas

⁸⁴ Cfr. B. NEUNHEUSER, *Baptême et Confirmation* (traducción del alemán) en *Histoire des Dogmes*, Tome IV: *Sacrements*, Fascicule 2 (París 1966).

⁸⁵ *De baptismo* (CChr 1,275-295).

⁸⁶ *De sacramentis. De mysteriis* (SC 25bis).

⁸⁷ *De catechizandis rudibus* (CChr 46,115-178); *De symbolo ad catechumenos* (CChr 46,179-199); *De baptismo contra Donatistas* (PL 43,107-244); *Epistola 98 ad Bonifatium* (PL 33,359-364); etc.

⁸⁸ *Tractatus* 30-77 (PL 11,476-528).

⁸⁹ *Oratio 39 in sancta lumina*; *Oratio 40 in sanctum Baptisma* (PG 36,335A-360A; 360B-428A).

⁹⁰ *De infantibus qui praeniatore abripiuntur*; *Adversus eos qui differunt baptismum* (PL 46,161-191; 415-432).

⁹¹ *Homilia 13 exhortatoria ad sanctum baptisma* (PG 31,423-444); *De Spiritu Sancto* (PG 32,67-218); *Liber 1 de Baptismo* (PG 31,1513-1578).

⁹² *Catecheses ad illuminandos et mystagogicae* (PG 33,331-1128).

⁹³ R. TONNEAU - R. DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Ciudad del Vaticano 1949).

⁹⁴ *De ecclesiastica hierarchia*, 2 (PG 3,392-404D).

⁹⁵ *De fide orthodoxa* IV,9 (PG 94,1117-1125).

⁹⁶ *De ecclesiasticis officiis* II,21-27 (PL 83,814-826).

⁹⁷ PL 96,111-172.

Por obispos y teólogos del imperio a una encuesta hecha por el emperador sobre la significación de las diferentes acciones de la liturgia bautismal: a través de ellas se constata que los testimonios de los Padres son recordados Y que se mantienen vivas las principales afirmaciones de la fe bautismal. Mencionemos especialmente a Leidrado de Lyon (m. 817)⁹⁸ y a Teodulfo de Orléans (m. 821)⁹⁹. Otro tipo de literatura, poco investigada, llena también estos siglos: son las catequesis bautismales¹⁰⁰ y los florilegios¹⁰¹. A éstos hay que añadir las colecciones didácticas compiladas para la instrucción del clero, para que éste estuviese a la altura de sus funciones. Estas colecciones también se encuentran a lo largo de todos estos siglos¹⁰². Pero en el siglo XII, cuando nuevos horizontes se abren al pensamiento teológico, las viejas compilaciones, los florilegios, no podían satisfacer ya los espíritus. Habían satisfecho las modestas necesidades de muchas generaciones. Pero “su mediocridad era demasiado evidente”¹⁰³. Pero si esta literatura ha servido para mantener viva la tradición doctrinal no puede ser catalogada en el ámbito de una verdadera producción de reflexión teológica. Es en el siglo XII cuando renace el interés teológico. La historia registra un género literario particular: la literatura epistolar teológica. A través de ella se observa la aparición de numerosos problemas: la eficacia del sacramento, el momento en que comienza su obligatoriedad, la posibilidad de reemplazar el bautismo de agua con el bautismo de deseo, el problema de la fe en el bautismo de los niños, etc.¹⁰⁴. Después de seis siglos de hibernación sería Hugo de San Víctor (m. 1148) quien ofrecería el primer esfuerzo por comprender el bautismo en un vasto contexto de teología sistemática¹⁰⁵. El camino de la escolástica está ya abierto. Pasando por Pedro Lombardo¹⁰⁶ y Alejandro de Halés¹⁰⁷ se llegará después a las grandes sistematizaciones de san Buenaventura¹⁰⁸ y santo Tomás¹⁰⁹, que representan, de alguna manera, un punto de llegada en el desarrollo del dogma.

Pero el siglo XII no puede ser reducido solamente a la función de precursor de la escolástica. No se puede explicar solamente en función de lo que vendría después. “No buscar -dice el P. de Lubac- más que ver ‘aparecer’ por un ‘recurso a la disciplina geológica’, ‘todo, el material susceptible de entrar en las construcciones futuras’ no es un buen medio para entenderlo. Era sin duda más una primavera que un otoño. Era un tiempo de promesas. No todas han sido mantenidas...”¹¹⁰.

Estas observaciones bastan para ilustrar el interés que presenta un estudio sobre la teología bautismal de Ruperto de Deutz. No solamente para enriquecer el conocimiento de su pensamiento sino también para aportar un elemento más a la historia del dogma bautismal y a la historia de la teología. Si Ruperto de Deutz ofrece una síntesis teológica personal que no puede reducirse ni a la función “repetidora” de los florilegios ni a la humilde preparación del “material” para la escolástica, la historia del dogma podría verse invitada a repensar algunas esquematizaciones. Los siglos “silenciosos” no aportan nada o ¿no sabemos aún con precisión su desarrollo intelectual? Por otra parte, la misma categoría de “teología monástica” que es en sí misma una invitación a repensar la historia de la teología podría encontrar un punto más a favor

⁹⁸ *De sacramento baptismi* (PL 99,853C-872A).

⁹⁹ *De ordine baptismi ad Magnum Senonensem* (PL 105,223B-240C).

¹⁰⁰ Cfr. por ejemplo la editada por A. WILMART [J. Leclercq], *Une catéchèse baptismale du IX^e siècle: Revue Bénédictine* 57 (1947) 196-200.

¹⁰¹ Cfr. por ejemplo el editado por A. WILMART, *Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême, avec un appendice sur la lettre de Jean diacre: Analecta Reginensia* (Roma 1933) 153-179.

¹⁰² Desgraciadamente inéditas. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age I* (Lovaina 1965) 476-485 indica, por ejemplo, los siguientes manuscritos: *Sangall.* 446; *Bamberg. Lit.* 131 (s. X); *Codd. Valicani* 1146, 1147, 1148 y *Vindob.* 914 (s. XI); *Sessor.* 52 (ss. XI-XII); *Clm* 14581 (s. XII).

¹⁰³ M. ANDRIEU, *op. cit.*, 485.

¹⁰⁴ Cfr. L. OTT, *Untersuchungen zur theologische Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Munster 1937).

¹⁰⁵ *De sacramentis christianae fidei* II, 6 (PL 176,441D-460C).

¹⁰⁶ *Sententiarum* IV,1-6 (PL 192,839-856).

¹⁰⁷ *Summa Theologica* IV, q. 8, membrum 1-12.

¹⁰⁸ *Breviloquium* VI,7.

¹⁰⁹ *Summa Theologiae* III,66-71.

¹¹⁰ H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II/1 (Paris 1964) 427.

en un estudio sobre el pensamiento de Ruperto de Deutz, uno de los más brillantes representantes de la teología monástica¹¹¹.

En este contexto nuestra disertación se propone un objetivo claramente delimitado: ofrecer a los estudiosos de la historia del dogma y de la historia de la teología una monografía sobre la doctrina bautismal de Ruperto de Deutz. No se nos ocultaba, por otra parte, el provecho que redundaría para nosotros mismos del estudio de un sacramento en un autor con las características de Ruperto pues la integración de la sacramentaria en una síntesis centrada en la historia de la salvación que considere los elementos litúrgicos del sacramento como una verdadera fuente teológica y que acentúe la dimensión existencial, personal y espiritual del sacramento -características rupertinas- es uno de los postulados urgentes del quehacer teológico actual.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Ruperto de Deutz

La *editio princeps* de las obras de Ruperto de Deutz fue la de Colonia en 1526 a la que siguieron numerosas reediciones. Una bibliografía de las ediciones puede verse en R. ROCHOLL, *Rupert von Deutz: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 17 (Leipzig 1906) 229. La lista de los manuscritos ha sido establecida por R. HAACKE, *Die Überlieferung des Schriften Ruperts von Deutz: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960) 197-436 (cfr. *Scriptorium* 116 [1962] 336-345).

La *Patrologia Latina* (citamos: PL) reproduce el texto editado en Venecia por Michael Pleunich en 1748. La edición crítica de las obras es preparada actualmente por R. HAACKE de la Abadía de San Miguel en Siegburg, Alemania. Han sido ya publicados *De divinis officiis* en *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 7 (Turnhout 1967) (citamos: CChr CM) y *Commentaria in Evangelium Sancti Iohannis* en CChr CM 9 (Turnhout 1969). *De victoria Verbi Dei* aparecerá próximamente en la colección *Monumenta Germaniae Historica*.

Damos a continuación el elenco de las obras según el orden seguido por la PL. Indicamos además los textos que tienen edición crítica y otros opúsculos no incluidos en la edición Migne.

De Trinitate et operibus ejus: PL 167. El texto revisado de los libros I y II de la tercera parte ha sido editado por E. de SOLMS en *Sources Chrétiennes* 131 (París 1967) (citamos: SC). Las subdivisiones de esta obra las indicamos según el libro de la Escritura comentado. Por ejemplo: *De Trin. In Re.: De Trinitate et operibus ejus, in libros Regum*. La última parte *De operibus Spiritus sancti* se indica *De Sp. Sto.*

In duodecim Prophetas minores: PL 168, 9-836 (citamos *In XII Proph. Min.* añadiendo la indicación del libro bíblico comentado).

In Cantica canticorum commentarium: PL 168, 837-962 (citamos: *In Cant.*).

In Job commentarium: PL 168, 961-1196 (*In Job*).

De gloria et honore Filii hominis super Matthaëum: PL 168, 1307-1634 (citamos: *In Mt.*).

Hymnus sive Oratio ad sanctum Spiritum: PL 168, 1633-1636.

¹¹¹ Dom Jean LECLERCQ indicaba que una respuesta precisa y definitiva a las cuestiones que plantea la teología monástica no sería posible "antes que los diversos representantes de esta corriente doctrinal hayan sido estudiados": *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age* (París 1963²) 180.

De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti: PL 169, 11-202 (citamos: *De glorif. Trin.*).

Commentaria in Evangelium Sancti Iohannis: PL 169, 201-826. Texto crítico: R. HAACKE en CChr CM 9 (Turnhout 1969) (citamos *In Jo.*).

In Apocalypsim Joannis apostoli commentarium: PL 169, 825-1214 (*In Ap.*).

De victoria Verbi Dei: PL 169, 1215-1502 (*De vict.*).

De divinis officiis per anni circulum: PL 170, 9-332. Texto crítico: R. HAACKE en CChr CM 7 (1967). (*De div. off.*).

De incendio oppidi Tuitii: PL 170 333-358. Texto crítico: H. GRUNDMANN: Deutsches. Archiv für Erforschung des Mittelalters 22 (1966) 441-471 (citamos *De incendio*).

De meditatione mortis: PL 170, 357-390 (*De med. mortis*).

De voluntate Dei: PL 170, 357-390.

De omnipotentia Dei: PL 170, 453-478.

Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti Abbatis: PL 170, 477-538 (citamos: *In Reg. S. Ben.*).

Altercatio monachi et clerici: PL 170, 537-542 (*Altercatio*).

Epistola ad Everardum: PL 170, 541-544 (*Ad Ev.*).

De laesione virginitatis: PL 170, 543-560.

Annulus sive Dialogus inter christianum et judaeum: PL 170, 559-610 (citamos: *Annulus*).

Epistola ad Liezelinum canonicum: PL 170, 663-668 (*Ad Liez.*).

Quaestio utrum monachis liceat praedicare: editada por J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis* (Kempten y Munich 1906) 145-147. (*Quaestio*).

Sermo domni Ruperti abbatis de eodem precioso martyre Pantaleone: editado por M. COENS: *Analecta Bollandiana* 55 (1937) 254-167 (*Sermo*).

Ad venerabilem episcopum Thietmarum epistola Ruotberti abbatis pro explanatione in Canticis canticorum: editada por R. HAACKE: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 74 (1963) 289-292.

2. Obras sobre Ruperto de Deutz

AGRICIUS, M., *Declamatio de Ruperto Abbate Tuitiense*. PL 167, 15-24.

ARANCIBIA, J. M., *La imagen del prelado en Ruperto de Deutz. Un esbozo de teología bíblica sobre el ministerio pastoral*. (Tesis inédita presentada en la Academia Alfonsiana) (Roma 1969).

AUDISIO, C., *La missione di Maria Santissima verso gli uomini secondo Ruperto di Deutz* [Turin] 1949).

- BACH, J., *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom Christologischen Standpunkte I: Die werdende Scholastik* (Viena 1873) 412-423; II: *Anwendung der formalem Dialektik auf das Dogma von der Person Christi* (Viena 1875²) 243-297.
- BEITZ, E., *Rupertus von Deutz, seine Werke und die bildende Kunst* (Colonia 1930).
- BERLIERE, U., *L'Abbaye de Saint-Laurent de Liège*: *Revue Bénédictine* 7 (1890) 13-26.
- BERLIERE, U., *Rupert de Deutz et saint Norbert*: *Revue Bénédictine* 7 (1890) 452-457.
- BERLIERE, U., *L'exercice dit ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen-Age*: *Revue Bénédictine* 39 (1927) 227-250.
- BERLIERE, U., *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle* (Paris 1927) 59-60; 162-164.
- BERNARDS, M., *Die Welt der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Beobachtungen zurr Ekklesiologie Ruperts von Deutz: Die Kirche und ihre Ainter und Stände* (Festgabe Kardinal Frings) (Colonia 1960) 391-416.
- BERNARDS, M., *Rupert voit Deutz*: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Friburgo 1964²) 104-106.
- BEUMER, J., *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik*: *Scholastik* 26 (1951) 364-389.
- BEUMER, J., *Rupert von Deutz und seine "Vermittlungstheologie"*: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953) 255-270.
- BEUMER, J., *Rupert von Deutz und sein Einfluss auf die Kontroverstheologie der Reformationszeit*: *Catholica* 22 (1968) 207-216.
- BIFFI, I., *Aspetti dell'imitazione di Cristo nella letteratura monastica del secolo XII*: *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 451-490.
- CAMELOT, Th., *Théologie monastique et théologie scolastique*: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 42 (1958) 240-253.
- CAUCHIE, A., *Rupert de Saint-Laurent: Biographie Nationale de Belgique* 20 (Bruselas 1908-1910) 426-457.
- CLASSEN, P., *Codex latinus monacensis 14355 und die Revision der Eucharistielehre Ruperts von Deutz*: *Studi Medievali*, 3^a serie, 1 (1960) 99-106.
- COENS, M., *Un sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur s. Pantaléon*: *Analecta Bollandiana* 55 (1937) 244-267.
- CHENU, M.-D., *La Théologie au XII^e siècle* (Paris 1966²).
- CHOPINEY, G., *Rupert de Deutz et les mystères des Psaumes*: *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 24 (1962) 22-34; 135-151.
- DOYEN, F., *Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz* (Metz 1889).
- ENDRES, J., *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert* (Kempten-Munich 1906).
- EYNDE, D. van den, *Notices sur quelques "magistri" du XII^e siècle*: *Antonianum* 29 (1954) 129-142.
- FISCHER, B., *Rupert von Deutz, ein vergessener Heiliger Alt-Remagens: Neue Kirche am alten Tor* (zur 50-Jahr-Feier der erweiterten Pfarrkirche zu Remagen) (Remagen 1952) 47-51.
- GERBERON, G., *Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi* (Paris 1669): PL 167, 23-194.
- GHELLINCK, J. de, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle I* (Paris 1946), 118-120.
- GHELLINCK, J. de, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Brujas 1948²).
- GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode II* (Friburgo 1911) 100-104.
- GREGOIRE, R., *Bulletin de théologie monastique*: *Studia Monastica* 10 (1968) 161-180.
- GRIBOMONT, J., *Introduction a Rupert de Deutz. Les oeuvres dit Saint Esprit I* (livres I et II): *Sources Chrétiennes* 131 (Paris 1967) 7-55.
- GRUNDMANN, H., *Zwei Briefe des Kanonikers Meingoz von St. Martin an Abt Rupert von Deutz*: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21 (1965) 264-276.
- GRUNDMANN, H., *Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Text-Ausgabe*: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22 (1966) 385-471.
- HAACKE, R., *Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz*: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960) 397-436.
- HAACKE, R., *Der Widmungsbrief Ruperis voit Deutz zu seinem Hoheliedkommentar*: *Studien*

- und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 74 (1963) 286-292.
- HAACKE, R., *Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz*: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 322 (1965) 20-42.
- HAACKE, R., *Rupert von Deutz*: Heimatbuch der Stadt Siegburg II (Siegburg 1967) 610-653.
- HAACKE, R., *Rupert van Deutz, theoloog*: National Biografisch woordenboek 3 (Bruselas 1968) 723-755.
- HAACKE, R., *La tradition manuscrite des oeuvres de Rupert de Saint-Laurent ou Rupert de Deutz: Saint-Laurent de Liège, église, abbaye et hôpital militaire. Mille ans d'histoire* (Lieja 1968) 59-62.
- HAUCK, A., *Kirchengeschichte Deutschlands* IV (Berlin 1953⁶) 42-50; 432-443.
- Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur, *Rupert abbé de Tuy ou Duits*: Histoire littéraire de la France XI (Paris 1759) 422-587 y también PL 170,703-804.
- IACOBELLIS, G., *Il peccato originale in Ruperto di Deutz* (Bari 1947).
- KAHLES, W., *Das Alleluia bei Rupertus von Deutz*: Zeitschrift für Kirchen musik 71 (1951) 101-103.
- KAHLES, W., *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Ruperts von Deutz* (Munster 1960).
- KAMLAH, W., *Apokalypse und Geschichtstheologie* (Berlin 1935) 75-115.
- LECLERCQ, J., *L'humanisme bénédictin du VIII^e au XII^e siècle: Analecta monastica* I (Studia Anselmiana 20) (Roma 1948) 1-20.
- LECLERCQ, J., *S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle: S. Bernard théologien* (Roma 1953) 7-23.
- LECLERCQ, J., *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1963²).
- LECLERCQ, J., *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes* (Paris 1963²).
- LECLERCQ, J., *Théologie traditionnelle et théologie monastique*: Irenikon 37 (1964) 50-74.
- LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, F., BOUYER, L., *La spiritualité du Moyen Age* (Paris 1961) 203-232.
- LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* I-II (Paris 1959-1964).
- LUBAC, H. de, *L'écriture dans la Tradition* (Paris 1966).
- MAGRASSI, M., *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Roma 1959).
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III (Munich 1931) 127-135.
- MOREAU, E. de, *Histoire de l'Eglise en Belgique* II (Bruselas 1945²).
- MOURAUX, A. de, *La "Vie Apostolique", à propos de Rupert de Deutz*: Revue liturgique et monastique 21 (1935-1936) 71-78; 125-141; 264-276.
- MÜLLER, J., *Über Rupert von Deutz und dessen "vita sancti Heriberti"*: Program des königlichen katholischen Gymnasiums an Aposteln zu köln 28 (Colonia 1888) 3-31.
- OHLY, F., *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958) 121-135.
- OTT, L., *Untersuchungen zur theologische Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Munster 1937) 78-80.
- PEINADOR, M., *El designio divino en la historia de la salvación según Ruperto de Deutz a la luz de Gen 3,15 y Apoc 21*: Claretianum 5 (1965) 141-172.
- PEINADOR, M., *Historia de la salvación* (Madrid 1966) 225-252.
- PEINADOR, M., *Patris et Spiritus sancti actio in virginali Christi conceptione juxta Rupertum a Deutz* (Ps. 44,1 - Lc 1,35): Claretianum 6 (1966) 401-410.
- PEINADOR, M., *A propósito de una cita de Ruperto de Deutz*: Marianum 29 (1967) 115-117.
- PEINADOR, M., *La Mariología de Ruperto de Deutz. Introducción y síntesis*: Ephemerides Mariologicae 18 (1968) 337-381.
- PEINADOR, M., *María y la Iglesia en la historia de la salvación según Ruperto de Deutz*: Ephemerides Mariologicae 18 (1968) 337-381.
- PEINADOR, M., *Presencia y actuación de Cristo en la historia y economía del Antiguo Testamento según Ruperto de Deutz*: Claretianum 8 (1968) 311-359.
- PEINADOR, M., *Actitud negativa de Ruperto de Deutz respecto a la Inmaculada Concepción*

- de la Virgen*: Marianum 30 (1968) 192-207.
- PEINADOR, M., *El Comentario de Ruperto de Deutz al Cantar de los Cantares*: Marianum 41 (1969) 1-58.
- PEINADOR, M., *Eficacia salvífica del sufrimiento en la concepción eclesiológica de Ruperto de Deutz*: Claretianum 9 (1969) 305-327.
- PIOLANTI, A., *Ruperto di Deutz*: Enciclopedia Cattolica 10 (Florenzia 1953) 1146-1148.
- ROCHOLL, R., *Rupert von Deutz. Beitrag zur Geschichte der Kirche im XII. Jahrhundert* (Gutersloh 1886).
- ROCHOLL, R., *Rupert von Deutz: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 17 (Leipzig 1906³) 229-243.
- ROTH, F. W. E., *Rupert von Deutz: Die katholische Bewegung in unseren Tagen* 20 (Wurzburg 1887) 16-18.
- ROTH, F. W. E., *Ein Brief des Chronisten Rudolf von St. Trond an Rupert von Deutz*: Neues Archiv 17 (1892) 617-618.
- SANTIAGO-OTERO, H., *Conocimiento experimental de Cristo en la reflexión monástica (primera mitad del s. XII)*: Revista Española de Teología 39 (1969) 37-48.
- SCHEFFCZYK, L., *Die heilökonomische Trinitätslehre des Ruperts von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung: Kirche und Überlieferung* (Festschrift J. R. Geiselman) (Friburgo 1960) 90-118.
- SCHMITZ, Ph., *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît II* (Maredsous 1942).
- SEJOURNE, P., *Rupert de Deutz*: Dictionnaire de Théologie Catholique 14/1 (Paris 1939) 169-205.
- SELZER, E., *Rupert of Deutz: Preaching the word of God* (Roma 1968).
- SEMMLER, J., *Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert* (Bonn 1959).
- SILVESTRE, H., *Les citations et réminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 43 (1950) 140-174.
- SILVESTRE, H., *Le Chronicon Sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz* (Lovaina 1952).
- SILVESTRE, H., *Rupert de Saint-Laurent et les auteurs classiques: Mélanges Félix Rousseau* (Bruselas 1958) 541-551.
- SILVESTRE, H., *A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Heribrand de Saint-Laurent*: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 28 (1961) 5-25.
- SILVESTRE, H., *La tradition manuscrite des oeuvres de Rupert de Deutz*: Scriptorium 16 (1962) 336-345.
- SILVESTRE, H., *La date de la naissance de Rupert de Deutz et la date de son départ pour Siegbourg*: Scriptorium 16 (1962) 345-348.
- SILVESTRE, H., *Du nouveau sur Rupert de Deutz*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 63 (1968) 54-58.
- SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen âge* (Paris 1944) 114-117.
- SPIPKER, R., *Maria-Kirche nach dem Hoheliedkommentar Ruperts von Deutz: Maria et Ecclesia III* (Roma 1959) 291-317.
- STAMMLER, W., LANGOSCH, K., *Die deutsche Literatur des Mittelalters III* (Berlín 1943) 1147-1151; V (Berlín 1955) 1023.
- TRITHEMIUS, J., *Vita Ruperti*: PL 167,11-12.
- TRITHEMIUS, J., *Oratio in laudem et commendationem Ruperti*: PL 167,11-16.
- VANDENBROUCKE, F., *La Morale monastique du XI^e au XVI^e siècle* (Lovaina 1966) 84-88.
- WATTENBACH, W., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I* (Tubinga 1948³) 657-666.
- WITTLER, H., *Die Erlösung und ihre Zuwendung nach der Lehre des Abtes Rupert von Deutz* (Dusseldorf 1940).
- WOLFF, O., *Mein Meister Rupertus, ein Monchsleben aus dem zwölften Jahrhundert* (Friburgo 1920).

3. Otros estudios

La enumeración es intencionalmente limitada, Otros títulos serán citados a lo largo de la disertación.

BEDARD, W.-M., *The symbolism of the baptismal font in early christian Thought* (Washington 1951).

BEIRNAERT, L., *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*: La Maison-Dieu 22 (1950) 94-210.

BELLAMY, J., *Baptême dans l'Eglise latine depuis le VIII^e siècle*: Dictionnaire de Théologie catholique II/1 (Paris 1905) 250-296.

BRAUN, F.-M., *Le baptême d'après le quatrième Evangile*: Revue Thomiste 48 (1948) 347-393.

BRAUN, F.-M., *L'eau et l'Esprit*: Revue Thomiste 49 (1949) 5-30.

BRAUN, F.-M., *Le don de Dieu et l'initiation chrétienne*: Nouvelle Revue Théologique 86 (1964) 1025-1048.

BRUYNE, L. de, *La décoration des baptistères paléochrétiens*: Miscellanea Mohlberg I (Roma 1948) 189-220.

CULLMANN, O., *Les Sacrements dans l'Evangile johannique* (Paris 1951).

FEUILLET, A., *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*: Revue Biblique 66 (1959) 481-513.

FEUILLET, A., *Le baptême de Jésus*: Revue Biblique 71 (1964) 321-352.

FEUILLET, A., *La coupe et le baptême de la Passion*: Revue Biblique 74 (1967) 356-391.

GALOT, J., *La descente du Christ aux enfers*: Nouvelle Revue Théologique 83 (1961) 471-491.

FISCHER, B., *Formen der Taufferinnerung im Abendland*: Liturgisches Jahrbuch 9 (1959) 87-94; 157-166.

GROSSMANN, U., *Studien zur Zahlensymbolik der Frühmittelalters*: Zeitschrift für katholische Theologie 76 (1954) 19-54.

JOUNEL, P., *Les vèpres de Pâques*: La Maison-Dieu 49 (1957) 96-111.

LECUYER, J., *La prière consécration des eaux*: La Maison-Dieu 49 (1957) 71-95.

MAGRASSI, M., *"Confirmatio baptismus perficitur". Dalla "perfectio" dei Padri alla "aetas perfecta" di San Tommaso*: Rivista Liturgica 54 (1967) 429-444.

MARSH, T., *Confirmation in its relation to Baptism*: The Irish theological Quarterly 27 (1960) 259-293.

MARTELET, G., *Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor. X,1-11*: Recherches de Science Religieuse 44 (1956) 323-359; 515-559.

POTTERIE, I. de la, *L'onction du Christ*: Nouvelle Revue Théologique 80 (1 58) 225-252.

PUECH, H.-Ch., *Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'henchir Messaouda*: Cahiers Archéologiques 4 (1949) 17-60.

RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964).

RIVIERE, J., *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen-Age* (Paris 1934).

RONDET, H., *Notes d'exégèse augustinienne. Psalterium et Cithara*: Recherches de Science Religieuse 46 (1958) 408-415.

RONDET, H., *Le thème du Cantique Nouveau dans l'oeuvre de Saint Augustin: L'homme devant Dieu* (Mélanges de Lubac) I (Lyon 1963) 341-353.

ROUSSEAU, O., *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*: Recherches de Science Religieuse 40 (1951-1952) (Mélanges Lebreton 11) 273-297.

ROUSSEAU, O., *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*: La Maison-Dieu 43 (1955) 104-123.

TROMP, S., *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*: Gregorianum 13 (1932) 489-527.

WESSEL, Kl., *Durchzug durch das Rote Meer*: Reallexikon für Antike und Christentum 4 (Stuttgart 1995) 370-389.

WILMART, A., *Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême, avec un appendice sur la lettre de Jean diacre: Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican* (Roma 1933) 153-179.

CAPÍTULO PRIMERO

EL BAUTISMO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

I. EL ANTIGUO PROPÓSITO DE DIOS

Rastrear la presencia del bautismo cristiano en el Antiguo Testamento podría parecer una empresa abusiva, una indebida anticipación, una instrumentación del texto sacro en beneficio de un a *priori* apologético o teológico. Para Ruperto de Deutz las cosas no se presentan de esta manera. Tan evidente es para él que el bautismo depende del acontecimiento central de la historia, de Jesucristo, como que sus huellas pueden descubrirse en las páginas del Antiguo Testamento. Sin embargo, no ignora la dificultad arriba mencionada. Por eso explicita en diversas ocasiones¹¹² las ideas que fundamentan su exégesis bautismal del Antiguo Testamento. En su mejor intento de sistematización de la doctrina bautismal dedica un capítulo a responder a la cuestión de “como la gracia del bautismo, aunque nueva en su realización, sea sin embargo antigua en la voluntad y propósito de Dios”¹¹³. Y comienza con estas palabras: “No es lícito rechazar esta tradición bajo el pretexto de que es nueva, porque aunque lo es en su realización, en cuanto a la voluntad y al propósito de Dios es antigua. Pues, para responder con pocas palabras al judío que casi naturalmente desprecia y odia este sacramento, ¿acaso el primer testimonio autoritativo de este sacramento fue dado por el evangelio de Cristo, por Cristo cuando dice: ‘Quien no naciere del agua y del espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos’ (Jn 3,5)? ¿No fue acaso esta justicia testificada mucho antes por la ley y los profetas? Por la ley con hechos místicos. Por los profetas testificada con dichos manifiestos”¹¹⁴.

El bautismo cristiano es una novedad que depende fundamentalmente de la cruz de Cristo. No será precisamente Ruperto quien niegue esta radical novedad del hecho cristiano. Pero por mucho que este aspecto deba ser subrayado, no lo será hasta el punto de ignorar que esa novedad estaba presente desde siempre en el plan de Dios. La gracia bautismal es una novedad *vieja*. Los términos rupertinos son reveladores: el sacramento del bautismo es antiguo, es viejo, si pensamos en la “voluntad” en el “propósito”¹¹⁵, en el “proyecto” (*consilium*)¹¹⁶ de Dios. En la infinita sabiduría divina el bautismo estuvo siempre presente, como un elemento fundamental de la economía cristiana. El designio amoroso de Dios, sin embargo, no quedó cerrado en sí mismo hasta la venida de Jesucristo. No fue el coloquio con Nicodemo la primera revelación de aquel plan divino. El proyecto de Dios se ha ido revelando “mucho antes”, a lo largo de la historia, según las leyes de una singular pedagogía. No fue revelado *ex abrupto*. Fue manifestado en los gestos y en las palabras de la antigua alianza. Si la realización depende de la cruz de Cristo, no así la revelación. Esta había comenzado desde antiguo.

I. El testimonio de la Ley y de los Profetas

¹¹² *Annulus I; In Jo. III; De Trin. De Sp. Sto.* 111,15.

¹¹³ *De Trin. De Sp. Sto.* 111,15 (PL 167,1655CD).

¹¹⁴ *Ibid.*: “Nec vero quasi novam licet hanc traditionem contemni, quia et si actu nova est, voluntate vetus est, et proposito Dei. Nam, ut Judaeo paucis res pondeam, qui pene naturaliter hoc sacramentum aspernatur, et odit, nunquid a Christi evangelio, nunquid primum a Christo dicente: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest videre regnum Dei (Jo 3,5) testimonium habet auctoritatis hujusce sacramenti? Nonne et longe ante haec justitia testificata est, a lege et prophetis? A lege factis mysticis. A prophetis testificata est dictis manifestis” (PL 167,1655CD). Damos el texto revisado por el P. R. HAACKE (director de la edición crítica de las obras de Ruperto de Deutz), cuya gentileza agradecemos.

¹¹⁵ Cfr. *Annulus I* (PL 170,572C).

¹¹⁶ Cfr. *De Trin In. Gen.* I,12 (PL 167,209B).

La idea central de Ruperto es clara: la legitimidad de la búsqueda del bautismo en el Antiguo Testamento se fundamenta en el hecho de que Dios lo pensó desde siempre y lo fue manifestando en la ley y en los profetas. La clasificación de Ruperto es general y sumaria: hechos y dichos. Especificando más, prosigue: «En primer lugar, recogiendo *las palabras proféticas*, digamos, no ya a Nicodemo: “Tú eres maestro en Israel ¿e ignoras esto?” (*Jn 3,10*), sino a cualquier maestro de los judíos, tú, que esto ignoras, eres guía ciego de ciegos. Pues así habla Dios en Ezequiel: “Santificaré mi nombre”»¹¹⁷. Ruperto conduce al lector a través del texto de Ezequiel (36,23-28) para que descubra en él un testimonio del bautismo. Prosigue acumulando los textos: cuando en *Is 1,13-15* Dios reprueba el culto de los judíos concluye diciendo claramente cual era su voluntad: “Laváos, purificáos” (*Is 1,16*). La voluntad de Dios no estaba en los sacrificios y en las solemnidades. Lo que Dios quería estaba ligado a un baño de purificación. Ruperto añade aún el testimonio de *Za 13,1*. Y sabe que estos no son más que “algunos de los tantos dichos proféticos”¹¹⁸.

Pero además de los dichos, están los hechos: “Por *la ley* ha sido testificada esta justicia de Dios, tanto en muchas ocasiones cuanto, y sobre todo, en el hecho de que después de la inmolación del cordero, huyendo los hijos de Israel, Dios abrió el mar y entró también en él el faraón con sus carros y jinetes y el Señor hizo volver sobre ellos las aguas del mar y los hijos de Israel, sin embargo, caminaron por lo seco en medio de él (*Ex 14*)”¹¹⁹.

La enumeración no es exhaustiva. A los textos proféticos Ruperto se limita en agregar el hecho paradigmático del paso del mar Rojo, Pero la enumeración es suficiente para revelar la profunda convicción del monje: aquellos textos y aquellos hechos alcanzan su plena significación en el bautismo cristiano. En otra ocasión, después de mencionar *Za 13,1*; *Ez 36,23-28* y *Sal 50,9*, concluye diciendo:

“Además de esto, se podrían decir muchas otras cosas para demostrar que el sacramento del bautismo fluyente del costado de Cristo, el sacramento de la sangre por la que somos redimidos, el sacramento del agua por la que somos purificados todos los que tenemos la fe del bienaventurado semen de Abrahán, es decir, de Cristo, *no es fruto de una deliberación nueva*, sino que, antes que fuera realizado, estaba ya presente en el *antiguo propósito* de nuestro Dios creador y salvador”¹²⁰.

Se habrá notado ya a partir del primer texto citado la punta de polémica antijudía que manifiesta el pensamiento de Ruperto. Esto se encuentra a menudo en sus textos. Ciertamente que la disensión es prevalentemente “intelectual”: el judío es, para Ruperto de Deutz, el adversario teológico, el contradictor real o imaginario. Pero la disputa manifiesta también motivos apologéticos. Para comprenderlo es menester ubicarse en la época de nuestro autor. Una lectura mal orientada de la Biblia o el contacto mismo con los medios judíos constituían un riesgo para la fe cristiana. Y es que -hasta la época de Ruperto- la situación de los judíos era, en conjunto, bien diferente de la de los siglos posteriores¹²¹. Judíos y cristianos habitaban en los mismos barrios, incluso en las mismas casas, y mantenían estrechas relaciones no sólo de negocios sino de amistad¹²². Las cruzadas habían aumentado las ocasiones de encuentro. Y si había conversiones de judíos al cristianismo, también las había -y clamorosas- en sentido inverso. Incluso en el clero: Vecelin de Metz en 1006, Andrés, arzobispo de Bari hacia 1080, el joven sacerdote Juan de Oppido en 1102. “Hasta el siglo XIII, salvo excepciones, no habían llegado los tiempos del proselitismo en sentido único y de los sermones ‘convertidores’ a los que los judíos serían obligados a

¹¹⁷ *De Trin. De Sp. Sto.* III,10: “Primum verba prophetica recolentes dicamus, non jam Nicodemo: Tu es magister in Israel, et haec ignoras (Jo 3,5) sed cuilibet didascalo Judaeorum, tu es caecorum, tu es caecorum dux, qui haec ignoras. Nam ecce in Ezequiel loquitur Deus: Sanctificabo nomen meum...” (PL 167,1655D).

¹¹⁸ *Ibid.* (PL 167,1656D).

¹¹⁹ *Ibid.* (PL 167,1656D-1657A).

¹²⁰ *Annulus I* (PL 170,572BC).

¹²¹ Cfr. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* II/1 (Paris 1961) 148-153.

¹²² Cfr. el mismo testimonio dado por Ruperto en *Vita Heriberti*, 1 (PL 170,391D).

asistir»¹²³. Ante una situación así se imponía fortalecer la fe de los débiles. Pedro Damiano había escrito con esa intención el *Antilogus y el Dialogus*¹²⁴. Ruperto mismo escribe su *Dialogus* con la intención de ayudar a los fieles inexpertos *-tirunculi-* a resistir las tentaciones de la interpretación judía¹²⁵. Y es lógico que el conflicto se plantee precisamente a la hora de comentar el Antiguo Testamento. La interpretación cristiana es recusada por el judío. Para Ruperto, en cambio, como para toda la tradición cristiana, el Antiguo Testamento es una ‘introducción’ al cristianismo¹²⁶, una ‘preparación’¹²⁷, “un largo parto” de Jesucristo¹²⁸. Si después del Evangelio, el Antiguo Testamento se obstina en permanecer autónomo, entonces, como decía san Agustín, se extingue en él el espíritu vivo de profecía, es como un cuerpo al que se ha retirado el alma¹²⁹, está muerto. Y puede matar: es la letra que mata. La distancia que hay entre la interpretación judía y la cristiana del Antiguo Testamento es mayor que “la distancia que hay entre el negro de los cuervos y el cándido blanco de las palomas”¹³⁰.

Por eso Nicodemo asume un rol paradigmático en la polémica. Cuando, ante el anuncio del bautismo, Nicodemo pregunta asombrado: “¿Cómo puede ser éso?” (*Jn 3,9*), revela no sólo su propia ignorancia sino la del judaísmo:

«“Tú eres maestro en Israel, e ignoras esto?” (*Jn 3,10*). Oportunamente derriba el Señor la ignorancia no solamente de éste sino de todos los escribas y fariseos que “se sentaban en la cátedra de Moisés” (*Mt 23,2*). Porque evidentemente eran amantes de ocupar los primeros puestos en las sinagogas y de ser llamados Rabbí por los hombres, pero en realidad *no poseían la verdadera inteligencia de las mismas Escrituras, cuyo magisterio ejercían*. Si fuesen verdaderos maestros en Israel y tuviesen conocimiento de las Escrituras, ¿cómo habrían ignorado esto?»¹³¹.

¿Cómo leían las Escrituras aquellos maestros de Israel? ¿Qué otra cosa sino el bautismo encontraban en los textos proféticos citados, en *Ez 36,24-26*, en *Ez 47,1-12* o en *Za 13,1*¹³² o en tantos otros “que se encuentran profusamente (*sparsim*) en las Escrituras”¹³³. Lo que Jesucristo responde a Nicodemo vale para todos los que carecen de la ‘inteligencia espiritual’: se arrojan falsamente el nombre y la función de maestros.

Estos textos indican claramente el motivo profundo de la polémica: el que recusa los testimonios veterotestamentarios del bautismo carece de la ‘verdadera inteligencia’ de las Escrituras y es así un guía ciego de ciegos.

2. La verdadera inteligencia de las Escrituras

El bautismo pertenece al antiguo propósito de Dios testimoniado ‘*sparsim*’ en las Escrituras. A esta convicción teológica se arriba mediante un principio metodológico, un criterio exegético. Si Ruperto aborda con ingenua audacia las páginas del Antiguo Testamento y encuentra en ellas el misterio bautismal (porque ha encontrado el misterio cristiano) es, en última instancia, porque

¹²³ De LUBAC, *op. cit.*, 150.

¹²⁴ *Antilogus contra judaeos* (PL 145,41-58A); *Dialogus inter judaeum et christianum* (PL 145,57B-68A).

¹²⁵ Cfr. *Annulus*, Prologus (PL 170,561-562).

¹²⁶ ORÍGENES, *Contra Celsum* II,4 (PG 11,802A).

¹²⁷ PRIMASIO, *In Ap.* II, 6 (PL 68,835A).

¹²⁸ BEDA, *In Sain.* 3,4: “post longam quasi parturitionem tempore congruo nobis [Christum] intuendum protulit” (PL 91,632A).

¹²⁹ AGUSTÍN, *Sermo* 10,3: “cum ipsi ex operibus Legis excluso intellectu spiritali, tamquam de corpore operis sui anima ejecerunt, et extinguentes prophetiae spiritum vivum, ad carnalia opera sine vita, hoc est, sine intellectu spiritali remanserunt” (PL 38,94A).

¹³⁰ *In Cant.* 5: “quantum distat inter nigredinem corvorum nitoremque columbarum lactearum, tantum, imo et amplius, distat inter occidentem litteram et vivificantem spiritum” (PL 168,923B).

¹³¹ *In Jo.* III (CChr CM 9,152).

¹³² *Ibid.* (CChr CM 9,152).

¹³³ *Ibid.* (CChr CM 9,152, 1321-1322).

busca y utiliza aquella “verdadera inteligencia”¹³⁴ que es la única vía de acceso para rastrear plenamente el misterio de Cristo. Dicho de otra forma: la verdadera manera de entender las Escrituras es leerlas a la luz del misterio de Cristo. Sólo comprendiendo este ‘método’ podrán entenderse las páginas siguientes.

“La Palabra divina es como el grano de trigo cuya paja es la superficie de la letra. El sentido espiritual, en cambio, *que es lo que nosotros buscamos*, en la médula”¹³⁵.

Existe la letra de la Escritura. Pero no está allí la verdadera substancia. Es preciso penetrar a través de la letra para llegar al sentido espiritual que es la verdadera riqueza de la Palabra de Dios. Es este sentido espiritual lo que a Ruperto interesa, porque en él se encuentra la profundidad decisiva de la Biblia. En un texto que es casi un manifiesto exegético lo dice claramente:

“... pellizcaremos al vuelo la letra y nos esforzaremos en revelar, en acuerdo integral con la fe, los misterios de Cristo el Hijo de Dios, que están escondidos en su interior, con su ayuda y con toda diligencia, de acuerdo a nuestras posibilidades”¹³⁶.

Lo que la letra de la Escritura esconde es el misterio de Cristo. Ruperto se propone pellizcar la letra para detectar el misterio escondido. Su norma reguladora es la fe (*integra fide*) y la tarea sería imposible sin la ayuda de la gracia (*ipso adjuvante*). Y el exégeta debe comprometer todas sus fuerzas, todas sus posibilidades. Esto es preciso subrayarlo. La búsqueda del sentido espiritual no es la actitud cómoda de quien se abandona a las fuerzas arbitrarias de la imaginación o de quien se conforma con una fácil y superficial alquimia de imágenes y textos bíblicos. No. Es una ascesis. Una búsqueda cuasi obsesiva del misterio de Cristo que no se revela sino por el esfuerzo y la oración. Veamos la preciosa oración con que Ruperto comienza el comentario a Sofonías:

“Por lo tanto en las Escrituras no busco otra cosa que a Ti [Jesucristo], Tú lo sabes, en esto ansío ser semejante ‘al hombre que, edificando una casa, cavó en lo profundo y puso los cimientos sobre la piedra’ (*Lc* 6,48). Allí donde encontrarte parece más difícil, allí, ordinariamente, te he encontrado mejor y, en última instancia, sólo entonces he creído haber llegado a la piedra sobre la cual poner los cimientos -en cada libro de los profetas- cuando a través de la meditación encontré tu gloria anhelada bajo la oscuridad de la letra”¹³⁷.

Por eso Ruperto no se quedará jamás en la letra, en su oscuridad. Cava y busca hasta encontrar la roca sobre la cual edificar el misterio de Cristo: el sentido espiritual, la verdadera inteligencia de las Escrituras.

Pero no se crea que esta búsqueda de lo escondido, de lo oculto, de la médula, haga que Ruperto descuide la letra o que la considere un simple soporte para las consideraciones subjetivas de su fantasía:

“No ignoro el peso y la importancia del trabajo que he emprendido, es decir, colocar algún fundamento de la historia y del acontecimiento y sobre aquél sobreedificar el gran misterio que está contenido bajo estas palabra. Porque sólo entonces se mantiene con

¹³⁴ Una *inteligente descripción* de la exégesis de Ruperto en H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* II/1 (Paris 1961) 219-238.

¹³⁵ *De div. off.* X,24: “Sermo namque divinus frumentum est, in quo litterae superficies palea. Sensus vero spiritualis, qui a nobis quaeritur, medulla est”. (CChr CM 7,360, 1231-1233).

¹³⁶ *De Trin. In Ex.* I,1: “In his et in caeteris, uti positum est atque incoeptum, litteram cursim vellicabimus, et quae intrinsecus condita sunt mysteria Christi Filii Dei, diligenter pro posse, ipso adjuvante, proferre integra fide conabimur” (PL 167,567B).

¹³⁷ *In XII Proph. Min. In Soph.* Prologus (PL 168,645A-646A).

más firmeza la exposición mística y no se la hace vacilar, cuando se mantiene razonablemente edificada sobre la historia de un tiempo conocido o de una cosa demostrable”¹³⁸.

La exégesis de Ruperto buscará edificar la exposición espiritual con la solidez y firmeza que otorga la historia fielmente comprendida. Fiel discípulo de Jerónimo, no desprecia la historia, no la niega, sino que prefiere la inteligencia espiritual¹³⁹.

Basten estas consideraciones para introducirnos al estudio de algunos de los temas del Antiguo Testamento en los que Ruperto de Deutz descubre el bautismo. Siguiendo la división del mismo Ruperto veremos algunos hechos (II) y dichos (III) que podrían llamarse ‘figuras’ del bautismo. Estudiaremos aparte la circuncisión (IV) pues presenta aspectos teológicos especiales. A lo largo de la exposición intentamos dos cosas: una iniciación al sistema exegético de Ruperto, a su vocabulario, a los textos bíblicos fundamentales de su teología bautismal (superfluo para el especialista, podrá ser útil a quien no esté familiarizado con la exégesis medieval) y además - sería imposible no hacerlo- un primer inventario de las ideas teológicas fundamentales, que serán retomadas y ampliadas en los capítulos siguientes. De aquél baste decir que es mucho más complejo y rico que lo que una mirada superficial podría descubrir. Entramos así a estudiar el bautismo en el Antiguo Testamento, a ver las ‘sombras’ de las realidades¹⁴⁰. A introducirnos en la exégesis ‘alegórica’ de Ruperto: “Pues, ¿cuál es la definición de una locución figurada? Cuando una cosa es lo que se oye y otra lo que debe entenderse, entonces tenemos una locución figurada”¹⁴¹. *Aliud* es lo que se escucha, *aliud* lo que se anuncia¹⁴²: *allos-agoreuo*...

II. EL TESTIMONIO DE LA LEY

1. El Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas (Gn 1,2)

Ruperto de Deutz sabe que en la literatura de la Iglesia la fecha bautismal por excelencia es la vigilia de Pascua¹⁴³. En esta ocasión la liturgia bautismal comienza con las lecturas del Antiguo Testamento “pertenecientes a este nuevo sacramento”, al bautismo. Sería difícil enumerar -dice Ruperto- con cuanta frecuencia y con cuanta familiaridad el Espíritu Santo ha actuado en torno a las aguas, aun antes de la venida de Cristo. De esta manera el mismo Espíritu prefiguraba con hechos y dichos místicos la gracia del bautismo. Por este motivo se leen en esta vigilia textos referentes al bautismo “para instrucción de los que han de ser bautizados”¹⁴⁴.

Esta solemne liturgia bautismal se abre con las primeras páginas del libro sacro, con la

¹³⁸ *In Cant.* Prologus (PL 168,839-840).

¹³⁹ JERÓNIMO, *In Mc.* 9,1-7: “Non historiam denegamus, sed spiritalem intelligentiam praeferimus” (CChr 78,479).

¹⁴⁰ *In Jo.* VI: (CChr CM 9,331, 1217-1220). Cfr. este magnífico texto donde la relación AT-NT es descrita con términos ricos de significado: “In hoc: tempore plenae gratiae, quando, *figura* jam praeterita, *res* illuxit; *umbra* depulsa, *sol veritatis* ascendit”: *In Cant.* I (PL 168,851C).

¹⁴¹ *In Jo.* VI: “Quae enim est definitio figuratae locutionis? Nempe cum *aliud* in voce sonat, *aliud* intelligendum est, figurata locutio est” (CChr CM 9,332, 1237-1239).

¹⁴² Por cierto, este tipo de exégesis ‘espiritual’ no es algo propio de Ruperto, sino un patrimonio de la tradición cristiana, quizás un poco descuidado hoy en día. El P. de LUBAC ha dedicado gran parte de sus estudios a ilustrar el carácter de esta exégesis. Ha sintetizado sus resultados en *L’Ecriture dans la Tradition* (París 1966).

¹⁴³ Ruperto dedica largas páginas a comentar la vigilia pascual: *De div. off.* VI,24 a VII,12 (CChr CM 7,206-239). Aunque habla frecuentemente de la “noche” pascual, la celebración se realizaba en la tarde del sábado “post meridiem”.

¹⁴⁴ *De div. off.* VII, 2 (CChr CM 7, 225, 22-29). Es preciso advertir, con respecto a los datos históricos que Ruperto presenta, que no deben tomarse literalmente. Toda su reflexión tiene presente a los adultos y a veces podría creerse en una praxis bautismal que congregase numerosos bautismos en Pascua. En realidad él mismo atestigua que la mayoría de los bautizados eran niños y que eran poquísimos los que se bautizaban en Pascua (*De div. off.* IV,18: CChr CM 7,135). Ruperto se atiene a un ritual ‘arcaico’ que ya no tiene vigencia. Lo mismo dígame de la disciplina de los escrutinios. Ruperto conoce la antigua praxis pero el modo mismo como habla (“*moris quippe erat olim*”, “*agebatur*”) revela que se trata de ritos del pasado conocidos aún genéricamente sólo por los eruditos (*ibidem* 134). Cfr. A. STENZEL, *Il battesimo* (Alba 1962) 300-305.

narración de la creación. Aún admitida la conveniencia de la lectura del Antiguo Testamento en relación al bautismo, alguno podría todavía preguntarse por qué precisamente esta lectura se refiera al sacramento de la regeneración. Para quien hiciera esta pregunta el texto del Génesis sería “como una bolsa cerrada que no muestra lo que contiene antes de ser abierta y sacudida”. Pero hace mucho tiempo que ese recipiente fue sacudido “para que salieran y fueran manifiestos los sacramentos que estaban ocultos y encerrados”. Los misterios contenidos en esta lectura han sido ya explicados -dice Ruperto- por los mismos profetas, por los apóstoles y en particular por los doctores de la Iglesia¹⁴⁵. Y no sólo uno, sino muchos son los ‘sacramentos’ contenidos en el texto del hexamerón. Por eso, si se intentara reunir “todo lo que pertenece al sacramento del bautismo” se fastidiaría al lector con una enumeración puntillosa. En consecuencia, Ruperto se limita a indicar los misterios fundamentales: el Espíritu de Dios que se cierce sobre las aguas y la presencia de la Santísima Trinidad, de ese “nombre divino en el cual somos bautizados”. Detengámonos en el primer tema.

Cuando Dios creó el cielo y la tierra, ésta estaba informe y vacía y las tinieblas cubrían el caos primordial. Y “el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas” (*Gn* 1,2). La Palabra divina hace surgir del abismo de la nada el día y la noche, el cielo y la tierra, los mares, la vida, el tiempo y la historia. Las cosas son llamadas a la existencia. Y, coronando la obra, es el hombre mismo que es creado a imagen y semejanza del Creador (*Gn* 1,26). Así fue el comienzo de la historia. En nuestros tiempos -dice Ruperto- “el Espíritu Santo se cierce sobre las aguas para restituir, por medio de la gracia regenerante del bautismo, la semejanza divina que había sido abolida en el hombre por el pecado”¹⁴⁶.

La aplicación bautismal es clara y tradicional¹⁴⁷: como en la creación se da una misteriosa presencia del Espíritu sobre las aguas, así también en el bautismo el concurso del Espíritu sobre el agua desemboca en una restauración de la semejanza divina destruida por la culpa original. El bautismo es como un nuevo comienzo, más aún, como una nueva creación:

“... no dudamos que el mismo Espíritu Santo se cierce sobre las aguas del bautismo y que, *a partir de allí*, crea nuevos cielos y nueva tierra, etc., todas las cosas, según cierta semejanza con aquellas antiguas”¹⁴⁸.

Esta “cierta semejanza”, esta analogía del obrar divino es, en definitiva, el dato teológico fundamental: “la analogía de las aguas primordiales y de las aguas bautismales aparece como un aspecto del paralelismo de la primera y de la segunda creación, que es profundamente bíblico”¹⁴⁹.

Nótese las ideas fundamentales que Ruperto apunta a partir del texto del Génesis: la acción del Espíritu y del agua en el sacramento y el efecto salvífico del bautismo descrito con las categorías de “restauración divina”, “nueva creación” y, extendiendo la exégesis, “regeneración”¹⁵⁰ que hace pasar de las tinieblas a la luz: “El mismo Espíritu de Dios, que entonces se cernía sobre las aguas, diciendo Dios: ‘Hágase la luz’ (*Gn* 1,3), el mismo también ahora se cierce sobre las aguas, cuando somos bautizados en Cristo. Es esto lo que significa que Dios dice ‘Hágase la luz’, que nosotros seamos regenerados, para que los que éramos en un

¹⁴⁵ *De div. off.* VII,3 (CChr CM 7,226, 59-74).

¹⁴⁶ *Ibid.* (CChr CM 7,227, 104-106).

¹⁴⁷ Es uno de los paradigmas de la bendición del agua bautismal: “Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur: ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet”: *GeV* I,44 (edición Mohlberg 445). Algunos testimonios de la tradición: TERTULIANO, *De baptismo* III,IV (CChr 1,278-280); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Eclogae* (PG 9, 702AB); AMBROSIO, *De sacramentis* III,3 (SC 25bis, 92); DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate* II,14 (PG 39,961-964); JERÓNIMO, *Epist.* 69,6 (PL 22,659); ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi* 109 (PL 96,167C); LEIDRADO DE LYÓN, *De sacramento baptismi* I (PL 99,855B).

¹⁴⁸ *De Trin. In Re.* III,16 (PL 167,1159D). Cfr. *De div. off.* VII,8; X,6 (CChr CM 7,233; 338).

¹⁴⁹ J. DANIELOU, *Bible et Liturgie* (París 1958²) 100.

¹⁵⁰ Esto se verá mejor ulteriormente.

tiempo tinieblas, seamos desde ahora luz en el Señor”¹⁵¹.

Para concluir observemos que ya en la exégesis de este texto del Génesis se hacen patentes dos de las ‘fuentes’ en las que Ruperto abreva su exégesis, dos de los faros que conducen su búsqueda del sentido espiritual: la liturgia y la tradición. En el fondo se trata de una sola guía: la fe de la Iglesia, transmitida por los Padres y doctores y vivida en el culto de la Iglesia.

2. El diluvio

Es la misma luz, tradición y liturgia, la que conduce a Ruperto en la exégesis de los elementos bautismales del diluvio, de aquel “cataclismo” con el cual Jesucristo prefiguró “la obra de su venida” “antes de venir”¹⁵².

La tradición -“los escritos auténticos de los doctores”- ha visto, siguiendo el texto petriño (*I P* 3,18-22) en el diluvio un tipo del bautismo “en cuanto pocos, es decir, ocho almas se han salvado por el agua en el arca en los días de Noé”. El contexto litúrgico, eminentemente bautismal, no hace más que confirmar lo que la tradición ha encontrado en este castigo de Dios y en la salvación de Noé¹⁵³. Si el formulario litúrgico del viernes de la semana de Pascua relaciona *I P* 3,18-22 (epístola) con *Mt* 28,16-20 (evangelio) es porque ambos hablan del bautismo¹⁵⁴. “No hay por qué preguntarse -dice Ruperto- en qué concuerde esta lectura con el evangelio en el que se da por primera vez la regla del bautismo salvífico”¹⁵⁵.

La exégesis rupertina del diluvio es rica y amplia. Nos limitamos a insinuar los temas directamente bautismales.

a) La persona y la obra de Noé

Noé, y los que con él están en el arca, son los únicos salvados en medio del universal castigo de las aguas. “Noé prefiguró a Cristo tanto en su acción cuanto en su nombre”.

En su *nombre* porque Noé se traduce ‘descanso’. Ruperto aplica aquí uno de sus procedimientos exegéticos preferidos: partir del significado de un nombre¹⁵⁶ y explicarlo a través de otros textos bíblicos en los que aparece el vocablo significado. Noé se traduce ‘descanso’. Pues bien, ¿cuál es nuestro ‘descanso’ sino Cristo, que nos invitó a encontrar en Él el descanso para nuestras almas? (*Mt* 11,29). Por eso “no fue sin un divino presagio que su padre lo llamó Noé diciendo: ‘Este nos consolará, o nos hará descansar de nuestros trabajos en la tierra que maldijo el Señor’” (*Gn* 5,29)¹⁵⁷. Inconscientemente, pero obedeciendo a Dios, el padre de Noé profetiza a Cristo y a su obra en nosotros. Porque

¹⁵¹ *De glorif. Trin.* III,6 (PL 169,57D).

¹⁵² *De Trin. In Gen.* IV,16: “... antequam veniret opus sui adventus in hoc tali cataclysmo praefiguravit” (PL 167,341D-342A).

¹⁵³ También el diluvio es uno de los paradigmas de la bendición del agua bautismal: *GeV* I,44 (Mohlberg 445). Algunos testimonios de la tradición: AMBROSIO, *De sacramentis* I,23: “In diluvio quoque fuit iam tunc figura baptismatis” (SC 25bis, 72); AGUSTÍN, *Contra Faustum* XII,17 (PL 42,263); JERÓNIMO, *Dialogus contra Luciferianos* 22 (PL 23,176); DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate* II,14 (PG 39,695AB); FULGENCIO, *De remissione peccatorum* I,20: “Aqua quippe illa, in qua praefigurabatur baptismatis sacramentum” (PL 65,343C). La tipología persevera a través de los siglos. Cfr. por ejemplo J. BELETH, *Rationale* 109 (PL 202,115C). Cfr. también J. DANIELOU, *Sacramentum futuri* (París 1950) 55-94.

¹⁵⁴ Conviene advertir que no siempre las pericopas del año litúrgico comentado por Ruperto coinciden con el orden del Misal Romano de Pío V. Ruperto parece comentar un orden quizás propio a Colonia y a su zona de influencia. R. HAACKE en su *Introducción* al *De div. off. (XII-XVII)* releva la semejanza del orden de las pericopas de Ruperto con algunos manuscritos litúrgicos de Colonia: *Dombibli.* 56 (s. IX) y 14 (s. X) y *Stadtarchiv* 147 (s. IX).

¹⁵⁵ *De div. off.* VIII,13 (CChr CM 7,290, 1218-1224).

¹⁵⁶ Basándose en JERÓNIMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* IX,4 (CChr 72,69).

¹⁵⁷ *De Trin. In Gen.* IV,16 (PL 167,342A).

“... ¿cuál es el descanso o la consolación, con la que nos consuela este verdadero Noé, es decir el Hijo de Dios, sino la remisión de los pecados que nos da en su bautismo, según la semejanza de aquél que por su fe reservó consigo pocas almas en aquel diluvio?”¹⁵⁸.

Este texto nos introduce en la segunda significación de Noé, la más importante: su *acción*, su obra:

“Cuando Noé gobernó el arca sobre las olas del diluvio, a través de las cuales fueron borrados los pecadores y fueron salvados por la fe aquellos que estaba con él, porque los creyentes en la justicia de Dios se separaron de los incrédulos, entonces prefiguró a Cristo también en su acción en cuanto éste gobierna ahora la Iglesia sobre las olas del bautismo, a través de las cuales, quienes no creen se condenan, y quienes creen y se bautizan, se salvan en él”¹⁵⁹.

La interpretación es primariamente cristológica: como Noé, Cristo gobierna a la Iglesia, esa Iglesia “que es regida en las aguas del bautismo”¹⁶⁰. Cristo es nuestro descanso, y lo es porque nos da -en el bautismo- la remisión de los pecados, nuestra verdadera consolación o descanso. Se apunta así un elemento fundamental de la teología: la acción de Cristo en el bautismo cristiano¹⁶¹.

b) *El diluvio*

Se ha dicho que la relación diluvio-bautismo se verifica en el aspecto salvífico y no en el aspecto judicial. Las aguas mantienen a flote el arca y salvan a Noé de la catástrofe: éste sería el único aspecto ‘baptismal’ del diluvio retenido por el Nuevo Testamento¹⁶². Pero la tradición también ha interpretado el diluvio en relación con el bautismo en cuanto es un castigo de la humanidad pecadora. El mismo elemento, el agua, es tanto origen de la salvación cuanto fin de los vicios¹⁶³. El diluvio/bautismo salva al justo haciendo perecer los pecados¹⁶⁴. Este aspecto no está ausente en Ruperto. El bautismo es también un juicio a través del agua, un paso que separa los incrédulos de los creyentes:

“Por lo tanto diluvio [significa] bautismo: los que perecieron en el diluvio significaron

¹⁵⁸ *Op cit.* IV,17 (PL 167,342B).

¹⁵⁹ *De div. off.* VIII,13 (CChr CM 7,290, 1232-1238).

¹⁶⁰ *De glorif. Trin.* VIII,19 (PL 169,180C).

¹⁶¹ Ruperto presenta otra aplicación a Cristo: Noé padeció mucho en la tempestad del diluvio. Es así figura de Cristo paciente. Se le podrían aplicar las palabras del *Sal* 68,2-3 que en realidad se refieren a la pasión de Cristo: “Sálvame, Señor, porque entraron las aguas hasta el alma”. Puede decirse que “aquellas aguas, por las que entonces fueron borrados los pecadores, de algún modo entraron verdaderamente en su alma [de Cristo] y estas aguas del bautismo, por las cuales ahora son borrados nuestros pecados, salieron de su cuerpo casi con la misma alma del Señor Jesús”. *De Trin. In Gen.* IV,22 (PL 167,346BCD).

¹⁶² S. LYONNET, *De notione salutis in Novo Testamento: Verbum Domini* 36 (1958) 3-15 niega que el Nuevo Testamento asimile las aguas del bautismo a las aguas del diluvio en cuanto éstas sumergieron a los pecadores sino solamente en cuanto éstas sumergieron al arca de Noé y lo salvaron de la catástrofe (pp. 9-10). J. BOUTTIER, *La typologie du baptême d’après saint Thomas: Nouvelle Revue Théologique* 76 (1954) 897-916 hace notar (p. 904) que santo Tomás habría modificado en el mismo sentido un texto de Juan Damasceno. Para éste (*De fide orthodoxa* IV,9: PG 94,1123-1124) el diluvio es un tipo de bautismo en cuanto tuvo por fin borrar el pecado del mundo. Santo Tomás le aplica la otra interpretación: “diluvium fuit signum nostri baptismi quantum ad salvationem fidelium in *Ecclesia*”: *Summa Theologica* III, 66, 11, ad 3m.

¹⁶³ *GeV*, I,44: “Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens regenerationis speciem in ipsa diluvii effusiones signasti, ut, unius eiusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutum” (Mohlberg 445).

¹⁶⁴ AMBROSIO, *De sacramentis* II,1: “... et ideo in illo diluvio omnis corruptela carnis interiit, sola justii prosapia et forma permansit. Nonne hoc est diluvium quod est baptisma, quo peccata omnia diluuntur, sola justii mens et gratia resuscitatur?” (SC 25bis, 74); DÍDIMO de ALEJANDRÍA, *De Trinitate* II,14: “Porro diluvium etiam, quod mundum a veteri iniquitate expurgavit, mystice atque occulte delictorum mundationem a divina piscina faciendam, quodammodo praenuntiabat” (PG 39,695A).

nuestros pecados que son borrados en el bautismo”¹⁶⁵.

Las aguas del bautismo son discriminatorias, separan a los condenados de los salvados. El diluvio es un juicio, es el “mundo de los infieles quien perece por el juicio del agua”. El bautismo también lo es: por el mismo “juicio del agua” son separados ahora los fieles de los infieles¹⁶⁶.

Pero, estrictamente, la salvación no viene por el diluvio sino por el *arca*. Las aguas condenan, el arca salva. Surge así naturalmente la aplicación eclesiológica: “el arca significa la santa Iglesia”¹⁶⁷. Los salvados en el arca son una imagen de los que viven en la Iglesia, de los que han entrado en la Iglesia:

“El mismo número octavo de las almas designa la perfección del cuerpo de la Iglesia que -habiendo perecido el mundo de los infieles por el juicio del agua, por el cual se distinguen ahora los fieles de los infieles- se salva por su fe y sobrenada en el leño de la cruz”¹⁶⁸.

Es esa Iglesia fundada y constituida, en cierto modo, por el bautismo, la que constituye el ámbito de la salvación¹⁶⁹. El pensamiento eclesiológico conduce a aumentar los detalles de la exégesis. Fue preciso entrar en el arca para ser salvados. Esto lleva a Ruperto a ver al bautismo prefigurado en la *puerta* del arca:

“¿Qué es en última instancia la puerta colocada debajo en el costado de esta arca? Ciertamente el saludable sacramento del bautismo de Cristo, que manó de su costado abierto, sin el cual nadie puede entrar en la Iglesia o ser eximido de sus pecados”¹⁷⁰.

El bautismo como incorporación a la Iglesia: otra de las dimensiones del misterio bautismal. Si el sacramento no se entiende sino en relación a Cristo tampoco lo será sino en relación a la Iglesia. Tanto que puede decirse que el tiempo del bautismo es medido por el tiempo de la Iglesia. Es lo que Ruperto insinúa cuando reflexiona sobre la *duración* del diluvio. La lluvia duró cuarenta días y cuarenta noches (*Gn* 7,12). Con estos cuarenta días y cuarenta noches se significa el tiempo que resta después de la pasión del Señor, ese ‘ahora’ de la salvación que va desde la Ascensión hasta la Parusía, ese tiempo “en el cual las aguas del bautismo no dejarán de inundar y cubrir los pecados, dejados afuera, de los que ingresan en la Iglesia”¹⁷¹.

Resumamos las ideas que hemos encontrado: relación del bautismo a Cristo, ámbito eclesiológico del bautismo y el efecto sacramental especialmente como juicio contra los pecados y discriminación entre creyentes e incrédulos.

e) La paloma

Pero la reflexión se extiende. El efecto del bautismo es también prefigurado en la paloma que

¹⁶⁵ *De Trin. In Gen.* IV,17 (PL 167,342BC). Cfr. *op. cit.*, IV,19: “Impii qui in diluvio pereunt... peccata decidentia recte figurant” (PL 167,344D).

¹⁶⁶ Espontáneamente el pensamiento se desliza hacia el juicio escatológico. Ruperto conecta el “pretérito diluvio del agua” con el “futuro juicio del fuego” colocando el bautismo entre ambos: *De Trin. In Gen* IV,36 (PL 167,360A). La conexión diluvio-juicio es tan espontánea en Ruperto que aparece en textos como el siguiente: hablando del juicio final dice que sólo pocos “evadirán *el diluvio* del juicio”: *De Trin. In Ex.* IV,29 (PL 167,730A). ¿Se insinúa así la dimensión escatológica del bautismo cristiano?

¹⁶⁷ *De Trin. In Gen.* IV,17 (PL 167,342C). Entre los innumerables testimonios de este tema en la tradición cfr. TERTULIANO, *De idololatria* 24 (CChr 2,1124); CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 6 (PL 4,503A); JERÓNIMO, *Epistola* 123 (PL 22,1054A). Cfr. *Catequesis bautismal del siglo IX*, 13: “Notandum vero quod et in arca Noe et in transitu mari Rubri baptismatis sacramentum praefiguratum fuit” (*Revue Bénédictine* 57, 1947, 200).

¹⁶⁸ *De div. off.* VIII,13 (CChr CM 7,290, 1246-1250).

¹⁶⁹ Las mismas medidas del arca tienen significado eclesiológico: *ibid.*

¹⁷⁰ *De Trin. In Gen.* IV,18 (PL 167,344B).

¹⁷¹ *De Trin. In Gen.* IV,19 (PL 167,344CD).

regresa al arca trayendo en su pico la ramita verde del olivo (*Gn* 8,10). Detengámonos en esta imagen que nos introducirá mejor en el pensamiento de Ruperto.

En un primer momento (*De div. off.*) la atención de nuestro autor se concentra en este (el segundo) envío y regreso de la paloma y expresa así su simbolismo:

“El Espíritu santo trae la paz, es decir la remisión de los pecados a los que creen y se bautizan y de ésto fue figura en aquel tiempo la paloma que traía al arca en su pico el ramo verde de olivo”¹⁷².

No es difícil descubrir las fuentes de esta exégesis. Basados en la narración del bautismo de Jesús (*Mc* 1,10 y paral.; *Jn* 1,32) muchos testigos de la tradición han visto en esta paloma un signo del Espíritu Santo¹⁷³. Por otra parte la paz es una de las categorías bíblicas para describir la salvación (*Ef* 2,14-22; *Col* 1,20; 3,15; *Rm* 5,1; *Ga* 5,22). Hasta aquí entonces una aplicación simple y lineal al efecto fundamental del bautismo cristiano: la donación del Espíritu Santo en cuanto remisión de los pecados.

Pero posteriormente (*De Trinitate*) la imagen se amplifica y se orquesta en una síntesis más vasta. El punto de partida lo constituye la misma ecuación simbólica anterior (paloma: Espíritu) y el hecho de que el Génesis hable de tres envíos y dos retornos de la paloma (*Gn* 8,8-12).

Comencemos con un texto de síntesis:

“... la paloma significa la gracia del Espíritu Santo y la bendición de Dios no es otra cosa que la efusión del Espíritu Santo. Por lo tanto el uno e idéntico Noé recibe tres veces la bendición porque el uno e idéntico Cristo, en cuanto es Dios, envía y concede el Espíritu Santo y, en cuanto es hombre, recibe la bendición tanto en sí mismo cuanto en sus miembros. En sí mismo cuando es concebido y cuando el Espíritu Santo desciende sobre Él en forma visible, cuando resucita de los muertos y así entra en la gloria de su reino. Como tipo de esto -como ya hemos dicho- fue ungido tres veces el rey David. En sus miembros, cuando por la fe cualquiera de nosotros recibe en el bautismo la remisión de los pecados, luego cuando recibe la imposición de las manos, finalmente cuando en la resurrección eterna recibe la remuneración por la misma fe”¹⁷⁴.

El esquema fundamental de la exégesis es claro: del triple envío de la paloma en el Génesis se llegará a la triple donación del Espíritu a los cristianos pasando a través de la triple unción de Cristo, prefigurada a su vez por la triple unción de David.

David, que fue “tipo tanto de Cristo como de la Iglesia” recibió una triple unción. La primera cuando fue ungido por Samuel (*1 S* 16,13) en casa de su padre. La segunda, cuando fue ungido rey de Judá en Hebrón (*2 S* 2,7) y la tercera, cuando fue ungido rey sobre todo Israel (*2 S* 5,3).

Esta triple unción se verifica *en Cristo y en la Iglesia*. Primero en Cristo hombre: cuando fue concebido por obra del Espíritu, en su bautismo y cuando fue resucitado de entre los muertos por obra del mismo Espíritu¹⁷⁵.

¹⁷² *De div. off.* VII,13 (CChr CM 7,290, 1238-1241).

¹⁷³ Cfr. TERTULIANO, *De baptismo* 8 (CChr 1,283); AMBROSIO, *De mysteriis* IV,24 (SC 25bis, 168); AGUSTÍN, *In Jo.* VII,3 (CChr 36,68); JERÓNIMO, *Epist.* 69,VI (PL 22,660); CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* XVII,10 (PG 33,982A); PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 160 (PL 52,621) LEIDRADO, *De sacr. baptismi* I (PL 99,855C). Existe también una corriente de interpretación moral de la paloma: CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae* II (PL 4,506); GREGORIO, *Hom. in Ev.* 5,4 (PL 76,1094); BEDA, *In Mt.* I,3 (PL 92,18); BERNARDO, *Sermo I in Epiphania* (PL 183,146). Sobre la exégesis actual cfr. A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême*: Recherches de Science Religieuse 46 (1958) 524-544.

¹⁷⁴ *De Trin. In Gen.* IV,33 (PL 167,357CD).

¹⁷⁵ *De Trin. In Gen.* IV,23 (PL 167,348A).

Pero lo que Cristo recibió como hombre, lo comunica como Dios. De su unción participan los cristianos¹⁷⁶. “¿Por qué *tres* veces, sino porque de los sacramentos de Cristo o de la Iglesia es concedida a cualquier alma fiel una triple gracia del Espíritu Santo? La *primera* gracia es la remisión de los pecados; la *segunda* la distribución de diversos dones; la *tercera*, la remuneración en la resurrección de los muertos”¹⁷⁷.

La primera emisión de la paloma es entonces, símbolo del don del Espíritu Santo para la remisión de los pecados en el bautismo. Se realiza verdaderamente “cuando alguien es bautizado para la remisión de los pecados”¹⁷⁸, remisión que «el verdadero Noé, nuestro descanso, Cristo, envió inmediatamente después de su resurrección diciendo: “Recibid el Espíritu Santo”» (*Jn 20,22-23*)¹⁷⁹. Hasta aquí nos movemos en la línea del *De divinis officiis*.

La paloma es enviada por segunda vez y regresa con el olivo. ¿Por qué? Porque “el Espíritu Santo fue dado por segunda vez a los apóstoles el día de Pentecostés”¹⁸⁰. Lo difícil es determinar cuándo se verifica esta segunda donación del Espíritu en cada cristiano. En este contexto Ruperto coloca esta segunda donación en conexión con un gesto litúrgico: cuando se recibe por medio de los obispos la imposición de las manos”¹⁸¹. Pero en otros textos no se alude a ningún gesto litúrgico. Y el mismo gesto aludido engloba dos sacramentos: confirmación y orden. Retengamos solamente un rasgo característico de la teología de Ruperto: hay una doble donación del Espíritu Santo. La primera, para la remisión de los pecados, se verifica en el bautismo. La segunda, asimilable a la ‘*gratia gratis data*’, a los carismas, se verifica, aunque no exclusivamente, en la confirmación¹⁸².

Aprisionado por el esquema exegético tripartito Ruperto explica la paloma que fue enviada por tercera vez y que ya no regresó aplicándola a la resurrección final. Porque en aquel momento “habrá una tercera efusión del Espíritu Santo” y los elegidos no serán enviados para volver, sino “que saldrán para reinar inmortalmente”¹⁸³. Pero, a pesar de la ambigüedad y del carácter artificial del comentario, se refleja una idea más profunda: la relación misteriosa pero real que existe entre los gestos sacramentales y la escatología.

En síntesis: a partir de la imagen de la paloma Ruperto ha indicado el efecto del bautismo como don del Espíritu Santo, no ya limitado a la remisión de los pecados sino extendido a las múltiples gracias del mismo Espíritu y como incoación de una realidad que será plenificada en la resurrección final. Y este don del Espíritu tiene en Cristo su origen y su modelo.

d) El signo de la alianza

Un último elemento concluirá la exposición del diluvio: el arco iris (*Gn 9,12-17*) como signo de la alianza:

“Dios hizo un pacto con los hombres, por Cristo su Hijo, en cuanto, muriendo Él en la cruz reconciliándonos consigo, nos lavó de nuestros pecados en su sangre y nos dio por Él el Espíritu Santo de su amor, consagrando aquel bautismo del agua y del Espíritu Santo por el cual habríamos de renacer. Pues este arco, que aparece en las nubes, es signo de aquel Cristo hijo de Dios. En él se ven muchos, casi innumerables colores,

¹⁷⁶ Ruperto lo expresa frecuentemente con el *Salmo* 132,2: “quod descendit in barbam Aaron”. La unción se expande de la cabeza a los miembros. Cfr. *De div. off.* XII,22 (CChr CM 7,415); *De Trin. In Re.* I,24 (PL 167,1093A).

¹⁷⁷ *De Trin. In Gen.* IV,23 (PL 167,348D).

¹⁷⁸ *De Trin. In Gen.* IV,23 (PL 167,348D).

¹⁷⁹ *De Trin. In Gen.* IV,23 (PL 167,348AB).

¹⁸⁰ *Ibid.*, 348C.

¹⁸¹ *Ibid.*: “Sic et singulis electorum, tertio eadem columba advenit: primo, cum baptizatur quis in remissionem peccatorum; secundo, cum accipit per episcopos impositionem manuum; tertio, ut jam dictum est, in resurrectionem mortuorum” (PL 167,348D).

¹⁸² Esto lo retomaremos ulteriormente.

¹⁸³ *De Trin. In Gen.* IV,23 (PL 167,348CD).

pero los más importantes y los que más se ven son estos dos: el celeste y el ígneo. El celeste significa el bautismo de agua, por medio de la cual somos visiblemente lavados; el ígneo, el Espíritu Santo por medio del cual son invisiblemente quemados nuestros pecados, para que seamos así separados de ambos grupos, tanto de aquellos que perecieron en el pretérito diluvio del agua, cuanto de aquellos que perecerán en el futuro juicio del fuego. Por lo tanto el signo de la alianza... es este arco en las nubes del cielo”¹⁸⁴.

Este bellissimo párrafo retorna y completa las ideas anteriores. Su aporte teológico puede observarse en diversos niveles. En el aspecto de la institución del bautismo y de su inserción en el plan de salud: Dios hizo una alianza con la humanidad por medio de Noé, cuyo signo era el arco iris. Esta alianza no era sino la imagen de la alianza definitiva que se realizaría en la cruz de Cristo. Es allí que es radicalmente fundado, consagrado, instituido el sacramento del bautismo, signo de la nueva alianza. Esta idea de la alianza y su signo la retomaremos al hablar de la circuncisión.

En el aspecto de la causalidad del sacramento y de su efecto, el pensamiento de Ruperto se apoya en los colores, para él fundamentales, del arco iris. Son los colores que ahora van a conducir su pensamiento: *caeruleus*, es decir celeste y tanto el azul del cielo como el azul del mar; *igneus*, el rojizo del fuego. El color celeste evoca las aguas del bautismo y el efecto de limpieza. El color rojizo sugiere el componente invisible del gesto sacramental: el Espíritu Santo y el efecto de la remisión de los pecados en cuanto “quemados” por aquel Espíritu que descendió sobre los Apóstoles como lenguas de fuego. Este rojizo y este fuego llevan espontáneamente a Ruperto a pensar en otro fuego: el del juicio. El resultado es una magnífica síntesis que retorna su interpretación bautismal del diluvio. El bautismo es así conectado con el Antiguo Testamento y con la escatología. Su efecto, desde el punto de vista ‘judicial’ es crear un grupo, los salvados, diferente tanto de los condenados del pasado, en el diluvio judicial, cuanto de los del futuro, los que serán condenados en aquel juicio que bien puede llamarse diluvio.

Para concluir, observemos que hemos encontrado ya el vocabulario fundamental de la tipología en Ruperto de Deutz: las cosas o las personas pueden ser “tipos” o “figuras”; las realidades del tiempo actual comportan una “ semejanza ” con las antiguas; éstas “ significan ”, “ significan por anticipado ” (*praesignificare*) “ prefiguran ” aquellas.

3. La gesta del Éxodo

Ya la misma Escritura y, a partir de ella, los Padres y las Liturgias han leído en la gesta liberadora del Éxodo un paradigma fundamental del misterio cristiano¹⁸⁵. También en la obra de Ruperto de Deutz los hechos y los textos de aquel momento histórico sirven para contemplar y predicar la liberación realizada en Jesucristo, prolongada en la Iglesia y que será consumada en la Parusía. Nosotros trataremos de atender especialmente a la interpretación sacramentaria, particularmente bautismal, de aquella gesta. Pues en aquel antiguo pueblo que pasó a través del mar y que en el desierto comió el pan del cielo y bebió el agua de la roca, Ruperto ve un “tipo de estos dos sacramentos”, una figura de los “*maxima sacramenta*” de su síntesis: bautismo y

¹⁸⁴ *De Trin. In Gen. IV,36* [texto revisado por el P. Haacke] (PL 167,359D-360A).

¹⁸⁵ Cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri* (París 1950) 129-200. La tipología del Éxodo habría pasado por tres estadios. El Antiguo Testamento da una interpretación escatológica, mostrándolo como una figura de los tiempos mesiánicos. El Nuevo Testamento ve esta figura realizada en el Misterio de Cristo que cumple el nuevo Éxodo, liberando al hombre de la tiranía de Satanás. Los *Padres* muestran sobre todo en el Éxodo la figura de los grandes acontecimientos de la vida de la Iglesia, los sacramentos, en los que se prolonga y se extiende a los hombres la liberación ya realizada en Cristo. Con relación al bautismo cfr. especialmente J. DANIELOU, *Bible et Liturgie* (París 1958²) 119-135.

eucaristía. En esto Ruperto se quiere fiel discípulo de Pablo: “Por eso dice el Apóstol: ‘No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, que todos atravesaron el mar y todos siguieron a Moisés bajo la nube y por el mar... pero Dios no se agradó de la mayor parte de ellos, pues fueron postrados en el desierto. Esto fue en *figura* nuestra’ (1 Co 10,1-6). Cuando dice ‘en figura’, debe entenderse necesariamente en figura de estas cosas [bautismo y eucaristía] que, reveladas a su tiempo, la gracia y la verdad realizó y concedió por Jesucristo”¹⁸⁶.

El punto de partida de aquella historia de liberación es la opresión del pueblo de Israel en Egipto, bajo la tiranía del Faraón (*Ex* 1). Ruperto sabe que la verdadera cautividad es la del pecado y para describirla aprovechará la función ‘típica’ de Egipto y del faraón. *Egipto* es tipo de este mundo¹⁸⁷, el lugar del servicio del demonio¹⁸⁸, el lugar de la infidelidad, de la cautividad, el término ‘a quo’ del movimiento pascual de la redención. Ser sacado de Egipto es sinónimo de ser librado de las tinieblas del reino del diablo a la luz admirable” (1 P 2,9) del reino de Dios¹⁸⁹.

El Faraón es imagen del demonio¹⁹⁰. Esto no requiere demostración porque “en todas partes - dice Ruperto- en toda la Iglesia es conocido y celeberrimo que aquel faraón carnal que sometía al pueblo de Dios a la servidumbre... era tipo del diablo”¹⁹¹. Otras veces el faraón asume la representación del pecado original¹⁹² y su ejército simboliza los pecados que precedieron al bautismo”¹⁹³.

a) *La inmolación del Cordero*

Para liberar a su pueblo de la cautividad Dios envía a Moisés quien con sus gestos taumátúrgicos debe quebrar la obstinación del faraón y así obtener la salida de Egipto. Pero aquellos milagros, aquellas plagas se revelan ineficaces. Será necesaria entonces la inmolación del Cordero, uno de los momentos fundamentales de la gesta del Éxodo (*Ex* 12,1-14), el primer ‘paso’ de Yahvé.

“Así como después de la ineficacia de la vara [milagrosa] de Moisés, fue finalmente ordenado que el cordero fuera inmolado, y entonces murieron todos los primogénitos de Egipto y tocado por esta plaga el faraón dejó salir al pueblo y él con los demás egipcios fue sumergido en el mar Rojo cuando perseguía a los que cruzaban, así, después que fue claro que ‘la ley no conducía a la perfección’ (*Hb* 7,19), fue inmolado Cristo el cordero de Dios y en su muerte fue borrado el primogénito, es decir el pecado original y fueron absorbidos completamente en el mar Rojo del bautismo de Cristo enrojecido por su sangre todos los pecados actuales con el diablo”¹⁹⁴.

El punto de partida del texto es claro: aquel cordero pascual era tipo de Cristo, el Hijo de Dios¹⁹⁵. Y los acontecimientos que anteceden y siguen a la inmolación del cordero permiten a Ruperto ubicar la acción de Cristo, su inmolación, en una síntesis de vasto respiro. Como aquellos milagros fueron ineficaces, así -en realidad- era ineficaz la Ley para conducir a la salud. No es la ley sino Cristo quien salva. Y esto vale también para el Nuevo Testamento. No nos salvamos por el cumplimiento de los diez mandamientos. Estos son insuficientes para herir

¹⁸⁶ *De Trin. De Sp. Sto.* III,19 (PL 167,1659D-1660A).

¹⁸⁷ *De div. off.* V,7 (CChr CM 7,156, 459); *De Trin. In Ex.* I,1 (PL 167,567C).

¹⁸⁸ *In Mt.* II (PL 168,1341A).

¹⁸⁹ *De Trin. In Jos.* I,12 (PL 167,1011A).

¹⁹⁰ Cfr. las tres notas precedentes.

¹⁹¹ *De vict.* IV,1 (PL 169,1293B).

¹⁹² Otras veces el pecado original es el primogénito del faraón. Así faraón-primogénito-ejército equivale a demonio-pecado original-pecados personales.

¹⁹³ *De Trin. In Dt.* I,40 (PL 167,956BC).

¹⁹⁴ *De div. off.* V,7 (CChr CM 7,157, 479-489).

¹⁹⁵ *De Trin. In Ex.* I,1 (PL 167,567C; 611CD).

como corresponde al faraón espiritual, para recobrar la libertad¹⁹⁶. Ni nosotros ni nuestros padres hubiéramos alcanzado la remisión por nuestras fuerzas. Era absolutamente necesario Cristo, su inmolación vicaria. Sólo ÉL, el “Cordero de Dios que quita los pecados del mundo, cuando colgado de la cruz lavó a su Iglesia, a toda la Iglesia desde el comienzo hasta el fin de la historia, con el río de sangre y agua que manaba de su costado”¹⁹⁷. Por otra parte la exégesis del texto permite distinguir la pasión de Cristo del sacramento del bautismo. Es una tipología lineal en la que dos gestos sucesivos (inmolación del cordero y paso del mar Rojo) significan dos momentos salvíficos (la cruz de Cristo y el sacramento del bautismo). Y es que en verdad la tradición exegética de la Iglesia ha visto en la inmolación del cordero un tipo de la pasión de Cristo (y de la Eucaristía). Pero Ruperto, también en esto es eco fiel de la tradición¹⁹⁸, descubre también alusiones bautismales sobre todo en la *signación* de las casas con la sangre del cordero. Pero la interpretación es bivalente.

Los postes y el dintel de las puertas de las casas de los hebreos fueron marcados con la sangre del cordero (*Ex* 12,7) y así se salvaron los hebreos del paso exterminador de Dios. Esta marca salvífica es obviamente interpretada como un presagio de lit. cruz de Cristo y del signo *de* la cruz de los cristianos:

“Este cordero escribió su nombre y el nombre de su Padre en nuestras frentes con el signo de la cruz. Entonces se tomaba de la sangre del cordero y se ponía en el dintel y sobre los dos postes. En esta signación se daba un presagio o sacramento divino de la cruz, que había de aprovecharles en la plenitud de los tiempos”¹⁹⁹.

Por eso aquella signación puede compararse con la que ahora se hace en las frentes de los cristianos²⁰⁰.

Considerando el bautismo como la aplicación del misterio de la cruz era natural que se encontrara también en la signación de los postes con la sangre una alusión genérica al sacramento del *bautismo*:

“Ya hemos explicado el origen y el sentido de aquella gran solemnidad que en hebreo se dice Phase, es decir tránsito; y es que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada, y con su sangre hemos ya signado una vez nuestros postes *cuando* fuimos bautizados en su muerte”²⁰¹.

La relación al bautismo como impresión del signo de la victoria de Cristo aparece particularmente cuando Ruperto comenta la Tau de Ezequiel, esa misteriosa cruz con que debían ser marcadas las frentes de los que abominaban la idolatría y que era también signo de salvación (*Ez* 9,4-6). Ruperto relaciona la Tau de Ezequiel con la signación del Éxodo²⁰² y con el bautismo:

“No de otra forma, sino renunciando al diablo y a sus pompas, somos bautizados para la remisión de los pecados, *que es* recibir el signáculo de la cruz de Cristo”²⁰³.

¹⁹⁶ *In Jo.* I: “Non plagae decem praeceptorum, quae per Moysen data sunt, verberaverunt sufficienter usque ad plenam victoriam spiritualem Pharaonem libertatis et vitae nostrae exterminatorem, sed sanguis hujus agni...” (CChr CM 9,52, 1683-1686). Cfr. AGUSTÍN, *In Jo.* VII,10 (CChr 36,72).

¹⁹⁷ *In Jo.* I (CChr CM 9,52, 1694-1698).

¹⁹⁸ Sobre esta polivalencia significativa en la tradición de los primeros siglos cfr. J. DANIELLOU, *Bible et Liturgie* (París 1958²) 220-227.

¹⁹⁹ *In Ap.* IX,14 (PL 169,1089CD).

²⁰⁰ Cfr. *In Ap.* IV,7; V,9 (PL 169,962A; 989A). La comparación se encuentra ya en AGUSTÍN, *In Jo.* 50,2 (CChr 36,433-434); cfr. H. RONDET, *La croix sur le front: Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 388-394.

²⁰¹ *De Trin.* *In Num.* I,23 (PL 167,860A). Cfr. *In XII Proph. Min. In Mich.* II (PL 168,522BC); *ibidem In Os.* I (PL 168,50BC); *De Trin. In Ex.* II,16 (PL 167,623CD).

²⁰² Cfr. *De Trin. In Ex.* I,32 (PL 167,1459AB).

²⁰³ *Ibid.* (PL 167,1459A).

Pero además de esta referencia general al bautismo, ¿se relaciona la marca con la sangre del cordero con algún rito del bautismo?²⁰⁴. Ruperto conoce por cierto las signaciones prebautismales que se hacen “cuando se catequiza a alguien”²⁰⁵. Bautizarse significa “recibir en la frente el signáculo de la cruz de Cristo, los estigmas de la Pasión... y después ser sumergido en el agua”²⁰⁶. Pero solamente relaciona con el gesto del Éxodo una genérica signación con el crisma:

“Consta que es impreso en nuestras frentes el signo de la cruz de Cristo con el crisma, precisamente para que el diablo exterminador no tenga ningún derecho de dañar en las casas de nuestras almas y cuerpos y esto había sido prefigurado en la sangre de aquel cordero típico con la que eran signados los postes”²⁰⁷.

Es preciso reconocer que el significado de la signación con la sangre del cordero está lejos de ser claro y unívoco. Con todo es un tema que subraya la íntima relación que existe entre la Pasión de Cristo y el sacramento del bautismo.

b) *El paso del mar Rojo*

Sin embargo el tipo más importante del bautismo se encuentra en el paso del mar Rojo. Es el hecho más importante *-maxime-* entre todos los del Antiguo Testamento que testimonian el bautismo. Y no es indiferente que Ruperto lo encuentre también en la liturgia. Comentando la segunda lectura de la vigilia pascual (*Ex 14,24-25*) dice: “No de manera dudosa o parcial, sino manifiestamente toda esta lectura muestra un tipo del bautismo salvífico de Cristo, porque por doquier en las Sagradas Escrituras ha sido celebrado por los doctores el misterio de esta lectura”²⁰⁸.

Naturalmente la realización de un tipo veterotestamentario en la nueva alianza no se verifica solamente en las realidades del tiempo presente de la Iglesia. La primera “verdad” de la “sombra” se verifica en Jesucristo. A partir de allí, en la vida de la Iglesia. La pascua de Israel es tipo de la pascua de Cristo y de la pascua de los cristianos. Un texto litúrgico antiguo -el *Exultet*- lo expresa: “Esta es la noche en que antiguamente sacaste de Egipto a nuestros padres, los hijos de Israel, y los hiciste pasar milagrosamente por el mar Rojo” (*la historia*); “Esta es la noche en la que Cristo rompió los lazos de la muerte y subió victorioso de los abismo” (*la realidad en Cristo*): “Esta es la noche que devuelve la gracia y santifica a todos los que creen en Cristo” (*la realidad en la Iglesia*)²⁰⁹. Por eso conviene mostrar primero como Ruperto ve realizado *en Cristo* el hecho del Éxodo.

La primera analogía que Ruperto descubre se la sugiere la lectura de los capítulos 2-4 del Evangelio de Mateo. Saltando las barreras cronológicas Ruperto encuentra la gesta del Éxodo en la sucesión de los siguientes acontecimientos de la vida de Jesús: su huida a Egipto cuando niño y su posterior retorno (*Mt 2,13-23*), el bautismo en el Jordán (*Mt 3,13-17*) y las tentaciones

²⁰⁴ Esto era común en los Padres y persevera en el Medioevo. Cfr. *Catechesis baptismal del siglo IX*, II: “*Interrogatio*. Quare post descriptionem nominum signantur catechumeni? Responsio. Videlicet ut possint dicere: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (Ps. 4,7). Et bene prius signantur quam baptizentur, quia prius postes filiorum Israel agni sanguine signantur quam mare rubrum transeant, per quod significatur baptismatis sacramentum” (Revue Bénédictine 57, 1947, 196). Tener en cuenta que Ruperto interpreta el *Sal 4,7* como ‘signación’ con el Espíritu Santo, cosa que hace más indeterminada su exégesis. Esto será visto ulteriormente.

²⁰⁵ *De Trin. In Is. II,9* (PL 167,1323B).

²⁰⁶ *De Trin. De Sp. Sto. III,9* (PL 167,1649BC).

²⁰⁷ *De div. off. V,17* (CChr CM 7,171, 1022-1027).

²⁰⁸ A los textos relevados por J. Daniélou añadir: AGUSTÍN, *In Jo. 45,9* (CChr 36,392); *Enarr. in Ps. 72,5; 80,8; 105,10; 106,3* (CChr 39,989; 1124; CChr 40,1559-1560; 1571); *Sermones 352,3. 6; 355,4; 358,2* (PL 39,1551. 1555; 1562; 1635); GREGORIO, *Reg. Epist. XI,45* (PL 77,1162BC); ISIDORO, *Quaestiones in Vt. Test. In. Ex. 19* (PL 83,296BC); ILDEFONSO, *De cognitione baptismi 97-103* (PL 96,147-150); RABANO MAURO, *De universo IX,5* (PL 111,312-314); LEIDRADO DE LYÓN, *De sacramento baptismi I,VI* (PL 99,855C. 862C).

²⁰⁹ MISSALE ROMANUM, *Benedictio cerei*.

en el desierto (Mt 4,1-11):

“Porque este hijo unigénito debió asimilarse en todo a sus hermanos -exceptuada solamente la participación en el pecado- fue necesario que huyese y peregrinase en aquel Egipto y, comenzando así, de tal manera recorrer el camino de la vida presente en medio de sus tentaciones, para presentar en sí mismo la semejanza de ambas peregrinaciones y de ambas vocaciones o retornos de sus hermanos, que son todos los elegidos, es decir de aquella por la cual aquellos hijos de Israel peregrinaron en Egipto y de ésta, por la cual todos peregrinamos en el Egipto de este siglo, y de aquí, porque somos hijos, somos continuamente llamados”²¹⁰.

Se advierte la honda afirmación teológica que subyace en este texto: en Cristo se realiza tanto la plenitud de lo que Israel realizó ‘en figura’ cuanto de lo que nosotros realizamos ‘en sacramento’. La gesta del Éxodo se verifica prototípicamente en Cristo y, rasgo curioso, primero en su ‘*conversatio*’:

“Aquel pueblo de Israel llamado de aquel Egipto, pasó el mar y después fue tentado en el desierto durante cuarenta años, porque había tentado a Dios. Este hijo de Israel, como dijo el profeta: ‘porque Israel es un niño, y yo le amé, llamándolo después de Egipto’ (Os 11,1), y después pasó el mar como convenía, es decir, fue bautizado en el bautismo de Juan e inmediatamente después fue conducido por el espíritu al desierto, pero no tentó durante cuarenta años sino que fue tentado durante cuarenta días”²¹¹.

Así, con una interpretación que gusta también a algunos exégetas modernos, Ruperto ve en el Cristo de san Mateo un nuevo Moisés y en su vida, un nuevo Éxodo. Pero no se limita a esta aplicación. Sabe perfectamente que el verdadero Éxodo, la verdadera Pascua se ha realizado en la pasión y resurrección de Cristo. Y -es preciso subrayarlo- particularmente en el descenso de Cristo a los infiernos:

“Así se había asemejado a aquellos hermanos, es decir a los elegidos del pueblo antiguo, pero no está en esto la perfección o el final de la semejanza. Vino a otro Egipto, del cual fue ejemplo aquella tierra de Egipto. ¿Cuál es este Egipto, sino el infierno? Allí era retenido cautivo el pueblo de sus hermanos, es decir, de los santos, a los cuales hizo pasar inmediatamente por el mar Rojo, es decir por el sacramento de su sangre y del agua que corrían de su costado, y los enemigos de ellos, es decir sus pecados, los cubrió aquel mar y hasta ahora cubre los enemigos de nosotros, que hemos sido bautizados en el mismo Sacramento”²¹².

Cristo descendió al abismo de los infiernos y de ese Egipto saca a los justos cautivos de Satanás haciéndolos pasar por el mar Rojo de su sangre. Es el Éxodo fundamental. Es preciso destacar la presencia de este misterio central de Cristo, punto culminante de su victoria y quizás el más olvidado hoy en día, en la síntesis de Ruperto de Deutz²¹³.

Por otra parte, aquel mar que brota del costado de Cristo sigue operando “hasta ahora” en el sacramento del bautismo. Así pasamos a estudiar el paso del mar Rojo que se realiza *en los cristianos*.

A Moisés fue dicho: “Tú eleva tu vara...” (Ex 14,16). *La vara de Moisés* que el Señor manda elevar para que se divida el mar y así puedan pasar los hijos de Israel es “la potestad de Cristo

²¹⁰ *In Mt.* II (PL 168,1321BC). Nótese que la aplicación a los cristianos es escatológica.

²¹¹ *In Mt.* II (PL 168,1341D-1342A).

²¹² *In Mt.* II (PL 168,1342AB).

²¹³ Cfr. O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien: Recherches de Science Religieuse* 40 (1951-1952) 273-297 y *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes: La Maison-Dieu* 43 (1955) 104-123.

hijo de Dios y la única regla del bautismo, que mandó extender sobre las aguas a los jefes de su pueblo, es decir, a los apóstoles, después de la resurrección²¹⁴. Así alude Ruperto a uno de los momentos fundamentales de la constitución del sacramento, al mandato de bautizar, la “regula baptismi” dada solamente después de la resurrección.

Al sonido de esta voz plena de poder, como una vara, *se dividen* las aguas para que pasen los hijos de Israel, hijos de adquisición y salud, es decir, se abre la gracia del Espíritu Santo que recibe a los hijos del diablo que han de renacer hijos de Dios²¹⁵. He aquí anunciado el efecto del bautismo como Pascua personal: tránsito de las tinieblas a la luz. Precisamente porque el bautismo es la pascua del cristiano “la vigilia matutina (*Ex* 14,24) en la que los hijos de Israel pasaron a través, quedando los egipcios, místicamente es para nosotros el gozo del Domingo de Resurrección en el cual, desvistiéndonos del hombre viejo, hemos renacido, permaneciendo el diablo al cual renunciamos y todas sus pompas²¹⁶. El prodigio de las aguas abiertas revela el dinamismo pascual del bautismo cristiano.

Pero esas aguas *se* cerraron y sepultaron al faraón y a su ejército (*Ex* 14,28-29):

“Así como a aquellos que huían Dios les dividió el mar Rojo y, sumergido el faraón con sus carros y jinetes, pasaron por el medio cantando el cántico de la victoria celestial, así a éstos que huyen del diablo les abre el sacramento del bautismo salvífico y, sumergido el diablo y todas sus pompas, pasan por el medio hacia la vida eterna cantando el mismo cántico²¹⁷.”

Los que huyen son los creyentes en Cristo y “huyen por el sacramento del bautismo²¹⁸. Lo que se hunde, lo que queda sepultado son nuestras iniquidades. Quedan borrados todos nuestros pecados²¹⁹. Se expresa así el efecto negativo del bautismo: la remisión de los pecados. Nótese la inspiración bíblico-litúrgica en el lenguaje de Ruperto: se sumergen el diablo y sus pompas. Es una alusión al rito litúrgico de la renuncia: es al diablo “con todas sus pompas, al cual renuncia el pueblo que después de la servidumbre del pecado corre hacia Cristo²²⁰.”

En consecuencia, es claro que el paso del mar rojo “preanunciaba el bautismo²²¹. En el vocabulario rupertino el mar *rojo* implica, salvo contadas excepciones, una alusión al bautismo. Son frecuentes expresiones como ésta: “el mar rojo, es decir, el sacramento del sagrado bautismo enrojecido por la sangre de Cristo²²². El agua bautismal es un verdadero mar *rojo* por cuanto ha sido coloreada por el contacto con la sangre de Cristo: Ruperto retoma un tema tradicional²²³. El mismo bautismo de Cristo en el Jordán es llamado “mar rojo²²⁴. Más aún, la

²¹⁴ *De Trin. in Ex.* II,33: “Juxta altiore[m] sensum, quo hactenus cucurrimus, virga Moysi quam super mare jubet Dominus elevari, ut dividatur mare, et ingrediantur filiis Israel per siccum in medio maris, potestas est Christi filii Dei, et unica regula baptismi, quam super aquas extendere jussit ducibus populi sui, scilicet apostolis, postquam resurrexit a mortuis” (PL 167,641D-642A). Cfr. TEODULFO de ORLEANS, *De ordine baptismi* XIII (PL 105,231CD).

²¹⁵ *Ibid.* (PL 167,641D-642A).

²¹⁶ *De Trin. in Ex.* II,36 (PL 167,644B).

²¹⁷ *De Trin. in Is.* II,10 (PL 167,1325BC).

²¹⁸ *Annulus* I (PL 170,577C).

²¹⁹ *In XII Proph. Min. in Mich.* II (PL 168,524D-525A).

²²⁰ *De vict.* IV,1 (PL 169,1293B). Otras veces Ruperto modifica las imágenes: en el mar del bautismo se cubren nuestros pecados y en el *mar de este mundo* Dios hace un camino para que pasemos nosotros: *In XII Proph. Min. in Hab.* III (PL 168,642D).

²²¹ *De Trin. in Ex.* I,1 (PL 167,567C).

²²² *In XII Proph. Min. in Os.* I: “... transiens mare Rubrum, id est sacri baptismi sacramentum sanguine Christi rubicundum” (PL 168,50B).

²²³ *De div off.* VI,16 (CChr CM 7,199, 468-471). La idea del agua bautismal ‘enrojecida’ por el contacto con la sangre y convertida así en verdadero mar ‘rojo’ se encuentra frecuentemente en AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 105,10: “Unde non quocurnque mari, sed mari Rubro id convenientius figuratum est: sanguis enim rubrum colorem habet” (CChr 40,1560); *In Jo* XI,4: “Unde baptismus Christi rubet nisi Christi sanguine consecratum?” (CChr 36,112); *Sermo* 353,IV: “Jam mare Rubrum, Baptismi scilicet Christi sanguine consecratum” (PL 39,1562); *Sermo ad catechumenos* (?), IV: “Mare Rubrum agnoscite baptismum Christi sanguine purpuratum” (PL 40,695). Después es

simple mención de un ‘mar’ evoca en Ruperto alusiones bautismales²²⁵.

Para concluir será interesante aportar un ejemplo de la libertad del método teológico de Ruperto. Según el texto sacro los hijos de Israel cruzaron el mar “en medio de las divisiones” (*per medias divisiones*)²²⁶. Ruperto refiere una opinión exegética tomada casi seguramente de Jerónimo: “Dicen los hebreos que no fue una sino que fueron doce las divisiones del mar, o sea según el número de las doce tribus de Israel, para que cada tribu pasara por su división”. Por eso se diría en plural en el *Sal* 135,13: “dividió el mar Rojo en divisiones”²²⁷. Si esto es así, dice Ruperto, “ni siquiera esto carecería de sentido, ya que son muchas las divisiones de la gracia en el mismo Espíritu, que se abren a los bautizados en Cristo” (*I Co* 12,4)²²⁸. Es claro: las ‘divisiones’ del Éxodo evocan en la mente de Ruperto las ‘divisiones’ de la gracia de la carta paulina. Así, Ruperto admitiría la opinión de las doce divisiones por cuanto puede explicarla del efecto ‘carismático, de la segunda donación del Espíritu Santo, de la distribución de las gracias’²²⁹. Aún condicionalmente Ruperto admitiría la opinión haciéndola entrar en su sistema teológico²³⁰. Pero para que aquella opinión pueda ser admitida, es preciso que queden bien en claro dos cosas: primero, que en cuanto al efecto primario del bautismo, el primer don y la máxima utilidad, es decir la remisión de los pecados, no se da un más o un menos: “los pecados de todos son absorbidos y, por medio de las corrientes del bautismo todos los egipcios, todos *los* reatos, sea de la culpa original, sea de los crímenes actuales, son sumergidos instantáneamente”²³¹. En segundo lugar, que nadie puede ser obligado a admitir esta opinión que no está sufragada por la Escritura: “si alguno le gusta decir que fueron hechas muchas divisiones, no podrá obligarnos a admitirlo, ya que no se apoya en un testimonio cierto de las santas Escrituras; pero aquél, una vez admitido este sentido literal, tiene algo que puede interpretar místicamente con provecho”²³². Esto es característico: si algo se puede interpretar “místicamente y con provecho” -salvada la fe de la Iglesia- no será Ruperto quien lo discuta. Es un rasgo del carácter vital y ‘edificante’ de la teología monástica²³³.

común: ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 101 (PL 69,149A); TEODULFO, *De ordine baptismi* XIII (PL 105,232A); LEIDRADO, *De sacramento baptismi* VI (PL 99,862C), etc.

²²⁴ *In Jo.* VI (CChr CM 9,304, 165-166).

²²⁵ *In Ap.* 111,4 (PL 169,910A).

²²⁶ Mantenemos en las traducciones el término ‘divisiones’ para hacer más evidente la conexión gramatical.

²²⁷ *De Trin. In Ex.* II,34 (PL 167,642B). Cfr. *In Jo* VIII (CChr CM 9,415, 55-61). JERÓNIMO, *Tractatus de Psalmo* 135,13: “Dicunt Hebrei, quod in duodecim divisiones divisum est mare, hoc est, secundum tribus una via. Rubrum autem dicitur de sanguine” (CChr 78,294). El tema se encuentra probablemente ya en Orígenes.

²²⁸ *De Trin. In Ex.* II,32 (PL 167, 642B).

²²⁹ Cfr. *De div. off.* IV, 8: “dividens illis per divisiones *gratiarum* mare Rubrum baptismi” (CChr CM 7,113, 427 -- 114, 428).

²³⁰ Algo semejante se encuentra en RABANO MAURO, *De universo* XI,5: “Mare ergo Rubrum *sive* Baptismi significat sacramentum, *seu etiam* saeculi istius fluentem ac turbidum statum, per quem sancti transeunt illaesi, et peccatores obruuntur examine divini iudicii. De quo legitur in Psalmo: ‘Qui divisit mare Rubrum in divisiones’ (Ps. 135,13). *Priscae auctoritatis viri* mare Rubrum in duodecim divisiones dixerunt esse partitum, quanta tribus fuisse Judaeorum; ideoque hic *plurali numero* positum est, in divisiones, ne putaremus mare Rubrum uno itinere fuisse transmissum. *Sed potest* et hoc spiritaliter congruenter *adverti*. Rubrum mare est saeculi istius permixta profunditas, quam multis divisionibus transimus, quando conversi ad terram viventium Domini munere festinamus. Aliter enim per *eleemosynas*, aliter per *assiduam supplicationem*, aliter per *virginitatem*, aliter per *excellentissimam charitatem: sic* multis divisionibus per saeculi hujus mare transitur ad Dominum...” (PL 111,314BCD). Como se observa Rabano Mauro encuentra sentido a las doce divisiones fuera de la interpretación bautismal. Lo mismo se diga de un anónimo del siglo XII (HAYMO de HALBERSTADT), *Explanatio in Ps.* 135: “Vel per mare Rubrum mundum intelligimus... quae ‘divisit in divisionibus’ quia diversis diversos dedit, quibus per hunc mundum festinent ad Dominum: alius enim per jejunia, alius per eleemosynas, alii per alias virtutes” (PL 116,656B).

²³¹ *De Trin. In Ex.* II,34 (PL 167,642BC).

²³² *De Trin. In Ex.* II,34 (PL 167,642CD).

²³³ En otra oportunidad Ruperto hace una exégesis discutible del *per medias divisiones*: la fe católica se salva por el medio entre los extremos de las herejías que se oponen mutuamente: *In Jo* VIII. Pero lo interesante es que allí mismo se revela que también en la exégesis ‘alegórica’ hay una jerarquía de interpretaciones: “Quod etiam veteri miraculi praefiguratum est, *salvo altioris quoque sacramenti intellectu*, quando ad ingressum filiorum Israel, mare Rubrum divisus est” (CChr CM 9,415, 54-55). Sobre las múltiples interpretaciones alegóricas del paso del mar Rojo en los Padres cfr. R. WESSEL, *Durchzug durch das Rote Meer: Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 1959) 370-389.

c) Después del paso

También la historia posterior al tránsito del mar Rojo tiene su sentido espiritual. Ruperto la aplica en particular a los neófitos y en general a la vida cristiana postbautismal.

“Moisés -dice la Escritura- sacó a los hijos de Israel del mar Rojo” (*Ex* 15,22). Es “como si dijese que el ayo diligente sacó a sus párvulos discípulos del sacramento de la nueva regeneración”. Porque en última instancia aquello se realiza verdaderamente en los neófitos de la Iglesia. Porque aquellos hijos de Israel fueron bautizados solamente “en figura” y por lo tanto necesitaban aún de la limpieza de la sangre de Cristo. Pero en cuanto “prefiguración del bautismo, en su misma salida del mar Rojo se significaban aquellos párvulos, de quienes el bienaventurado Pedro dice: Despojándose, pues, de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias, como niños recién nacidos apetedec la leche espiritual, para crecer con ella, en orden a la salvación’ (*I P* 2,1-2)”²³⁴, es decir, los neófitos.

Es también el cántico de estos recién nacidos lo que fue prefigurado en el cántico *de Moisés* (*Ex* 15,1-18)²³⁵ “cántico en alabanza de Cristo Señor, que sepultó nuestros pecados en el mar Rojo, es decir, en el bautismo”²³⁶.

De acuerdo a la historia (*juxta historiam*) conocemos bien cuál es el cántico que cantó Moisés. De acuerdo a la inteligencia espiritual (*juxta mysticum evangelicae veritatis intellectum*) nadie ignora “cuánto convenga este cántico a aquellos que ascienden del baño de la regeneración”²³⁷. Es en los labios de los neófitos que aquel himno profético se convierte en realidad: “Con razón dirás y con verdad cantarás, quienquiera que seas, que has ascendido de este mar, renacido en Cristo, que ‘los cubrió el mar; se hundieron como plomo en las aguas poderosas...’²³⁸. Pero no solamente a los neófitos sino a todos los bautizados conviene esta alabanza que no debiera faltar nunca en nuestros labios”²³⁹.

Como para los hijos de Israel el paso del mar Rojo no significó el fin de las luchas y tuvieron que penar por el desierto para conquistar la tierra prometida, así también para nosotros el bautismo no ha sido sino el punto de partida de la existencia cristiana. Tendemos a la tierra prometida pero no estamos eximidos de la lucha y del desierto. Al decir de Agustín: “Queda la soledad del desierto, quedan los enemigos que insidían en el camino; así también después del bautismo queda la vida cristiana en medio de tentaciones”²⁴⁰.

Cuando Ruperto comenta *I Co* 10 prefiere siempre esta interpretación parenética, de acuerdo, por otra parte, con el sentido mismo del texto²⁴¹. Aquel ‘en figura’ es una amonestación para nosotros, los bautizados, para que no nos sintamos presuntuosamente seguros. Para que recordemos que debemos pasar “a través del desierto de la vida presente” para poder entrar en la promesa de la herencia eterna, en la gloria de la dichosa resurrección²⁴².

Este carácter de combate postbautismal está indicado en el episodio de Amalec que persigue a los hijos de Israel después del paso del mar Rojo (*Ex* 17,8):

“Amalec es el diablo que nos persigue pertinazmente a quienes hemos sido liberados

²³⁴ *De Trin. In Ex.* III,3 (PL 167,654BC).

²³⁵ *In XII Proph. Min. In Os.* I (PL 168,501BC).

²³⁶ *De Trin. In Ex.* II,37 (PL 167,645A-652B).

²³⁷ *In Ap.* IX,15 (PL 169,1109B).

²³⁸ *De Trin. In Ex.* II,37 (PL 167,649C).

²³⁹ *Op. cit.*, II,36 (PL 167,644BC).

²⁴⁰ *Enarr. In Ps.* 75,5 (CChr 39,989).

²⁴¹ Cfr. el magnífico estudio de G. MARTELET, *Sacraments, figures et exhortation en I Cor. X,1-11: Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 323-359; 515-559.

²⁴² *De div. off.* VIII,4 (CChr CM 7,267). Cfr. ILDEFONSO de TOLEDO, *Liber de itinere deserti quo pergitur post baptismum* (PL 96,171-192).

del reato del pecado original una vez que fuimos lavados por el bautismo de Cristo, para que, aunque creyentes en Cristo y salidos de Egipto, es decir de las tinieblas de la ignorancia no podamos entrar en la tierra prometida, en la tierra de los vivientes, cargados al menos con los pecados actuales”²⁴³.

Aún después de bautizados, liberados del pecado original y de las tinieblas de la ignorancia, seremos atacados por el demonio. Este, vencido una vez en el bautismo, volverá al ataque y tratará de impedirnos la salvación. Basten estas alusiones para anotar otro rasgo de la teología bautismal de Ruperto: la presencia del compromiso moral contraído en el bautismo como el comienzo de la lucha de la vida cristiana.

d) “*Meliora te facturur significans*”

Concluyamos con una somera valoración teológica de la gesta del Éxodo de acuerdo a la exégesis de Ruperto. Aquella gesta puede ser considerada como historia y como figura.

1. Tal como sucedió en la *historia* aquellos acontecimientos tuvieron un cierto sentido salvífico para sus protagonistas israelitas. No solamente porque eran una etapa de la historia de la salvación. Sino porque el pueblo fue como “catequizado” a través de aquellos hechos:

“Ni aquellos sacramentos en penumbra, por ejemplo, que en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar, que comieron el maná, que bebieron el agua de la piedra (*I Co* 10), no -lo repito- ni aquellos ni los demás milagros prefigurativos de Dios los condujeron a la perfección sino que por todas estas cosas, como catequizados, sólo cuando llegó la pasión del Salvador fueron regenerados...”²⁴⁴.

2. Pero además, aquella gesta era una *figura* cuya plenitud se realizó en Cristo y en la Iglesia. Lo que “*historialiter*” sucedió entonces, se realiza ahora “*spiritualiter*”. Por eso si aquello fue “grande y glorioso”, esto es “mucho más grande y más glorioso”²⁴⁵. Desde este punto de vista la gesta del Éxodo permite comprender toda la riqueza de la realización en la nueva alianza. Concebida como tipo, aquella gesta posee valor hermenéutico. Supuesta la intención divina de conferir una significación ‘típica’ a la historia, y conocida la realización por el Nuevo Testamento, aquellos hechos sirven para entender más hondamente la realidad cristiana. Existe un paralelismo: el agua del mar Rojo y el agua del bautismo, el faraón y el diablo, el pueblo de Israel y el pueblo cristiano, etc. ¿Termina con esto el valor de la tipología? Es la historia solamente un repertorio de imágenes para la contemplación y expresión del misterio cristiano? ¿O existe una dimensión más profunda? Creemos que sí y que es esta dimensión más profunda la que confiere -al menos en este caso- valor teológico a la tipología. Lo más importante no es que Dios haya prefigurado las realidades de la economía actual. Lo decisivo es que Dios es el agente en ambas circunstancias. La analogía supera el orden del simbolismo. Lo más importante no está en el cómo y en el así sino en que es Dios quien actúa en ambos casos. Es la acción divina la que confiere unidad a los dos testamentos, la que fundamenta teológicamente la tipología. Dios abrió el mar y sumergió al faraón. El mismo Dios abre el sacramento del bautismo y sumerge los pecados²⁴⁶. Esta riqueza de la tipología se encuentra expresada con belleza en esta oración de Ruperto:

«¿No eres tú quien aplastaste al soberbio y heriste al dragón” (*Is* 51,9). Este es el sentido: No eres tú quien aplastaste al soberbio Faraón y heriste al que hacía de tipo del soberbio, al que mostraba la *figura* de aquel diablo dragón? “¿No eres tú quien secaste el mar, las aguas del profundo abismo” (*Is* 51,10), como tipo del baño saludable que te habías propuesto derramar sobre nosotros de tu costado?. “¿No eres tú quien tornaste

²⁴³ *De Trin. In Dt.* I,40 (PL 167,956BC). Cfr. ISIDORO, *Allegoriae*, 63 (PL 83,109).

²⁴⁴ *In Ap.* IX,15 (PL 169,1108A).

²⁴⁵ *In XII Proph Min. In Hab.* III (PL 168,642D).

²⁴⁶ *De Trin. In Is.* II,10 (PL 167,1325BC).

las profundidades del mar en camino para que pasasen los liberados?” (*Is* 51,10), como tipo de tu futuro sacramento, por el cual tendríamos que pasar nosotros para ser llamados liberados, para que fuéramos realmente liberados de la mano de la muerte? ¿No eres tú quien hizo todas estas maravillas, *significando que harías cosas aún más grandes, ¡oh brazo del Señor!*?”²⁴⁷.

4. La curación de Naamán

La curación del militar leproso en las aguas del Jordán es también un “misterio”. Ruperto sobre que “en aquel hecho fue prefigurada la gracia del bautismo, por la cual el gentil es limpiado de la lepra del pecado, mediante la operación del Espíritu Santo septiforme”²⁴⁸. También en este caso la liturgia se revela el lugar connatural de la inteligencia de la Escritura. No es casual que la Iglesia lea la historia de Naamán durante la cuaresma.

“Vino Naamán con sus caballos y su carro, y se detuvo a la puerta de la casa de Eliseo. Eliseo le mandó a decir por un mensajero...” (2 R 5,9-10a). El principio de la exégesis es que la gesta de Eliseo se realiza en Cristo. Por eso “Eliseo significa a Cristo. Naamán el leproso al pueblo gentil, inmundo e idólatra”²⁴⁹. El, que no pertenecía al pueblo de Israel, asume una representatividad universal: los gentiles, el mundo entero. Y el acontecimiento sirve para subrayar la relación salvífica de Cristo con los gentiles. Hasta sus pequeños detalles son vistos en esa perspectiva global. Por eso si Eliseo no sale personalmente al encuentro de Naamán, sino que envía un mensajero, también esto tiene un sentido especial: “insinuaba proféticamente lo que realmente sucedió”, es decir que Jesucristo no predicó personalmente al pueblo gentil sino que le envió sus mensajeros, sus predicadores, substancialmente con el mismo mensaje: la orden de hacerse bautizar (*Mt* 28,19-20)²⁵⁰. Aparece así otro de los textos fundamentales de la revelación del bautismo y que Ruperto describe siempre como el momento en que fue dada la ‘regula’ del bautismo.

“... Vé y lávate siete veces...” (2 R 5,10). La orden transmitida por el mensajero alude a la estructura del gesto sacramental. Ve y lávate: “es decir: confiesa la fe en Cristo y bautízate”. Nótese la estrecha conexión del gesto con la fe. ¿Por qué siete veces? Porque se alude al actor invisible del bautismo, sin el cual el baño de agua sería ineficaz. Siete veces quiere decir entonces “no solamente con el agua”²⁵¹. Aquel septenario indica que “en el bautismo se da una operación propia del Espíritu Santo septiforme por el cual renacemos y recibiendo la remisión de los pecados volvemos a ser como nuevos”²⁵².

«“Bajó y se lavó” (2 R 5, 14), es decir el mundo se ha humillado bajo la potente mano de Dios y ha recibido el bautismo para la remisión de los pecados. “Su carne volvió a ser como la carne de un niño pequeño”, es decir, recibió la inocencia primitiva, incorporado a Cristo párvulo, es decir humilde e inocente. “Todos los que habéis sido

²⁴⁷ *De Trin. In Is.* II,13: “ ‘Nunquid non tu percussisti superbium, vulnerasti draconem? etc. (*Is* 51,9). Et est sensus: Nunquid non tu percussisti superbium Pharaonem, et vulnerasti typum superbi gestantem, figuram draconis diaboli praferentem? Nunquid non tu siccasti mare, aquam abyssi vehementis, in typum lavaeri salutaris, quod nobis de latere profundere proposuisti? Nonne tu es, qui posuisti profundum maris viam, ut transirent liberati (*Ex* 14), in typum futuri sacramenti tui, per quod nobis transeundum foret ut vocaremur liberati, ut essemus liberati de manu mortis? Nunquid non tu haec bona fecisti, *meliora te factururus significans*, o brachium Domini?” (PL 167,1328CD).

²⁴⁸ *De Trin. In Re.* V,29 (PL 167,1264BC).

²⁴⁹ *De div. off.* IV,16 (CChr CM 7,129); *In XII Proph. Min. In Am.* II (PL 168,326B). El primero en acentuar este aspecto de universalidad habría sido DÍDIMO, *De Trinitate* II, 14 (PG 39,699CD-702A). Cfr. también AMBROSIO, *In Luc.* VI,48-52 (CChr 14,123-124); *De myst.* 16 (SC 25bis, 164); *De sacramentis* I,13-14; 11,8 (SC 25bis, 66-68; 78); ISIDORO, *Allegoriae* 102 (PL 83,114).

²⁵⁰ *De div. off.* IV,16 (CChr CM 7,129). Cfr. *In Re* IV,20 atribuido a EUCHERIO de LYÓN: “Quod autem Elisaeus non per se ipsum Naaman aut tetigit aut baptizavit, hoc significatum est, quod Christus non per seipsum venit ad populum gentium sed per apostolos suos...” (PL 50,1185C).

²⁵¹ *De Trin. In Re.* V,29 (PL 167,1264).

²⁵² *De div. off.* IV,16 (CChr CM 7,129, 1025-1027).

bautizados en Cristo -dice el Apóstol- habéis revestido a Cristo” (*Ga 3,27*)»²⁵³.

Reaparece aquí la idea del efecto bautismal como una restitución de la inocencia primitiva. Esta se adquiere mediante la incorporación a Cristo. La insistencia en la humildad (el bautismo como gesto de humildad, incorporación a Cristo humilde) manifiesta uno de los rasgos del pensamiento rupertino: el bautizado reniega por su humildad la soberbia del primer hombre: el bautismo es un *remedium humilitatis*.

III. EL TESTIMONIO DE LOS PROFETAS

1. El agua pura y el espíritu nuevo (Ez 36)

Hasta aquí hemos indicado algunos de los “hechos” prefigurativos del bautismo. Encontraremos otros más adelante. Pero la encuesta sería incompleta si no abordásemos algunos de los “dichos” proféticos.

Una de las profecías más hermosas del Antiguo Testamento, frecuentemente comentada por Ruperto en sentido bautismal²⁵⁴, es la descripción escatológica de Ezequiel: “Santificaré mi nombre entre las gentes... y derramaré sobre vosotros agua pura... y os daré un corazón nuevo de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu... entonces habitaréis la tierra que di a vuestros padres” (*Ez 36,23-28*).

He aquí un texto de Ruperto en el cual, siguiendo paso a paso la profecía (en cursiva), explica su realización en Cristo y en los cristianos:

“Si te preguntas *cuando* sucedió esto, he aquí que llegarás a aquel bautismo del cual decía: ‘¡Tengo que ser bautizado con un bautismo, y como me siento constreñido hasta que se cumpla!’ (*Lc 12,50*); y Él mismo, que inmediatamente sería apresado y conducido a su pasión, dice: ‘Yo me santifico a mí mismo por ellos, para que también ellos sean santificados en la verdad’ (*Jn 17,19*). Dichas estas cosas e inmediatamente *santificándose* a sí mismo, es decir, ofreciéndose a sí mismo inmaculado por el Espíritu Santo al Dios viviente, *derramó sobre nosotros* esta *agua pura* de la cual hablamos, y puso *en nosotros un espíritu nuevo*, el Espíritu Santo, *sacándonos* de entre las gentes. Pues éramos gentiles ‘que íbamos, arrastrados, hacia los ídolos mudos’ (*1 Co 12,2*), *sacó el corazón de piedra* de nuestra carne, porque éramos piedra, adoradores de ídolos de piedra, y *dándonos un corazón de carne*, suscitó ‘de las piedras hijos de Abrahán’ (*Mt 3,9*). Desde entonces *habitamos en la tierra que dio a nuestros padres*, porque renacidos por esta agua y por este Espíritu, comenzamos a ver el reino de Dios”²⁵⁵.

Lo que el profeta anunciaba en esta profecía del agua pura y del espíritu nuevo es un ‘doble bautismo’: aquel Bautismo que fue la muerte de Cristo en la cruz, su ‘consagración’, su santificación y este bautismo en agua y en Espíritu por el cual somos transformados, renacemos y poseemos las primicias del Reino de Dios.

2. El agua que salía del templo (Ez 47)

La relación entre ambos ‘bautismos’ (la muerte de Cristo y el sacramento cristiano) -tema capital en Ruperto de Deutz- se hace más diáfana en la exégesis de otro texto de Ezequiel: “Vi

²⁵³ *De Trin. In Re. V,29* (PL 167,1264BC).

²⁵⁴ Cfr. *Annulus I* (PL 170,572B); *In XII Proph. Min. In Zac. V* (PL 168,798A); *In Jo. III* (CChr CM 9,152). Cfr. JERÓNIMO, *In Ez. XI,36*: “... effundani super illos nequaquam aquas baptismi sed aquas doctrinae et sermonis Dei...” (CChr 75,509); LEIDRADO, *De sacramento baptismi I* (PL 99,856A).

²⁵⁵ *De Trin. De Sp. Sto. III,15* (PL 167,1656ABC).

el agua que salía del templo por el lado derecho. Aleluya. Y todos a los cuales llega esta agua son salvados. Aleluya”. El texto citado es la antifona litúrgica que acompaña la aspersión con el agua bendita durante el tiempo pascual. Se inspira en *Ez* 47,2. 8-9 y su uso litúrgico reviste particular importancia. Porque para Ruperto aquella es una conmemoración del bautismo²⁵⁶: “No recibimos la aspersión para ser bautizados de nuevo sino que debemos invocar frecuentemente sobre nosotros la gracia del nombre divino, junto con este memorial de nuestro bautismo. Por eso recibimos la aspersión cada domingo, porque la santa Iglesia celebra universalmente el bautismo en la sacrosanta víspera de este primer domingo” de Resurrección²⁵⁷.

“Por eso durante la aspersión cantamos en este día: ‘Vi el agua que salía del templo por el lado derecho, aleluya, etc.’. Esto ha sido tomado del profeta Ezequiel. La mano del Señor que estaba sobre él le había mostrado una ‘ciudad edificada sobre un alto monte y que miraba hacia el oriente’ (*Ez* 40,2) y en ella se construía un templo admirable. Aquella ciudad significaba la Iglesia de la cual el Señor dice en el Evangelio: ‘No puede ser escondida una ciudad colocada sobre un monte’ (*Mt* 5,14). ¿Cuál es el templo sino aquel, del cual Él mismo dijo: ‘Destruid este templo y después de tres días lo reedificaré’ (*Jn* 2,19-21) hablando del templo de su cuerpo? También Juan en el Apocalipsis, al hablar de la misma ciudad que le había sido mostrada dice: ‘No vi templo en ella, pues el Señor Dios omnipotente es para ellos templo y cordero’ (*Ap* 21,22). ¿Qué otra cosa vio [Ezequiel brotando del templo sino la vivificante fuente del sagrado bautismo? Ya hemos dicho que, cuando los judíos lo destruyeron ‘salió de su lado sangre y agua’ (*Jn* 19,34). Ciertamente salió del lado derecho el agua de la cual se dice: ‘Y todos a los cuales llega esta agua, son salvados’ (*Ez* 47,8-9). Puesto que el lado derecho es la naturaleza divina; el lado izquierdo, la humana. Con precisión debió decirse entonces, de cuál lado salió esta agua por la cual son salvados aquellos a los cuales llega: ‘del lado derecho’ dice. Y con razón. Porque de la naturaleza divina de Cristo procedió el agua visible del Espíritu Santo, que confirió la virtud de salvar al agua visible que manó del lado izquierdo, es decir de la humanidad herida. Con razón entonces, en este día del domingo de resurrección, que es solemne también por la celebración del sagrado bautismo, cantamos durante la aspersión aquel [texto] en alabanza de este torrente por cuya inundación hemos revivido gracias a la muerte de Cristo”²⁵⁸.

El esquema interpretativo de Ruperto se apoya en tres imágenes: la *ciudad* que vio Ezequiel alude a la Iglesia y en última instancia a la santa ciudad escatológica; el *templo* no es otra cosa que el mismo Jesucristo, único templo de la ciudad celestial. Pero es sobre todo la palabra *lado* la que centra la atención de Ruperto²⁵⁹. El agua que brota del lado del templo alude entonces al agua que manó del costado abierto de Cristo y a aquel “río de agua viva” que sale del trono de Dios en el Apocalipsis (*Ap* 22,1). En este torrente brotado del costado abierto del Señor ve Ruperto el origen fundacional del sacramento del bautismo. Pero este torrente salió del lado izquierdo y el texto de Ezequiel habla del lado *derecho*²⁶⁰. Esto no desanima a Ruperto. Sorte

²⁵⁶ *De div. off.* IX,10: “processio dominicalis quia tunc aqua benedicatur in *memoriam* et venerationem sacri baptismatis... dominica die sic nobis baptismatis sacri *memoria* renovetur” (CChr CM 7,326). El rito de la aspersión, organizado en el s. IX y que era primariamente una simple procesión lustrativa ha tomado progresivamente carácter bautismal. Cfr. A.-G. MARTIMORT, *L’Eglise en prière* (Tournai 1961) 568. 639. 682.

²⁵⁷ *De div. off.* VII,20 (CChr CM 7,248, 915-920).

²⁵⁸ *Ibid.*, 248-249.

²⁵⁹ Aprovechando la doble significación de *latus*: *lado* de un sitio y *costado* de una persona. Mantenemos intencionalmente un solo término.

²⁶⁰ Sin embargo es interesante destacar que la iconografía ha representado, muchas veces, contra la verdad anatómica e histórica, la llaga del costado del lado *derecho* del Salvador. Cfr. por ejemplo la miniatura del Código de Rábula en la Biblioteca Laureniana de Florencia o la imagen del crucificado en la capilla dedicada a Quiricus y Julitta en Santa María Antiqua en Roma. B. FISCHER ha observado que este canon iconográfico podría ser comprendido por el influjo del texto de Ezequiel: *Formen der Taufferinnerung im Abendland*: Liturgisches Jahrbuch 9 (1959) 93. El tema lo tratamos más largamente en el próximo capítulo. Entre la abundante bibliografía cfr. F. J. HESBERT, *Le problème de la Transfixión du Christ dans les traditions biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale* (Paris

la dificultad con una exégesis artificial que le permite incluir una de sus ideas: en el sacramento se verifica una doble acción causal, la invisible del Espíritu Santo (procedente de la divinidad de Cristo) y la visible del agua (procedente de la humanidad). Además de ser un ejemplo de la exégesis de Ruperto de Deutz (palabras claves, esquema histórico de la salvación, explicación de la Biblia por la Biblia) este texto precisa mejor la relación entre la cruz y el bautismo. Aquélla es fuente de éste.

3. ¡Aspérgeme con el hisopo! (Sal 50)

Si el texto de Ezequiel que acabamos de comentar subrayaba el sentido bautismal de la aspersión con el agua bendita, lo mismo debe decirse de la antifona que se canta en la misma ocasión fuera del tiempo pascual: “Aspérgeme con hisopo y seré puro; lávame y quedaré más blanco que la nieve” (Sal 50,9)²⁶¹. Veamos cómo lo explica Ruperto:

“Pues el hisopo es una hierba humilde que nace en lugares pétreos y que quita el tumor del pulmón. En verdad significa la fe y la humildad de la pasión de Cristo, por la cual se quita el tumor de la soberbia, por la cual corrompido el primer hombre se ensoberbeció (*intumuit*) contra el Creador. Esperando esto decía el Salmista: ‘Aspérgeme con hisopo y seré puro; lávame y quedaré más blanco que la nieve’ (Sal 50,9). Por lo tanto el hisopo mojado con la sangre del cordero, con la cual es marcada la casa, es la humildad del espíritu junto con la fe de la pasión de Cristo, en la cual es bautizado cualquiera de los creyentes”²⁶².

Partiendo de un dato de las ciencias naturales²⁶³, Ruperto muestra en la *aspersión con el hisopo* un símbolo de la humildad y de la fe. Lo hace aprovechando la ambivalencia significativa de la palabra ‘tumor’²⁶⁴. Hay una enfermedad mucho más grave que el dolor del pulmón, es la soberbia que provocó el pecado original.

Contra este tumor actúa la humildad, como contra aquél actúa el hisopo. Se describen así dos actitudes necesarias en quien se bautiza: la humildad y la fe, dos actitudes que intentan destruir precisamente la culpa original radicada en el orgullo y en la incredulidad. Otras veces Ruperto alude solamente a la fe: “como aquél [el hisopo] abate el tumor del pulmón, así la fe de Cristo [abate] sanando la soberbia del corazón”²⁶⁵. Por eso cuando Ruperto comenta los dos versículos aplica la aspersión a la fe y *el lavado que deja más blanco que la nieve* al bautismo: el profeta tenía en vista esto, sus palabras fueron una predicación del bautismo, significando por el hisopo la fe y la pasión de Cristo y por el lavado el bautismo mismo²⁶⁶. Se subraya así la íntima conexión entre la fe y el sacramento.

1940); A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz* (Munich 1956); J. LECLERCQ, *La dévotion au Sacré-Coeur dans la tradition bénédictine au Moyen Age: Cor Jesu II* (Roma 1959) 3-28.

²⁶¹ *De div. off.* VII,20 (CChr CM 7,249).

²⁶² *De Trin. In Ex.* II,16 (PL 167,623D). Cfr. también *De Trin. In Ex.* III,43 (PL 167,692D); *In Re.* IV, ad ps. 50 (PL 167,1200CD); *De div. off.* VII,20 (CChr CM 7,249).

²⁶³ El valor curativo del hisopo es una idea que se encuentra frecuentemente en el Medioevo. Cfr. por ejemplo ISIDORO de SEVILLA, *Etymologiae* XVII,9, 39: “Hyssopus herba purgandis pulmonibus apta. Unde et in Veteri Testamento per hyssopi fasciculos aspergebatur agni sanguine, qui mundari volebat. Nascitur in petris haerens saxo radicibus” (PL 82,628C); HUGO de SAN VÍCTOR, *De bestiis et aliis rebus* IV,8 (PL 177,149B); HILDEGARDA de BINGEN, *Physica* I,65 (PL 197,1156).

²⁶⁴ Puede significar tanto el dolor de una enfermedad cuanto el orgullo. La forma verbal ‘intumuit’ posee matices intraducibles. En esta exégesis Ruperto se inspira en AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 50,12: “Hyssopum herbam novimus *humilem*, sed medicinale... Aspergeris hyssopo, *humilitas* Christi te mundabit... Hyssopus dicunt purgandis pulmonibus aptum esse. In pulmone solet notari *superbia*: illic enim inflatio, illic anhelitus...” (CChr 38,608). Sobre la aplicación al bautismo cfr. RABANO MAURO, *De universo* XIX,8; “Hyssopus herba humilis, cujus radices saxum penetrant: quod significat humilitatem poenitentiae, sive Baptismum...” (PL 111,527D-528A).

²⁶⁵ *De Trin. In Ex.* III,43 (PL 167,692D).

²⁶⁶ *De div. off.* VII,20 (CChr CM 7,249).

En otra ocasión Ruperto explica el texto como una profecía del efecto del bautismo: la primera resurrección:

“Este salmo 50 que cantamos continuamente mira y nos hace mirar hacia la resurrección primera. ¿Cuál es o qué cosa es esta resurrección primera, la resurrección del hombre interior, sino la justificación de los pecados, por la cual ciertamente hemos resucitado quienes creemos en Cristo? `Cuántos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte. Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva’ (Rm 6,3-4). ¿Qué otra cosa, entonces, pedía y profetizaba simultáneamente aquel verdadero penitente y santo profeta, cuando en este salmo, en el cual entre otras cosas había previamente dicho: ‘He aquí que he sido formado en maldad y en pecado me concibió mi madre’ (vers. 7), después agregó ‘Aspérgeme con el hisopo y seré puro, lávame y quedaré más blanco que la nieve’ (vers. 9), añadiendo después: ‘Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto’? (vers. 12). Todo esto es la resurrección primera, la sangre y el agua que fluyó de su costado y el Espíritu Santo que nos dio para la remisión de los pecados, al decir a sus apóstoles: ‘Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados’ (Jn 20,22-23). Esto que pedía y a la vez profetizaba como futuro, nosotros, en cambio, cantando el mismo salmo, lo proclamamos como ya realizado”²⁶⁷.

4. Una fuente abierta para la casa de David (Za 13)

Concluimos esta breve reseña de los testimonios proféticos del bautismo exponiendo la exégesis rupertina de uno de los textos más citados en sus obras: “En aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén; a fin de lavar las manchas del pecador y de la mujer inmunda. En aquel día, dice el Señor de los ejércitos, extirparé los nombres de los ídolos de la tierra, porque no serán ya recordados” (Za 13,1-2).

Dentro de su visión unitaria de la historia, Ruperto descubre en aquella *fuentes para la casa de David* una profecía del agua y sangre que brotó del costado de Cristo y del bautismo cristiano. “¿Qué es aquella fuente para la casa de David sino el sacramento del bautismo que manó del costado del Hijo de David abierto con la lanza del soldado?” (Jn 19,34)²⁶⁸. Por eso en el coloquio con Nicodemo, cuando Jesús anuncia el bautismo, “no dijo nada nuevo aquel verdadero David, sino que habló de acuerdo a los testimonios veraces de ésta y del resto de las Escrituras”²⁶⁹.

¿Cuándo fue *abierta* esta fuente maravillosa? Lo dijimos, cuando fue abierto el costado de Jesucristo. Ruperto no se cansa de contemplar el agua y la sangre que brotan del Señor. Sangre para nuestra redención, agua para nuestra purificación. Es interesante observar que Ruperto repite la visión global del evangelista: la unidad de los misterios (muerte, resurrección, ascensión, don del Espíritu) en el acto de la cruz. Por eso no vacila en decir que *aquel día* es “el día de la glorificación de Jesucristo nuestro Señor (Jn 12,32), cuando exaltado de la tierra para atraer todo hacia sí, cuando entregó su Espíritu”. Entonces fue abierta esta fuente y desde entonces está abierta, porque no antes sino solamente a partir de aquel momento fue dado el

²⁶⁷ *In Reg. S. Ben.* II,12 (PL 170,507CD-508AB) comentando los maitines del oficio benedictino. G. CHOPINEY que, estudiando el comentario rupertino a los salmos, los ha intitulado siguiendo la tradición de los *tituli psalmorum*, ha acertadamente llamado a este salmo: “El bautismo de la Iglesia en la sangre de Cristo”: *Rupert de Deutz et les mystères des psaumes*: Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem 24 (1962) 34.

²⁶⁸ *In XII Proph. Min. In Zac.* V (PL 168,797C). Cfr. *De div. off.* VI,35.36 (CChr CM 7,218. 224); *De Trin. In Dan.* I,25 (PL 167,1530CD-1531A). El tema no es desconocido en el medioevo. Cfr. por ejemplo ILDEFONSO de TOLEDO, *De cognitione baptismi*, 106 (PL 96,15613C).

²⁶⁹ *De Trin. In Dan.* I,25 (PL 167,1531A).

Espíritu para la remisión de los pecados²⁷⁰.

¿Para quiénes ha sido abierta esta fuente? La respuesta varía. Cuando Ruperto tiene en vista el sacramento del bautismo la respuesta se refiere a la etapa del Nuevo Testamento: “para la *casa de David y para los habitantes de Jerusalén*, es decir para la religión cristiana y para todos los que por la fe habitan en la santa Iglesia”²⁷¹.

Pero su concepción de la Iglesia y los versículos siguientes lo llevan a describir una síntesis global de la historia de la salvación. En estos casos la mirada se dirige prevalentemente al costado abierto de Cristo y los beneficiarios de la fuente son tanto el pueblo judío como los gentiles.

¿Para qué ha sido abierta la fuente? *Para la purificación del pecador y de la mujer inmunda*, “es decir, para la remisión de los pecados del creyente que proviene de la circuncisión y del creyente que proviene de la gentilidad, inmunda por la sangre de la idolatría”. En este caso el flujo de la mujer menstruada es ante todo el vicio de la idolatría: “Por eso sigue: *En aquel día, dice el Señor de los ejércitos, extirparé los nombres de los ídolos de la tierra, porque no serán ya recordados*; ya que el flujo de la idolatría, que es la sangre de la mujer inmunda, se lava en la fuente del bautismo”²⁷². Pero el pecado no se restringe el ámbito de los gentiles. Al contrario, el tema de las inmundicias de la mujer menstruada es uno de los motivos predilectos de Ruperto de Deutz para describir la situación pecaminosa de toda la humanidad y, en particular, del pueblo elegido. Es la justicia de la ley que ha venido a ser como el paño inmundo de la mujer menstruada²⁷³. En esta perspectiva la *Jerusalén* del texto de Zacarías asume una dimensión universal:

“Jerusalén, sobre la cual se derrama tal espíritu (*Za* 12,10), es también la mujer inmunda para cuya ablución ha sido abierta esta fuente de la casa de David, es decir, ha sido abierto con la lanza el costado del Hijo de David, Hijo de Dios, de donde ha brotado esta agua del baño salvífico con la sangre sagrada de nuestra redención (*Jn* 19,34). Y para que ninguno piense que solamente la Iglesia de los gentiles debe entenderse como la mujer inmunda debido a las manchas de la idolatría con las que se ha ensuciado, uno de los elegidos de aquel primer pueblo, el santo profeta Isaías dice: ‘Todos nosotros hemos venido a ser inmundos, todas nuestras justicias son como el paño de la mujer inmunda’ (*Is* 64,6). Por lo tanto *toda la Iglesia, desde el primero hasta el último elegido, es aquella Jerusalén*, que durante el tiempo en que los profetas decían estas cosas, era como la mujer inmunda, es decir, estaba manchada con la sangre del pecado original, y no llegaría a ser ciudad o reino para Dios el Santo de los santos, si el Señor no derramase sobre ella el espíritu de gracia y de oraciones (*Za* 12,10), es decir el espíritu de remisión de los pecados, si para su purificación no se hubiera abierto una fuente para la casa de David, es decir, si por la sangre con el agua derramados del costado del Salvador no hubiese sido instituido el saludable sacramento del bautismo...”²⁷⁴.

IV. EL CONFLICTO DE LOS DOS TESTAMENTOS

Hemos dejado para el final el estudio de una de las realidades del Antiguo Testamento, la circuncisión, porque ofrece aspectos diversos a los hechos y dichos que hasta ahora hemos comentado.

²⁷⁰ *De glorif. Trin.* II,6: “Tunc fons iste patens factus est, et ex tunc patet, quia non ante, sed ex tunc Spiritus sanctus in remissionem peccatorum datus est” (PL 169,37C).

²⁷¹ *In XII Proph. Min. In Zac.* V (PL 168,797D).

²⁷² *Op cit.* (PL 168,797D-798A).

²⁷³ Cfr. *Annulus* I (PL 170,570-571).

²⁷⁴ *De Trin. In Dan.* I,25 (PL 167,1530C-1531A).

Se ha dicho que el Antiguo Testamento es una “profecía” del Nuevo en sus hechos, en sus personajes y en sus instituciones. La circuncisión pertenece a este último grupo y ya por eso se distingue de los otros “tipos”. Pero no es ésta la diferencia que queremos destacar. La diferencia se sitúa en un nivel más profundo. El cristianismo es sucesor y a la vez contradictor del judaísmo. La Nueva Alianza está en continuidad y también en ruptura con la Antigua. Al hablar del paso del mar Rojo, del diluvio, de la fuente para la casa de David, etc., Ruperto apunta fundamentalmente a la plenitud que Cristo trajo al mundo. Aquellas realidades reciben la plenitud de su significación en la economía cristiana. En cierto modo se disuelve la consistencia propia que aquellos hechos pudieron tener al conferirles la dimensión de “figura”, de “profecía” del futuro. La circuncisión, en cambio, permite a Ruperto subrayar el otro aspecto: la ruptura, el conflicto con el Antiguo Testamento en cuanto éste pretendiese renegar de su provisoriedad y mantener su propia consistencia salvífica paralela y contraria al hecho cristiano. Ruperto no dirá nunca que la circuncisión es un tipo o una figura del bautismo²⁷⁵. Insistirá más bien en decir que el bautismo es la abolición, el reemplazo de aquélla. Que el bautismo ocupa en la etapa actual de la salvación, la única válida ya, el lugar que la circuncisión ocupaba en aquélla, provisoria y superada. Si se quiere también la circuncisión “profetiza” el bautismo. Pero con una condición: que desaparezca cuando éste llega. La circuncisión nos permitirá entonces exponer brevemente un capítulo de la teología del Antiguo Testamento. Este, como sistema religioso, es el mejor “precursor” del cristianismo. Una vez llegado éste, aquel sistema religioso debe desaparecer. Si pretendiese subsistir, se habría convertido en contradictor.

1. La circuncisión en la antigua alianza

Para aquella etapa de la historia salvífica la circuncisión es positivamente querida por Dios y por consiguiente había de tomarse en serio²⁷⁶, era buena²⁷⁷, útil²⁷⁸, necesaria²⁷⁹, la “más grande de las obras de la ley”²⁸⁰.

¿Cuál es el sentido de la circuncisión? Fundamentalmente es el signo de la fe en la promesa hecha por Dios a Abrahán y por consiguiente es signo de la alianza realizada por medio de Abrahán.

Abrahán creyó en Dios y por eso fue justificado. Fue su fe el elemento decisivo. Fue justificado “por la fe sin las obras de la ley, incluso antes de aquello que es lo más importante entre las obras de la ley, la circuncisión”²⁸¹. Si Abrahán no hubiese creído en la promesa de su descendencia (*semen*) que es Cristo, si no hubiese creído que en él habían de ser bendecidas todas las gentes, no hubiera sido llamado ni justo ni amigo de Dios. De la misma manera que Abrahán, su posteridad se ha salvado por la misma fe en la futura descendencia (*semen*) y en el signo de aquella fe, que era la circuncisión²⁸².

“... La circuncisión no es la alianza o el pacto; sino el signo del pacto o alianza; y el padre Abrahán no fue justificado ni hecho amigo de Dios por la circuncisión, sino antes

²⁷⁵ El mismo santo Tomás va a indicar el menor valor figurativo de la circuncisión: el paso del mar rojo y el caminar bajo la nube “erant tantum figurae, et non sacramenta. Circumcissio autem erat sacramentum, et praeparatorium ad baptismum: minus *tamen* expresse figurans baptismum” (*Summa Theologica* III,70, 1, ad 2m). Pero la perspectiva es completamente diversa. De hecho en las seis cuestiones que santo Tomás dedica al bautismo (III, 66-71) la circuncisión es la única realidad del Antiguo Testamento a la cual se le dedica una cuestión entera (70). ¿Será porque las otras (diluvio, Mar Rojo, etc.) eran *tantum figurae*?

²⁷⁶ *De Trin. In Jos.* I,15 (PL 167,1015D).

²⁷⁷ *De div. off.* II,22 (CChr CM 7,55, 843).

²⁷⁸ *In Jo.* III (CChr CM 9,140).

²⁷⁹ *De Trin. In Jos.* I,15 (PL 167,1014D).

²⁸⁰ *De Trin. De Sp. Sto.* IV,22 (PL 167,1697A).

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *In Jo.* IV (CChr CM 9,190).

de la circuncisión, por la fe”²⁸³.

Luego, la circuncisión fue dada como un signo. ¿Signo? “Si es un signo, ¿por qué ha sido puesta en aquella parte del cuerpo que no es visible? El signo, o aquello que es puesto como signo, debe ser colocado allí donde se vea. ¿Por qué entonces, no ha sido puesta más bien en el rostro o en la oreja, o en alguna otra parte del cuerpo, donde fuera bien visible? La respuesta de Ruperto ante esta objeción se articula en dos momentos: en primer lugar, porque la circuncisión es primariamente un signo ante Dios que todo lo ve²⁸⁴:

“... el signo de la alianza, el signáculo de la fe, la circuncisión de la carne, que nuestro Padre Abrahán recibió por orden de Dios... fue como un recordatorio para el mismo Dios que había prometido, para que viese aquel signo y se recordase de su alianza y enviase aquel linaje que había prometido, que había jurado”²⁸⁵.

Pero hay además una razón más profunda: una misteriosa conveniencia entre el signo y el contenido de la fe de la cual es signo:

“[Abrahán] recibió un signáculo conveniente según el contenido de la fe y porque habría creído de la descendencia, no en otra parte del cuerpo llevase el signo de la circuncisión, que en aquella por la cual el semen se transmite”²⁸⁶.

Siendo la circuncisión signo de la fe y el contenido de esta fe la promesa de la descendencia, fue conveniente entonces que el signo de la fe se llevase en el órgano que sirve para la difusión del semen²⁸⁷. Esta conveniencia entre el signo y el contenido es repetidamente afirmada por Ruperto de Deutz. Es una idea importante en primer lugar porque le permitirá fundamentar la abolición de la circuncisión y además porque orquestada con el esquema de los tres pactos (Noé - Abrahán - Cristo) le permitirá arribar también al bautismo como signo de la Alianza. Veamos la correspondencia signo-contenido en los dos primeros pactos:

“Noé, porque creyó en Dios que le anunciaba el diluvio futuro Y *creyendo obedeció* fabricando el arca, e hizo todas las cosas que le había mandado Dios, recibió *el signo* conveniente de acuerdo al contenido y a su fe (*Gn* 6), es decir, el arco puesto en las nubes del cielo, diciendo Dios: ‘Pondré mi arco en las nubes del cielo, y será signo de *alianza* entre mí y la tierra, y me recordaré de la alianza que he concluido contigo’ (*Gn* 9,13-15); y esto porque principalmente de las nubes fluyó aquel diluvio en el que Noé había creído por la Palabra de Dios”²⁸⁸.

“Abrahán, porque *creyendo obedeció* a Dios que le mandaba salir de su tierra y de su familia, y que le prometía que bendiciendo lo bendeciría y lo multiplicaría y que en su descendencia serían bendecidas todas las gentes (*Gn* 12,1-4), recibió el *signo* de la *alianza* de Dios, no ya fuera de sí (como Noé, que lo recibió en las nubes), sino en sí mismo; cierto que en la carne, exteriormente, sólo en aquella parte del cuerpo, por la cual se transmite el semen, y convenientemente, porque en la promesa de la descendencia no había dudado”²⁸⁹.

²⁸³ *Annulus* I (PL 170,563C).

²⁸⁴ *Op. cit.* (PL 170,564B).

²⁸⁵ *Op. cit.* (PL 170,567B).

²⁸⁶ *De Trin. De Sp. Sto.* IV,22: “... congruum videlicet signaculum accepit secundum rem fidei, ut quia de semine crediderat, non in alia quam in ea corporis parte per quam semen trajicitur signum haberet circumcissionis” (PL 167,1697B). Notar la doble significación de la palabra *semen*: descendencia, linaje y semen masculino.

²⁸⁷ *In Jo.* III: “Cum circumcissio fidei signum sit, fides autem in seminis promissione fuerit, nonne convenientius secundum causam in ipso seminis effusorio quam in alia qualibet corporis parte poni debuit?” (CChr CM 9,142, 915-918). Es la primera de las tres razones de conveniencia que dará después santo TOMÁS, *Summa* III,70, 3, ad 1m.

²⁸⁸ *In Jo.* III (CChr CM 9,145, 1040-1048).

²⁸⁹ *In Jo.* III (CChr CM 9,145, 1049-1057).

La idea fundamental es clara: cada Alianza con Dios lleva su signo y éste está en relación con la fe.

Por consiguiente es claro que el rechazo de la circuncisión implicaba un rechazo de la misma alianza. Una apostasía de la fe en la promesa. Por eso los judíos que quisieron ocultar su circuncisión en tiempos de Antíoco Epifanes (*I M* 1,16) “se apartaron de la santa alianza” negando la fe en la promesa²⁹⁰.

En conclusión, la circuncisión es buena y santa, es signo de la fe y de la alianza, es obligatoria. Opera casi lo que el bautismo en la Nueva Alianza. Pero no alcanza su pleno efecto salvífico pues no procura la remisión de los pecados:

“Aunque entonces, en tiempo de la Ley, la circuncisión operase contra la herida del pecado original, lo que ahora, en tiempo de la gracia revelada, suele operar el bautismo, esto ha de ser totalmente excluido: no pudieron entrar en la puerta del reino celestial”²⁹¹.

2. El bautismo reemplaza a la circuncisión

La circuncisión debía cesar cuando llegase el bautismo. “Pues la circuncisión es buena, pero el bautismo mejor”²⁹². Ligada al judaísmo como sistema religioso, debía sufrir el mismo destino: desaparecer al ser plenificado. “Cristo, circunciso, ministro de la circuncisión, salió del judaísmo carnal, instituyendo otro camino, cuando dice: Bautizad a todas las gentes”²⁹³. Cristo nos ha hecho pasar “de la vejez de la circuncisión a la gracia nueva del bautismo”²⁹⁴. La circuncisión debió cesar “desde aquel momento en el cual, muriendo Cristo en la cruz, fue instituido el sacramento del bautismo”²⁹⁵.

Ruperto fundamenta el cese de la circuncisión en la desaparición de su función significativa: “Este signáculo en tanto sirvió a la justicia, mientras llegase lo significado, es decir el mismo semen en cuya promesa fue signado el creyente padre fiel”²⁹⁶.

“Quien se circuncida profesa que espera aquel descendiente que es Cristo”²⁹⁷. Circuncidarse equivale a decir: ¡envía al que tienes que enviar, envíalo porque aún no lo enviaste, porque no lo hemos recibido!²⁹⁸. Después del hecho cristiano, la circuncisión implica una apostasía, una negación de Cristo. Quien profesa que aún espera a Cristo, niega ciertamente que haya venido. Por lo tanto, quienes confesamos que Cristo ya ha venido, abolida la circuncisión, sólo necesitamos del sacramento del bautismo. ‘Si nos circuncidásemos, Cristo no nos aprovecharía’ (*Ga* 5,2) porque por este signo profesaríamos al que tiene que venir y por lo mismo negaríamos que ya ha venido”²⁹⁹.

Se percibe claramente el matiz polémico con el judaísmo. A través de la circuncisión y del

²⁹⁰ *De vict.* IX,18 (PL 169,1413AB).

²⁹¹ *De div. off.* VI,35 (CChr CM 7,219, 1240-1244). Esta afirmación depende de su concepción sobre el valor salvífico del Antiguo Testamento. La cuestión era discutida en el medioevo. Sobre las discusiones cfr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühshcholastik* III/1 (Ratisbona 1954) 61-86. SANTO TOMÁS, en contra de Ruperto: *Summa Theologica*, III,70, 4.

²⁹² *De div. off.* II,22 (CChr CM 7,55, 843).

²⁹³ *De Trin. In Gen.* VI,39 (PL 167,437C).

²⁹⁴ *De div. off.* VII,21 (CChr CM 7,251, 1007-1008).

²⁹⁵ *In. Jo.* III (CChr CM 9,140).

²⁹⁶ *De Trin. De Sp. Sto.* IV,22: “Hoc signaculum tandiu ad justitiam valuit, donec veniret res, id est semen ipsum cuius in promissione credens signatus est pater fidelis” (PL 167,1697B).

²⁹⁷ *In Jo.* III (CChr CM 9,142, 922-923).

²⁹⁸ Cfr. *Annulus* I (PL 170,567BC).

²⁹⁹ *In Jo.* III (CChr CM 9,142, 931-933).

bautismo lo que se discute en última instancia es la validez de dos economías. Este es el verdadero conflicto. Por eso el judío no puede aceptar el planteo de Ruperto:

“A todo esto dice el judío: lo que Dios estableció una vez para siempre, nunca permite o manda que sea cambiado”.

Dios es inmutable y estableció la circuncisión como una alianza eterna, como un pacto sempiterno. Así lo dijo a Abrahán. Por lo tanto, de ninguna manera puede venir de Dios aquel que no respeta el Sábado y que disuelve -por medio de sus bautizados y de sus bautizadores- ¡el pacto eterno de la circuncisión!³⁰⁰. La protesta del judaísmo es, pues, enérgica:

“Acaso Dios varía como un hombre de diversos humores, de suerte que entonces la circuncisión y ahora deberíamos padecer el bautismo? ¿de suerte que entonces habría firmado un pacto con nosotros y con nuestros padres, y ahora se habría convertido a la enemistad?”³⁰¹.

La respuesta de Ruperto no es menos enérgica. Ciertamente Dios es inmutable pero

“¿Qué es lo que Dios quiso que fuese eterno? ¿Qué es lo que establecía que sería sempiterno? Su pacto, su alianza. ¿Cuál es ese pacto, cuál esa alianza? ¿Acaso la circuncisión misma es el pacto o la alianza? No, ciertamente, sino que es signo de la alianza o pacto”³⁰².

Cuando Dios dijo “sea circuncidado entre vosotros todo masculino y circuncidaréis la carne de vuestro prepucio” (*Gn* 17,11) inmediatamente agrega “para que sea signo de la alianza”. Por lo tanto no es la circuncisión la alianza, sino el signo de la alianza. Cuanta distancia existe entre el testamento y el sello de quien lo escribe, tanta es la distancia que existe entre la promesa a Abrahán y la circuncisión³⁰³. La argumentación de Ruperto de Deutz distingue una voluntad permanente de Dios expresada en el pacto y una expresión transitoria: el signo del pacto. Sí, el pacto fue eterno. No así el signo. La circuncisión no podía ni debía ser eterna; no podía, porque algún día cesará la generación carnal; no debía, porque la promesa se ha realizado, no hay lugar ya para seguir esperando³⁰⁴.

Se podría objetar, todavía: si Cristo mismo fue circuncidado, ¿por qué no os circuncidáis vosotros? Ruperto comienza su respuesta a esta objeción ironizando y se eleva progresivamente a las motivaciones más profundas: Cristo vino *de* la ley para superarla. Cristo dependió de la generación carnal. Pero el cristianismo supera precisamente esa limitación racial de la salvación. Con Cristo se inaugura una etapa en la que la generación es de otro orden. Por eso Cristo fue generado, pero no generó, permaneció virgen. Fue circuncidado, pero no ordena la circuncisión³⁰⁵:

“Él mismo es principio de otra genealogía, de la genealogía espiritual, y en consecuencia *también es autor de otro sacramento para nosotros*”³⁰⁶.

Y así, retomando el esquema de las tres alianzas, Ruperto muestra en el bautismo al signo de la nueva alianza. La voluntad de Dios expresada en el pacto es inmutable. Con todo se da un

³⁰⁰ *In Jo.* III (CChr CM 9,142).

³⁰¹ *In XII Proph. Min. In Mich.* I (PL 168,458AB).

³⁰² *In Jo.* III (CChr CM 9,143, 956-960).

³⁰³ *Op. cit.*: “Quantum distat inter testatoris scriptum, et ipsius quod impressit sigillum, tantum distare certum est inter eam, quae ad Abraham facta est seminis, quod Christus, promissionem, et ipsam circumcisionem” (CChr CM 9,143, 963-967).

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Op. cit.* (CChr CM 9,143-144).

³⁰⁶ *Op. cit.*: “Alterius, id est spiritualis genealogiae principium ipse est ac proinde alterius quoque sacramenti nobis auctor est” (CChr CM 9, 145,1031-1033).

crecimiento entre las alianzas, una progresiva interiorización que se refleja también en los signos de cada una:

“Advierte con diligencia el incremento del triple pacto, de la alianza que Dios hizo con los hombres. Primero pues con Noé, segundo con Abrahán, en tercer lugar, con su descendencia, que es Cristo. Y según el contenido (*res*) y la fe de cada uno varió, o aproximó cada vez más en cada uno el signo de su alianza”³⁰⁷.

Noé recibió un signo exterior, puesto fuera del hombre (el arco iris). Abrahán un signo en una parte del hombre, en sí mismo, pero aún exterior y parcial (la circuncisión).

“Cristo, finalmente... dio un signo sempiterno de la alianza eterna, que habría de ponerse no ya fuera del hombre, ni en alguna parte del hombre, sino *por el cual todo el hombre, por dentro y por fuera*, fuese regenerado y santificado a la vez por un *sacramento visible y una virtud invisible*”³⁰⁸.

El bautismo es, entonces, el signo de la alianza eterna y reemplaza a la circuncisión³⁰⁹.

En conclusión. circuncisión y bautismo definen dos economías diversas. Profundamente amigas, en la medida en que la primera se encuentre realizada en la segunda. Radicalmente contrarias si aquella pretende mantener su validez autónoma y permanente. Este carácter distintivo de ambos ritos se hace evidente en el “Diálogo con el judío”. Allí los interlocutores comienzan definiéndose y asumen rasgos arquetípicos. El coloquio entre el judío y el cristiano es en el fondo el encuentro -a veces conflictual- entre judaísmo y cristianismo. Y ambos se definen apelando al signo de sus alianzas:

“CRISTIANO: Yo, *bautizado* en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo...

JUDÍO: Yo, *circunciso* con la circuncisión que el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob transmitió con su autoridad...”³¹⁰.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL DOBLE BAUTISMO DE CRISTO

Habiendo repasado con Ruperto los testimonios veterotestamentarios del bautismo corresponde que ahora entremos de lleno a ver la relación que el sacramento de la regeneración tiene con la persona y la acción de Jesucristo. Desde este punto de vista el presente capítulo completa la encuesta del anterior aportando los testimonios centrales del Evangelio sobre la revelación y realización del misterio bautismal. Por otra parte existe una polivalencia significativa de la palabra “bautismo” que no pasó inadvertida al Abad de Deutz. ¿Existe sólo *un* bautismo de Cristo? Por cierto que no, si nos atenemos al uso de la palabra. El “bautismo” de Cristo puede referirse al bautismo que Cristo recibió en el Jordán, al bautismo que Cristo o sus discípulos administraron antes de la Pasión, a la muerte de Cristo en la cruz y también al sacramento

³⁰⁷ *Op cit.* (CChr. CM 9,145, 1035-1040).

³⁰⁸ *Op. cit.* (CChr CM 9,145, 1058 - 146, 1064).

³⁰⁹ Este es el pensamiento fundamental de Ruperto en torno a la circuncisión como preparación del bautismo. Naturalmente esto no le impide -siguiendo la exégesis espiritual- hablar del bautismo como de una “circuncisión espiritual y verdadera” (*In XII Proph. Min. In Mich.* I: PL 168,522B; *De div. off.* VIII,16: CChr CM 7,296), o bien, introduciendo el tema escatológico del octavo día, decir que el bautismo es la “primera circuncisión” y la resurrección final, la segunda (*De Trin. In Jos.* I,16: PL 167,1015D-1016D). O ver a la Iglesia circuncidando a sus hijos como una nueva Sefora (*De Trin. In Ex.* I,20: PL 167,588AB; *De div. off.* VIII,16: CChr CM 7,297), con el cuchillo de piedra que es la Palabra de Cristo (*De Trin. In Jos.* I,16: PL 167,1016D).

³¹⁰ *Annulus I* (PL 170,561A).

cristiano. Por eso debemos ser “diligentes escrutadores” si no queremos que la grandeza, la majestad, el esplendor, la reverencia del vocablo arrebatase de tal manera nuestro espíritu que nos impida distinguir el contenido de la palabra en cada caso. Sólo esta diligente atención nos permitirá descubrir las diferencias y eventualmente las relaciones entre tantos “bautismos” de Cristo³¹¹. Dado que el bautismo de los discípulos puede reducirse al bautismo de Juan estudiaremos en este capítulo los dos bautismos fundamentales de Cristo: en el Jordán (I) y en la cruz (III). Una lectura rápida de la revelación del bautismo hecha por Jesucristo (II) nos permitirá reunir al final las afirmaciones fundamentales de Ruperto de Deutz en torno a la institución” del sacramento cristiano (IV).

I. BAUTIZADO EN EL JORDÁN

1. La figura de Juan bautista

Ruperto se complace en describir la figura de Juan el Bautista, su tensión profética, su prodigiosa función de perno de los dos Testamentos. Cuando Juan aparece en la historia del pueblo, su persona despierta asombro y curiosidad, su figura austera golpea las conciencias, sus gestos y palabras sacuden la seguridad y la suficiencia de los sacerdotes y levitas. Estos no podían menos de preguntar: “¿Quién eres tú, hombre de renombre, que con tanta autoridad introduces un nuevo rito del bautismo?”³¹². Juan es un profeta, toda su existencia está en función de Cristo, su persona misma en un anuncio del que viene detrás de él. Corre delante de Cristo en todo:

“De tal manera fue enviado que viniese de una manera por encima de lo natural, ya que nació del útero viejo y estéril (cosa que no es natural, sino obra de Dios), para que naciendo así se adelantase al que debía nacer, predicando previniendo al que tenía que predicar, bautizando fuera delante del que había de bautizar, muriendo precediese al que moriría”³¹³.

Todo en él es anuncio de Jesucristo. Jesús viene después de Juan. Y este ‘después’ no es tan solo temporal. Es la obra maestra que viene después del esbozo. Naciendo, predicando, bautizando y muriendo siguió a Juan en su natividad, en su predicación y también en su bautismo y muerte³¹⁴.

Por consiguiente también el bautismo que Juan administraba es “precursor”. No es difícil adivinar el motivo profundo por el cual Juan “que significaba la gracia de Cristo con su nombre”³¹⁵ vino para bautizar en agua. No fue decisión suya, fue enviado por Dios. Es la autoridad divina, no la voluntad humana, la que decidió el gesto de Juan. Y precisamente para que Juan revelase proféticamente la misión de Cristo, «para que bautizando “para penitencia” preparase así el camino de Aquél que vendría después de él a bautizar “para la remisión de los pecados”»³¹⁶.

³¹¹ *In Jo.* III (CChr CM 9,169, 1999-2007; cfr. 170, 2017-2021). Ruperto habla aquí de la diferencia entre el bautismo de los discípulos de Jesús y el sacramento cristiano. Para la diferencia entre el bautismo del Jordán con la muerte en la cruz preferirá hablar de ‘equivocidad’. ¡Pero nunca verá tal equivocidad entre la muerte de Cristo y el sacramento cristiano!

³¹² *In Jo.* I (CChr CM 9,41, 1244-1246).

³¹³ *In Jo.* I (CChr CM 9,20, 415-419). Ruperto se inspira en S. GREGORIO, *Hom. in Ev.* 7,3: “... qui nasciturum nascendo praevenerat, baptizaturum quoque Dominum baptizando praeveniret; et qui praedicando factus est praecursor Christi, baptizando etiam praecursor ejus fieret...” (PL 76,1101A).

³¹⁴ *In Jo.* I (CChr CM 9,48, 1505-1509). Cfr. ALCUINO, *In Jo.* (PL 100,754CD). También *In XII Proph. Min. In Os.* I (PL 168,170).

³¹⁵ *In Jo.* II (CChr CM 9,57, 13-14). Cfr. JERÓNIMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 69,16; 76,19 (CChr 72,146, 16-17; 155,19).

³¹⁶ *In Jo.* I (CChr CM 9,55); *In Jo.* II (CChr CM 9,57).

En Juan se realiza también la síntesis suprema de la expectación de la Antigua Alianza. Situado en la encrucijada de los dos Testamentos su figura condensa en sí la esperanza de Israel. Él es lo mejor de la Antigua Alianza. Él “buscaba un bautismo, suspiraba por un bautismo”³¹⁷ que realizase lo que la historia misma ansiaba. “Anhelaba su bautismo y el bautismo de todo el mundo”. Como un nuevo Simeón recibió respuesta a su anhelo: “que no concluiría su camino bautizando en agua, sin ver antes a aquél que bautiza en el Espíritu Santo”³¹⁸. Por eso su confesión: “Soy yo quien debe ser bautizado por ti” (Mt 3,14) fue una confesión y una profecía. Confesión de su propia insuficiencia y profecía del verdadero bautismo.

Pocos como Juan en la historia. Su santidad era eminente, la más grande que podía otorgar la antigua economía. Pero era insuficiente, radicalmente impotente. “Existen muchas maneras por las cuales algo puede ser dicho ‘santo’, pero no pienses inmediatamente en algo perfecto o libre de pecado cuando oyes esa palabra”³¹⁹. Según la ley de Moisés todo primogénito es llamado ‘santo’ (Ex 13,2; Lc 2,23). Y también son llamados ‘santos’ los nazareos (Nm 6,5). Juan bautista era santo de todas estas maneras, porque era primogénito y también nazareo. Más aún, era santo de manera singular porque había sido lleno del Espíritu Santo estando aún en el seno materno o sea “según aquel modo de santidad que opera la infusión del Espíritu Santo”³²⁰. Por eso su figura es excepcional. No ha surgido ninguno entre los nacidos de mujer que sea superior a él. Y con todo, nada de esto es suficiente, Ni para Juan, ni para ninguno de los santos de la antigua alianza. Porque “el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él” (Mt 11,11). Juan encarna la radical impotencia de la economía vieja. Por eso, pese a su santidad eminente:

«... necesitó del bautismo del Santo de los santos, es decir de su muerte y por eso, con veraz humildad dijo: “Yo debo ser bautizado por ti”»³²¹.

2. Juan bautiza a Jesús

Una larga tradición ha visto en el bautismo de Jesús en el Jordán el principio del bautismo cristiano³²². Ruperto no desconoce la profunda relación que existe con el bautismo cristiano. Pero no se adhiere plenamente a dicha tradición. ¿Cuál es entonces el sentido del acontecimiento del Jordán?

1. Ante todo, el hecho de que Jesús sea bautizado en el Jordán subraya *el fin de una economía y el comienzo de otra*. Marca la confluencia de los dos Testamentos. Ruperto la acentúa preguntándose: “¿Por qué fue celebrado precisamente en el Jordán? Podría haber sido bautizado en otras aguas, este misterio podría haberse celebrado en cualquier agua, por ejemplo en ‘Ainón, cerca de Salim’ (Jn 3,23) donde Juan también bautizó ya que había muchas aguas allí”. Por consiguiente, el lugar del bautismo, el Jordán, permite entrever el fin de las figuras y el comienzo de las realidades. “Porque en aquel tiempo ya había brillado en esas mismas aguas un signo o figura de lo actual”. Aquel río “comenzó a ser memorable” precisamente desde que, muerto Moisés y siendo Josué su sucesor, abrió sus aguas y ofreció el paso por su seno a los

³¹⁷ *De Trin. De Sp. Sto.* I,23 (PL 167,1594BC).

³¹⁸ *De Trin. De Sp. Sto.* I,23 (PL 167,1594D-1595A).

³¹⁹ *In Mt.* II (PL 168,1356CD).

³²⁰ *In Mt.* II (PL 168,1356D).

³²¹ *In Mt.* II (PL 168,1357A).

³²² Por ejemplo: IGNACIO de ANTIOQUÍA, *Ad Ephes.* 18,2 (SC 10bis, 87); HILARIO, *In Ps.* 55,11; *In Mt.* 2,5 (PL 9,428; 927AB); AMBROSIO, *In Luc.* 2,83 (CChr 14,67); GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 38,16; 39,14-15 (PG 36,330; 359D-361D); BEDA, *In Luc.* I (CChr 120,85-86); JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,9 (PG 94,1123B-1126A). Esta tradición es asumida por SANTO TOMÁS (*Summa Theologica* III,66, 2) y es aceptada también por algunos exégetas modernos, cfr. por ejemplo F.-M. BRAUN, *Le baptême d'après le quatrième Evangile: Revue Thomiste* 48 (1948) 347-369. A. FEUILLET, en cambio, sin rechazarla, observa que la institución del bautismo “no podría constituir el sentido primero y fundamental del acontecimiento del Jordán”: *Le baptême de Jésus: Revue Biblique* 71 (1964) 349.

hijos de Israel (*Jos* 3,17)³²³.

Entonces, el bautismo de Jesús realiza lo que fue significado por el paso del Jordán bajo la conducción de Josué³²⁴.

Pero son dos detalles exegéticos los que nos hacen descubrir mejor el pensamiento de Ruperto. Josué alzó *doce piedras* en el lecho del Jordán, allí mismo donde habían estado los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza (*Jos* 4,9). Pero además, fueron alzadas otras doce piedras en Gálgala, como recordatorio del paso (*Jos* 4,20). Las dos series de piedras simbolizan los profetas y los apóstoles, dice Ruperto. Y allí se insinúa el cambio de economía: “Con razón fueron colocadas doce piedras en medio del lecho del Jordán, fueron colocadas -repito- no fueron trasladadas ni pasaron el Jordán, porque los profetas solamente profetizaron o debieron profetizar al Cristo venturo hasta el bautismo de Juan. Ahora bien, comenzando desde el bautismo de Juan, (Cristo) eligió doce apóstoles...”³²⁵. Así el bautismo de Juan en el Jordán está ubicado en los confines de las dos economías: llegan hasta él los profetas y a partir de él comienzan a ser elegidos los apóstoles.

Pero aún otro detalle es revelador. ¿Quiénes son los *sacerdotes* que están de pie en medio del Jordán? Aquellos designan “al Hijo del hombre, primer sacerdote del nuevo sacerdocio y a Juan, último sacerdote del viejo (sacerdocio), o sea el fin de la ley y de los profetas”³²⁶. Este es entonces uno de los sentidos de la escena del Jordán: los dos hombres Juan y Jesús, representan el cambio de sacerdocio. Al sacerdocio viejo sucede el nuevo. El Jordán marca así el comienzo público del Nuevo Testamento. Desde entonces “comienza a perder valor poco a poco la purificación de los fieles por medio de las víctimas”³²⁷.

2. Por eso el bautismo de Jesús en el Jordán es ante todo una manifestación del nuevo sacerdote, *una consagración sacerdotal*. La causa por la que Juan vino a bautizar en agua y a predicar el bautismo “no es otra que ésta: que aquel Santo de los santos, el único idóneo para llevar sobre sí la penitencia de los pecados de todos los elegidos”, aquel esperado desde el origen del mundo, “se acercase públicamente al santuario celestial, ante la vista de Dios Padre y de los santos ángeles y allí fuese designado Pontífice por el Espíritu que descendía sobre Él en forma de paloma”³²⁸. La escena es pintada con hierática solemnidad: delante de todos, abiertamente, se acerca el elegido para recibir la unción sacerdotal. Allí comienza para Él el oficio de predicador³²⁹. Y sobre todo allí “fue declarado Pontífice”³³⁰.

³²³ *In Mt.* III (PL 168,1367CD).

³²⁴ Ruperto conoce y utiliza la antigua tipología Josué/Cristo. Cfr. por ejemplo: “Josué... que como jefe victorioso introdujo a través de grandes luchas en la tierra prometida al pueblo de Dios hecho pasar al otro lado del Jordán, prefigura a Jesucristo en su nombre y en su acción, quien, vencedor de la muerte, luchando con su sangre contra el diablo, condujo de nuevo por la gracia del bautismo al paraíso a todo el pueblo de los elegidos, ninguno de los cuales había sido llevado a la perfección por la ley”: *De div. off.* VII,8 (CChr CM 7,232, 303-309). Sobre la tipología Josué/Cristo cfr. J. DANIELLOU, *Sacramentum futuri* (París 1950) 201-256.

³²⁵ *In Mt.* III (PL 168,1368A). Una idea análoga se encuentra en CIRILO de JERUSALÉN, *Catequesis* 10,11 (PG 33,675B) y en GREGORIO NISENO, *In diem luminum* (PG 46,591A).

³²⁶ *In Mt.* III (PL 168,1368BC).

³²⁷ *De Trin. In Dan.* I,15 (PL 167,1518C). Independientemente del paso del Jordán por Josué (que en Ruperto no tiene mucha importancia como figura del bautismo), la palabra *Jordán* evoca fácilmente algo en relación con el bautismo: 1) sea el mismo bautismo: *De Trin. In Re.* V,17: “Jordanem constat baptismi sacramentum significare” (PL 167,1256A); *In XII Proph. Min. In Am.* IV (PL 168,361C); *De div. off.* Ad Cunonem (CChr CM 7,2); 2) o bien los bautizados: *In Job.*: “Jordanis enim nomine, in quo Dominus noster baptizatus est, recte omnes baptizati designantur” (PL 168,1183C); *De Trin. In Re.* IV (PL 167,1223C); 3) o bien alguna actitud con respecto al bautismo. Así, habitar en la región del Jordán es “mantener firmemente hasta el fin la fe en la que hemos sido bautizados”: *De Trin. In Re.* III,25 (PL 167,1170C); habitar *de este* lado del Jordán es “no recibir la fe o el bautismo de Cristo”: *De Trin. In Jos.* I,9 (PL 167,1007D); la expresión “trans Jordanem” evoca “a cualquier transgresor del sagrado bautismo”: *In Ap.* II,2 (PL 169,877D). Curiosamente esto coincide con la tradición más antigua para la cual era más importante (como figura del bautismo) el Jordán, que no el paso del Jordán: J. DANIELLOU, *op. cit.*, 233.

³²⁸ *In Jo.* II (CChr CM 9,58, 73 - 59, 79).

³²⁹ *De Trin. In Jos.* I,4 (PL 167,1002D).

³³⁰ *De glorif. Trin.* IX,11 (PL 169,192CD).

Su oficio será el oficio del Siervo, Aquel Siervo sobre el cual descendió el Espíritu, quien lo envía, lo unge y lo manda evangelizar a los pobres (*Is* 61,1). Todo aquello se realiza en el bautismo de Jesús³³¹. A partir de ese momento comienza Jesús el camino del Siervo de Yahvé:

“¿Acaso no fue servir al mundo el hacer penitencia, más aún ser bautizado con el bautismo de penitencia por los pecados del mundo para arrojarlos -como dice el profeta- a lo hondo del mar (*Mi* 7,19) y finalmente ascendiendo a la cruz, llevar sobre sí las obras serviles de este siglo, es decir, llevar sobre sí los pecados del mundo, con los que estaba cargado?”³³².

La misma idea de la consagración sacerdotal de Jesús se describe a partir de la imagen de la unción con el Espíritu. En el Jordán fue ungido por segunda vez³³³. Su bautismo fue una unción sacerdotal por la cual Jesús “que fue ungido más que todos sus compañeros, es llamado Cristo (*Sal* 44,8) pues lo que en hebreo se dice Mesías, en griego se dice Cristo y en latín ungido”³³⁴. Por esta unción particular Cristo se hace capaz de ungir a los demás. Y éstos, a causa de Él, que es el principal ungido, se llamarán cristianos. “Todo esto se indica con aquello: Este es el que bautiza en el Espíritu Santo”³³⁵.

Pero el nuevo sacerdocio se ejerce en el nuevo sacrificio. Si el bautismo de Jesús es el comienzo de su sacerdocio, no es su consumación. Por eso mantiene una esencial referencia a la cruz, al sacrificio. El bautismo en el Jordán es una preparación al bautismo en la cruz. Ruperto expresa esto con belleza recordando que Aarón en el inicio de su consagración debió primero lavarse con agua antes de ejercer el sacerdocio:

“Esto sucedió en figura de aquél, de este sumo y verdadero Sacerdote, que en el comienzo de su función o sacerdocio tenía que ser bautizado con el bautismo de Juan”³³⁶.

3. De allí que el bautismo de Jesús en el Jordán sea un anuncio de su verdadero bautismo en la Cruz. Comienzo del sacerdocio, unción sacerdotal, en aquel acontecimiento también podía leerse un *anuncio profético del misterio pascual*, del nuevo sacrificio de la nueva economía. Ruperto expresa esto al preguntarse por qué Jesucristo, que no tenía pecado, recibe un bautismo “para penitencia”. Porque, responde, recibe sobre sí la penitencia en nombre de todos. Penitencia que, pasando por el ayuno y las tentaciones, por los desprecios, persecuciones, oprobios y flagelaciones, desembocaría en la muerte de la cruz³³⁷. Por eso, aún cuando Jesús podría haber sido manifestado de muchas otras maneras, “este modo era óptimo, el más adecuado a la realidad, el más necesario. ¿Por qué? ¿Acaso no había venido para esto el Cordero de Dios, para recibir la penitencia por los pecados de todo el género humano y para, comenzando por el ayuno de los cuarenta días, perseverar realizándola en muchos dolores hasta la muerte y ‘muerte de cruz?’” (*Flp* 2,8)³³⁸. La cita de Filipenses subraya que se trata del camino

³³¹ In XII *Proph. Min. In Jon.* II (PL 168, 429B).

³³² *De Trin. In Gen.* VII,29 (PL 167,475A).

³³³ *De Trin. In Evang.* I,14 (PL 167,1547AB).

³³⁴ *In Jo.* II (CChr CM 9,60, 145-148). Cfr. AGUSTÍN, *In Jo.* VII,13 (CChr 36,74); JERÓNIMO, *Liber interpr. hebr. nom.* 66,17 (CChr 72,142).

³³⁵ *Ibid.* (CChr CM 9,61, 151-152). En este aspecto Ruperto no coincide con la exégesis moderna que prefiere ver en el bautismo del Jordán una unción profética, no sacerdotal. I. de la POTTERIE, *L'onction du Christ: Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252 admite que la conexión con el tema del Siervo de Isaías podría hacer concluir *teológicamente* en una relación entre la unción del Jordán con el ministerio sacerdotal, pero la excluye *exegéticamente*: “Desde el punto de vista exegético, nada permite suponer que los autores del Nuevo Testamento (ni siquiera el de la carta a los hebreos) hayan ligado los dos temas de la unción de Cristo y de su sacerdocio”: p. 250.

³³⁶ *In Mt.* III (PL 168,1368D-1369A).

³³⁷ *De Trin. In Evang.* I,13 (PL 167,1546C).

³³⁸ *In Mt.* II (PL 168,1354AB). Cfr. A. FEUILLET: “El bautismo de Jesús es... la inauguración de un ministerio... el Espíritu impulsa a Jesús a comenzar su misión de instaurador de la economía mesiánica; con más exactitud aún -

del Siervo de Yahvé, comenzado en el Jordán y consumado en la Cruz. Por eso el bautismo en el Jordán es el comienzo de un camino que concluye en la cruz y a la vez es una profecía de esta misma Cruz. Es un signo del verdadero bautismo de Cristo, en la Cruz. Pues allí es y allí fue su verdadero bautismo. “Por eso este modo de manifestación era óptimo y muy conveniente ‘para que la humildad precediera a la gloria’ (Pr 15,33) y para que la gloria siguiera a la humildad y así se mostrase por anticipado con cual fruto se habría de consumir la penitencia recibida”³³⁹. La manifestación de Cristo en el Jordán, es un anunciar por anticipado el misterio pascual. Ruperto lo expone a partir de la antítesis del texto de los Proverbios:

“La *humildad* estuvo en el hecho de que vino el Señor al bautismo del Siervo y, en medio de los pecadores que recibían la penitencia, recibió el bautismo de penitencia quien no había cometido pecado. ¿Cuál fue la *gloria* que siguió inmediatamente a la humildad? He aquí que vio abrírselo los cielos y el Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre Él, mientras una voz del cielo decía: ‘Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias’ (Mt 3,16-17). Esto es un milagro glorioso y fue *signo de una gloria mayor*. De manera semejante, a la *humildad* de la muerte -que, como ya dijimos, fue la consumación de la penitencia recibida por nosotros- había de seguir la *gloria* de la resurrección y en medio de tal esplendor se abrieron los cielos sobre él y Él ascendió al cielo y la gracia del Espíritu Santo descendió, no ya sobre él, sino sobre los creyentes en él, bautizados en su nombre. (De otra forma y verdaderamente también descendió sobre él, porque es la cabeza y ellos son su cuerpo, aquellos sobre quienes desciende el Espíritu)”³⁴⁰.

A partir del vocabulario de los Proverbios, Ruperto logra describir el dinamismo pascual significado en el Jordán y realizado después. Por eso el Jordán es un signo, una anticipación. No se encuentra allí la gloria consumada, sino que, por el contrario, “fue el inicio de la gloria”. Y su consumación, después, “sería semejante a este inicio”, de forma que, bautizado por aquel bautismo de su muerte, inmediatamente ascendió del sepulcro con la ascensión de la resurrección y se le abrieron los cielos y entró en su gloria y desde allí envía al Espíritu Santo³⁴¹. Nótese la descripción de todos los momentos del misterio pascual: muerte, sepultura, resurrección, ascensión, ‘sessio’ a la derecha del Padre y envío del Espíritu Santo³⁴².

En síntesis: el bautismo de Jesús en el Jordán marca el fin de una economía y el comienzo de otra. Jesús, sacerdote nuevo, es allí consagrado. Y también se indica allí proféticamente su sacrificio: el misterio pascual.

3. El bautismo de Juan y el bautismo de Cristo

Es equívoco, entonces, hablar del bautismo refiriéndose tanto al baño de Juan cuanto al lavado de Cristo. “Y decimos que es equívoco porque es preciso saber que la razón o definición de ambos lavados no es la misma”³⁴³.

“Puesto que el bautismo de Juan es el bautismo del siervo; el bautismo de Cristo, el

creemos- lo incita a realizar el programa del Servidor sufriente”: *Le baptême de Jésus*: Revue Biblique 71 (1964) 349.

³³⁹ *In Mt.* II (PL 168,1354C).

³⁴⁰ *Ibid.* (PL 168,1354CD).

³⁴¹ *In Mt.* III (PL 168,1367BC).

³⁴² Ruperto indica también un segundo motivo de este bautismo de Jesús para penitencia”: el ejemplo. Para que nadie se creyese justo y pensase no necesitar del bautismo o de la penitencia; para que nadie despreciase el bautismo del Señor si el mismo Señor había recibido el bautismo del siervo (*De Trin. In Evang.* I,13: PL 167,1546CD). Precisamente por su soberbia despreciaron los fariseos el bautismo de Juan (*In Mt.* II: PL 168,1359AB). A partir de la humanidad de Cristo en el bautismo, Ruperto se explaya en la humildad que exige el sacramento, tema que desarrollaremos ulteriormente.

³⁴³ *De Trin. De Sp. Sto.* III,3 (PL 167,1643A).

bautismo del Señor. El bautismo de Juan es en agua, el bautismo de Cristo en agua y en Espíritu Santo. El bautismo de Juan para penitencia, el bautismo de Cristo para remisión de los pecados. Por el bautismo de Juan, Cristo es manifestado; por su bautismo, es decir, por su pasión, Cristo es glorificado. Porque Juan así habla de su bautismo: ‘Yo no le conocía, pero para que fuese manifestado en Israel, he venido yo y bautizo en agua (Jn 1,31)’. Cristo, en cambio, bautizado ya con el bautismo de Juan, así habla de su bautismo: ‘¡Tengo que ser bautizado con un bautismo, y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!’ (Lc 12,50). Finalmente, por el bautismo de Juan, el pueblo era preparado al bautismo de Cristo; por el bautismo de Cristo, el pueblo se hace digno para el reino de Dios³⁴⁴.

Juan es el siervo que bautiza para penitencia. Pero solo en agua. Su bautismo es tan sólo una preparación, un signo profético. Anunciaba el bautismo de Cristo y preparaba para ese bautismo.

En cambio, el bautismo de Cristo es el bautismo del Señor. Ciertamente, también bautiza en agua. Pero no hay que engañarse. Cristo bautiza también en la sangre y en el espíritu. “El agua es el tercero, incluso el menor de los elementos de su bautismo³⁴⁵. Más aún, sólo el bautismo de Cristo se realiza bajo la invocación de la Santísima Trinidad. Pues “Juan no bautizaba en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, que es la sola y única regla de bautizar³⁴⁶. La diferencia del bautismo de Cristo reside en los elementos visibles, en la causalidad invisible y, sobre todo, en la eficacia salvífica: confiere la remisión de los pecados, hace dignos del reino de Dios.

Nótese, como dato teológico de valor fundamental, la facilidad con que Ruperto alude simultáneamente al bautismo en la Cruz y al sacramento cristiano.

Por consiguiente, las diferencias entre el bautismo de Juan y el de Cristo son fundamentales. La equívocidad es clara: el mismo nombre designa dos realidades diferentes³⁴⁷.

Queda claro también “cuán imperfecto” fuese el bautismo de Juan³⁴⁸. Pero ocupó un lugar propio en la historia de la salvación. Ciertamente que era ineficaz para remitir los pecados y por eso los que recibieron tal bautismo y murieron antes de la pasión de Cristo siguen el régimen salvífico de los justos del Antiguo Testamento: se salvan en la Pasión³⁴⁹.

Pero no era lícito despreciar el bautismo de Juan: “Los que despreciaron el designio divino en sí mismos, no bautizados con el bautismo de Juan y murieron antes del bautismo de la pasión de Cristo, a ellos no les sirvió ni siquiera el antiguo remedio de la circuncisión, ni fueron sacados del infierno porque no eran de aquellos de quienes Cristo decía: ‘Yo me santifico por ellos’ (Jn 17,19)”³⁵⁰.

Esta manera de valorar el bautismo de Juan tiene una de sus fuentes en san León³⁵¹ y es reflejada por Ruperto también en los textos en los que discute la fecha más adecuada para el bautismo cristiano. Existió una larga disputa entre la Iglesia romana contra la costumbre de los griegos, que decían que el sacramento bautismal debía celebrarse en la Epifanía, en cuanto fue en ese día que Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán³⁵². Comentando en el *De divinis officiis*

³⁴⁴ *De Trin. De Sp. Sto.* III,3 (PL 167,1643AB).

³⁴⁵ Tema capital que veremos más adelante.

³⁴⁶ *De div. off.* X,5 (CChr CM 7,333, 157 - 334, 159).

³⁴⁷ *De Trin. De Sp. Sto.* III,3: “Igitur utriusque rei nomen quidem commune est, utrumque enim baptisma dicitur, sed secundum nomen ratio diversa est” (PL 167,1644A).

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *In Jo.* II (CChr CM 9,59-60).

³⁵⁰ *De Trin. De Sp. Sto.* III,3 (PL 167,1643C).

³⁵¹ *Epistola 16 ad universos episcopos per Siciliam constitutos*, VI (PL 54,701A).

³⁵² *De vict.* XII,11 (PL 169,1472AB).

el formulario de Epifanía, Ruperto niega que de los tres hechos conmemorados en ese día (adoración de los magos, milagro de Caná y bautismo de Jesús) sea el bautismo de Juan el más importante³⁵³. Porque contra los griegos

“la Iglesia romana... afirma que el bautismo de Juan no pertenecía a la misma potencia, que no era para la remisión de los pecados sino para penitencia. El bautismo de Cristo tiene su inicio en su muerte... y por consiguiente, este sacramento ha de ser celebrado en su muerte y resurrección”³⁵⁴.

Por consiguiente la costumbre de bautizar, no en Epifanía, sino en la sacrosanta solemnidad de Pascua está justificada³⁵⁵. Por la tradición, en parte polémica, de la Iglesia. Y -para Ruperto es lo más importante- por una profunda razón teológica:

“De lo contrario, si cuando aquél fue bautizado en el Jordán fue realizada la remisión de nuestros pecados, ¿para qué nos hubiese hecho falta su Pasión?”³⁵⁶.

En síntesis: para Ruperto el bautismo de Juan tiene valor significativo fundamentalmente con relación a la muerte de Cristo en la Cruz.

No así con respecto al sacramento cristiano. Este se relaciona preferentemente a la Cruz y no al bautismo de Juan³⁵⁷.

II. JESÚS REVELA PROGRESIVAMENTE EL BAUTISMO

Lo hemos visto: no es en el Jordán sino en el Calvario donde se realiza por primera vez el bautismo de Cristo. Pero en su camino desde el Jordán hasta la cruz, Jesús ha ido revelando progresivamente el misterio bautismal. Con palabras, sin duda. Pero también con sus gestos, sus milagros, incluso sus movimientos. Y es que -para Ruperto- la vida de Cristo es un símbolo de la vida de la Iglesia. Su camino histórico prefigura la vida gloriosa de la Iglesia:

“... de una cierta manera ‘a Mí -dice- no siempre me tendréis’ (*Mt* 26,11), es decir con una presencia corpórea, con una presencia visible; pero de otra manera ‘estaré -dice- con vosotros hasta la consumación del mundo’ (*Mt* 28,20), es decir, con la presencia incorpórea de la incircunscripta divinidad, con una presencia invisible. Porque es claro que todas aquellas cosas que entonces acontecieron en torno a su presencia corpórea y visible fueron signos anticipados de aquello que había de acontecer bajo esta presencia incorpórea e invisible”³⁵⁸.

Se ha hablado del interés del Evangelio de Juan en “demostrar la completa identidad del Señor presente en la comunidad cristiana primitiva y del Jesús histórico” y de como Juan evangelista ve “en los sacramentos administrados por la Iglesia una prolongación de los gestos salvíficos de

³⁵³ *De div. off.* III,24 (CChr CM 7,100, 1470-1473).

³⁵⁴ *De vict.* XII,11 (PL 169,1472B).

³⁵⁵ *In Jo.* II (CChr CM 9,66, 362-364).

³⁵⁶ *Ibid.* Esta imposibilidad del sacramento cristiano antes de la Pasión había sido ya indicada por TERTULIANO, *De baptismo* II (CChr 1,286); JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in ascensionem Domini* 13-14 (PG 52,786-787); *In Jo.* XXIX,I (PG 59,176); *In Act.* I,5 (PG 60,21); LEÓN MAGNO, *Epistola* 16 (PL 56,699).

³⁵⁷ Ruperto recalca la insuficiencia del bautismo de Juan precisamente por su insistencia en el momento histórico de la cruz. Por eso siente algún embarazo cuando lee que Jesús o sus discípulos bautizaban *antes* de la Pasión. Y lo explicará diciendo que aquellos discípulos bautizaban con el bautismo de Juan y no con el sacramento y que bautizaron mientras vivió Juan bautista: *In Jo.* III (CChr CM 9,170-172). F.-M. BRAUN en el artículo citado y además en *Le don de Dieu et l'initiation chrétienne*: Nouvelle Revue Théologique 86 (1964) 1025-1048, se inclina por la opinión que ve en esos hechos el mismo sacramento cristiano.

³⁵⁸ *De Trin. Ad. Cunonem*, epístola (PL 167,194D-195A).

Cristo³⁵⁹. El autor del cuarto evangelio considera los acontecimientos de la vida de Jesús como signos y prelude así lo que más tarde será la catequesis mistagógica³⁶⁰.

Esto lo ha visto Ruperto de Deutz. Para él, Juan describe los hechos para insinuar el misterio divino, el designio salvífico. Con razón se lo representa como un águila. Girando una y otra vez en torno a Cristo, el sol de justicia que todo lo dispone y todo lo prevé en el secreto de su plan, Juan -el águila-, ha contemplado con profunda intuición y ha descrito en su Evangelio los caminos del Señor como en un reloj para que el lector diligente pudiese contemplar “aún con ojos legañosos” el circuito de la sabiduría y los círculos de los planes de Jesucristo. El Evangelista “describe los viajes y algunos hechos del Hijo del hombre para insinuar el designio del mismo Hijo de Dios, a la manera como los astrónomos suelen dibujar algunos círculos para investigar la salida y la puesta del sol”³⁶¹.

Autores contemporáneos han hecho notar la importancia simbólica con que Juan relaciona sus relatos a las fiestas litúrgicas³⁶². Pues bien, también para Ruperto de Deutz las fiestas mencionadas por Juan son una clave exegética. Para él lo más notable de Juan es que “no olvida indicar ninguna de las Pascuas” de suerte que a partir de esta fiesta puedan contemplarse “según los hechos y los dichos” los “más grandes y necesarios sacramentos de la fe cristiana” es decir el bautismo y la eucaristía. Y así, en torno a la primera Pascua (*Jn 2,13*) se revela el bautismo, el “más necesario instrumento de nuestra vida” en el coloquio con Nicodemo³⁶³.

En el segundo año (*Jn 5,1*)³⁶⁴ Jesús “prefigura también con hechos la potencia de su bautismo” en la curación del paralítico. Y al defender su divinidad contra los judíos que lo contradecían y calumniaban, resume “la palabra firme de la fe en la que consiste toda la potencia del bautismo”³⁶⁵.

En torno a la Pascua del tercer año (*Jn 6,4*), después de la multiplicación de los panes revela el sacramento de la eucaristía³⁶⁶.

El cuarto año, en la misma solemnidad (*Jn 11,55*) Jesús realiza el sentido de la Pascua antigua y nos enseña que tendríamos que ser bautizados en su muerte y recibir su carne como comida y su sangre como bebida. “De tal manera comprueba el verdadero sentido de la pascua antigua ya que en la misma solemnidad en la cual se manifestaba esplendorosamente la conmemoración de

³⁵⁹ A. FEUILLET, *El cuarto evangelio en Introducción a la Biblia* (traducción del francés) II (Barcelona 1965) 604-605.

³⁶⁰ D. MOLLAT, *Introduction à l'Évangile selon Saint-Jean: La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1960) 13.15. Obra clásica sobre la interpretación ‘sacramental’ del evangelio de Juan es O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* (París 1951). Cfr. D. MOLLAT, *L'interprétation du quatrième Évangile par C. H. Dodd: Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 422-442.

³⁶¹ *In Jo. V*: “Hunc evangelistam Iohannem per aquilam significatum esse (quod paene cunctis notum est) recte Spiritu sancto placet. Christum quippe solem iustitiae gyrantem per circuitum et in circulos suos revertentem, id est omnia disponentem et in secreto consilio cuncta prae videntem, claro intuitu contemplatus est viasque eius in hoc evangelio tamquam in horologio lucido rationali ungula depinxit, ut sapientiae eius circuitum consiliorumque eius circulos diligens lector quamquam lippientibus utcumque speculetur oculis. Ita quippe itinera et facta quaedam describit filii hominis ad insinuandum consilium eiusdem Filii Dei, quemadmodum ob investigandum ascensum seu descensum solis geometricales quosdam circulos sibi depingere solent astronomici” (CChr CM 9,240, 1-13). Ruperto juega con las palabras *circuitus circulus* que significan a la vez las revoluciones del sol o las órbitas de los astros y una marcha circular, una vuelta en torno, un giro.

³⁶² Para D. MOLLAT las fiestas podrían representar las articulaciones y los elementos fundamentales del plan del evangelio (*Introduction...* p. 32). No todos aceptan esta división del evangelio en torno a las fiestas (cfr. A. FEUILLET, *op. cit.*, 563-605) pero se está de acuerdo en afirmar que la mención de las fiestas en el evangelio de Juan revela más que un mero dato cronológico.

³⁶³ *In Jo. V* (CChr CM 9,240).

³⁶⁴ Probablemente es la fiesta de Pentecostés. Pero para Ruperto es una Pascua: *In Jo. V*: “Igitur et hoc paschale festum est” (CChr CM 9,241).

³⁶⁵ *In Jo V* (CChr CM 9,240).

³⁶⁶ *Ibid.* (CChr CM 9,241).

los antiguos beneficios de *Dios*, funda la verdad de los sacramentos nuevos”³⁶⁷.

Bastan estas insinuaciones para hacernos ver la riqueza que Ruperto encuentra en el evangelio de Juan. En las páginas siguientes trataremos de recoger rápidamente algunos de los temas en los cuales Ruperto ve el bautismo. No se trata de una exégesis completa del pensamiento rupertino sobre cada tema sino de insinuar algunos de los puntos que se refieren al bautismo.

1. Nicodemo (Jn 3,1-21)

El coloquio con Nicodemo es la primera revelación “sólo en palabras” de la gracia bautismal³⁶⁸. Ruperto se detiene con placer en la exégesis de este coloquio³⁶⁹ y reúne las ideas mayores de su teología bautismal. Por otra parte es uno de los textos más citados cuando habla del bautismo en el resto de sus obras.

Jesús revela el misterio del nuevo nacimiento. Ese nuevo nacimiento deja estupefacto a Nicodemo, imagen de “aquellos varones barbudos, rodeados de hijos, que se creían dignos -por sus Padres- del hereditario reino de Dios y que soñaban ya en su avaro corazón con las riquezas que les vendrían con ese reino”³⁷⁰. Ellos no podían admitir la posibilidad de un nacer de nuevo. Para ellos “podía constar con mucha más facilidad que no existía ningún reino de *Dios* antes que un ya nacido pudiese nacer de nuevo”³⁷¹. Para ellos se da una sola evidencia fundamental: el hombre no puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer (Jn 3,4). Porque “solamente atendían a aquella generación o nacimiento que proceden de la sangre y de la voluntad de la carne o de la voluntad del varón (Jn 1,13); de allí no se nace para ser hijos de Dios o para que los hombres vean el reino de Dios”³⁷². Pero Jesús no habla de ese nacimiento.

Se trata de otra natividad “por la cual es posible al hombre, aunque viejo, volver a nacer”. Se trata del nacimiento por el agua y el Espíritu: “es posible al hombre tomar el agua e invocar el Espíritu Santo sobre el agua. Invocado está inmediatamente presente y santifica aquel elemento que ya le es familiar, familiar -repito- porque ya ‘en el principio se cernía sobre las aguas’ (Gn 1,1-2)”³⁷³. Por lo tanto “el hombre puede entrar de nuevo y volver a nacer, no en el vientre de su madre sino en la fuente de la gracia de Dios”³⁷⁴.

Pero las palabras del Señor encierran un segundo sentido. También puede decirse y con verdad que “el hombre entra de nuevo en el vientre de su madre”. Porque nuestra madre es la gracia, la Iglesia. Y así también es cierto que se retorna al vientre materno, Cuando en la fuente bautismal somos sumergidos y de allí salimos renacidos³⁷⁵. Naturalmente “es preciso saber que no inmediatamente después que Jesús dijo estas cosas comenzó a celebrarse la potencia de este sacramento, ni tampoco mientras nuestro Señor... vivió entre los hombres”³⁷⁶. Y no crea Nicodemo que Jesús habla solamente para él. La necesidad del bautismo es universal, vale

³⁶⁷ *Ibid.* (CChr CM 9,241, 48-51). Ruperto también interpreta simbólicamente el “se fue al otro lado del Jordán” (Jn. 10, 40) anterior a la resurrección de Lázaro: “hoc in suis loquitur factis, quod relictis Judacis ad unum et verum novae ecclesiae baptismata transiturus sit” (*In Jo. X*: CChr CM 9,544, 507-509). Esta interpretación ha sido recientemente recordada por H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (Upsala 1950) 39-41. El paso del Jordán seguido de la resurrección de Lázaro sería -según Sahlin- la figura de la inmersión en el agua bautismal que configura a la resurrección de Cristo.

³⁶⁸ Cfr. O. CULLMANN, *op. cit.*, 45-48; F.-M. BRAUN, *Le baptême d'après le quatrième Evangile*: Revue Thomiste 48 (1948) 370-378.

³⁶⁹ *In Jo. III* (CChr CM 9,134-169).

³⁷⁰ *In Jo. III* (CChr CM 9,138, 756-761).

³⁷¹ *In Jo. III* (CChr CM 9,138, 763-769).

³⁷² *In Jo. III* (CChr CM 9,138, 773-776).

³⁷³ *In Jo. III* (CChr CM 9,139, 789-794).

³⁷⁴ *In Jo. III* (CChr CM 9,139, 796-798).

³⁷⁵ *In Jo. III* (CChr CM 9,139, 798-802).

³⁷⁶ *In Jo. III* (CChr CM 9,140, 827-830).

también para los hombres de la antigua alianza³⁷⁷.

La universal necesidad de este nuevo nacimiento surge del hecho que el reino de Dios es espíritu y por consiguiente existe una radical desproporción entre lo que nace de la carne y lo que nace del Espíritu. “El hombre no renacido es carne y el reino de Dios es espíritu”. Entonces, oh Nicodemo, no te asombres de las palabras del Señor. “Mucho más habría que asombrarse si hubiera dicho: el hombre no renacido, que ha nacido de la carne y que es carne, puede entrar en el reino de Dios, que es todo espíritu, es decir, que es espiritual”³⁷⁸. Y puesto que “nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre” (*Jn* 3,13),

“es necesario para todos que renaciendo del agua y del Espíritu revistan al Hijo del hombre, o se incorporen a Él, para que -puesto que han nacido de la carne y son carne y en consecuencia no pueden ascender al cielo- sean levantados allí por Aquél que es el único que puede ascender al cielo. Y así, como los miembros siguen a la cabeza, y ‘dondequiera estuviese el cuerpo, allí se juntan las águilas’ (*Mt* 24,28), de la misma manera, todos los que naciendo del agua y del Espíritu revisten a Cristo y son incorporados a Cristo, sean levantados al cielo por el vehículo de su divinidad y sean alimentados con el alimento eterno de su visión”³⁷⁹.

2. La samaritana (*Jn* 4, 1-30)

“Con la ayuda de aquél, cuya íntima gracia veneramos bajo la corteza de la letra, intentemos desentrañar los misterios de esta lectura, misterios que son para nosotros gentiles extranjeros, más deseables que el oro y las piedras preciosas y más dulce que la miel y el licor del panal” (*Sal* 18,11)³⁸⁰.

Si el Señor revela a la samaritana el agua viva, no puede referirse sino al Espíritu Santo que se da en el bautismo. ¿Qué es esta agua viva, sino aquella gracia del Espíritu Santo que se recibe en el bautismo de Cristo? Esta agua es el Espíritu Santo, esta agua es Dios. Esta agua es fuente de vida en el corazón de Dios Padre, río de gracia y de paz en la boca del Dios Hijo, torrente de gloria en los bienaventurados ángeles, inundación de vida en los hombres elegidos³⁸¹. Y ;para recibir esta agua es preciso conocer a la Santísima Trinidad. Si la samaritana hubiese conocido quién era el que le hablaba, “si conocieses al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, si escuchases el evangelio de su nombre” entonces pediría ella el agua viva, el don de Dios, “es decir te bautizarías para recibir por la gracia del Espíritu Santo la remisión de los pecados”³⁸².

Ruperto anota con placer la singular pedagogía de Jesucristo que “partiendo del agua visible eleva paulatinamente la mente de la mujer -haciendo una metáfora- para que pida la gracia del Espíritu Santo”³⁸³.

De acuerdo a su peculiar característica teológica, Ruperto sitúa el acontecimiento en el horizonte global de la historia salvífica. Así el coloquio con la samaritana le permite subrayar el

³⁷⁷ *In Jo.* III (CChr CM 9,140, 836-852).

³⁷⁸ *In Jo.* III (CChr CM 9,147,1141 - 148, 1163).

³⁷⁹ *In Jo.* III (CChr CM 9,154, 1395-1404).

³⁸⁰ *In Jo.* IV (CChr CM 9,194, 729-734). Es sabido que la samaritana ha sido una de las perícopas fundamentales en la preparación litúrgica del bautismo ya desde el siglo IV. Cfr. Th. MAERTENS, *Historia y función de las tres grandes perícopas del ciego de nacimiento, la samaritana y Lázaro*: Concilium 22 (1967) 234-239. Además se encuentra en la decoración de los más antiguos bautisterios- Doura-Europos (hacia el 230), San Giovanni in Fonte de Nápoles: L. de BRUYNE, *La décoration des baptistères paléochrétiens: Miscellanea Mohlberg I* (Roma 1948) 189-220. Cfr. también CULLMANN, *op. cit.*, 51-54.

³⁸¹ *In Jo.* IV (CChr CM 9,201, 1005-1010).

³⁸² *In Jo.* IV (CChr CM 9,198, 879-883).

³⁸³ *In Jo.* IV (CChr CM 9,197, 862 - 198, 866). Ruperto observa que esta singular pedagogía es un ejemplo para los discípulos de Cristo, para “los ministros de esta agua de vida” (CChr CM 9,203, 1092-1095).

rechazo de Israel y la entrada de los gentiles en la Iglesia. La samaritana asume así una función simbólica, es un tipo de la Iglesia “ex gentibus”. Ruperto aprovecha para observar que las gentes no habían pecado “por malicia, como la pérfida Sinagoga” sino por ignorancia³⁸⁴.

El mismo orden de las narraciones del Evangelio permite recalcar estas ideas. Antes de comenzar la narración del encuentro con la samaritana, el Evangelio dice que Jesucristo fue nuevamente a Galilea pasando por Samaría y dejando la Judea (*Jn* 4,3-4). Este desplazamiento geográfico encierra un sentido misterioso: en ese ir a Galilea pasando por Samaría dejando Judea se insinúa ya la dirección que había de tomar el torrente de agua viva brotado del costado de Cristo³⁸⁵. Se trata del abandono de Israel y de la apertura a la gentilidad.

“Era conveniente entonces que dejando la Judea pasase por Samaría: quería decir primero con hechos, lo que después confirmaría con palabras”³⁸⁶. Este lenguaje ya había comenzado cuando Jesús expulsó a los vendedores del templo “significando por anticipado el futuro, es decir que arrojados ellos (los judíos) introduciría en el reino de Dios a los extranjeros por medio de la regeneración del agua y del Espíritu Santo”³⁸⁷.

3. La piscina Betsaida (*Jn* 5,1-9)

Es sabido que la curación del paralítico junto a la piscina Betsaida ha sido uno de los temas de las catequesis bautismales³⁸⁸. Observemos solamente el doble sentido que asume la piscina misma en la exégesis de Ruperto.

Una primera significación es la del sistema religioso de la Antigua Alianza. La piscina “significa todas las ceremonias del pueblo de los judíos, el universo de los ritos de los sacrificios antiguos. Siendo sombra de lo futuro (*Col* 2,17) no podían justificar o llevar a nadie a la perfección (*Hb* 7,19) antes de que Cristo descendiese y cumpliera la Ley en sí mismo, como aquella piscina no podía sanar a nadie antes del descenso del Ángel”³⁸⁹. Es evidente la perspectiva grandiosa que asume la exégesis a este nivel; es todo un sistema religioso que es declarado impotente hasta la venida de Cristo. La clave de esta interpretación está dada por la figura del Ángel. Este ángel es el Señor. Lo mismo se encuentra en el *De divinis officiis* pero desplazando un poco la significación:

“El Ángel que descendía en la piscina significa a Cristo, ángel del gran consejo. El agua de la piscina que se movía, al pueblo judío que fue movido por sediciones cuando bajó a él el ángel del gran consejo mediante la asunción de la carne, y de tal forma fue turbado el movimiento del agua, que lo crucificaron”³⁹⁰.

Si con la llegada del Ángel las aguas adquieren una capacidad terapéutica que no poseían, la piscina cambia de significación. Ahora la comparación con el bautismo se hace más simple: aguas curativas por la venida de Cristo. En esta segunda línea la piscina se convierte en imagen del bautismo: “la piscina de la pasión del Señor”³⁹¹. Y aquél que descendía en el agua y se curaba “figuraba la una santa Iglesia católica, que descendiendo en el bautismo de Cristo es

³⁸⁴ *In Jo.* IV (CChr CM 9,198, 894-904).

³⁸⁵ *In Jo.* IV (CChr CM 9,193, 679-688).

³⁸⁶ *In Jo.* IV (CChr CM 9,194, 723-725).

³⁸⁷ *In Jo.* IV (CChr CM 9,198, 886-891).

³⁸⁸ Cfr. por ejemplo TERTULIANO, *De baptismo* 5 (CChr 1,181); AMBROSIO, *De sacramentis* II,3-7; *De mysteriis* 22-24 (SC 25 bis, 74-78; 166-168). Se encuentra también en los bautisterios. Cfr. también CULLMANN, *op. cit.*, 55-57.

³⁸⁹ *In Jo.* V (CChr CM 9,243, 140-146).

³⁹⁰ *De div. off.* IV,14 (CChr CM 7,125, 857-862). Cfr. AGUSTÍN, *In Jo.* XVII,7 (CChr 36,174); ISIDORO, *Allegoriae* 239 (PL 83,128).

³⁹¹ *In Jo.* V (CChr CM 9,247, 302).

sanada de sus enfermedades”³⁹².

El inciso “no tenían quién le arrojase en el agua” permite a Ruperto recalcar la universalidad de la salud que aporta el bautismo. Aquél que no tenía quien le arrojase en el agua “significa el pueblo de los gentiles”, pueblo que precisamente ha sido curado por el bautismo: “aquél hombre... es decir, el pueblo gentil ya sanado, es decir bautizado en Cristo”³⁹³.

Y en consecuencia el ayudante, aquél que hacía posible la entrada en la Piscina de salud significa a Cristo y detrás de Él, al cuerpo de sus vicarios:

“Este hombre necesario, que arroje al enfermo en la piscina, es decir que aplique a los pecadores el sacramento de la pasión del Señor es Cristo o algún vicario... incluso todo el coro concorde de los apóstoles o sacerdotes cuyo oficio es enseñar y bautizar; esto es ciertamente arrojar al enfermo en la piscina fecunda de salud eterna de la pasión de Cristo”³⁹⁴.

4. “*Flumina de ventre eius*” (*Jn 7,37-39*)

Largo sería repetir las diversas interpretaciones que ha recibido este texto a lo largo de la historia. Es la puntuación misma del texto la que ha suscitado estas diversas interpretaciones. Se ha hablado de una doble corriente exegética: una tradición alejandrina y una tradición del Asia menor³⁹⁵.

Simplificando se podría decir que la diferencia de las interpretaciones reside en saber si los ríos de agua viva fluyen de Cristo o de los creyentes en Él. Para la tradición alejandrina, dependiente de Orígenes, los dos de agua viva fluyen del creyente. Una línea de esta tradición hablará prevalentemente del conocimiento de la Escritura comunicado a los apóstoles y los doctores. Por ejemplo: Jerónimo³⁹⁶, Agustín³⁹⁷, Gregorio³⁹⁸. Aún puede hallarse un último, débil eco de esta tradición en Bruno de Segni³⁹⁹. Otra línea de esta tradición se referirá a los dones del Espíritu, a las virtudes, especialmente a la caridad. Por ejemplo: Agustín⁴⁰⁰, Gregorio⁴⁰¹. Esta línea se prolonga durante el Medioevo⁴⁰².

Para la otra tradición, que depende fundamentalmente de Hipólito (si no del mismo evangelista...), el “vientre” significa, con todo el realismo de la cristología del Asia menor, el “cuerpo” de Cristo. Los ríos de agua viva fluyen del cuerpo mismo de Cristo. Esta tradición concreta estrechamente el texto que comentamos con el agua y la sangre que fluyeron del costado de Cristo (*Jn 19,34*) y con la tipología de la roca del desierto de la cual manó el agua bajo el golpe de la vara de Moisés. Basten citar en esta corriente a Cipriano⁴⁰³, Paciano⁴⁰⁴, Isidoro de Sevilla⁴⁰⁵. El Medioevo, en general, ha ignorado esta interpretación.

³⁹² *De div. off.* IV,14 (CChr CM 7,125, 863-865).

³⁹³ *In Jo.* V (CChr CM 9,244, 193-195; 250, 416-418).

³⁹⁴ *In Jo.* V (CChr CM 9,246, 261-267). La universalidad de la salud está ya indicada en el número 38: “El que había yacido 38 años (significa) la universalidad de aquellos que, desfallecientes por grandes crímenes, sin embargo también son sanados por la fe de Cristo”: *De div. off.* IV,14 (CChr CM 7,125, 865-868).

³⁹⁵ H. RAHNER, *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964) 175-235.

³⁹⁶ *In Zac.* III,14, 8 (PL 25,1528C).

³⁹⁷ *Enarr. in Ps.* 92,7 (CChr 39,1298).

³⁹⁸ *Hom. in Ez.* 10,6 (PL 76,888B).

³⁹⁹ *Comm. in Jo.* I,7 (PL 165,512A).

⁴⁰⁰ *In Jo.* 32,4 (CChr 36,302).

⁴⁰¹ *Moralia* 15,16 (PL 75,1091B).

⁴⁰² BEDA, *In Jo.* VII (PL 92,732C); ALCUINO, *In Jo.* IV,18 (PL 100,850C-851B).

⁴⁰³ *Epist.* 63,8 (CSEL 3,2, 706-707).

⁴⁰⁴ *Epist.* 3,3 (PL 15,1065A).

⁴⁰⁵ *Contra Judaeos* I,48, 2 (PL 83,490C-491A).

Hemos hecho esta rápida introducción para descubrir mejor la riqueza exegética de Ruperto de Deutz. ¿Cuál es su interpretación?

“De su vientre, digo, es decir de las profundidades de su divinidad comenzaron a fluir dos ríos de agua viva, es decir las dos donaciones del Espíritu Santo: primero, es decir, la que es remisión de los pecados, la otra, que es la distribución de las diversas gracias”⁴⁰⁶.

La fuente del agua viva, el “vientre” es Cristo. Y los ríos que fluyen de Él se refieren al Espíritu Santo “llamado usualmente en las Escrituras ‘agua’ y a veces con el añadido agua ‘viva’⁴⁰⁷. Ruperto gusta aplicar este texto a su tema de las dos donaciones del Espíritu.

“Y estos dos ríos perseveran hasta el fin del mundo en el mismo orden, de manera que, bautizados primero recibamos la remisión de los pecados por el Espíritu Santo, donación que obra de la misma forma en todos; y luego, los dones de las diversas gracias, que no son las mismas para todos” (98).

El primer río, la primera donación del Espíritu, se realiza entonces por medio del bautismo.

Todo esto sucedió solamente después de la muerte de Cristo. El evangelista es claro: “El Espíritu no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado” (*Jn* 7,39). Pero ¿significa esto que la historia anterior a Cristo estuvo privada totalmente del Espíritu Santo? La respuesta es negativa. El Espíritu Santo fue dado ya a los Padres antiguos. Pero no con la universalidad de la Nueva Alianza. Y sobre todo, no como remisión de los pecados:

“No había sido dado de aquella manera, con aquella donación por la cual se remiten los pecados. Con aquella, en cambio, por la cual se distribuyen las divisiones de la gracia, había sido dado a los profetas o padres. Pero no en tal medida que se llamaran verdaderamente ríos. Porque por grande que fuese aquella donación, no era capaz de fluir en la dispersión de las gentes, sino que estaba como contenida en un pueblo, preanunciando con espíritu profético, la abundancia con que había de ser dada por Cristo”⁴⁰⁸.

Para Ruperto la continuidad de los dos Testamentos no excluye la singularidad del momento de la muerte de Cristo. Los antiguos poseían carismas del Espíritu, por ejemplo, el don de profecía, que se puede poseer aún siendo pecador. Pero no tuvieron la reconciliación, la remisión de los pecados⁴⁰⁹.

Los apóstoles son los primeros destinatarios de estos “ríos de agua viva”. Pero también ellos debían esperar primero la remisión de los pecados en la Cruz. Antes de la pasión no era tiempo aún de derramar sobre ellos el “sagrado óleo”, o el crisma, como aquella piedra en el desierto no podía derramar los ríos o torrentes inundantes antes que por mandato divino fuera golpeada con la vara” (*Ex* 17,6-7; *Nm* 20,11)⁴¹⁰. Que primero fueran redimidos por la pasión de Cristo y después les fuera conferida la gracia apostólica por la efusión del Espíritu Santo⁴¹¹.

Primeros beneficiarios de aquellos ríos de agua viva, los Apóstoles se convierten a su vez en cauces de aquellas aguas:

⁴⁰⁶ *In Jo.* VII (CChr CM 9, 410, 1769-1773).

⁴⁰⁷ *In Jo.* VII (CChr CM 9,409, 1693-1694). Cfr. GREGORIO, *Moralia* 19,6, 9 (PL 76,100C).

⁴⁰⁸ *In Jo.* VII (CChr CM 9,412, 1851 - 413, 1858).

⁴⁰⁹ Cfr. *De Trin.* *In Num.* II,7 (PL 167,886BC).

⁴¹⁰ *In Jo.* VII (CChr CM 9,412, 1831-1834).

⁴¹¹ Ya que “la unción del óleo sacro o crisma es la efusión del Espíritu Santo”: *In Jo.* VII (CChr CM 9,412, 1836-1837).

“Perseverando en la misma Iglesia hasta el fin del siglo, tanto por la doctrina como por la imposición de manos, operando Él con oculta inspiración, y así de unos, o a través de unos emanado en otros, se hacen como ríos de anchos cauces”⁴¹².

Y así la interpretación se desliza a los Apóstoles: ahora son ellos el “vientre” de donde fluyen los ríos del Espíritu Santo:

“Estos, creyentes en Él, es decir los Apóstoles, y después de ellos los varones apostólicos, así recibieron este Espíritu Santo para que predicando, bautizando, imponiendo las manos, grandes ríos derramasen de su seno en el mundo universo”⁴¹³.

Esta somera enunciación permite ubicar la exégesis rupertina en la confluencia de las diversas tradiciones anteriormente expuestas. No faltan en Ruperto los aspectos de la tradición “alejandrina”⁴¹⁴. Pero más notable todavía es que en Ruperto se encuentra viva la tradición “del Asia menor”⁴¹⁵. Tradición que concordaría con el pensamiento mismo de Juan evangelista⁴¹⁶.

5. El ciego de nacimiento (Jn 9,1-38)

Siguiendo a la tradición mistagógica de la Iglesia, Ruperto también encuentra una prefiguración de la gracia bautismal en la curación del ciego de nacimiento⁴¹⁷. Este “significa al género humano, gran ciego y verdaderamente muy ciego”⁴¹⁸ porque fue privado de la visión de la divinidad por el pecado original⁴¹⁹ y sobre todo a los gentiles. Porque si de todos vale que no podían ver a Dios, más aún de éstos que “según la profecía caminan a tontas” (Is 9,2)⁴²⁰.

Jesús rechaza la atribución de la ceguera a la culpa personal. No pecó ni él ni sus padres, sino que todo sucedió para que se manifestase la obra del Padre (Jn 9,3), “es decir, para que de la cualidad de su iluminación exterior nos fuera recomendada con más fidelidad la iluminación interior de nuestras almas”⁴²¹. Hay una intención pedagógica, entonces, en los gestos de Jesucristo. Pues éste, la luz del mundo, no iluminó al ciego con el solo imperio de su voluntad como podría haber hecho, por ejemplo, diciendo: “Mira, tu fe te ha salvado” (Lc 18,42)⁴²². Si Jesús no sanó al ciego de nacimiento como hizo con el ciego de Jericó es porque en sus gestos se escondía una enseñanza. El haber untado con lodo los ojos del ciego y el haberlo enviado a lavarse en la piscina de Siloé (la cualidad de su iluminación exterior) revelan los pasos y el proceso de nuestro bautismo (la iluminación interior de nuestras almas).

En los dos gestos Ruperto ve representado el orden bautismal: catecumenado (instrucción de la fe) y bautismo:

“Esto es lo que observa diligentemente la santa Iglesia hasta nuestros días en sus catecúmenos, primero untando sus ojos con la fe o la doctrina de la Encarnación del mismo dilecto Hijo de Dios... y luego arrojándolos en la fuente del bautismo donde todo

⁴¹² *In Jo.* VII (CChr CM 9,409, 1710-1714).

⁴¹³ *In Jo.* VII (CChr CM 9,410, 1736-1740).

⁴¹⁴ Cfr. además *In Jo.* VII (CChr CM 9,400).

⁴¹⁵ El mismo H. RAHNER ha indicado este aspecto extraordinario de Ruperto: *Symbole der Kirche* (Salzburgo 1964) 234-287. Allí también menciona a Gerhoh de Reichersberg, quien se inspira largamente en Ruperto.

⁴¹⁶ Cfr. F.-H. BRAUN, *L'eau et l'Esprit*: *Revue Thomiste* 49 (1949) 5-30.

⁴¹⁷ Ruperto se inspira fundamentalmente en AGUSTÍN, *In Jo.* 44 (CChr 36,381-388) como BEDA, *In Jo.* 9 (PL 92,757-759); ISIDORO, *Allegoriae* 240 (PL 83,126); ALCUINO, *In Jo.* V,24 (PL 100,877-879); BRUNO de SEGNI, *In Jo.* II,27 (PL 165,527-529). Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* (París 1951) 70-72.

⁴¹⁸ *De div. off.* IV,21 (CChr CM 7,137, 1320-1321).

⁴¹⁹ *In Jo.* IX (CChr CM 9,489, 610-614).

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *In Jo.* IX (CChr CM 9,492, 738 - 493, 739).

⁴²² *Ibid.* (CChr CM 9,493, 740-742).

el hombre es iluminado y vive por el Espíritu Santo”⁴²³.

Por consiguiente, “por el hecho de ser catecúmeno, es decir oyente de la Palabra de Dios, ninguno merece entrar en el reino de los cielos si no hubiese renacido del agua y del Espíritu”⁴²⁴.

¿Por qué la untura con barro significa la encarnación? Es un tema antiguo que está presente en el medioevo: “En la Encarnación es como si la saliva de la boca de Dios se hubiese mezclado con el polvo de la tierra y así el único e idéntico Dios y hombre procedió del útero de la Virgen para iluminar al género humano”⁴²⁵.

Por esta fe en la encarnación, por esta “humilde fe” se recibe el “antídoto de la humildad con el cual se cura la soberbia de los ojos”⁴²⁶.

Es interesante notar que Ruperto no explica esta unción con lodo de algún rito litúrgico sino de todo el catecumenado, en cuanto éste es pedagogía de la fe⁴²⁷:

“Porque cuando a los ojos ciegos es aplicado este barro, es decir, ha sido predicada y creída la Encarnación del Hijo de Dios, no inmediatamente, aunque haya sido oyente fiel, el ciego es iluminado y hecho digno de la visión de Dios que perdió en Adán, si como catecúmeno no se acerca a la fuente del lavado y se bautiza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”⁴²⁸.

Por consiguiente no basta la fe. No fue dicho solamente “Quien creyese se salvará” sino “Quien creyese y se bautizase se salvará” (*Mc* 16,16). Es preciso ser transformado por una cierta semejanza con la muerte y la resurrección de Cristo. Y esto se realiza en el bautismo⁴²⁹.

Por eso el ciego es enviado a la piscina de Siloé y sólo cuando se lavó se le abrieron los ojos (*Jn* 9,7). El nombre mismo de la piscina designa la gracia del bautismo⁴³⁰. Si el evangelista agrega la explicación del nombre: “Siloé, que se traduce Enviado” es “para que entiendas que por esta piscina no se debe entender otra cosa que el agua del bautismo que es verdaderamente la piscina de aquel que el Padre envió, es decir del Hijo, o ciertamente del Espíritu Santo, quien siendo personalmente la remisión de los pecados, en su gracia invisible reside toda la utilidad del baño visible”⁴³¹. La fuente bautismal se convierte en la piscina de Siloé una vez que ha sido invocada la gracia del Espíritu Santo. Éste, enviado por Cristo

“desciende a su piscina y por medio de su remisión lava de los pecados a los ojos untados con la fe de Cristo”⁴³².

De acuerdo al comentario que Ruperto hace, podría encontrarse una incoherencia en el hecho de que al ciego solamente se le pide la profesión de fe después del lavado iluminador (*Jn* 9,35-37). Por eso nuestro autor advierte que este orden “debe entenderse simplemente, sin simbolismo,

⁴²³ *In Cant.* V (PL 168,925D-926A).

⁴²⁴ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 799-803).

⁴²⁵ *In Cant.* V (PL 168,926A). Cfr. *De div. off.* IV, 21 (CChr CM 7,137, 1328-1338). Cfr. AGUSTÍN, *In Jo.* 44,2: “Magnum mysterium commendavit. Exspuit in terram de saliva sua lutum fecit, *quia* Verbum caro factum est” (CChr 36,382); TEODULFO de ORLEANS, *De ordine baptismi* IX (PL 105,229B).

⁴²⁶ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 777).

⁴²⁷ Cfr. TEODULFO de ORLEANS, *De ordine baptismi* II (PL 105,224D).

⁴²⁸ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 780-785).

⁴²⁹ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 792-7951).

⁴³⁰ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 803-806); *De Trin. In Is.* I,35 (PL 167,1309BC); *De div. off.* IV,21 (CChr CM 7,138, 1344-1346). Cfr. JERÓNIMO, *Lib. interp. hebr. nom.* 55,22 (CChr 72,142).

⁴³¹ *In Jo.* IX (CChr CM 9,494, 804-810).

⁴³² *De div. off.* IV,21 (CChr CM 7,138, 1347-1349).

sólo de aquel hombre”⁴³³. No sucede así con nosotros. Ninguno de nosotros primero es lavado en el bautismo y después interrogado sobre la fe sino al contrario. Por eso hasta que el ciego se lavó “significaba lo que ahora sucede, nos significaba a nosotros que seríamos catequizados y bautizados”. Pero a partir de ese momento pierde su cualidad significativa. Lo que sucede después se hace en atención suya, para su propia salvación. Si hasta ahora fue tipo de los catecúmenos futuros, desde ahora es un simple catecúmeno. Ya que antes no había conocido al Hijo de Dios. “Ahora es catequizado y se coloca ante los ojos de su mente la fe de aquél que poco antes era significado por el barro colocado sobre los ojos del cuerpo”⁴³⁴.

En realidad, se comporta como un catecúmeno ejemplar: acompaña al pleno acto de fe con una profunda adoración (*Jn* 9,38). Y esto gusta a Ruperto. Por eso -dice- este ciego es propuesto como ejemplo a los catecúmenos de la Iglesia, cuando está cerca la solemnidad pascual: porque “tanto por la voz de su confesión cuanto por el gesto corporal” es un modelo⁴³⁵.

Es posible identificar mejor la fecha litúrgica aludida por Ruperto de Deutz: es el miércoles de la cuarta semana de cuaresma, el día de los escrutinios bautismales (el único que se celebra en tiempos de Ruperto). La Misa de este día es importante precisamente porque es el comienzo del catecumenado. Y ello se hace visible en los textos del formulario litúrgico. “Ante todo en el Evangelio que -como muchas veces hemos dicho- es lo principal de todo el oficio y en el cual ha sido prefigurado a la vez el sacramento del catecumenado y del bautismo”⁴³⁶. Pero también en otros textos de la Misa. Por ejemplo, oportunamente se canta en el Gradual: “Venid, hijos, escuchadme, acercáos a Él y seréis iluminados” (*Sal* 33,12. 6). Es la voz de la Iglesia que catequiza a la nueva prole. “Es como si dijese: Venid, ciegos, para que vuestros ojos sean untados con el barro que el Señor hizo de su saliva, acercáos a la piscina de Siloé y seréis iluminados”⁴³⁷.

III. BAUTIZADO EN LA CRUZ

El misterio de la redención, uno y múltiple, es descrito por Ruperto de muy diversas maneras, de acuerdo al carácter de su teología. Esto dificulta mucho poder reducir a categorías muy sistemáticas toda la riqueza de su exposición. Por otra parte no intentamos un estudio del misterio de la redención⁴³⁸. Nuestro interés se limita a describir los aspectos de la Redención a través de los cuales Ruperto de Deutz contempla el bautismo cristiano.

1. Del costado de Cristo brotó sangre y agua (Jn 19,34)

No cabe duda que la descripción de Juan evangelista: el costado abierto, la sangre y el agua que fluyen del Señor, es el texto bíblico predilecto por Ruperto para contemplar la redención en

⁴³³ *In Jo.* IX (CChr CM 9,507, 1311-1313).

⁴³⁴ *In Jo.* IX (CChr CM 9,507, 1321-508, 1327).

⁴³⁵ *In Jo.* IX (CChr CM 9,508, 1348-1352).

⁴³⁶ *De div. off.* IV,21 (CChr CM 7,137, 1316-1319). Ruperto conoce la antigua praxis de los siete escrutinios: “nam iuxta ordinem Romanum... septem agebantur scrutinia” y cita el *Sacramentario Gelasiano Viejo* I, 29 (edición Mohlberg, Roma 1968, p. 42) y el *Ordo Romanus* XI,81 (edición Andrieu II, Lovaina 1960, 442). Su fuente inmediata debe haber sido algún ejemplar del *Ordo Romanus* 50,20 (edición Andrieu, 129) o mejor del *Pontifical Romano Germánico* II, 19, 81 (edición Vogel-Elze, II, Vaticano 1963, 23 ss.). Su testimonio coincide con los liturgistas posteriores: HUGO de SAN VÍCTOR, *De sacramentis* II,6, 8 (PL 176,455B); HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* III,53 (PL 172,659BC); SICARDO de CREMONA, *Mitrato* VI (PL 213,277CD).

⁴³⁷ *De div. off.* IV,21 (CChr CM 7,138, 1380-1382). También san Pablo, a quien se recuerda en la ‘estación’ litúrgica es un buen ejemplo para los catecúmenos y se asemeja al ciego de nacimiento que no dejó de narrar lo que el Señor había hecho con él, pese a las discusiones de los fariseos y de los enemigos de Cristo (CChr CM 7,140).

⁴³⁸ Además de la obra de WITTLER citada en la bibliografía es indispensable J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption au début du moyen-Âge* (Paris 1934).

conexión con el bautismo⁴³⁹. Cuando en su Comentario al Evangelio de Juan llega a este versículo de la Escritura prorrumpe en un grito de agradecimiento:

«“Uno de los soldados abrió su costado con la lanza y en seguida salió sangre y agua”
(*Jn 19,34*). *Deo gratias!*»⁴⁴⁰.

Y frecuentemente añade una breve fórmula que es una profesión de fe:

“¡Por la sangre somos redimidos, por el agua somos salvados!”⁴⁴¹.

Es la hora de Jesús, el momento clave de la historia, el sentido final de las cosas:

“Tan grande salvación por la cual quiso nuestro Dios que nos salvásemos la ha operado atravesado en medio de la tierra. Y sigue: ‘El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, él sabe que dice verdad para que vosotros creáis’ (*Jn 19,35*). He aquí el testigo, este que vio y escribió estas cosas, aunque no hay duda que muchos lo vieron, que estuvieron presentes y quisieron ver. Pero para que no parezca que soy el único testigo, dice, tomaré conmigo otros dos testigos. La palabra de la ley será un testigo y la palabra profética, el otro”⁴⁴².

¡Que se acerquen los testigos de la ley y de los profetas! ¡Que vean el cumplimiento de lo que ellos profetizaron! Allí “es consumada la ley, allí es cumplida la ley”⁴⁴³. Allí muere el verdadero cordero de Dios, allí se cumple la Pascua de Israel⁴⁴⁴. Esa es la puerta del arca de Noé⁴⁴⁵. Ese es el día de la santificación del Señor, cuando se derraman el agua pura y el espíritu nuevo (*Ez 36*), ese es el torrente que sale del templo y que salva a los que alcanza (*Ez 47*), allí se abre la fuente para la casa de David, para la purificación del pecador y de la menstruada (*Za 13*). ¡Ha llegado la hora de la realidad!

Siguiendo a Ruperto “contemplemos detenidamente tan grande acontecimiento”:

“¿Por qué quiso que sucediese esto? Pues para derramar sobre nosotros aquella agua con su sangre, de la cual había dicho, al recomendarla: ‘Quien no renace del agua y del Espíritu Santo, no podrá ver el reino de Dios’ (*Jn 3,3*). Ya que con este milagro se origina el sacramento de esta agua. Pues bautizado el Señor en su pasión, una vez muerto hizo salir para nosotros una tal participación de su muerte salvífica”⁴⁴⁶.

Allí se cumplen también los anuncios del bautismo hechos por nuestro Señor. Ante todo, el misterio anunciado a Nicodemo. Porque allí nace nuestro sacramento bautismal, el medio que el

⁴³⁹ Sería imposible citar todas las veces que Ruperto comenta este texto. Cfr. por ejemplo: *De Trin. In Gen.* II,37; *In Jos.* I,4; *In Re.* III,21; IV ad psalmum 30; *In Ez.* II,34; *De Sp. Sto.* I,24 (PL 167,284D-285A; 1003A; 1167B; 1192D; 1496B; 1595B); *In XII Proph. Min. In Zac.* IV (PL 168,771D); *In Mt.* V (PL 168,1431A); *De glorif. Trin.* VI,3 (PL 169,121B); *De vict.* XII,11 (PL 169,1471CD); *Annulus I* (PL 170,572D-573A). Un índice de los testigos de la tradición que han comprendido *Jn 19,34* con relación al bautismo: S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*: Gregorianum 13 (1932) 523.

⁴⁴⁰ *In Jo.* XIII (CChr CM 9,750, 1513-1515).

⁴⁴¹ *Ibid.*: “Sanguine redimimur, aqua abluimur (CChr CM 9,750, 1515). Cfr. *In Ap.* I,1: “Illo sanguine nos redemit, illa aqua nos a peccatis nostris lavit” (PL 169,840C); *De vict.* XII,11: “Sanguine illo redempti, aqua illa sumus abluti” (PL 169,1471D); *De div. off.* I,5: “sanguis quo redimimur, aqua qua abluimur” (CChr CM 7,8); *Annulus I* (PL 170,572B).

⁴⁴² *In Jo.* XIII (CChr CM 9,750, 1515-1526). Cfr. CULLMANN, *op. cit.*, 81-83: “Para el evangelista este corto episodio reviste la más grande significación; le da la clave que le permite comprender el conjunto de las perícopas que hemos examinado. Todo lo que el evangelista ha encontrado de significativo en esos relatos lo encuentra, por así decir, concentrado, aquí, en la cruz” (p. 82).

⁴⁴³ *De Trin. In Jos.* I,4 (PL 167,1003A).

⁴⁴⁴ *De Trin. In Ex.* II,4 (PL 167,611C).

⁴⁴⁵ *De Trin. In Gen.* IV,18 (PL 167,344B).

⁴⁴⁶ *In Jo.* XIII (CChr CM 9,751, 1559-1566). Cfr. *De div. off.* VI,15 (CChr CM 7,197-198).

Señor creó para hacernos participar de su muerte, que es su “bautismo”.

“No es nuevo o asombroso que digamos que Él fue bautizado en su pasión. Pidiendo la madre de los hijos de Zebedeo y diciendo: ‘Maestro, dispón que estos dos hijos míos se sienten, uno a tu derecha, y otro a tu izquierda en tu reino’ (Mt 20,21) respondió diciendo: ‘¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber o ser bautizados con el bautismo con que Yo voy a ser bautizado?’ (Mt 22,22; Mc 10,38). Habiendo respondido: ‘Podemos’ (Mt 20,22), les dice: ‘Mi cáliz lo beberéis y seréis bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado’ (Mc 10,39). Con la palabra ‘cáliz’ o ‘bautismo’ quiso designar la pasión del martirio, por la cual serían consumados El y ellos. De allí que en otra parte habla de su pasión diciendo: ‘¡Tengo que ser bautizado con un bautismo, y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!’ (Lc 12,50)”⁴⁴⁷.

Ruperto comienza fundamentando su lenguaje. Si dice que Jesús fue bautizado en la Cruz, lo hace porque el mismo Señor ha sugerido ese vocablo⁴⁴⁸.

“Pero en griego se dice ‘bautismo’ y en latín ‘ablución’. ¿Qué suciedad tenía el Señor para ser lavada por el bautismo de la Pasión? Pues nuestra mortalidad y pasibilidad, por las cuales aparecía sucio y despreciable a los hombres, como leemos en Zacarías: ‘Jesús estaba vestido con vestiduras sucias. Dijo el Ángel a aquellos que estaban delante de él: Quitadle las vestiduras sucias’ (Za 3,3). Jesús estaba vestido con vestiduras sucias, quien, no habiendo cometido pecado, fue hecho pecado por nosotros (2 Co 5,21) y lleva nuestras enfermedades (Is 53,4). Y en el Apóstol leemos: ‘Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, hecho por nosotros maldición’ (Ga 3,13). El mismo dice en el salmo 21: ‘Lejos de mi salvación las palabras de mis delitos’ (21,2) y en el 68: ‘Señor, tú sabes mi necedad y mis delitos no se te ocultan’ (68,6). Todas estas cosas se llaman vestiduras sucias y son quitadas de Él cuando en su muerte borra nuestros pecados”⁴⁴⁹.

Y partiendo del lenguaje mismo insinuado por Jesús, Ruperto se pregunta ahora sobre el sentido de ese ‘bautismo’ en la cruz. Bautizarse es lavarse. Jesús es lavado de sus sucias vestiduras. A través de esta imagen de las “vestiduras sucias”⁴⁵⁰, Ruperto explica, mediante un sutil tejido de textos bíblicos, la idea teológica fundamental: la muerte vicaria de Cristo. Jesús es el Siervo de Yahvé y ocupa el lugar que nos correspondía a nosotros. Lleva sobre sí nuestras enfermedades, nuestro pecado, la maldición de la ley, nuestra necedad, nuestros delitos, nuestra mortalidad y nuestra pasibilidad. Muere por nosotros, en lugar nuestro.

Ruperto explica también esta muerte substitutiva con la fórmula “O admirabile commercium!” Si fue justo que por el pecado de Adán fuésemos condenados porque hemos nacido de él como frutos inútiles de una raíz enferma, mucho más justo es que seamos justificados por la justicia del nuevo Adán. Esta es la raíz buena en la cual hemos sido injertados por la fe⁴⁵¹. En esto encontramos un maravilloso y admirable intercambio, en que hemos sido redimidos a partir de lo nuestro. ¿De lo nuestro? “¿Qué era nuestro? ¿Acaso la plata? ¿Acaso el oro? y aún teniendo plata y oro, ¿acaso era nuestro? ¿Acaso trajimos algo de esto al mundo? ¡Oh, hombre, solamente podrás llamar con verdad ‘tuyo’ aquello que trajiste al mundo! Y ¿qué trajiste al mundo, cuando naciste, sino el peso de las dos muertes?”⁴⁵². Nuestra única propiedad, herencia

⁴⁴⁷ In Jo. XIII (CChr CM 9,751, 1567-1577).

⁴⁴⁸ La frecuencia de Lc 12,50 en Ruperto: *De Trin. De Sp. Sto.* III,20 (PL 167,1661B); *In Mt.* V (PL 168,1431A) y passim. Responde a una tradición muy antigua. Cfr. TERTULIANO, *De baptismo* 16 (CChr 1,290-291); CIPRIANO, *Epístola 73 ad Iubaianum* 22 (CSEL 3,2; 795-796). Que la expresión de Cristo para designar su muerte tiene relación con la experiencia del bautismo cfr. A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la passion*: *Revue Biblique* 74 (1967) 356-391.

⁴⁴⁹ In Jo. XIII (CChr CM 9,751. 1577 - 752, 1593).

⁴⁵⁰ Cfr. AMBROSIO, *De Mysteriis* 37 (SC 25 bis, 176); JERÓNIMO, *In Zac.* 1,3 (PL 25,1437); TEODULFO, *De ordine baptismi* IV (PL 105,225C).

⁴⁵¹ *De med. mortis* I,14 (PL 170,370D).

⁴⁵² *De med. mortis* I,16 (PL 170,372D-373A).

desdichada de Adán es el pecado y la muerte. Nacemos muertos en el alma y prontos a morir corporalmente. Si por razones de equidad convenía que fuésemos redimidos de lo nuestro y lo único nuestro es esta doble muerte “he aquí el verdaderamente admirable intercambio, que de estas dos, este Ángel tomó una, es decir la muerte del cuerpo y con precio compró para el hombre la vida del alma y del cuerpo”⁴⁵³.

“Entonces cuando vemos al Señor Jesús coronado de gloria y honor por la pasión de la muerte y lavado de nuestros pecados que él llevaba (*Hb* 2,9), verdaderamente comprendemos que El fue bautizado con su bautismo en su muerte y que, para pasar a nosotros su bautismo, una vez muerto derramó de su costado sangre y agua. El bautismo con que fue bautizado por Juan no pertenecía a la misma virtud (poder)”⁴⁵⁴.

La muerte del Señor no ha sido solamente por nosotros, en lugar nuestro, sino *para* nosotros. Es por eso que inventa la manera de hacernos participar en su muerte-bautismo: nuestro bautismo-muerte:

“¿Por qué agua y sangre? ¿Acaso el bautismo no se hace solamente en agua? Porque el divino orden de nuestra salvación postula ambas cosas. Pues no fuimos redimidos de forma que El nos poseyera tales como éramos antes. De allí que el Apóstol dice: ‘no nos llamó Dios a la inmundicia, sino a la santificación en Cristo Jesús’ (*I Ts* 4,7). Y en otro lugar, habiendo mencionado los pecados pasados: ‘Y todo esto fuisteis, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados’ (*I Co* 6,11). Por consiguiente, para que hubiese de dónde fuéramos lavados de los pecados, el agua, que solamente podría lavar las suciedades corporales, se asoció a la sangre y por esta asociación recibió virtud y autoridad para cooperar dignamente con el Espíritu Santo para lavar las invisibles suciedades del pecado, por la asociación -repito- con la vivífica y preciosa sangre recibió el poder de ser comparada con verdadera semejanza al mar Rojo, por el cual pasó el pueblo salvado quedando sumergidos el faraón con sus carros y jinetes (*Ex* 14) pues hace pasar en la verdadera tierra de la promesa a los purificados que huyen del Egipto de este siglo que absorbe completamente con todos sus actos pasados y sus pompas al diablo que los persigue”⁴⁵⁵.

Una vez que ha hablado de la muerte de Cristo, Ruperto expone su pensamiento sobre el instrumento sacramental de esa muerte, sobre el bautismo. Lo que el Señor quiere de nosotros no es una limpieza superficial sino que suframos una purificación radical, una verdadera transformación. Son los pecados los que deben desaparecer. Y éstos no los puede borrar el agua. Sino la sangre de Cristo. Por eso del cuerpo traspasado brota sangre y agua. Es un símbolo de la eficacia del sacramento cristiano. La misteriosa asociación entre la sangre y el agua es la que confiere a nuestro bautismo su capacidad salvífica. Por eso el agua ‘enrojecida’ con la sangre se convierte en instrumento real de nuestra pascua personal. Es el mar ‘Rojo’ verdadero. En él se realiza la figura de la antigua pascua: es destruido el pecado y somos salvados, pasamos realmente a la tierra prometida.

En síntesis: la muerte de Cristo es su “bautismo” y el origen de nuestro bautismo. En su pasión Cristo se ha hecho “fuente de nuestra remisión”⁴⁵⁶. Su muerte es como si hubiese cruzado un mar, una vía difícil de navegar “llevado por el leño de la cruz” con la cual triunfó. A nosotros nos dejó para seguir sus huellas el mismo “navío de la cruz”⁴⁵⁷. Y lo seguimos en su muerte

⁴⁵³ *De med. mortis* I,16 (PL 170,373D-374A).

⁴⁵⁴ *In Jo.* XIII (CChr CM 9,752, 1593-1600).

⁴⁵⁵ *In Jo.* XIII (CChr CM 9,752. 1601-1620).

⁴⁵⁶ *In Jo.* II (CChr CM 9,66, 361).

⁴⁵⁷ *In Jo.* VI (CChr CM 9,302, 96-99). Otra imagen antigua que perdura en el Medioevo: AMBROSIO, *De Sp. sancto* I,9, 110: “Lignum igitur illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis...” (PL 16,730C); AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 103*, sermo 4,4: “Ad patriam qua ituri sumus? Per ipsum mare, sed in ligno.” (CChr 40,1524); *In Jo.* II,2 (CChr 36,12); BEDA, *In Mc.* II: “Juta allegoriam mare... tenebrosus amarusque saeculi praesentis aestus accipitur. Navicula

cuando nos bautizamos.

2. “*Simul et universaliter*”

Por cierto, la eficacia salvífica del bautismo de Cristo en la cruz es universal y abraza toda la historia anterior y posterior. Todos son salvados en el bautismo de Jesús, judíos y gentiles⁴⁵⁸, muertos y vivos⁴⁵⁹. Precisamente porque Jesús muere “por todos”:

“Lo dijimos, debemos repetirlo con frecuencia y debemos pensarlo siempre, que, cuando Cristo padeció y murió y derramando sangre y agua de su costado fue fundado el sacramento de su bautismo, *entonces*, bautizado Aquél por todos, todos fueron lavados con esa sangre y agua”⁴⁶⁰.

Y hay fórmulas que parecen recordar la inclusión de la humanidad en Cristo: “La Iglesia fue bautizada simultánea y universalmente en la muerte de Cristo”⁴⁶¹. Este “*simul et universaliter*” es tan fuerte que parece, por acentuar la centralidad del hecho cristiano, quebrar la indisoluble temporalidad de la historia y evacuar las diferencias de las economías.

No se podrán comprender adecuadamente estas fórmulas sin tener en cuenta el pensamiento eclesiológico de Ruperto de Deutz. La “Iglesia” de Ruperto abraza toda la historia. Este carácter unitario de la historia salvífica y esta universalidad de la Iglesia han sido bien puestas en relieve por M. MAGRASSI⁴⁶²: “Cuando Ruperto pronuncia la palabra Iglesia abraza inmediatamente la historia y el tiempo en toda su extensión y duración: lleva su mirada, por una parte hasta los primeros albores del mundo, por la otra, hasta el fin de los tiempos, en una visión orgánica de la economía divina total, que es un poco el marco en el cual encuadra todos los aspectos particulares del dogma”⁴⁶³. El mismo autor ha indicado inteligentemente que la eclesiología de Ruperto es casi el elemento formal de su síntesis histórica⁴⁶⁴.

La Iglesia rupertina existe “desde el comienzo hasta el fin de los siglos”⁴⁶⁵ y aún cuando se encuentre en él la fórmula tradicional “Iglesia desde Abel”⁴⁶⁶, sin embargo se extiende aún más diciendo “Iglesia desde Adán”⁴⁶⁷ o, preferentemente, “Iglesia desde el comienzo del mundo”⁴⁶⁸.

Es esta Iglesia universal la que es bautizada en la Cruz de Cristo. Por eso la eficacia del agua y de la sangre que brotan del costado de Cristo se extiende al pasado y al futuro. Con todo siguen en pie las preguntas: si la Iglesia ha sido bautizada “*simul et universaliter*” en la Cruz de Cristo, ¿qué sentido tiene todavía el bautismo individual? y ¿existe alguna diferencia substancial (y no solamente temporal) entre el Antiguo y el Nuevo Testamento?

autem quam ascendit [Dominus], nulla melius quam sacratissimae passionis ipsius intelligitur arbor. Cuius beneficio quique fideles adjuti, trascensis mundi fluctibus, ad habitationem patriae caelestis quasi ad stabilitatem securi littoris perveniunt” (PL 92,1730); [RABANO MAURO], *Allegoriae* (PL 112,1005AB); HONORIO AUGUSTODUNENSIS, *Speculum Ecclesiae*: “Navicula est sanctae crucis vexillum, qua de salo hujus saeculi, per Christi passionem vehimur ad tutac stationis tranquillam. In hanc Dominus ascendit, dum pro mundi salute crucem subiit” (PL 172,912 BC).

⁴⁵⁸ *De vict.* XII,11 (PL 169,1471D); *De Trin. In Re.* IV (PL 167,1192D).

⁴⁵⁹ *De vict.* XII,11 (PL 169,1471D); *De Trin. In Re.* III,22 (PL 167,1167D); *Annulus* I (PL 170,572D-573A).

⁴⁶⁰ *De Trin. De Sp. Sto.* III,20 (PL 167,1661B).

⁴⁶¹ *De vict.* XII,11 (PL 169,1472A).

⁴⁶² *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Roma 1959) 90-107.

⁴⁶³ *Op. cit.*, 90.

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, 107.

⁴⁶⁵ *In Jo.* I (CChr CM 9,48, 1522-1524).

⁴⁶⁶ *In. Ap.* III (PL 169,906AB).

⁴⁶⁷ *De div. off.* VI,35 (CChr CM 7,218, 1224).

⁴⁶⁸ *De Trin. In Lev.* I,15 (PL 167,759BC); *De Trin. De Sp. Sto.* II,19 (PL 167,1625C); *De vict.* XII,11 (PL 169,1471D-1472A).

Antes de intentar responder estos interrogantes veamos la manera como Ruperto trata un tema tradicional: la Iglesia que nace del costado de Cristo.

Este paralelismo Adán/Cristo es eminentemente tradicional. Ruperto no lo ignora. Pero lo modifica ligeramente para hacerlo encuadrar en su concepción eclesiológica. La Iglesia no nace del costado de Cristo, renace. “No es una Iglesia nueva la que viene a la luz, sino la antigua que ‘regenerada’ y ‘reformada’ inicia una existencia nueva”⁴⁶⁹. Los testimonios son numerosos: de lo profundo del sueño de la muerte tenía que ser regenerada para el nuevo Adán, la nueva Esposa, la Iglesia⁴⁷⁰; en la cruz renació la Iglesia del costado de Cristo que dormía el sueño de la muerte, según la semejanza de la mujer que fue formada del costado del varón dormido⁴⁷¹. Esta terminología subraya el concepto global de Iglesia en Ruperto. La Iglesia existía de alguna forma antes de la cruz. Es la Iglesia “primitiva” reunida desde el principio⁴⁷². Sus miembros son todos los elegidos desde los primeros tiempos⁴⁷³. Se acentúa así la unidad del plan de salvación y la continuidad de las economías., Pero también se acentúa la novedad de la economía cristiana: precisamente porque ese cuerpo que ya existía es reformado, regenerado, renacido en Cristo. Y más aún, porque sólo allí la Iglesia es hecha *Esposa de Cristo*:

“La fe cristiana sabe ciertamente que la universalidad de los primeros elegidos, cuantos fueron recogidos desde el origen del mundo, que esperaba su redención en los infiernos, fue purificada con aquella agua y aquella sangre, regenerada y *copulada* a este varón...”⁴⁷⁴.

Una vez que hemos visto la eficacia “simul et universaliter” de la Cruz de Cristo, conviene que nos detengamos a estudiar la diversa manera de actuación de ese “bautismo” según las diversas economías salvíficas. La diferencia ha sido explícitamente afirmada por Ruperto:

“Nadie tiene derecho a dudar que [Jesús] lavó por sí mismo en el Espíritu Santo, en el agua y sangre fluyente de su costado (*Ap* 1,5) a todos los santos que lo habían esperado durante las generaciones pasadas desde el origen del mundo, a todos, digo, hasta a aquel ladrón elegido. En el futuro bautizará por medio de los ministros de su gracia a aquellos que creerán en el mismo Espíritu Santo, por el sacramento de la misma agua y sangre”⁴⁷⁵.

En otras palabras: en “su” bautismo Cristo bautizó a todos los elegidos desde el origen del mundo y fundó para nosotros el sacramento del bautismo⁴⁷⁶.

3. La antigua alianza como catecumenado

Una de las categorías con las que Ruperto expresa una teología de la antigua alianza está tomada del proceso bautismal. Como el bautismo es precedido por el catecumenado, así el pueblo de los santos de la antigua alianza es considerado como “un catecúmeno” que, preparado a lo largo de la historia, es bautizado en el bautismo de Cristo, en su muerte:

“Como los catecúmenos, por más que posean una fe perfecta y erudita, no comulgan en

⁴⁶⁹ MAGRASSI, *op. cit.*, 93.

⁴⁷⁰ *De Trin. In Gen.* II,37 (PL 167,284CD-285A).

⁴⁷¹ *Annulus* I (PL 170,575B).

⁴⁷² *In Ap.* I,1 (PL 169,841A).

⁴⁷³ *De Trin. In Lev.* I,15 (PL 167,759C).

⁴⁷⁴ *De Trin. De Sp. Sto.* II,19 (PL 167,1625C). La Iglesia antigua era esposa de Dios Padre, esposa según la carne y se hace esposa de Cristo en la encarnación: *De glorif. Trin.* V,5 (PL 169,100D).

⁴⁷⁵ *De Trin. De Sp. Sto.* I,24 (PL 167,1595BC).

⁴⁷⁶ *De Trin. In Re.* IV, ad psalmun 30 (PL 167,1192D).

los sagrados altares presentes de la Iglesia si no fueran primero bautizados, así todos los santos antiguos no debían ser admitidos en los celestes santuarios hasta que Cristo por su muerte expiase en ellos la mancha de la primera prevaricación. Por eso todo el pueblo anterior de los santos o elegidos, el universo cuerpo de la Iglesia que precedió a la pasión del Señor... debe ser considerado como un catecúmeno”⁴⁷⁷.

La expresión es frecuente en la pluma de Ruperto. Abrahán y su posteridad estaba “solamente catequizada” por la palabra de la promesa⁴⁷⁸. Todos los muertos, todos los fieles desde el origen del mundo eran “como catecúmenos”⁴⁷⁹.

La expresión no es solamente una feliz ocurrencia. Afirma ciertamente la tensión escatológica del Antiguo Testamento, su anhelo y necesidad del bautismo de Cristo. Pero también permite describir el contenido propio de aquella etapa salvífica, y no sólo en su aspecto negativo.

Porque los catecúmenos tienen fe y participan de alguna forma de los bienes celestiales. Ellos creen en su corazón y con sus labios confiesan la fe de Cristo⁴⁸⁰. La madre Iglesia cuida a los catecúmenos en todas las cosas con dulzura maternal, habla con ellos con familiaridad amistosa, se preocupa que no les falte la leche de la doctrina o también el sólido alimento de las Escrituras y en éstos como en otros ministerios, el orden eclesiástico se comporta con ellos como con los demás fieles⁴⁸¹.

De forma semejante, Ruperto afirma el contenido positivo de la antigua alianza y lo sitúa principalmente en la fe. Los santos antiguos eran “fuertes en la fe, potentes en los milagros, dotados de la gracia profética”⁴⁸². Su “fe era hermosa y agradable a Dios, y los fieles antiguos descansaban con una bienaventurada esperanza en Dios”⁴⁸³. Detenidos en el “infierno” gozaban sin embargo de la familiaridad con los santos ángeles y no estaban separados de estos ciudadanos del cielo⁴⁸⁴. Tan importante es esta fe de los santos antiguos que sólo por ella se hicieron dignos de recibir el bautismo de Cristo. Esto es constante en Ruperto: si Cristo lavó sus pecados en la cruz es “porque hablan tenido fe”⁴⁸⁵, Cristo lavó “a los creyentes”⁴⁸⁶. La economía nueva no cambiará esta exigencia. La fe seguirá siendo requisito fundamental para los que quieran bautizarse. M. MAGRASSI ha puesto bien en relieve que la fe es el elemento de unión a través de las etapas sucesivas de la historia salvífica⁴⁸⁷.

Desde un punto de vista negativo, los catecúmenos no participan de la salvación porque no han sido aún redimidos del pecado original. De manera semejante la Antigua Alianza era imperfecta porque carecía de la remisión del pecado, carecía del don del Espíritu en cuanto remisión de los pecados, y por lo tanto no poseía la salvación. Ninguna santidad hubiese sido suficiente si “aquel mar no hubiese cubierto a nuestros enemigos, si aquella sangre no hubiese sido

⁴⁷⁷ *De Trin. In Gen.* IV,1 (PL 167,325CD). Ruperto desarrolla una Sugerencia de AGUSTÍN, *In Jo* X,3 (CChr 36,111).

⁴⁷⁸ *De Trin. De Sp. Sto.* I,23 (PL 167,1594CD).

⁴⁷⁹ *De Trin. In Gen.* V,33 (PL 167,397CD); *Annulus* I (PL 170,570D-571A); *In Jo.* III (CChr CM 9,143-144); *De viet.* XII,11 (PL 169,1471D-1472A).

⁴⁸⁰ *De Trin. In Gen.* V,33 (PL 167,397C).

⁴⁸¹ *Annulus* I (PL 170,570D-571A).

⁴⁸² *De Trin. De Sp. Sto.* I,27 (PL 167,1599A).

⁴⁸³ *De Trin. In Re.* III,2 (PL 167,1143C).

⁴⁸⁴ *Annulus* I (PL 170,570C).

⁴⁸⁵ *De Trin. De Sp. Sto.* I,27 (PL 167,1599A).

⁴⁸⁶ *Annulus* I (PL 170,575B). Cfr. *In Ap.* I,1 (PL 169,840D).

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, 157. Solamente desde este punto de vista puede hablarse de “identidad substancial” entre la economía del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. La precisión la hace Ruperto en el mismo texto que Magrassi cita en apoyo de su afirmación: “una tamen et unica est secundum fidem eadem Ecclesia praecedentium atque subsequentium Iudaeorum atque Gentium”: *op. cit.*, 92. Lo mismo se siga de la afirmación de que “no existe una real distinción” entre la Iglesia antigua y la Iglesia presente. La afirmación habría que matizarla.

derramada, si aquella agua no hubiese inundado⁴⁸⁸. Ni siquiera la santidad de Juan bautista. Por eso “en vano intentaban con sus diversos bautismos o justicias de la carne (*Mc* 7) borrar su oprobio, ya que no tenían el sacerdote que pudiese dar el Espíritu Santo, cuya gracia es la única verdadera remisión de los pecados⁴⁸⁹. Cuando Ruperto mira las cosas a partir del pecado como único mal definitivo y de la remisión como único bien total, entonces tiende a reducir el valor de la antigua alianza: “¿Qué tenía este mundo antes de que Cristo viniese? Un poco de ciencia de la ley, que pocos conocían. Un poco de ceremonias carnales, a través de cuyos ritos umbrátiles, muy pocos rendían culto a Dios⁴⁹⁰”.

La universal situación de pecado de la humanidad anterior a Cristo es una premisa fundamental del pensamiento de Ruperto de Deutz. No la reduce al pueblo del antiguo testamento, es universal. Cuando intenta referirse a los gentiles utiliza el texto de *Ef* 2,3: “Éramos, por naturaleza, como hijos de ira⁴⁹¹”. Y para describir la situación del pueblo elegido toma una imagen cuyo punto de partida es la misma ley mosaica. Por eso, cuando el Judío le pregunta el porqué de la no-salvación de Abrahán y su posteridad, Ruperto le responde: te lo puedo demostrar con una comparación tomada de la Iglesia (se refiere al ‘catecumenado’) y con una comparación tomada de la ley de Moisés “que tú dices tuya”:

“La ley de Moisés (*Lv* 12,1-8) prohíbe a la mujer inmunda la entrada en el templo o altar hasta que, pasados los días prescriptos, venga al templo con las víctimas de purificación...⁴⁹²”.

El punto de partida de la comparación es la impureza legal de la mujer menstruada. Este es un tema que Ruperto interpreta siempre de la insuficiencia de las justicias humanas. En el mismo texto anterior, prosigue persuadiendo a su interlocutor de que la inmundicia de la mujer se refiere al pecado original según las palabras de Isaías (64,6) y Zacarías (13,1-2). “Cualesquiera que fuesen las justicias del género humano, eran todas como el paño de la mujer inmunda (*Is* 64,6)⁴⁹³”.

“Según esta comparación, siendo la justicia de la ley como el paño de la mujer inmunda hasta que fue abierta la fuente para la casa de David, deberás conceder que, así como la mujer menstruada era alejada de los sagrados umbrales hasta que pasados o completados los días de la purificación viniese con las oblaciones legítimas, así era justo que todos los santos o justos, cuya justicia, sin embargo, era imperfecta, montaran guardia fuera del santuario del cielo y de la visión de Dios hasta que viniese Aquél que lavaría a la menstruada...⁴⁹⁴”.

Todos los justos anteriores a Cristo, entonces, tuvieron que esperar -como catecúmenos- el momento supremo del propio bautismo: la muerte de Cristo. ¿Dónde esperaban? En el infierno”, dice Ruperto constantemente. Los justos están detenidos en el infierno hasta que Cristo bajó a salvarlos⁴⁹⁵”.

⁴⁸⁸ *In Mt.* II (PL 168,1356C). El acento puesto en la muerte de Cristo como condición para la donación del Espíritu para la remisión de los pecados hace que Ruperto excluya la gracia santificante del régimen del Antiguo Testamento. De esta forma se une a la corriente de pensamiento representada por Tertuliano, Crisóstomo y Cirilo de Alejandría y no a la corriente agustiniano-tomista. Cfr. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962²) 159-161.

⁴⁸⁹ *De Trin. In Gen.* VII,36 (PL 167,481C).

⁴⁹⁰ *De Trin. In Gen.* VII,36 (PL 167,481C).

⁴⁹¹ *In Ap.* I,1 (PL 169,840C); *De vict.* XII,11 (PL 169,1471D).

⁴⁹² *Annulus* I (PL 170,571AB).

⁴⁹³ *De Trin. In Gen.* V,33 (PL 167,397D). Cfr. *De Trin. De Sp. Sto.* I,28 (PL 167,1600A); *In Jo.* III (CChr CM 9,144, 991); *In Ap.* I,1 (PL 169,840C); *De vict.* XII,11 (PL 169, 471D-1472A).

⁴⁹⁴ *Annulus* I (PL 170, 571C).

⁴⁹⁵ *De Trin. In Gen.* IV,1 (PL 167,325CD); *De Trin. De Sp. Sto.* I,27; I,28; II,19 (PL 167,1599A; 1600A; 1625C); *De vict.* XII,11 (PL 169,1471D).

Pero no es el infierno de los condenados. Abrahán y los demás santos “descendían ciertamente al infierno, pero no al infierno inferior en el que son sepultados los impíos, del cual se recuerda el salmista cuando dice: ‘Liberaste mi alma del infierno inferior’ (*Sal* 85,13), sino en un lugar o región no solamente inferior al cielo o paraíso sino también a la habitación de este mundo”. Allí no solamente estaban libres de las penas de los impíos, sino que también eran visitados frecuentemente y gozaban del coloquio con los ángeles. La parábola evangélica del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc* 16,19-31) le permite fundamentar esta afirmación pues allí se dice que el pobre fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán y el rico fue sepultado en el infierno⁴⁹⁶.

Por eso el primer signo de la victoria de Cristo es su descenso a los infiernos para liberar a los justos. Estos esperaban a Cristo que como verdadero Moisés los salvaría de la esclavitud a través de su sangre, Por eso la muerte de Cristo estuvo acompañada de tantas conmociones:

“Toda la tierra tembló, y las piedras se partieron, los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que dormían, no inmediatamente, ni antes de Él, sino con Él, resucitaron (*Mt* 27,52-53). En efecto aquella potencia de la sangre, con el mismo golpe con el cual golpeó la tierra, conturbó al infierno”⁴⁹⁷.

En el bautismo de Cristo, que es el bautismo de aquel largo catecumenado, el infierno es vencido, y la sangre y el agua del costado inundan la historia del antiguo testamento. Pero que la imagen no nos desoriente. Es solamente una imagen. Lo que llegó hacia los muertos no es lo visible de esa sangre y esa agua sino su ‘potencia’, su ‘virtud’ invisible⁴⁹⁸.

Por eso creemos que junto con la unidad del plan divino y la continuidad de las etapas salvíficas, paulatinas y progresivas, es preciso afirmar también la radical novedad, la profunda división que la muerte de Cristo, el hecho cristiano, establece en la historia. Para Ruperto, el principio fundamental es la diferencia entre la figura y la realidad. Es Cristo quien hace que “a la figura provisoria suceda la verdad permanente”⁴⁹⁹. Es esta “verdad permanente”, la “*res salutis*” que faltaba antes de Cristo⁵⁰⁰. Por eso Ruperto se opone enérgicamente a una interpretación equivocada del texto paulino (*I Co* 10). Aquel “en figura” no puede entenderse como si aquellas figuras tuvieran o hubieran sido “de la misma potencia” salvífica de nuestros sacramentos. Puesto que nuestros sacramentos son signos, podría concebirse una misma salvación (*res salutis*) administrada bajo un régimen diverso de signos (en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento). De esta manera la novedad residiría solamente en los signos. Ruperto no admite esta manera de entender las cosas. Si alguien dijese que los bautizados en el mar y en la nube, bajo la conducción de Moisés, fueron santificados mejor que Abrahán, Isaac o Jacob⁵⁰¹ o que Samuel y David, que no pasaron el mar ni comieron el maná, aún cuando un ángel del cielo quisiera evangelizarnos estas cosas “en esto no lo escucharemos como Apóstol de Cristo, como ángel de luz”⁵⁰².

¿Podría quizás decirse que Dios varía el orden y el efecto de las economías? Por ejemplo, que dijese: “¿Vosotros, los primeros, seréis consumados por la sola fe; vosotros, segundos, consumados por la circuncisión; vosotros, terceros, por el bautismo y la eucaristía?”⁵⁰³. Para Ruperto de Deutz esta manera de entender la progresión de la historia salvífica atentaría contra la unicidad de Cristo. Para él, Dios utiliza una común medicina de justicia para los que participan de una común enfermedad de culpa. No hay un remedio antiguo y un remedio nuevo.

⁴⁹⁶ *Annulus* I (PL 170,570C).

⁴⁹⁷ *Annulus* I (PL 170,572D-573A).

⁴⁹⁸ *Annulus* I: “Nolo in sanguine filo et aqua illa solum illud attendas quod visibile fuit, sed causam illitis effusionem, virtutemque invisibilem, quam sustinere non posee mundus clamavit” (PL 170,572D). Cfr. *In Jo.* III (CChr CM 9,151, 1271-1274).

⁴⁹⁹ *In Mt.* X (PL 168,1533D).

⁵⁰⁰ *De Trin. In Re*, III,2 (PL 167,1143C).

⁵⁰¹ *De Trin. De Sp. Sto.* III,20 (PL 167,1661AB).

⁵⁰² *In Jo.* VI (CChr CM 9,336, 1402-1414).

⁵⁰³ *In Jo.* VI (CChr CM 9,338, 1469-1489).

Hay un sólo remedio: la cruz de Cristo:

“No con un remedio han sido consumados los santos antiguos, y con otro, se atiende a los nuevos, sino que cuando salió sangre junto con agua del costado de Cristo fue purificada la universalidad de aquellos en la misma hora de la muerte del Señor, y con el mismo remedio somos purificados individualmente, por el mismo elemento de agua con la palabra de la misma cruz y sangre”⁵⁰⁴.

En síntesis: la eficacia del “bautismo” de Cristo en la cruz con respecto a la historia anterior lleva a Ruperto a comparar esta historia con el “catecumenado”. Como catecúmenos, los justos de la antigua economía, aunque poseían la fe y los carismas del Espíritu, carecían sin embargo de la remisión de los pecados⁵⁰⁵. Por esto estaban detenidos en los infiernos desde donde los salvó Cristo con su muerte. Allí fueron bautizados “universalmente”⁵⁰⁶.

4. “*Sacramentum baptismi derivatum*”

Los justos que por la fe pertenecían a la antigua Iglesia son bautizados, entonces, en el mismo bautismo de Cristo.

En ese mismo bautismo está incluido, de alguna manera, el tiempo posterior a Cristo. Pero este bautismo “universal” no basta. Es preciso que se haga partícipe “individualmente” de la gracia de la muerte de Cristo. Para eso ha sido creado “el sacramento derivado del bautismo”:

“Para aquellos que estaban afuera y aún no estaban unidos al cuerpo de la misma Iglesia por la fe y por consiguiente no habían sido alcanzados por aquel torrente -puesto que nadie es bautizado si antes no posee la fe del bautismo- para aquellos, repito, ha sido colocado, como en la puerta de la misma Iglesia, el sacramento derivado del bautismo, para que cualquier judío o gentil que quisiese ingresar en la Iglesia fuera bautizado, porque la misma Iglesia ya estaba bautizada”⁵⁰⁷.

En el bautismo de Cristo, entonces, nace el sacramento “derivado” de aquel bautismo. Y este sacramento es el medio, el instrumento salvífico para la economía cristiana. Por este sacramento son incorporados a la Iglesia bautizada en la Cruz quienes no pertenecían a ella por defecto de fe. Así sucedió con Pablo puesto que éste “cuando la Iglesia fue bautizada universalmente, no pertenecía aún al cuerpo de la misma Iglesia sino que estaba en la sinagoga de Satanás, que había crucificado a Cristo cabeza de la Iglesia”⁵⁰⁸. Por eso Ruperto insiste en que el sacramento fue colocada como en la puerta de la Iglesia. Con la ayuda de la ley de los holocaustos (*Lv* 4,7), Ruperto expresa con belleza la doble idea: el sacramento cristiano como imagen eficaz del bautismo de Cristo en la cruz y como instrumento de incorporación a la Iglesia: el Levítico prescribe que la sangre que sobraba sea derramada en la base del altar de los holocaustos, a la entrada del tabernáculo. De acuerdo a la imagen, el sacramento cristiano es como parte de la sangre que sobraba:

⁵⁰⁴ *In Jo.* VI (PL 169,468C).

⁵⁰⁵ No hemos intentado exponer la teología del Antiguo Testamento según Ruperto de Deutz sino que hemos desarrollado lo que la noción de “catecumenado” puede aportar a ella. Quedan interrogantes fundamentales abiertos: ¿cómo la fe, que Ruperto reconoce en los justos de la antigua alianza, no es justificante?, ¿es porque Ruperto carece de la noción de fe infusa? ¿de qué manera se explica la presencia y actuación de Cristo en el Antiguo Testamento? ¿puede deslindarse el aporte de una visión teológica y de una situación polémica?

⁵⁰⁶ M. MAGRASSI afirma con razón que el bautismo en la muerte de Cristo no es el elemento constitutivo de la Iglesia antigua, que los justos del Antiguo Testamento no entran a formar parte de la Iglesia por el hecho y en el momento en que consiguen la salvación y que restringir la eclesiología de Ruperto a estos límites falsearía sus perspectivas, etc.: *op. cit.*, 96. Habría que evitar sin embargo, dar a la palabra “Iglesia” y “salvación” la misma extensión y el mismo contenido.

⁵⁰⁷ *De div. off.* VI,35 (CChr CM 7,220, 1283-1290).

⁵⁰⁸ *Ibid.* (CChr CM 7,220, 1291-1295).

“Es decir, habiendo purificado con su sangre a todos los elegidos de los primeros tiempos, lo restante de la misma gracia, lo coloca en la entrada del tabernáculo verdadero para los futuros creyentes por la palabra de los apóstoles, sean gentiles o judíos, para que por el bautismo sean complantados en la semejanza de su muerte todos los que quisieran unirse a su cuerpo, es decir, entrar en la Iglesia y ser hechos copartícipes de su resurrección”⁵⁰⁹.

Con todo, sigue siempre planteada la misma dificultad: si todos -también nosotros- fuimos bautizados en la muerte de Cristo, ¿para qué entonces el sacramento del bautismo? Bastaría la fe y sobraría el sacramento. Para responder a esta dificultad nuestro autor acude a dos precisiones teológicas: en el bautismo de Cristo en la cruz fuimos bautizados “non actu, sed potestate”, “non singulariter, sed universaliter”.

No se trata de limitar la universal potencia salvífica de la Cruz. Cristo lavó allí no solamente a quienes eran o habían sido creyentes, sino también a todos los que lo serían en el futuro. Pero no entonces de una manera “actual” (*non actu*) sino con la fuerza de su poder (*sed potestate*). Se podría decir que en la Cruz es adquirida para siempre y para todos la gracia redentora. Lo que resta es la aplicación de esa gracia a lo largo de la historia. No pudieron ser lavados entonces los que aún no habían nacido o que aún no habían creído. Entonces fue como adquirido el poder de bautizar. Y fue concedida la potestad para que todos fueran lavados con el baño de la regeneración⁵¹⁰. En el fondo del pensamiento de Ruperto se trata sí de no disminuir la potencia salvífica de la Cruz pero también de no evacuar la realidad lineal del tiempo y de la historia y de no ocultar la inalienable participación personal en la opción de la fe: “Antes de haber nacido no puede renacer, antes de existir no pude ser lavado”: es decir, el tiempo no es anulado, no es borrada la historia; “más, ni siquiera podría ser eficazmente lavado, si no creyese primero”: es decir, ni siquiera la potencia absoluta de la cruz me exime de la opción personal de la fe⁵¹¹.

Es esa misma necesidad de apropiación personal lo que mueve a nuestro autor a subrayar que la muerte de Cristo es el bautismo “universal” de la Iglesia mientras el sacramento es el bautismo “individual” de cada creyente:

“... este sacramento fue colocado como en la puerta de la misma Iglesia, para que quienquiera en el futuro quisiese incorporarse a la Iglesia, fuera bautizado *personalmente*, porque la Iglesia fue bautizada simultánea y universalmente en la muerte de Cristo. Pues el sacramento de la muerte de Cristo está presente toda vez que se toma el agua y se pronuncia la palabra de la cruz con la invocación del Espíritu Santo”⁵¹².

Puesto que en la Cruz renace la Esposa de Cristo y le es unida como verdadera esposa “a partir de allí cuantos son los que *singularmente* son bautizados de todas las gentes, tantos son los hijos nacidos de aquel varón y de esta esposa”⁵¹³.

En síntesis: en el bautismo de Cristo en la cruz es también bautizado el Nuevo Testamento. Pero para que fuese posible una aplicación personal de esta gracia nace el “sacramento derivado del bautismo”. A través de este sacramento cada uno de los creyentes es hecho partícipe de la muerte y resurrección de Cristo e incorporado a la Iglesia, renacida del costado de Cristo. Como ha dicho M. MAGRASSI: “No solamente el Bautismo de toda la Iglesia en la muerte de Cristo

⁵⁰⁹ *De Trin. In Lev.* I,15 (PL 167,759BC).

⁵¹⁰ *In Ap.* I,1 (PL 169,840D). Cfr. *Annulus* I (PL 170,575B).

⁵¹¹ *Ibid.* (PL 169,840D).

⁵¹² *De vict.* XII,11 (PL 169,1472A).

⁵¹³ *De Trin. De Sp. Sto* II, 19 (PL 167, 1625CD). Cfr. *In Jo.* VI: singuli” (CChr CM 9, 340, 1569); *De div. off.* VI, 35: “Inde est, quod singulariter Paulum quidem legitime baptizatum, videlicet quia quando universaliter, ut dictum est, ecclesia baptizata est...” (CChr CM 7, 220, 1291-1293).

es para Ruperto algo real, sino que el sacramento administrado posteriormente a cada uno de los fieles cobra todo su sentido solamente en relación con aquél»⁵¹⁴.

IV. EL ORIGEN DEL SACRAMENTO BAUTISMAL

Llegados a esta altura de nuestra investigación podemos detenernos para recoger las afirmaciones de Ruperto de Deutz en torno al problema de la institución del sacramento del bautismo. Ciertamente no es la palabra ‘institución’ la más adecuada para exponer la doctrina rupertina. Se trata en última instancia de preguntarse sobre la conexión que existe entre el sacramento del bautismo y la voluntad de Cristo.

Por lo desarrollado en el primer capítulo y en la segunda parte de este capítulo ha quedado claro que para Ruperto la revelación del bautismo ha sido hecha tanto en el Antiguo Testamento cuanto por el mismo Jesucristo. Y el párrafo anterior ha mostrado no solamente la estrecha conexión que existe entre el sacramento y la Cruz sino también el lugar excepcional que el sacramento mismo ocupa en la economía salvífica. Ahora precisamos más la pregunta: ¿cuál es el origen del bautismo cristiano? ¿Puede determinarse el momento en el cual Nuestro Señor le ha dado existencia de medio salvífico? La respuesta la haremos fundamentalmente en dos pasos, siguiendo el vocabulario de Ruperto de Deutz.

1. El momento fundacional

El lenguaje de Ruperto es revelador: el bautismo se origina, es consagrado, es fundado en el misterio pascual de Jesucristo.

La potencia y la autoridad del bautismo se ha originado (*sumpsit initium*) en la muerte y resurrección de Cristo⁵¹⁵. El bautismo comenzó (*assumpsisse initium*) en su muerte⁵¹⁶. Del costado de Cristo se originó (*sumpsit exordium*) este sacramento⁵¹⁷, de allí ha surgido (*exorta*) por primera vez la potencia y la utilidad de este sacramento⁵¹⁸.

O bien se habla de que el sacramento fue consagrado (*consecratum*) en la muerte de Cristo⁵¹⁹, que fue consagrado (*sacratum*) con la sangre de Cristo⁵²⁰. Con una figura de sabor origeniano⁵²¹ Ruperto dice incluso que Cristo consagró las aguas del bautismo:

«“Se quitó Elías su manto y golpeó las aguas” (2 R 2,8), es decir, entregó Cristo su cuerpo y, abierto su costado, por la sangre y el agua que manaban, consagró para nosotros las saludables aguas del bautismo»⁵²².

Pero el término que mejor refleja el pensamiento de nuestro autor y el más frecuente en sus obras es “*condere*”: fundar, edificar, construir.

Jesucristo es el verdadero fundador del bautismo: Cristo fundó (*condidit*) el sacramento de su bautismo cuando de su costado fluyeron sangre y agua⁵²³, con su muerte fundó (*condidit*) el

⁵¹⁴ *Op cit.*, 95.

⁵¹⁵ *In Jo.* III (CChr CM 9,169, 2010).

⁵¹⁶ *De Vict.* XII,11 (PL 169,1472B).

⁵¹⁷ *In Jo.* XIII (CChr CM 9,751, 1563-1564).

⁵¹⁸ *In Jo.* III (CChr CM 9,169, 2007).

⁵¹⁹ *De Trin. In Re.* III,23 (PL 167,1168D).

⁵²⁰ *De Trin. In Ex.* III,39 (PL 167,689B).

⁵²¹ Cfr. ORÍGENES, *In Jo.* VI,27 (PG 14,279BC).

⁵²² *De Trin. In Re.* V,17 (PL 167,1256A).

⁵²³ *De div. off.* III,23 (CChr CM 7,100); *De Trin. In Re.* IV (PL 167,1192D); cfr. *In Ap.* IX,16 (PL 169,1111C); *In Jo.* III (CChr CM 9,140); *De vict.* III,5 (PL 169,1467D).

sacramento de la vida⁵²⁴. El bautismo ha sido fundado (*conditum*) en la muerte y resurrección de Cristo⁵²⁵. Bautismo, eucaristía y la donación del Espíritu debían ser fundados (*condenda*) y fueron fundados (*condita*) en su muerte y resurrección⁵²⁶.

Estos textos muestran claramente que el bautismo trae su origen, su consagración, su fundamentación, de Jesucristo y más exactamente de su misterio redentor. Ahora bien, ¿puede ligarse el bautismo en particular a algún misterio de la vida de Cristo?

La exégesis de *Jn* 19,34 que hemos estudiado en el párrafo anterior podría inducirnos a ver el bautismo en conexión precisamente con la muerte de Cristo. Pero en realidad Ruperto contempla (como el evangelista) en una mirada intuitiva la totalidad del misterio pascual. Es la pascua el verdadero “principio de los sacramentos”⁵²⁷. Es claro que dentro de la sucesión de los diversos momentos, el misterio pascual posee una verdadera y misteriosa unidad. La mirada del contemplativo se detiene ora en una ora en otra de las fases cronológicas del único misterio salvífico. Así Ruperto habla a veces solamente de la resurrección: “Glorificado el Señor Jesús y en su misma glorificación fundados los sacramentos de nuestra salvación”⁵²⁸. Otras veces menciona la muerte y la resurrección⁵²⁹. Y es muy significativo el uso frecuente que Ruperto hace del texto paulino *Rm* 6,3-5, que incluye la mención de la sepultura de Cristo. Este texto es una fuente fundamental en el pensamiento rupertino, como se verá ulteriormente. Pablo “no recibió o aprendió de un hombre o por un hombre, sino por la revelación de Jesucristo” lo que enseña este texto. Y lo que enseña es precisamente “de donde procede el bautismo...”⁵³⁰.

Esta profunda conexión entre el bautismo y la Cruz se hace visible en la estructura misma de la obra “*De operibus Spiritus sancti*”. En el libro II Ruperto expone el misterio redentor, en el III habla del bautismo. No es una simple yuxtaposición literaria. Es el orden que él se ha impuesto: hablar primero de la “pasión” y después de los “sacramentos de la misma pasión”⁵³¹.

“En el precedente volumen [libro II] hemos hablado de la pasión del hombre nuevo Jesucristo Hijo de Dios. Ahora [libro III] comenzaremos a hablar de los sacramentos por los cuales somos renovados según la imagen del mismo hombre nuevo y que derramó el mismo Espíritu de sabiduría de la fuente de su pasión. Son estos dos mayores sacramentos el bautismo y la vivificante mesa de su cuerpo y sangre”⁵³².

Se ha hablado mucho de que un determinado plan revela una forma mental. Una conexión literaria suele ser, en última instancia, una conexión teológica. Esto vale especialmente cuando se habla de un teólogo sistemático. De hecho la conexión que hemos expuesto se encuentra explícitamente en santo Tomás⁵³³.

⁵²⁴ *In Jo.* V (CChr CM 9,243, 132-133).

⁵²⁵ *De Trin. In Re.* V,17 (PL 167,1256A); *In Jo.* VII (CChr CM 9,381, 615-616).

⁵²⁶ *De vict.* XII,11 (PL 169,1471C).

⁵²⁷ *In Jo.* V (CChr CM 9,241, 68-69).

⁵²⁸ *De Trin. De Sp. Sto.* IV,1 (PL 167,1669C).

⁵²⁹ *De vict.* XII,11 (PL 169,1471C); *In Jo.* VII (CChr CM 9,381, 609-610).

⁵³⁰ *De Trin. De Sp. Sto.* III,4: “... neuter horum qui haec loquuntur [Paulus et Johannes] ab homine vel per hominem accipit aut didicit, sed per revelationem Jesu Christi. Et alter [Paulus] quidem *unde* baptisma processerit, *et quid* operetur” (PL 167,1644B). Este texto muestra la dificultad que ofrecería una exposición sistemática del pensamiento de Ruperto. El expone, tal como lo encuentra en Pablo, el origen (*unde*) y el efecto (*quid operetur*) del sacramento.

⁵³¹ *De Trin. De Sp. Sto.* II,31 (PL 167,1603CD).

⁵³² *Op. cit.* III,1 (PL 167,1641B). En el *De operibus Spiritus Sancti* Ruperto estudia la acción del Espíritu Santo en la historia de la salud, a partir de Cristo. A partir del libro II la obra está esquematizada según los dones del Espíritu: *sabiduría (libros II-III)*, *inteligencia (IV)*, *consejo (V)*, etc. La conexión de los libros II (pasión de Cristo) y III (sacramentos) bajo el don de Sabiduría revela una idea profunda de Ruperto: la sabiduría de Dios que vence a la astucia de Satán en la Cruz y en el sistema sacramentario, especialmente en el bautismo que viene a ser el sacramento de la victoria.

⁵³³ En el esquema de la *III Pars* de la *Summa*: “Primo considerandum occurrit de ipso Salvatore, secundo de sacramentis eius quibus salutem consequimur” (*Summa Theologica*, III, prologus). Cfr. también el prólogo a la cuestión 60. Esto revela más que una conexión literaria: G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) 466-468.

Pero no nos ha parecido inútil indicarlo también en un teólogo monástico como Ruperto de Deutz. Sobre todo teniendo en cuenta que el libro III del “De operibus Spiritus Sancti” es el mejor esfuerzo de sistematización de la doctrina bautismal que Ruperto ha escrito.

Se habrá observado que Ruperto establece una profunda conexión con la pasión no solamente del bautismo sino también de la Eucaristía. De alguna forma puede decirse que todo el sistema sacramental es lo que ha nacido del misterio pascual. Por eso a veces Ruperto habla en plural de los “instrumentos de la bendición”⁵³⁴, de los “sacramentos de nuestra salvación”. Sin embargo, nunca habla del septenario sacramental. Su atención está polarizada por el bautismo y la eucaristía, los “maxima sacramenta” de nuestra redención. A veces menciona un no mejor precisado “tercer” sacramento:

“¿Cuáles son los principales sacramentos de nuestra salvación? El sagrado bautismo, la santa eucaristía de su cuerpo y sangre y el doble don del Espíritu Santo, uno para la remisión de los pecados, el otro para las divisiones de diversas o múltiples gracias. Estos tres sacramentos son los instrumentos necesarios de nuestra salvación y no habían de ser fundados o fueron fundados sino por la muerte y resurrección de Aquél...”⁵³⁵.

Se cual fuese este “tercer”⁵³⁶ sacramento, está claro que el misterio pascual se hace nuestro por el bautismo, la eucaristía y la donación del Espíritu. Son tres frutos de la muerte de Cristo. Esto se expresa mediante la tipología de la roca golpeada con el cayado de Moisés:

“golpeado con la violencia de la pasión, como fue prefigurado en aquella roca que Moisés golpeó con el cayado (*Ex* 17,6-7; *Nm* 20,11), derramó de sí mismo para nosotros lo que beberíamos, primero agua por la cual seríamos lavados, y su sangre con la cual seríamos saciados, y luego insuflando dio el Espíritu Santo a los apóstoles (*Jn* 20,22)”⁵³⁷.

En síntesis: el bautismo (la economía sacramentaria) se funda en el misterio de Cristo y más exactamente en el misterio pascual. De allí extrae su origen, su razón de ser y su capacidad salvífica.

2. “Regula baptismi”

Porque además de estar ligado ontológicamente al misterio de Cristo, el bautismo cristiano brotó también de la voluntad explícita del Señor. Esto se realizó cuando los discípulos fueron a Galilea, al monte que el Señor les había indicado. Allí Jesucristo los envía, les da “el precepto de enseñar y bautizar”⁵³⁸: “Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (*Mt* 28,19). Esto lo expresa Ruperto con una fórmula que aparece frecuentemente en sus obras: la regla del bautismo (*regula baptismi*). En aquel monte fue “dada por primera vez la regla de bautizar”⁵³⁹.

Esta “regla” del bautismo es la fórmula trinitaria:

⁵³⁴ *De vict.* XII,5 (PL 169,1467D); *In Jo.* VII (CChr CM 9,381, 609).

⁵³⁵ *De vict.* XII,11 (PL 169,1471C).

⁵³⁶ Allí donde esperábamos la exposición de otro sacramento figura la descripción de la doble donación del Espíritu. Pero la primera de estas donaciones es sin duda efecto del bautismo. ¿El tercer sacramento, entonces, es igual que el primero? Por otra parte es difícil determinar con cuales gestos sacramentales se conecta la segunda donación del Espíritu: ¿confirmación, orden? Volveremos sobre el tema.

⁵³⁷ *In Jo.* VII (CChr CM 9,407, 1634-1637).

⁵³⁸ *De div. off.* VII,23 (CChr CM 7,253, 1090).

⁵³⁹ *In Jo.* III (CChr CM 9,140, 834). Cfr. *In Ap.* I,1 (PL 169,841A); *In Jo.* III (CChr CM 9,1277-1278); *De div. off.* VI,35 (CChr CM 7,220); *In XII Proph. Min. In Mich.* II (PL 168,476A); *De div. off.* XI,1 (CChr CM 7,369), y *passim*.

“Bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo es la sola y única regla de bautizar”⁵⁴⁰.

El que omitiese esta “sola regla, verbo abreviado pero consumidor” no bautiza en realidad⁵⁴¹.

Precisamente porque faltaba esta regla ni los discípulos de Jesús, ni Juan bautizaban con el bautismo cristiano. Lo hacían con la regla de Juan: sin catequización de la cruz, muerte y resurrección de Cristo y sin distinción de las tres divinas personas⁵⁴².

El mismo buen ladrón no fue bautizado “según la regla” con la cual nosotros somos bautizados⁵⁴³.

Esta interpretación litúrgica de *Mt* 28,19 es constante en Ruperto. Allí Jesucristo inmuta el rito cultural de los judíos, anula la circuncisión y establece en su lugar el bautismo trinitario⁵⁴⁴.

Este aspecto cultural se confirma cuando Ruperto ve en el gesto de Cristo y en el bautismo cristiano una “bendición”. Moisés bendijo a los hijos de Israel antes de morir (*Dt* 33). Cristo adquiere en su muerte «la bendición para todas las gentes de la cual habla después cuando dice: “Id y enseñad...”»⁵⁴⁵. En conexión con este tema es interesante mencionar el comentario a la fórmula de la bendición sacerdotal del Antiguo Testamento: “Habló el Señor a Moisés diciendo: habla a Aarón y a sus hijos: Así bendeciréis a los hijos de Israel y les diréis: ‘El Señor te bendiga y te guarde. El Señor te muestre su rostro y tenga misericordia de ti. El Señor vuelva su rostro hacia ti, y te conceda la paz!’ . Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré” (*Nm* 6,22-27).

Para Ruperto esto se realiza en *Mt* 28,19. Es Cristo quien bendice, “no hay otra bendición fuera de ésta”⁵⁴⁶. Pero además Cristo transmite su bendición, particularmente en el bautismo: “¿Qué significa bautizar a las gentes, precediendo la doctrina, sino bendecir a los hijos de Israel?”⁵⁴⁷. Por eso en aquella vieja fórmula del Antiguo Testamento se encuentra, aunque veladamente, la Santísima Trinidad:

“El nombre del Señor repetido tres veces en la fórmula de la bendición estaba parcialmente velado para el judío incrédulo porque no había distinguido así:

El Señor *Padre* te bendiga.

El Señor *Hijo* te muestre su rostro.

⁵⁴⁰ *De div. off.* X,5 (CChr CM 7,333, 157 - 334, 161).

⁵⁴¹ *De div. off.* X,5: “Quae tantae virtutis atque auctoritatis est, ut quantacumque dicat quis inter aquae mersionem, si cuncta ex ordine quattuor evangelia percurrat totamque fidei catholicae decantet expositionem orthodoxam, hanc autem solam omittat regulam, *verbum abbreviatum* quidem sed consummans: ‘Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti’. si, inquam, illud omittat, non fecit opus baptismi...” (CChr CM 7,334, 161-168). La expresión *verbum abbreviatum*, de raíz origeniana (ORÍGENES, *In Rom.* 7,19: PG 14,1153-1154) es usada generalmente en relación a Cristo, Palabra abreviada, Verbo resumido, sea en cuanto se refiere a la Encarnación, sea en cuanto en El se resume al contenido múltiple de la revelación: GARNERIO, *Sermo* 5 (PL 205,599B); BERNARDO, *De diligendo Deo* 7,21 (PL 182,986D). Cfr. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* II/1 (París 1961) 181-197. En nuestro contexto Ruperto le aplica una segunda acepción, también tradicional, la de símbolo de la fe. Cfr. ORÍGENES, *In Rom.* 5,19: “Potest et ‘verbum brevium’ dici fides symboli quae creditibus traditur, in qua totius mysterii summa paucis sermonibus continetur” (PG 14,1154A: ¿glosa de Rufino?); RUFINO, *Commentarius in Symbolum* I (PL 21,336B); *Ordo Romanus* XI,67 en la ‘traditio symboli’: “summa fidei nostrae” “quae brevissima plenitudo ita debet vestris cordibus inhaerere...” (edición Andrieu, 11, 435-436); ISIDORO, *De eccl. off.* II,23: “est autem symbolum... pauca sunt verba, sed omnia continentur sacramenta... breviter collecta ab apostolis... breve fidei verbum, et olim a prophetis praedictum (*Is* 10,23)” (PL 83,816D-817A); TEODULFO, *De ord. baptismi* VI (PL 105,226D); BERNARDO, *In Cant.* 79,2 (PL 183,1163C); J. BELETH, *Rationale* 40 (PL 202,49D).

⁵⁴² *In Jo.* III (CChr CM 9,171, 2082-2095).

⁵⁴³ *De div. off.* VI,35 (CChr CM 7,218, 1206-1207).

⁵⁴⁴ *De div. off.* VII,22 (CChr CM 7,252, 1080-1083).

⁵⁴⁵ *De Trin. In Dt.* II,8 (PL 167,981C).

⁵⁴⁶ *De Trin. In Num.* I,16 (PL 167,852BC).

⁵⁴⁷ *De glorif. Trin.* V,11 (PL 169,107C).

El Señor *Espíritu Santo* vuelva su rostro hacia ti⁵⁴⁸.

Por eso los verdaderos hijos de Aarón que bendicen al pueblo cristiano en nombre de la Trinidad son los ministros de Cristo:

“Los hijos de Aarón sumo sacerdote, son los apóstoles y sacerdotes del magno Pontífice ‘que entró en los cielos, Jesucristo’ (*Hb* 4,14). A ellos corresponde bendecir bajo el triple nombre del Señor, es decir bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo⁵⁴⁹.

Que es como decir que toda vez que un cristiano es bendecido por la Iglesia recibe una prolongación y un eco de aquella primera gran bendición del sacramento bautismal⁵⁵⁰.

A partir de aquel momento en el que el Señor determina la “regla” del bautismo, comienza a desplegar su virtualidad salvífica el sacramento del bautismo. Recién entonces comienzan a renacer⁵⁵¹ las muchedumbres que corren al bautismo de Cristo⁵⁵².

Cristo lo ha anunciado a lo largo de su vida, lo ha constituido, fundado, originado en su misterio pascual y ahora concluye la ‘institución’ del sacramento determinando la regla, la confesión, la fórmula bautismal. A partir de ese momento puede comenzar el sacramento su larga marcha a través de la historia. El sacramento derivado está constituido. Sólo falta que se ponga en movimiento.

La puesta en marcha, la inauguración aconteció en el día de Pentecostés: “porque entonces (*Mt* 28,19) la regla fue dada, ahora (*Hch* 2) es aplicada por primera vez, cuando el mismo día de Pentecostés fue celebrado por primera vez en la Iglesia el bautismo⁵⁵³. Por eso Ruperto considera muy sabia la celebración de la Fiesta de la Santísima Trinidad en el domingo siguiente a Pentecostés “en cuanto, después de la venida del Espíritu Santo comenzó inmediatamente a ser predicada, creída y celebrada en el bautismo, la fe y la confesión del nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo⁵⁵⁴. Y aquellos tres mil primeros beneficiarios de la gracia del sacramento fueron también un presagio de que “de todo el orbe se reuniría una multitud de creyentes en la fe de la Trinidad⁵⁵⁵”.

En Pentecostés comienza a construirse la verdadera torre para llegar al cielo. En la vieja torre de Babel (*Gn* 11,1-9) los hombres, movidos por la soberbia, quisieron arrebatar prometeicamente el cielo, quisieron llegar a través de una vía perversa y sólo consiguieron la división, la dispersión de las lenguas. En Pentecostés, por el contrario,

“cuando en la boca de los apóstoles vuelven a unirse todas las lenguas, la misma Trinidad se abre a los hombres y en ese día se bautizan por primera vez hombres humildes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Esta es la verdadera

⁵⁴⁸ *De glorif. Trin.* V,11 (PL 169,107C).

⁵⁴⁹ *De glorif. Trin.* V,11 (PL 169,107CD).

⁵⁵⁰ La procesión litúrgica dominical también es un recuerdo del mandato del bautismo: “mandatum illud hac die cunctisque per annum dominicis, memoria celebri, id est processione frequentamus solemnem (*De div. off.* VII,21: CChr CM 7,250, 980-982), “nos processionem agimus sollempnem nosque et loca nostra aspergimus aqua benedicta in honorem hujus diei, quod iussi sumus baptizari in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti” (*ibid.*: CChr CM 7,251, 1026-1029); “sicque fit, ut tota haec processio nihil aliud quam gratiarum actio sit eo, quod resurgens Dominus statim memor nostri, qui eramus absque Deo, discipulos suos in Galileam ad hoc consilium evocavit, ut baptizaremur in nomine...” (*De div. off.* VII,24: CChr CM 7,254, 1135-1139). De esta forma, además de la aspersion con agua bendita, cuya significación bautismal es clara en Ruperto, la misma procesión asume un cierto significado bautismal en relación a *Mt* 28. Cfr. A. FRANZ, *Die kirchliche Benediktionen im Mittelalter* I (Friburgo 1909), 633-644.

⁵⁵¹ *In Jo.* III (CChr CM 9,140, 827-836).

⁵⁵² *In XII Proph. Min. In Mich.* II (PL 168,476AB).

⁵⁵³ *De div. off.* XI, 1 (CChr CM 7, 369, 4-17).

⁵⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵⁵ *De Trin. De Sp. Sto.* 7 (PL 167, 1676D).

construcción de la torre altísima por la cual huye hacia el cielo el hombre que ha de co-reinar con Dios”⁵⁵⁶.

Por eso, después de la Pascua, la fecha más indicada para la celebración del bautismo es Pentecostés. No solamente porque en Pentecostés fue inaugurado el bautismo, sino “sobre todo porque la regeneración bautismal es operación propia del Espíritu Santo”⁵⁵⁷.

En síntesis: querido por Dios desde siempre, revelado “en figura” y en profecía” a lo largo del Antiguo Testamento, anunciado abiertamente por Jesucristo, el sacramento del bautismo ha sido fundado, consagrado, originado en el misterio pascual de Jesucristo; promulgado, “regulado” en el envío misionero (*Mt 28,19*) y solemnemente inaugurado en Pentecostés.

CONCLUSIÓN

Hemos dialogado con Ruperto de Deutz. Nos hemos dejado conducir por él. Hemos contemplado juntos el misterio del bautismo. Su pensamiento nos ha comunicado el sentimiento vivo de lo que es una tradición nunca agotada. Hemos vuelto a descubrir lo que ya sabíamos. Hemos saboreado la perenne novedad de lo antiguo.

Ahora es preciso tomar distancia y esbozar las consideraciones que Ruperto nos ha sugerido a lo largo del camino. Conviene insinuar en algunas reflexiones conclusivas el mensaje que la teología bautismal de Ruperto puede comunicar al teólogo contemporáneo. Naturalmente dentro de los límites mismos de la monografía. Y dejando al juicio autorizado de los especialistas el aporte que la investigación pueda dar a la historia de la teología y a la historia del dogma.

Ante todo, Ruperto mismo, como teólogo, tiene algo que decirnos. Su actitud frente a la Revelación está integrada por elementos que constituyen también hoy normas orientadoras para el quehacer teológico: su conocimiento y su amor por la Sagrada Escritura, su intención de fundarse siempre en el contacto vivo con la Palabra de Dios, su sistema decididamente histórico-salvífico. Pero también su intelección de la Escritura en el contexto regulador de la fe de la Iglesia y en el ámbito vital de la tradición vivida en el culto. Su espíritu lúcidamente crítico moderado por la finalidad eminentemente ‘edificante’ del carisma del teólogo. La intelección racional indisolublemente ligada y subordinada a la plegaria contemplativa. Todos estos rasgos lo definen como teólogo ‘monástico’ pero indican actitudes que todo teólogo debe tener en cuenta y sobre las que no es preciso insistir.

Pero el carácter ‘alegórico’ de su exégesis invita a prolongar la reflexión. Ciertamente es que Ruperto busca la determinación correcta del sentido literal con la ciencia bíblica contemporánea. Pero también es cierto que para Ruperto el sentido literal es solamente el fundamento sobre el que debe edificarse la verdadera inteligencia de las Escrituras a través de la exégesis alegórica. Es ésta la que hoy suscita desconfianza. Es verdad que no todo puede ser aceptado sin reservas. Había abusos y los mismos medioevales lo reconocían. Pero ¿es posible seguir identificando sin más alegoría y fantasía? En una teología no argumentativa, ¿no puede la alegoría ser un camino para descubrir el misterio? El principio de la exégesis alegórica que se encuentra en Ruperto es el mismo que se encuentra en san Pablo o en las mistagogías patrísticas. Si lo apreciamos en éstos no se lo podemos reprochar a aquél. Ciertamente, las aplicaciones del principio (sobre todo en la exégesis ‘cristiana’ del Antiguo Testamento) pueden depender demasiado del gusto de un autor o de una época y deben estar sometidas a una atenta crítica. Pero el principio mismo de la exégesis alegórica nos obliga a repensar nuestra demasiado instintiva desconfianza, especialmente en el ámbito de la teología del culto. El exégeta medieval quería descubrir todas las dimensiones del misterio:

⁵⁵⁶ *De Trin. In Gen. IV,42* (PL 167,366BC).

⁵⁵⁷ *De div. off. X,2* (CChr CM 7,331).

“*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speres anagogia*”⁵⁵⁸.

En otras palabras: el misterio en su realización histórica (*la exégesis literal enseña los hechos*), en su actualización en la vida de la Iglesia (*la alegoría enseña lo que has de creer*), en sus resonancias éticas (*la exégesis moral lo que has de hacer*) y en su proyección escatológica (*la anagogía lo que has de esperar*). Ahora bien, la teología del culto más reciente ha vuelto a centrar su atención en el análisis del signo litúrgico y ha hablado precisamente de una cuádruple dimensión del signo⁵⁵⁹. ¿No se descubre una verdadera correlación entre los cuatro sentidos de la Escritura y las cuatro dimensiones del signo sacramental? ¿No corresponde el sentido literal al signo *rememorativo* (*littera gesta docet*), el alegórico al *demonstrativo* (*quid credas allegoria*), el tropológico al signo *prefigurativo* (*moralis quid agas*) y el sentido anagógico al signo *prefigurativo* (*quid speres anagogia*)? ¿No se descubre en esto una invitación a reconsiderar el aporte de los comentaristas medievales a la teología litúrgica? Los cuatro sentidos eran un instrumento para descubrir la significación total del misterio. Lo hemos visto (aunque sin la precisa división en cuatro) en la doctrina bautismal de Ruperto de Deutz. Para él -como para sus contemporáneos- la alegoría prolonga el símbolo. Y si puede ocultarlo abusivamente, puede también -¡y cómo!- enriquecerlo con siempre nuevas relaciones.

Esta actitud exegética puede explicar el uso que Ruperto hace de la liturgia. No podríamos afirmar que la liturgia sea un ‘locus theologicus’ para él. Esta terminología depende demasiado de una concepción muy posterior de la teología. Ruperto contempla la Liturgia como un libro que prolonga la significación del Libro. Su teología es un universo de símbolos. Y no por desprecio de la realidad. Solamente un “prejuicio moderno” puede oponer símbolo y realidad como contradictorios o estimar que la historia y la alegoría son incompatibles en un mismo espíritu⁵⁶⁰. El simbolismo es la llave maestra que abre el arcano de la inteligencia espiritual⁵⁶¹. Para estudiarlo, el exégeta medieval dispone de tres libros: la creación, la Escritura y la liturgia. La significación del símbolo se descubre “o en las creaturas, o en las Escrituras, o en los divinos sacramentos”⁵⁶².

La *teología bautismal* de Ruperto es rica y profunda. ¿Es también original? Es verdad que en última instancia su doctrina no es más que una “herencia de los Padres” pero repensada, redescubierta y explorada con una asiduidad y un conocimiento de la sinfonía de los dos testamentos que provocan admiración⁵⁶³. Ruperto no se propone otra cosa que transmitir la enseñanza tradicional pero lo hace con un profundo sentido religioso y despertando en sus lectores siempre nuevas visiones. Porque “no, se ha acostumbrado a los misterios”: los admira constantemente con renovado fervor⁵⁶⁴. ¿Repite su doctrina bautismal solamente ‘lugares comunes’? En el estado actual de los estudios no puede darse sino una respuesta provisoria. Es cierto que sus temas son tradicionales y que estaban presentes en compilaciones y catequesis. Pero Ruperto los retoma y los vuelve a elaborar, los engarza en su propia síntesis y los orquesta en una visión grandiosa de la historia salvífica. Ruperto no ha inventado pero tampoco se ha

⁵⁵⁸ El dístico citado, que resume la doctrina tradicional sobre los cuatro sentidos de la Escritura, ha sido atribuido a diversos autores. Su verdadero autor es el dominicano AGUSTÍN de DACIA (+ 1282), *Rotulus pugillaris* I (ed. A. Walz en *Angelicum* 5, 1928, 380-403; 6, 1929, 253-278). Cfr. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* I/1 (París 1959) 23-24. No puede excluirse, sin embargo, que la fórmula proceda de S. ALBERTO MAGNO, que fue maestro de Agustín de Dacia. Cfr. A. VACCARI, *S. Alberto e l'esegesi medievale*: *Biblica* 13 (1932) 257-272.

⁵⁵⁹ C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* (traducción del italiano [Madrid 1959]) 73-100. El P. Vagaggini, basándose en la división tripartita de santo Tomás: el “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*” (STh III,60, 3) añade la dimensión moral: el signo *empeñativo*. Ahora bien, esta dimensión podría ser considerada como un aspecto del signo demostrativo: la gracia como don y tarea.

⁵⁶⁰ H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* II/1 (París 1961) 359.

⁵⁶¹ H. de LUBAC, *Exégèse médiévale* II/2 (París 1964) 173.

⁵⁶² HUGO de SAN VÍCTOR, *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii areopagitae* 7 (PL 175,1053C).

⁵⁶³ G. CHOPINEY, *Rupert de Deutz et les mystères des Psaumes*: *COCR* 24 (1962) 151.

⁵⁶⁴ J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age* (París 1963²) 209.

limitado a copiar lo que otros dijeron. Ha hecho algo más que conservar ‘compilando’. Ha hecho que la savia viva volviese a circular. Por eso de ninguna manera puede decirse que haya sido “un espejo bastante infiel de la tradición” y mucho menos que haya sido condenado a serlo por su exégesis alegórica⁵⁶⁵. Lo que se ha afirmado de su doctrina trinitaria puede repetirse de su teología bautismal: en él se aúnan “profundidad religiosa y espíritu creador”⁵⁶⁶.

Si se quiere “dialogar con un pensador antiguo; no para enterarse, en último término de su opinión, sino para aprender algo sobre la realidad misma”⁵⁶⁷, es evidente que también los *temas* de la doctrina bautismal de Ruperto de Deutz pueden ayudar al teólogo contemporáneo en la contemplación del Misterio. Sobre todo “sus numerosas y geniales sugerencias (*spunti*) que podrían ser ulteriormente valorizadas”⁵⁶⁸. Entre estas sugerencias notemos:

1. Ruperto establece una conexión íntima y constante entre la cruz y el bautismo. Esto, unido a su idea de los ‘sacramenta maxima’, hace evidente la existencia de una jerarquía entre los sacramentos que un tratado clásico sobre los siete sacramentos podría ocultar. Una sistematización teológica que se hiciese en estrecha conexión con el desarrollo histórico de la salvación ¿no debería compartir la opción rupertina? El estudio del bautismo ¿se colocaría en un tratado general sobre los siete sacramentos o en una conexión más inmediata con el misterio redentor que reflejase mejor su carácter (junto con la Eucaristía) de sacramento máximo? De hecho la teología contemporánea ha vuelto a prestar atención a la idea tradicional de los ‘sacramenta maiora’⁵⁶⁹.

2. La teología rupertina del bautismo se caracteriza por una presencia constante del Espíritu Santo: como ‘inventor’ del sacramento para engañar al diablo, como ‘testigo’, como agente invisible fundamental, como efecto salvífico primario. Esta dimensión pneumatológica del sacramento también podría ser ulteriormente valorizada.

3. El esquema de la doble donación del Espíritu puede contribuir a exponer con más claridad el efecto propio de la confirmación. Conectando la doble donación (remisión de pecados y carismas) con dos momentos de la vida de Cristo (concepción y bautismo en el Jordán), con dos momentos del misterio redentor (Pascua v Pentecostés) y con dos sacramentos (bautismo y confirmación), Ruperto sintetiza ideas tradicionales que hoy vuelven a ser inspiradoras de la teología sacramentaria⁵⁷⁰.

4. El tema del bautismo como *sacramentum victoriae* depende de la concepción dramática de la historia salutis y de la presencia constante del demonio en el pensamiento rupertino. Es difícil encontrar nada parecido en los tratados modernos. La idea del bautismo como victoria contra Satanás ¿depende en todo (no solamente en sus formulaciones) de un momento histórico definitivamente superado?

5. Particular mención merece la concepción a la vez dogmática y moral del sacramento. Para Ruperto el sacramento no es algo puramente objetivo, venido de fuera y frente a lo cual el hombre se sitúa sólo pasivamente. No es algo mágico. Todo lo contrario: la “plena realidad objetiva” del sacramento se actualiza, se verifica en el sujeto, en la orientación ética de toda su existencia⁵⁷¹. El hecho de que el bautismo aparezca constantemente en Ruperto y que sea considerado como la raíz de la existencia cristiana es tanto más notable cuando se piensa que

⁵⁶⁵ A. CAUCHIE, *Rupert de Saint-Laurent: Biographie Nationale de Belgique* 20 (Bruselas 1908-1910) 456.

⁵⁶⁶ L. SCHEFFCZYK, *Die heilökonomische Trinitätslehre des Ruperts von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung: Kirche und Überlieferung* (Friburgo 1960) 112.

⁵⁶⁷ K. RAHNER, *Ensayo de esquema para una dogmática: Escritos de Teología I* (Madrid 1961) 20.

⁵⁶⁸ A. PIOLANTI, *Ruperto di Deutz: Enciclopedia Cattolica* 10 (Florenca 1953) 1448. Téngase en cuenta, al leer las sugerencias siguientes, que hemos publicado -en este libro- solamente la primera parte de nuestra investigación.

⁵⁶⁹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *La idea de sacramentos mayores o principales: Concilium* 31 (1968) 24-37.

⁵⁷⁰ Cfr. M. MAGRASSI, *Teologia del battesimo e della cresima* (Roma 1968) 88-98.

⁵⁷¹ J. BACH, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom Christologischen Standpunkte II* (Viena 1875²) 287.

Ruperto de Deutz fue un monje que vivió en tiempos de “cristiandad”. No siendo el bautismo una experiencia sentida como pudo serlo en el tiempo de la Iglesia de los mártires, fácilmente podría haber pasado a segundo término en la conciencia de los fieles. Siendo Ruperto un religioso podría haberse sentido naturalmente inclinado a acentuar el valor del propio compromiso religioso. Nada de esto se encuentra en su obra. Su ‘nostalgia’ del pasado y su constante referencia a la Escritura han mantenido viva en el pensamiento rupertino la importancia fundamental del bautismo para la vida cristiana. Todo esto es también sugestivo para el teólogo contemporáneo: la unidad vital de una reflexión que no divide en compartimientos el dogma y la moral, el bautismo como realidad constantemente presente (aún allí donde la praxis bautismal se limita a los niños), la historia y sobre todo la Escritura como sanos elementos equilibrantes.

La doctrina bautismal de Ruperto tiene también sus *limitaciones*. No se habla del carácter sacramental. Como efecto del sacramento, no existe una noción clara de la fe infusa, no se responde satisfactoriamente al problema de la plena eficacia del sacramento recibido fuera de la Iglesia católica. Claro está que son limitaciones propias de una etapa histórica y por eso su indicación no es un reproche. Deben comprenderse a la luz de la inevitable historicidad de la teología. No dependen de una opción sino de un contexto: el carácter sacramental, por ejemplo, pese a sus raíces agustinianas, es un tema que permanece latente en el Medioevo y que reaparece sólo en Huguccio (+ 1210) e Inocencio III⁵⁷².

Pero, por otra parte, la misma opción de la teología ‘monástica’ tiene sus limitaciones. Ruperto elige y en consecuencia se autolimita. Es verdad que la opción es también causa de su riqueza: la distancia que Ruperto toma frente a los acontecimientos fue una “condición necesaria” para que su interés se orientase a la historia y a los Padres. El claustro y la liturgia, concentrando la atención sobre el drama de la salvación daban a la experiencia espiritual más personal el cuadro y el vocabulario de la antigua alianza plenificada en Cristo⁵⁷³. Ruperto vive decididamente su propio carisma y no acepta la escolástica que está naciendo. Pero quizás no comprendió todas las necesidades de su tiempo. Los hombres que estaban creando un nuevo modo de pensar la teología no eran solamente presuntuosos innovadores. El nacimiento de la escolástica se relaciona a un nuevo modo de existir. Algo estaba cambiando en la sociedad del siglo XII. “Al lado de la vida monástica, la caballería, nueva institución a la vez secular y cristiana, se esbozó en la clase dirigente. Y las ciudades, que durante siglos habían tenido tan poca importancia, arrancaron su libertad a los señores”⁵⁷⁴. Desde su atalaya en la otra ribera del Rin, ¿supo el Abad de Deutz interpretar cabalmente lo que estaba sucediendo en Colonia? ¿O quizás intuía que el nuevo modo de pensar llevaba también gérmenes de descomposición? Lo cierto es que la corriente que Ruperto representa no prevaleció. Y que la teología escolástica ha dado, con sus frutos, también espinas.

Hoy estamos convencidos de la necesidad de una síntesis, constatamos que una teología que se aleja de sus fuentes se anquilosa y se hace estéril, sentimos profundamente la necesidad de una teología bíblica, patristica, litúrgica y vital. De allí la noble ‘actualidad’ de la teología monástica. Pero habrá que evitar que el mismo fenómeno se repita en sentido contrario. Ruperto muestra el valor de una teología de tipo monástico. Pero tal teología no agota el quehacer teológico. Una teología ‘monástica’ mantendrá siempre vivo el sentido del misterio y de la trascendencia divina, enriquecerá la espiritualidad, será un correctivo a los posibles excesos de la especulación. Una “teología simbólica”, que “no es argumentativa”⁵⁷⁵ puede también responder a las expectativas de una época que muestra el cansancio de un racionalismo oprimente, que revela en el arte un redescubrimiento del símbolo y que busca -más allá de lo racional- una salida frente a la siempre amenazante asfixia de la técnica.

⁵⁷² B. NEUNHEUSER, *Baptême et Confirmation* (París 1966) 191.

⁵⁷³ J. GRIBOMONT, *Introduction...*: SC 131 (París 1967) 26.

⁵⁷⁴ F. van der MEER, *Panorama de la cultura occidental* (Madrid 1967) 86.

⁵⁷⁵ S. TOMÁS, *In Sent.* Prologus, q. I, a. 5.

Pero no toda teología puede ser simbólica. Será siempre necesaria una teología ‘escolástica’, es decir, una teología especulativa que se preocupe por definir los conceptos, que descubra los errores, que afronte con espíritu crítico las ‘quaestiones’ viejas y nuevas, que no encubra con un solapado fideísmo la desconfianza en la inteligencia, que intente un diálogo con el pensamiento filosófico contemporáneo, que “sepa dar razón de su esperanza a todo el que la pidiere” (*I P* 3,15).

En otras palabras: es preciso un pluralismo teológico. Porque Dios concede sus carismas como quiere. Y porque no puede existir un ‘superteólogo’ que tenga en cuenta siempre y en todo las inagotables posibilidades y tareas de la reflexión teológica. Por eso la alabanza y el aprecio de la teología monástica no involucra ninguna oposición a la teología especulativa⁵⁷⁶. Es solamente el reconocimiento gozoso y agradecido de un carisma del Espíritu.

Vélez Sársfield 539
Córdoba, Argentina

⁵⁷⁶ Que habría sido el motivo inspirador de la traducción del *De div. off.* hecha por J. N. OISCHINGER (Munich 1846) y de la voluminosa compilación sobre los salmos con textos de Ruperto hecha por el maurino J. F. LABLANCHE en 1668. Cfr. R. HAACKE, *Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz*: DA 16 (1960) 435-436.