

# ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año V

1979

Núm. 9

## INDICE

	Pág.
Luis Alonso Schoekel: "Benedicti Pererii Valentini..."	1
Ramón Arnau: La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia.	11
Emilio Aliaga Girbés: La confirmación: anotaciones ecuménicas	35
M. <sup>a</sup> Milagros Cárcel Ortí: La diócesis de Valencia en 1622 (Segundo informe del arzobispo Aliaga)	69
Jesús Conill: El estudio del tiempo en Aristóteles	141
Carlos J. Moya Espí: Historia y hermenéutica en Wilhelm Dilthey	169
Joaquín García Roca: Ontología hermenéutica y teología de la palabra	179
Recensiones	227
Libros recibidos	245

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA  
Sección Diócesis

# LA CONFIRMACIÓN, SACRAMENTO DE INCORPORACIÓN A LA IGLESIA

Por Ramón Arnau

SUMARIO: PLANTEAMIENTO DESDE LA PASTORAL. DOCTRINA DEL VATICANO II: A. *Proceso dinámico de incorporación a la Iglesia*. B. *Contenido del Ordo Confirmationis*. C. *Vinculación perfecta al bautismo: El Espíritu Santo, efecto del bautismo y de la confirmación*. UNA DUDA TEOLÓGICA: ¿QUÉ CAUSA LA CONFIRMACIÓN ADMINISTRADA DESPUÉS DE LA EUCARISTÍA? APLICACIÓN PASTORAL: CATEQUESIS Y SACRAMENTO, EL MINISTRO DE LA CONFIRMACIÓN.

## PLANTEAMIENTO DESDE LA PASTORAL

El sacramento de la confirmación ha llegado a ser en la actualidad un tema con fuerza suficiente para atraer la atención de los teólogos.

Desde que Gregory Dix formulara su tesis, en la que vinculaba al bautismo el perdón del pecado y a la confirmación la recepción del Espíritu Santo,<sup>1</sup> se puso sobre el tapete de la reflexión teológica el estudio de la intrínseca relación entre el bautismo y la confirmación.

Pese a ser tan estrafalario el supuesto de Dix, hay que reconocerle el mérito de haber suscitado, tanto dentro como fuera de la Iglesia Anglicana, la necesidad de investigar las fuentes bíblicas y patrísticas para cimentar la liturgia y la exposición sistemática del sacramento de la confirmación. Y fruto del hasta hoy ininterrumpido trabajo es la abundante bibliografía producida en los últimos treinta años.<sup>2</sup> Pero, a

---

<sup>1</sup> G. Dix, *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster, 1946. A la tesis de Dix respondió K. W. Lampe que en su obra *The seal of the spirit*, London, 1951 puso de manifiesto la falta de fundamento bíblico y patrístico de aquella.

<sup>2</sup> Como puntos obligados de referencia bibliográfica sobre la confirmación ofrecemos los repertorios siguientes: J. Crehan, "Ten years' work on baptism and confirmation: 1945-1955", en *Theological Studies* 17 (1956) 494-515; A. Triacca, "Per una trattazione organica sulla confermazione: verso una teologia litúrgica (rassegna e ragguaglio)", en *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 128-181; A. Caprioli, "Saggio bibliografico sulla confermazione nelle ricerche storico-

pesar de ser tanto lo escrito sobre la confirmación, no se puede decir que la teología haya alcanzado aquellas posiciones firmes con las que responder de manera definitiva a la multitud de preguntas con que todavía se le interroga desde muy distintos frentes.

Mediar en la amplia gama de la discusión en torno al sacramento de la confirmación, no nos es posible. Por ello, modestamente, hemos de ceñir nuestra meditación al punto concreto que busca establecer la relación de la confirmación con el bautismo y la Eucaristía. Y confesamos previamente que ha sido la pastoral la que nos ha impulsado hacia el trabajo que ahora emprendemos.

Los párrocos, conscientes de la necesidad de dar a los confirmandos la adecuada preparación catequética con la que disponerlos para la recepción fructuosa del sacramento, están planteando de manera exigente la pastoral de la administración del sacramento de la confirmación. Y en concomitancia con tan noble preocupación se han preguntado sobre la edad en que es conveniente administrar la confirmación. La pregunta no pasaría de ser una prudente apreciación sobre el momento oportuno para conferir la confirmación, si de hecho la misma no involucrase otra cuestión: ¿se debe administrar la confirmación antes o después que el confirmando haya recibido la Eucaristía? Y este planteamiento, que supera con mucho la exclusiva consideración práctica sobre la edad del confirmando y se adentra en un fondo estrictamente teológico, obliga a replantear la consideración sobre el efecto sacramental propio de la confirmación, y sobre el sentido que tiene, o no tiene, administrar este sacramento a quien ya ha recibido la Eucaristía.

Inducidos por estos prenotandos, al abordar en la presente ocasión el tema de la confirmación, pretendemos entablar un diálogo con los párrocos en cuyo criterio, día a día, está cobrando carta de naturaleza retrasar la confirmación hasta después que el confirmando haya recibido la Eucaristía. Nadie puede dudar de la buena voluntad de los párrocos, ni de su encomiable afán, pero ante tal comportamiento cabe preguntarse si su proceder pastoral, aquel que dice aspira a poner en ejecución los principios teológicos del Vaticano II, no deja de lado el contenido doctrinal del Concilio.

---

teologiche dal 1946 al 1973", en *Scuola Cattolica* 103 (1975) 645-659; A.-G. Martimort, "Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation", en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 2 (1978) 127-139. Como repertorios españoles puede ser consultado J. Llopis, "la edad para la confirmación. Estado actual del problema", en *Phase* 69 (1972) 237-248; y sobre todo D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, 1978. De la página 305 a la 310 bibliografía exclusiva de España.

Desde esta preocupación, a la vez teórica y práctica, intentamos en el presente artículo estudiar la doctrina de la Iglesia sobre el efecto de la confirmación, y para ello tomamos como punto de partida la exposición del magisterio en el Vaticano II. Apoyados en las propias formulaciones conciliares volveremos la vista hacia atrás con el fin de comprender, y en la medida de lo posible asimilar, el pensamiento teológico elaborado en otros momentos. Tan sólo con este proceder será posible alcanzar los principios teológicamente válidos con los que organizar la pastoral sacramental en la parroquia.

## DOCTRINA DEL VATICANO II

Los lugares en los que el Concilio Vaticano II se refiere a la confirmación son lo suficientemente claros para que el lector comprenda con facilidad el planteamiento de los mismos y su contenido doctrinal.

De los textos conciliares sobre la confirmación tan sólo uno —que se refiere al presbítero como ministro de la confirmación en las Iglesias Orientales—,<sup>3</sup> no considera a este sacramento en el conjunto de la iniciación cristiana. Todos los restantes tienen por tema el proceso sacramental a seguir en la incorporación a la Iglesia<sup>4</sup> o, por lo menos, insinúan la relación entre el bautismo y la confirmación.<sup>5</sup>

Quien atiende a los textos conciliares sobre la confirmación advierte que en los mismos se contiene doctrinalmente: a) la afirmación de la sacramentalidad de la confirmación; b) la consideración de la incorporación a la Iglesia como un proceso unitario sacramental que va desde el bautismo a la Eucaristía, pasando por la confirmación; c) la vinculación perfecta de la confirmación al bautismo. De estas tres notas teológicas la primera no será estudiada en el presente escrito; se da por supuesta. Las dos restantes habrá que tomarlas en consideración, por cuanto en ellas están implicados los principios con los que se puede precisar el lugar que le corresponde a la confirmación en la vida sacramental de la Iglesia.

### A. *Proceso dinámico de incorporación a la Iglesia*

Dentro del general encuadre eclesiológico en el que ha circunscrito el Vaticano II el tratamiento de la sacramentalidad, los sacramentos de iniciación cristiana son propuestos como un proceso dinámico en el que

---

<sup>3</sup> OE 14.

<sup>4</sup> LG 11; PO 5; AG 14 y 36; SC 71.

<sup>5</sup> LG 33; AA 3.

al bautismo le corresponde ser el principio básicamente constitutivo de la incorporación a la Iglesia.

El Vaticano II, haciendo suya la doctrina e incluso la terminología del Florentino, afirma que el bautismo es la puerta por la que el hombre entra en la Iglesia.<sup>6</sup> Y aunque el sentido de esta tradicional metáfora teológica es en sí claro, no obstante conviene advertir que la propia letra de diversos textos conciliares precisa el contenido categorial de la misma como la incorporación a Cristo y a la Iglesia.<sup>7</sup>

Ahora bien, el Vaticano II en el decreto sobre ecumenismo<sup>8</sup> establece una distinción que, a pesar de aparecer formulada en una circunstancia doctrinal muy concreta, debe ser entendida como fundamental en la teología del bautismo. De dos partes consta la distinción conciliar. En la primera se afirma que el bautismo es inicio y exordio de la vida cristiana, y en la segunda se afirma también que el bautismo tiende a adquirir la plenitud de vida en Cristo, que sacramentalmente se alcanza por la Eucaristía.

Partiendo de la doctrina propuesta por el Concilio hay que admitir que el bautismo es simultáneamente el principio causal de la vida cristiana —aunque todavía no perfecta—, y el móvil que impulsa hacia la plenitud eclesial. A tal plenitud de vida en la Iglesia se llega mediante un proceso que está jalonado por el hito inicial del bautismo y por la meta final de la Eucaristía, teniendo a la confirmación como medio en este desarrollo perfectivo.

Y como quiera que el pensamiento del Concilio de ninguna manera se puede expresar mejor que con la precisión de sus propias palabras, las reproducimos literalmente:

catechumeni ad participationem Eucharistiae *paulatim* introducuntur, et fideles, iam sacro baptisate et confirmatione signati, *plene* per receptionem Eucharistiae Corpori Christi inseruntur.<sup>9</sup>

Cuando el Concilio considera a la Eucaristía como la meta de plenitud eclesial hacia la que, poco a poco, se tiende en un proceso sacramental, está manteniendo que no se es plenamente Iglesia mientras no

<sup>6</sup> LG 14.

<sup>7</sup> LG 7, 11 y 31.

<sup>8</sup> UR 22: Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo. Itaque baptismus ordinatur ad integram fidei professionem, ad integram incorporationem in salutis institutum, prout ipse Christus illud voluit, ad integram denique in communionem eucharisticam insertionem.

<sup>9</sup> PO 5; cf. AG 14 y 36; LG 7.

se ha recibido el cuerpo y la sangre del Señor. Y si tras una elemental reflexión sobre el vínculo que se da entre la Iglesia y la Eucaristía, se puede concluir que, así como la Iglesia celebra la Eucaristía, la Eucaristía hace a la Iglesia, por la misma razón se ha de mantener que no puede haber Iglesia sin Eucaristía, ni se puede ser cristiano en plenitud sino por la previa participación en la Eucaristía. ¿Acaso, se puede alcanzar la plenitud cristiana sin participar del mismo sacrificio del Calvario? No se olvide que el Vaticano II, dando en esto un paso sobre Trento, ha identificado el sacrificio del altar con la realización —y no sólo con la aplicación— del sacrificio del Calvario: “*Quoties sacrificium crucis... in altari celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*”.<sup>10</sup> Por lo que para el Concilio, como también para S. Pablo (1 Cor 10, 16-17), la íntima unión eucarística con el cuerpo y la sangre del Señor, crea la real comunidad de los cristianos. (Y al decir real no nos referimos, ni mucho menos, a una mera apreciación socio-psicológica, sino al vínculo de unión sobrenatural que constituye a la Iglesia). Como el Calvario así también la Eucaristía es fundamento de la unidad de la Iglesia.

La iniciación cristiana constituye un todo en el que cada uno de los sacramentos mantiene su entidad y causa su propio efecto; pero todos se ordenan operativamente a incorporar en la Iglesia a quien los recibe.

Partiendo de esta unidad sacramental en la incorporación a la Iglesia, resulta de fácil comprensión que el Concilio, al determinar las orientaciones pertinentes para la renovación de la liturgia sacramental, establezca como criterio que se revise el rito de la confirmación para que aparezca más claramente la íntima vinculación de este sacramento con toda la iniciación cristiana.<sup>11</sup>

#### B. *Contenido del Ordo confirmationis*

La Constitución apostólica *Divinae Consortium Naturae* ofrece los elementos suficientes con los que acabar la presentación del sentir de la Iglesia sobre la confirmación en el proceso de incorporación eclesial.

Desde sus primeras líneas propone con toda nitidez que el hombre recibe los tesoros de la vida cristiana, y progresa hacia la perfección de la caridad, por medio de un desarrollo vital-sacramental. La Constitución acepta el símil, ya familiar a los teólogos clásicos, entre la vida natural y la sobrenatural, y afirma que así como en la naturaleza se da

---

<sup>10</sup> LG 3.

<sup>11</sup> SC 71.

un desenvolvimiento de perfección, también en la vida sobrenatural se opera un desarrollo en el que al bautismo corresponde engendrar, a la confirmación fortalecer, y a la Eucaristía alimentar. Consecuencia de este proceso, el hombre recibe en momentos distintos el sacramento pertinente hasta alcanzar la plenitud de vida eclesial.<sup>12</sup>

La estructura sacramental de la Constitución coloca siempre a la confirmación, como en su lugar genuino, entre el bautismo y la Eucaristía. Y haciendo patente el nexo que se da entre la confirmación y la Eucaristía, se expresa en los términos siguientes: "Confirmatio cum Sacra Eucharistia ita coheret, ut fideles, iam sacro baptisate et confirmatione signati, plene per participationem Eucharistiae Corpori Christi inserantur".<sup>13</sup> El documento pontificio, además de refrendar la doctrina del Concilio, quiere ser exponente de fidelidad a la tradición eclesial y por ello, apelando al testimonio histórico de la liturgia occidental, afirma que el rito de la confirmación arranca de aquellas ceremonias que en la primitiva Iglesia tenían lugar después de la ablución bautismal y antes de la recepción de la Eucaristía.<sup>14</sup>

La Constitución Apostólica, que no aporta novedad sobre cuanto ya había sido enseñado por el Concilio, tiene sin embargo un especial valor por ser la promulgación legal del nuevo *Ordo*, o cuya letra y espíritu ha de adaptarse el comportamiento pastoral y litúrgico de la Iglesia. En este sentido la Constitución *Divinae Consortium Naturae* ha de ser considerada tanto por su contenido dogmático como por su naturaleza legal y su finalidad preceptiva en el quehacer litúrgico-pastoral de la Iglesia.

Entre las distintas normas dadas por la Iglesia para regular la administración de la confirmación, hay un punto que necesariamente debe ser estudiado para, en la medida de lo posible, dilucidar su sentido. Se trata de la disposición que hace referencia a la edad en que puede ser recibida la confirmación. Y como su contenido afecta directamente a cuanto estamos tratando en el presente escrito, se impone que le dediquemos una especial atención. Al pie de la letra dice así:

Ad pueros quod attinet, in Ecclesia latina Confirmationis administratio generatim ad septimum circiter aetatis annum differtur. Ob rationes tamen pastorales, praesertim ad vehementius inculcandam in fidelium vita plenam obtemperacionem Christo Domino eiusque firmum testimonium, Conferentiae Episcopales possunt aetatem, quae magis idonea videatur, decernere, ita ut hoc sacramentum, post congruam institutionem, aetate maturiore conferatur.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXI, pág. 9.

<sup>13</sup> Pág. 10.

<sup>14</sup> Pág. 11.

<sup>15</sup> N.º 11.

Varios aspectos son fácilmente distinguibles en la norma disciplinar de la Iglesia. Véamoslos.

A) Con la simple lectura la primera peculiaridad que se observa en el texto es que en el mismo se habla de diferir la administración de la confirmación hasta los siete años. Sin entrar en disquisiciones bizantinas hay que reconocer que, si en el documento se habla de diferir, es porque se toma al bautismo como punto de referencia para la demora en la administración de la confirmación. Se advierte que la legislación pretende justificar que la confirmación no se administre conjuntamente con el bautismo, y de alguna forma mantiene la vinculación entre el bautismo y la confirmación, aunque esta última se dé diferida de aquél. Quizás la Iglesia, al hablar tan cautamente, está teniendo en cuenta la práctica de la Iglesia Oriental que administra simultáneamente los dos sacramentos. Y con toda seguridad lo que sí tiene en cuenta es su propia legislación que, en el mismo Ordo, manda que ante peligro de muerte, o por cualquier otra dificultad grave, el niño sea confirmado incluso antes del uso de razón.<sup>16</sup> Al posibilitar que la confirmación sea diferida hasta los siete años, la Iglesia expone meramente un uso latino y no una condición absoluta.

B) Por determinadas razones pastorales la confirmación puede ser administrada cuando el niño sea ya algo mayor. Con esta norma la Iglesia se refiere directamente al sujeto receptor del sacramento al que, mediante una conveniente preparación, se le debe disponer para la consciente y fructuosa recepción de la confirmación.

Hay que tener en cuenta que esta disposición constituye una salvedad dentro del uso corriente establecido; aunque la salvedad, por las razones que la motivan —la consciente recepción del sacramento—, pueda e incluso deba tener prácticamente una extensión universal.

No cabe duda que de esta salvedad legal se deduce claramente que la administración de la confirmación puede retrasarse más allá de los siete años; pero de la misma no se sigue que necesariamente se tenga que alterar el orden en la administración de los sacramentos de incorporación a la Iglesia. Porque ¿pretende la norma jurídico-litúrgica destruir en la práctica la doctrina dogmática sobre la incorporación a la Iglesia de los decretos del Vaticano II?, o ¿sostiene la ley que se requiere menor disposición personal para recibir la Eucaristía que para recibir la confirmación? Dos preguntas que no puede soslayar quien intente abordar con rigor la reflexión sobre el lugar propio de la con-

---

<sup>16</sup> Praenotanda, n.º 11.



firmación en el dinamismo sacramental de incorporación a la Iglesia. Y no deja de ser hasta cierto punto chocante que la pastoral posterior al Vaticano II pretenda prescindir de las adquisiciones eclesiológicas del Concilio.

C) Según lo dispuesto por la ley eclesiástica han de ser las Conferencias Episcopales las que determinen la edad idónea para la recepción de la confirmación. La norma está muy clara. El legislador es el episcopado reunido en la Conferencia. Ni aun cada obispo en su diócesis puede determinar en este asunto concreto.

Frente a tal disposición eclesiástica el comportamiento seguido entre nosotros es el siguiente: la Conferencia Episcopal no ha dado normativa legal alguna con la que ordenar la pastoral de la administración del sacramento de la confirmación, y de hecho se está imponiendo el retraso de la confirmación incluso hasta después de la Eucaristía. ¿Con qué criterio pastoral? ¿Cada sacerdote o cada zona con el suyo? Sin duda estamos —y que me perdonen los señores obispos por recordarlo— ante un caso en que la autoridad ha desatendido a una de sus funciones primordiales, ya que, como claramente lo dice el Concilio, a los obispos, por ser los ecónomos de la gracia, les corresponde el cuidado de la vida sacramental en la Iglesia.<sup>17</sup> La Conferencia Episcopal Española, al no dar orientación legal para la administración del sacramento de la confirmación, ha perdido la ocasión de establecer los principios desde los cuales debería montarse con exigencia pastoral la catequesis en torno a la administración de los sacramentos de incorporación a la Iglesia.<sup>18</sup>

### C. Vinculación perfecta al bautismo

Toda consideración actual sobre el sacramento de la confirmación debe partir de la doctrina propuesta por el Vaticano II. Y esto por dos razones: a) por ser la inmediata doctrina de la Iglesia, y b) porque su formulación pretende ser similar a la elaborada por los Santos Padres. Desde el magisterio eclesiástico, que asume la tradición, intentaremos esbozar una reflexión sobre la relación bautismo-confirmación.

Entre los textos conciliares sobre la confirmación el de LG II es el que mejor permite distinguir y precisar el triple efecto de la confirmación. Con las locuciones adverbiales *perfectius*, *speciali* y *arctius* se denota en la Constitución la intrínseca relación de la confirmación con el

<sup>17</sup> LG 27.

<sup>18</sup> Un moralista de antaño podría argüir en contra mía. El n.º 11 de los Preenotandos dice: Conferentiae Episcopales possunt aetatem decernere". Y como dice "possunt" y no dice "debent"... luego no tienen obligación.

bautismo. Una mera reducción esquemática de la formulación conciliar permitirá cotejar con toda facilidad el alcance que el Concilio otorga a la relación entre ambos sacramentos:

*Fideles*

<i>per baptismum</i>	<i>sacramento confirmationis</i>
— in ecclesia incorporati	— <i>perfectius</i> Ecclesiae vinculantur
— in filios Dei regenerati	— <i>speciali</i> Spiritus Sancti robore ditantur
— fidem coram hominibus profiteri tenentur	— fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam <i>arctius</i> obligantur

A simple vista se advierte que, según la doctrina del Vaticano II, el efecto causado por la confirmación es substancialmente el mismo que ya había sido otorgado por el bautismo, pero es modalmente distinto. La vinculación a la Iglesia, la recepción del Espíritu Santo, y la obligación de profesar la fe son a la vez efecto del bautismo y de la confirmación. Pero en la confirmación se reciben de manera distinta. El Concilio, al tipificar modalmente el efecto de la confirmación, comprende a este sacramento como un desarrollo perfectivo del bautismo.

Esta concepción conciliar es recogida por Pablo VI que, en la Constitución apostólica *Divinae Consortium Naturae*, escribe: “Ex quo tempore Apostoli, Christi voluntatem implentes, Spiritus donum quod *Baptismi gratiam completeret*, neophytis manum impositione impertierunt”. Y en otro lugar añade: “est animadvertendum iam in Ecclesia nascente Petrum et Ioannem, *ad initiationem baptizatorum* in Samariam *compleendam*, oravisse pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum ac tum imposuisse manus super illos”.<sup>19</sup> El pensamiento pontificio, al reconocer que en el tiempo apostólico la imposición de manos tenía por efecto acabar lo iniciado en el bautismo, no deja resquicio para dudar del nexo entre el bautismo y la confirmación.

Y, en lógica consecuencia con todo lo anterior, los Prenotandos del *Ordo* abrogan el hasta el momento vigente canon 796/1, del Derecho Canónico, que con algunas excepciones prohibía que los padrinos del bautismo lo fuesen también de la confirmación, y disponen todo lo contrario. La razón de tan notable cambio estriba en que, con la identidad de padrinos en ambos sacramentos, “clarius significatur nexus inter *Baptismum et Confirmationem*”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Págs. 9 y 12.

<sup>20</sup> N.º 5, pág. 17.

Cuando el Concilio y el Papa se expresan en tales términos pretenden recoger el sentir de la Iglesia primitiva, para la que la confirmación constituía una unidad con el bautismo.

Por nuestra parte vamos a recoger y analizar aquellos textos primitivos que por su naturaleza o estilo legal pueden resultar más significativos a la hora de expresar la relación entre el bautismo y la confirmación.

El Concilio de Elvira, en dos de sus cánones, aborda la relación bautismo-confirmación. Hay que tener en cuenta que las determinaciones de Elvira están motivadas por dos situaciones de casuística pastoral, y a través de las mismas no se reconstruye el sentir particular de esta o aquella personalidad, sino la normativa eclesiástica en una porción notable de la Iglesia.

En el primer caso, canon 38, se describe la situación en la que un simple fiel tenga que administrar el bautismo a un catecúmeno. La respuesta del Concilio es permisiva al supuesto, pero con la siguiente ampliación: "si supervixerit, ad episcopum eum perducatur, ut per manus impositionem perfici possit".<sup>21</sup> En el segundo caso, canon 77, ante el hecho de un diácono que, estando al frente de una comunidad, tenga que administrar el bautismo, el Concilio acepta tal administración, pero dispone para los recién bautizados: "episcopus eos per benedictionem perficere debet".<sup>22</sup> De momento es suficiente con subrayar que, en las dos situaciones en las que dictamina el Concilio de Elvira, se reconoce un desarrollo perfectivo del bautismo en la imposición de manos o bendición episcopal.

Un curso paralelo a la doctrina canónica de Elvira lo sigue S. Ambrosio cuando en su exposición catequética sobre los sacramentos enseña: "Sequitur spirituale signaculum, quod audistis hodie legi, quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur".<sup>23</sup> Como se ve no sólo el concepto, sino incluso el término, es coincidente en la patrística.

Una atención especial hay que dedicar al testimonio de las cartas apócrifas atribuidas a los papas Urbano, Fabián y Melquíades. Estos escritos, aunque carecen de todo valor magisterial, tienen interés por partida doble en la historia del dogma de la confirmación. En primer lugar porque a través de los mismos se puede reconstruir una línea de pensamiento vigente en los siglos VIII-IX, y en segundo lugar por cuanto los grandes maestros de la Escolástica, y el mismo Catecismo de S. Pío V,

<sup>21</sup> Dz. 120 (52 d).

<sup>22</sup> Dz. 121 (52 e).

<sup>23</sup> De sacramentis 111, 2, 8.

al tratar de la confirmación, apoyan su exposición doctrinal en las premisas sostenidas por las cartas apócrifas.<sup>24</sup>

Al papa Fabián se le atribuyen tres cartas y en la segunda, la titulada "Epistola ad omnes orientales episcopos", se considera a la confirmación como una perfección del bautismo.<sup>25</sup>

La carta del pseudo Melquíades, "Epistola ad omnes Hispaniae episcopos",<sup>26</sup> constituye un auténtico tratado sobre la relación bautismo-confirmación. La fingida carta papal consta de dos partes temáticamente bien diferenciadas. En la primera se formula la cuestión "Utrum maius esset sacramentum manus impositio episcoporum aut baptismus". Con el mismo planteamiento de la pregunta se pone de manifiesto el valor dogmático que se otorga a la confirmación, a la que se la compara explícitamente con el bautismo. Y la respuesta a la pregunta aporta con su claridad un testimonio muy valioso para el estudio de la relación bautismo-confirmación. Dice así:

*Ita conjuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem nisi morte praeveniente nullatenus possint segregari, ut unum sine altero rite perfici non potest. Nam unum (proveniente morte) salvare sine altero potest, aliud autem non potest.*

En esta formulación, con reminiscencias del canon 77 de Elvira, al mismo tiempo que se afirma el valor salvífico del bautismo, independiente de la confirmación, se explicita el nexo íntimo entre la confirmación y el bautismo. Reconocida la posibilidad salvífica sólo por el bautismo, la confirmación es considerada como perfecta de aquél.

La segunda parte de la carta aborda directamente la consideración sobre el efecto propio de la confirmación. Y tras reafirmar que la confirmación "ad baptismi perfectionem pertineat", formula dos preguntas: ¿para qué sirve la confirmación después de haber recibido el bautismo?, y ¿no se ha recibido todo lo necesario en el bautismo, ya que hace falta recibir también el sacramento de la confirmación? Con este planteamiento, un tanto socrático, el autor de la carta da entrada a la exposición sistemática de su pensamiento sobre la relación bautismo-confirmación.

En su planteamiento el pseudo Melquíades parte del Espíritu Santo, al que considera agente de la causalidad sacramental tanto del bautismo

<sup>24</sup> Sobre las cartas apócrifas puede consultarse: Billuart, *Cursus Theologiae, Secunda Secundae, De Jure et Justitia, Disertatio 1 de Jure, Digressio 2 historica, Venetiis, MDCCLXXXVII*, pág. 173.

<sup>25</sup> Mansi I, 775: *ipsa enim lavatio pedum, nostrum significat baptismum, quando sancti chrismatis unctione perficitur atque confirmatur.*

<sup>26</sup> Mansi II, 428 ss.

como de la confirmación, y propone las siguientes relaciones distintivas entre el efecto de uno y otro sacramento: “(Spiritus Sanctus) in fonte tribuit plenitudinem ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam... in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur”. Confrontando el efecto de uno y otro sacramento, a tenor del léxico usado en el escrito, se llega al siguiente resultado:

*efecto del bautismo*

- plenitudinem ad innocentiam
- regeneramur ad vitam
- abluimur

*efecto de la confirmación*

- augmentum ad gratiam
- confirmamur ad pugnam
- roboramur

Mientras en el bautismo se nace a la inocencia de la vida, en la confirmación se recibe el aumento de la gracia; la regeneración bautismal por sí salva, y la confirmación arma y capacita para defenderse en las luchas y batallas de este mundo.<sup>27</sup>

La relación entre el bautismo y la confirmación, propuesta de manera tan clara en las cartas papales apócrifas, podría ser resumida con las mismas palabras del pseudo Urbano:

Omnes enim fideles per manus impositionem episcoporum Spiritum Sanctum post baptismum accipere debent, ut plene christiani inveniantur.<sup>28</sup>

Con toda claridad se advierte que el autor de la carta no tiene inconveniente en admitir dos grados de perfección en el ser cristiano: el que se alcanza por el bautismo y el que se consigue por la confirmación. A la confirmación le otorga la consecución de la plenitud de vida sobrenatural. El desarrollo del bautismo por la confirmación, en orden a conseguir la plenitud de vida cristiana, aparece claramente descrita en los testimonios aquí analizados.

Visto el contenido de las cartas apócrifas, interesa indicar el grado de influencia de las mismas en los grandes autores escolásticos y en el Catecismo de Trento.

Ya en el Maestro de las Sentencias se deja sentir el peso de la autoridad del pseudo Melquíades. Pedro Lombardo, siguiendo el planteamiento de la carta papal, se pregunta sobre la dignidad del bautismo

<sup>27</sup> Regeneratio per se salvat... confirmatio autem armat et instruit ad agones mundi hujus et praelia reservandos. Mansi 11, l. c.

<sup>28</sup> Mansi 1, 175. S. Isidoro no dudó en escribir: “Quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum unguimur, ut Christi nomine censeamur”. De Eccl. Offic. 11, 26, PL 83, 823.

y la confirmación. El Maestro, sin aportar novedad alguna en su respuesta, sigue al pseudo Melquíades y afirma que el bautismo salva y la confirmación otorga el aumento de gracia.<sup>29</sup>

De mayor envergadura es la huella de Melquíades en Santo Tomás. Es ésta tan notable que, sin peligro de exageración se puede afirmar, constituye la fuente principal en la que Sto. Tomás apoya su tratado sobre la confirmación. Sirva como dato saber que en los doce artículos que el santo dedica a la confirmación, el testimonio del pseudo Melquíades es aducido en seis ocasiones diferentes.<sup>30</sup> Esta constante referencia a la famosa carta apócrifa denota hasta qué punto Sto. Tomás siguió la doctrina del pseudo Melquíades en las cuestiones fundamentales de su tratado. Aunque sea brevemente, interesa reconstruir esta dependencia.

Al preguntarse Sto. Tomás si la confirmación es un sacramento, responde concibiendo a la confirmación como un desarrollo del bautismo y, apoyándose literalmente en el pseudo Melquíades, concluye que si en la regeneración bautismal recibe el hombre la vida sobrenatural, en la confirmación adquiere la edad perfecta.<sup>31</sup>

En su planteamiento Sto. Tomás expone la relación entre el bautismo y la confirmación como el desarrollo vital que progresa desde el origen hasta la plenitud. Y en consecuencia no tiene inconveniente en denominar a la confirmación "sacramentum plenitudinis gratiae".<sup>32</sup> Ahora bien, es imprescindible advertir que Sto. Tomás, en esta ocasión, usa el término *plenitudo* en un sentido relativo, como plenitud en relación con la gracia bautismal. El sentido absoluto del término Sto. Tomás lo predica en teología sacramental referido a la Eucaristía en la que, según su propia formulación, el hombre recibe la plenitud de perfección y de unión con Cristo.<sup>33</sup>

Un aspecto interesante del pensamiento de Sto. Tomás es aquel que ofrece al considerar el carácter sacramental de la confirmación. Sostiene que la confirmación imprime carácter, pero el carácter impreso por este sacramento no puede desligarse del recibido en el bautismo, ya que el de la confirmación supone un desarrollo sobre el bautismal: "sicut bap-

<sup>29</sup> In Sent. I. IV, dist. 7, n.º 2.

<sup>30</sup> S. Th. 3, q. 72, art. 1 s. ctr. y c.; art. 7 s. ctr.; art. 8, 3 y 4; art. 12, 1. En el art. 11 cita a los apócrifos Eusebio y Urbano. También Alejandro de Haes apeló a la autoridad de los pseudo papales en la Dist. VII del Lib. IV de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum*: a Eusebio en el n.º 1; y a Urbano y Melquíades en el n.º 5.

<sup>31</sup> S. Th. q. 72, art. 1, c.

<sup>32</sup> a. 1, 2 um.

<sup>33</sup> Cf. S. Th. 3, q. 73, a. 3, ad 3 um; q. 74, a. 6, c.; q. 79, a. 2, c.; a. 5, c.

tismus est quaedam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spiritualis augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam".<sup>34</sup>

En el pensamiento de Sto. Tomás la confirmación es un desarrollo sobre el bautismo, cuya más explícita formulación la ofrece al afirmar: "ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem".<sup>35</sup>

Una influencia similar a la ejercida por el pseudo Melquíades sobre los escolásticos, es la que se nota en el Catecismo de S. Pío V. De entre los lugares en los que el Catecismo apela a la autoridad de la carta apócrifa, merece ser estudiado aquél en que establece la diferencia entre el bautismo y la confirmación. Dice así: "Quamvis autem a Melchiade dictum sit baptismum confirmationi maxime conjunctum esse; non idem tamen sacramentum, sed ab altero longe disjunctum existimandum est.... Cum igitur baptismi gratia homines in novam vitam gignantur; confirmationis autem sacramento, qui jam geniti sunt, viri evadant".<sup>36</sup> El Catecismo subraya la sacramentalidad de la confirmación; no en balde se está enfrentando con la teología de los Reformadores que la niega. Pero a pesar de ello establece la necesaria relación que se da entre el bautismo (sacramento de generación) y la confirmación (sacramento de aumento de vida).

Según lo visto, en la teología medieval se comprendía a la confirmación en íntima relación con el bautismo. Este mismo punto de vista mantuvieron los teólogos del siglo XVII con ocasión de la polémica entre Daniel a Jesu (pseudónimo de Juan Floyd, S. I.) y los doctores de la Universidad de París, sobre el valor de la crismación bautismal como suplencia de la confirmación. Pese a que la discusión llegó a preocupar a los teólogos de aquel siglo, y se afanaron en el estudio de la relación bautismo-confirmación, sin embargo, como comenta Greenstock,<sup>37</sup> sus conclusiones no llegaron a esclarecer tal cuestión.

Desde las actuales preocupaciones pastorales y perspectivas teológicas se impone volver a reflexionar sobre la relación perfecta de la confirmación con el bautismo. Con esta reflexión se tendrá que intentar pre-

<sup>34</sup> S. Th. 3, q. 72, a. 5, c.

<sup>35</sup> a. 6, c.: cfr. a. 8, ad lum. Lo mismo sostiene Alejandro de Hales cuando escribe: "ordinatur effectus baptismi et confirmationis necessario inter se.... Prius enim est mundari a culpa per gratiam, et post roborari in gratia", *Glossa*, in IV, Dist. VII, n.º 4.

<sup>36</sup> Catechismus Concilii Tridentini, P. 11, Cap. 3, n.º 5.

<sup>37</sup> D. L. Greenstock, "El problema de la Confirmación", en *La Ciencia Tomista* 247 (1953) 175-228; 249 (1953) 539-590; 251 (1954) 201-240. La cita en 251 (1954), pág. 218.

cisar cuál es el efecto sacramental de la confirmación y qué relación guarda este efecto con el del bautismo.

En la teología dogmática y en los libros litúrgicos de la Iglesia es fundamental afirmar que por el bautismo se recibe el Espíritu Santo. Pero tan común como ésta es la proposición dogmática y eclesial que afirma que en la confirmación se recibe también el Espíritu Santo. Estas dos afirmaciones, coincidentes en su expresión material, son formalmente distintas. La primera, la bautismal, se refiere al Espíritu Santo como don de santificación, y la segunda, la de la confirmación, apela al mismo Espíritu como don de fortaleza. Esta doble consideración de la recepción del Espíritu ha dado pie a Alejandro de Hales para establecer la distinción entre “plenitudo sufficientiae” (la bautismal) y “plenitudo copiae” (la de la confirmación).<sup>38</sup>

Pero, más allá incluso de la especulación teológica, es la Sagrada Escritura la que de manera patente ofrece una y otra comprensión de la acción del Espíritu Santo en el hombre. Así, mientras en el texto clásico bautismal del primer sermón de S. Pedro se reconoce como efecto del bautismo, junto al perdón de los pecados, la recepción del Espíritu Santo,<sup>39</sup> en el texto que describe los pormenores de la evangelización en Samaria aparece que Pedro y Juan imponen las manos sobre quienes sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús, para que venga sobre ellos el Espíritu que todavía no habían recibido.<sup>40</sup> Una distinción similar, entre el efecto del bautismo y el de la imposición de manos, la ofrece el comportamiento de S. Pablo en Efeso, cuando a unos doce hombres, que habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús, por la imposición de las manos les confiere el Espíritu Santo y tras lo cual hablan lenguas y profetizan.<sup>41</sup>

Según el esquema neotestamentario mientras por la ablución bautismal con la recepción del Espíritu Santo se alcanza la justificación,<sup>42</sup> la recepción del Espíritu vinculada a la imposición de manos comporta unos efectos carismáticos visiblemente comprobables<sup>43</sup> que son interpretados por el propio S. Pedro como idénticos a los recibidos por los Apóstoles el día de Pentecostés.<sup>44</sup>

Ahora bien, ¿se comprendería en su plenitud lo ocurrido en Pentecostés si la acción del Espíritu Santo fuese reducida a un mero potenciar

---

<sup>38</sup> *Glossa in quator libros Sententiarum*, In IV, Dist. VII, n.º 5.

<sup>39</sup> Hch 2, 38.

<sup>40</sup> Hch 8, 14-17.

<sup>41</sup> Hch 19, 1-7.

<sup>42</sup> 1 Cor 6, 11.

<sup>43</sup> Hch 11, 15; 19, 6.

<sup>44</sup> Hch 10, 44-48.



las manifestaciones externas de los Apóstoles o de los primeros cristianos? Es cierto que el efecto de Pentecostés tuvo unas repercusiones carismáticas visibles,<sup>45</sup> pero la acción del Espíritu Santo sobre los Apóstoles fue bastante más profunda que el exclusivo prodigio exterior. El Nuevo Testamento permite verificar que en virtud de la recepción del Espíritu Santo se operó en los Apóstoles un trueque por el que pasaron de la ignorancia al conocimiento, y de la cobardía a la fortaleza.

No hay más que leer el Evangelio para percatarse de ello. Los Apóstoles durante su convivencia con Cristo vieron y aceptaron sus milagros pero, según el decir de S. Marcos, por estar embotado su corazón, no fueron capaces de comprender el testimonio sobrenatural que en ellos se contenía.<sup>46</sup> Y un comportamiento semejante mantuvieron frente a las profecías de Cristo sobre su muerte y resurrección. La incomprensión de los Apóstoles fue total. Con toda expresividad describe S. Marcos la incertidumbre de los tres Apóstoles que, bajando del Tabor, se preguntan dubitativamente sobre el significado de "cuando resucite de entre los muertos".<sup>47</sup> Y aunque el tema de la muerte y resurrección fue objeto de una especial enseñanza de Cristo a los Apóstoles, no por ello fue asimilada por éstos.<sup>48</sup> S. Lucas afirma categóricamente que éstas eran cosas ininteligibles para ellos y que no entendían lo que les enseñaba.<sup>49</sup>

Y si ante los vaticinios los Discípulos fueron tardos para comprender, tras la crucifixión su ignorancia se manifestó con su comportamiento. María Magdalena no acudió al sepulcro la mañana del domingo impulsada por el ansia de comprobar la resurrección, sino piadosamente movida por el deseo de rematar la precipitada sepultura del Señor.<sup>50</sup> E incluso después de las primeras apariciones cundía el temeroso escepticismo entre quienes no habían visto todavía al Resucitado. Así Tomás se resistía a creer, si no comprobaba en el cuerpo de Cristo los estigmas de la pasión.<sup>51</sup> Y para los discípulos de Emaús, cuyos ojos no pudieron reconocer al Señor, el anuncio de la resurrección dado por las mujeres no pasaba de ser una noticia tan medrosa como falta de crédito.<sup>52</sup>

La clave interpretativa de tal proceder la ofrece S. Juan. Para el Evangelista los Apóstoles fueron incapaces de entender los vaticinios y

---

<sup>45</sup> Hch 2, 1-16.

<sup>46</sup> Mc 6, 52; cf. 8, 17-18.

<sup>47</sup> Mc 9, 9-10.

<sup>48</sup> Mc 9, 32; Lc 9, 45.

<sup>49</sup> Lc 18, 34.

<sup>50</sup> Cf. Jn 20, 15; Mc 16, 3.

<sup>51</sup> Jn 20, 25.

<sup>52</sup> Lc 24, 22.

el hecho de la muerte y resurrección de Cristo, porque no se habían dado cuenta de la Escritura.<sup>53</sup>

Percatar a los Apóstoles de que en Cristo se cumplía lo anunciado por los Profetas, y esclarecerles el sobrenatural contenido de las palabras y de los hechos de Cristo, estaba reservado al Espíritu Santo, que había de enseñárselo todo y traerles a la memoria cuanto Cristo hubiera dicho.<sup>54</sup>

Los Apóstoles que durante su convivencia con Cristo son tardos para comprenderle, y en la tribulación son cobardes para seguirle, inmediatamente después de Pentecostés enseñan como maestros de Israel, y testifican con la muerte la doctrina que predicán. La ignorancia cede su lugar a la sabiduría y la cobardía al heroísmo. Pentecostés supone para los Apóstoles que el misterio objetivo de Cristo se les hace asequible, se les revela a nivel de aceptación personal. Con la venida del Espíritu Santo termina para los Apóstoles el seguimiento a Cristo por el atractivo de sus palabras, mezclado con las humanas apetencias de los primeros puestos en el añorado reino mesiánico, y empieza el personal acatamiento en fe a Cristo el Señor.

Y lo acontecido a los Apóstoles no constituye una excepción. El Nuevo Testamento demuestra que la mera comprobación histórica de los milagros obrados por Cristo, y la racional comprensión de las palabras salidas de su boca, pese a su intrínseco valor sobrenatural, no son suficientes para el acto de fe en Cristo. Así se comprende que ante el endemoniado, ciego y mudo, curado por el Señor, la muchedumbre quede aturdida y los fariseos, a pesar de reconocer la curación, desvirtúen lo acontecido y atestigüen que Jesucristo echa los demonios por el poder de Beelzebub, príncipe de los demonios.<sup>55</sup>

Tampoco la simple intelección conceptual de las palabras de Cristo acaba necesariamente en un acto de fe en el contenido de las mismas. También esto viene atestiguado en el Evangelio. En pleno juicio, ante el Sanedrín, Jesús es urgido por el pontífice a que confiese abiertamente si él es el Mesías, el Hijo de Dios. La lacónica respuesta de Cristo no deja opción a la duda: Tú lo has dicho. Quien había provocado tal respuesta la entendió, pero en vez de aceptarla en un acto de fe, la considera una blasfemia digna de condenación.<sup>56</sup>

Según los datos evangélicos ni el humano reconocimiento de los milagros, ni la material comprensión de las palabras de Cristo son sufi-

---

<sup>53</sup> Jn 20, 9; cf. 2, 22.

<sup>54</sup> Jn 14, 26.

<sup>55</sup> Mt 12, 22-24. Cf. Mc 3, 22-27. Una reacción similar de reconocimiento y no aceptación se dio ante la resurrección de Lázaro, Jn 11, 46-50.

<sup>56</sup> Mt 26, 63-65. Cf. Mc 14, 61-64; Jn 10, 36.

cientes para que de hecho el hombre profese la fe en Cristo. La fe es un don sobrenatural que le llega al hombre desde Dios por la acción del Espíritu Santo. Y en virtud del Espíritu el contenido objetivamente sobrenatural de lo revelado se le hace a cada persona revelación.

La venida del Espíritu Santo en Pentecostés tiene una doble dimensión muy diferenciada: la iluminación sobrenatural para aceptar la palabra de Dios y confesarla, y la recepción de gracias carismáticas. Y de las dos la primera dimensión es fundamental en la Iglesia, mientras la segunda es tan sólo coyuntural. Pues mientras confesar la fe en Cristo bajo la acción del Espíritu Santo responde a un necesario de salvación, hablar lenguas e incluso hacer milagros tiene una funcionalidad subalternada a la propagación de la fe y a la edificación de la Iglesia.

Y Pentecostés no constituye un suceso anecdótico, sino que forma parte integrante del proceso sobrenatural de la revelación. En cualquier momento de la historia, tanto ayer como hoy y mañana, el acto personal de fe en Cristo es fruto y consecuencia de la acción del Espíritu Santo que mueve y sostiene al hombre frente a lo sobrenatural.

A la vista de cuanto se contiene en el Nuevo Testamento la Iglesia afirma y distingue una doble recepción sacramental del Espíritu Santo: en el bautismo y en la confirmación. En el bautismo se recibe el Espíritu como principio de santificación, y en la confirmación como fortaleza para vivir y profesar la fe. El hábito de la fe, la virtud infusa recibida en el bautismo, es actuado en cada momento por el hombre bajo la acción del Espíritu Santo. Tan sólo por la moción del Espíritu podemos clamar: ¡Abba, Padre!<sup>57</sup>

El Espíritu Santo, efecto del sacramento de la confirmación, fortalece al hombre para que valerosamente pueda confesar la fe recibida en el bautismo. Y aquí hay que recordar que tan don de Dios es el inicio de la justificación, como la fidelidad a la misma a lo largo de la vida. Tendría visos de semipelagianismo pensar que una vez recibido el don de Dios en el bautismo puede el hombre con sus propias fuerzas actuarlo sobrenaturalmente. El ejercicio de las virtudes infusas es tan don como las mismas virtudes. De Dios recibe el don sobrenatural y desde Dios lo actúa el hombre.

En función del efecto del bautismo hay que comprender el efecto de la confirmación. En la confirmación se le da al hombre el Espíritu Santo para que pueda responder en fortaleza a la fe recibida en el bautismo. Así lo ha entendido la teología y lo ha expuesto la Iglesia en el Vaticano II al enseñar que en la confirmación se recibe una fuerza especial

---

<sup>57</sup> Cf. Rom 8, 15; Gal 4, 6.

por la que el hombre queda más estrechamente obligado a profesar la fe recibida en el bautismo.

Si se admite que el efecto de la confirmación es la recepción del Espíritu Santo, se habrá de concluir que en virtud de la misma se opera en el hombre una razón formal nueva, perfectiva del efecto bautismal, y comprensible tan sólo en relación con éste.

#### UNA DUDA TEOLÓGICA

El actual comportamiento pastoral está admitiendo como norma de conducta retrasar la confirmación hasta después de la Eucaristía. Ante tal proceder, que no se deduce de la doctrina del Vaticano II, puede surgir la duda muy seria que pregunte: ¿la confirmación administrada después de la Eucaristía, causa algún efecto sacramental en quien la recibe?

La pregunta, aunque a simple vista pueda parecer chillona, no constituye en sí una novedad teológica. Ya Alejandro de Hales, desde una situación teórica y práctica distinta a la actual, preguntó si el efecto de la confirmación no es el mismo que el de la Eucaristía. Y si el planteamiento del teólogo franciscano no coincide con el que se puede formular hoy día, sin embargo interesa reconstruirlo para ver hasta qué punto no es, ni mucho menos, absurdo que aflore la duda sobre la ineficacia sacramental de la confirmación administrada después de la Eucaristía.

Alejandro de Hales, manteniendo la tónica común entre los autores medievales, sostiene que el efecto del bautismo y el de la confirmación se ordenan necesariamente entre sí,<sup>58</sup> de tal forma que afirma: “confirmatio vero quia est sicut characteris baptismalis corroboratio, confertur in ea gratia gratum faciens, vel gratia baptismalis augetur sive corroboratur”.<sup>59</sup>

Esta afirmación, todavía genérica, la concreta Alejandro cuando determina que la recepción de la fortaleza constituye el aumento otorgado por la confirmación sobre el bautismo (“usus fortitudinis, quia corroborat baptisatum”); fortaleza con la que el hombre puede vencer frente a lo difícil.<sup>60</sup> Pero la fortaleza que Alejandro de Hales vincula al efecto de la confirmación no es reductible a la virtud cardinal del mismo nombre, sino que por su propia naturaleza y finalidad guarda una íntima relación específica con las virtudes teologales recibidas en el

<sup>58</sup> *Glossa*, Ia IV, Dist. VII, n.º 4.

<sup>59</sup> Dist. XXIII, n.º 2, f.

<sup>60</sup> Dist. III, n.º 3, b.

bautismo. La fortaleza efecto de la confirmación tiene como finalidad sostener a quien ha recibido en el bautismo la vida de la gracia, para que conservando la gracia, se mantenga en la vida ("cum vivit per gratiam, conservetur in gratia, a qua gratia est vita").<sup>61</sup> Por la gracia sacramental de la confirmación es fiel el hombre a la gracia bautismal y por ello a la vida sobrenatural. Parafraseando el texto de Alejandro de Hales con nuestra propia formulación cabe volver a afirmar que el Espíritu Santo recibido en la confirmación capacita al hombre para ser fiel al Espíritu Santo recibido en el bautismo. La fidelidad al Espíritu desde el Espíritu, lejos de ser una tautología, constituye un principio capital en la comprensión cristiana de la gratuidad inicial y consecuente del don sobrenatural.

Alejandro de Hales expone la finalidad de la confirmación como corroboración del bautismo por la recepción de la fortaleza. Pero, en el propio pensamiento del autor, el efecto sacramentalmente sobrenatural de fortalecer al hombre no es privativo de la confirmación. La Eucaristía también causa este mismo efecto. Así formula Alejandro de Hales su planteamiento en el contexto del sacramento de la penitencia: "Confirmatio autem et Eucharistia non figurant liberationem a peccato, sed robur gratiae aut consumptionem".<sup>62</sup>

Con estos supuestos por base no es raro que Alejandro de Hales llegue a inquirir interrogativamente: "videtur esse idem effectum Eucharistiae et confirmationis, quia panis spiritualis cor hominis confirmat".<sup>63</sup>

La respuesta de Alejandro de Hales a su propia pregunta es negativa, por cuanto distingue en la fortaleza una doble razón formal y por ende una doble finalidad sacramental: la fortaleza recibida en la confirmación se ordena a vencer el mal ("robur gratiae tolerantiam mali"), mientras la fortaleza eucarística tiene por fin sostener en el amor del bien ("robur gratiae in constantia amoris boni"). Con su distinción Alejandro de Hales pretende precisar entitativamente el efecto de los dos sacramentos.

Argumentando desde la formulación de Alejandro de Hales, y ante la recepción primero de la Eucaristía y después de la confirmación, ¿se podría continuar manteniendo que en la Eucaristía se reciben la fortaleza que sostiene en el amor al bien, sin que simultáneamente se reciba la fortaleza con la que se vence al mal? En buena lógica habría que concluir que por la Eucaristía con el más se recibe también el menos, ya

<sup>61</sup> Dist. III, n.º 4.

<sup>62</sup> Dist. XIV, n.º 1, c.

<sup>63</sup> Dist. VII, n.º 2, b.

que ambos efectos puede causar. Y por ello la administración de la confirmación tras la Eucaristía dejaría a aquel sacramento sin eficacia por cuanto el efecto de fortalecer ya habría sido causado por la Eucaristía.

En el planteamiento de Alejandro de Hales el efecto de los sacramentos, dentro de la configuración septenaria, causa en el hombre un desarrollo sobrenatural con una progresión ascendente de menor a mayor perfección. Y dentro de la misma es comprensible que un sacramento, que puede causar un efecto más amplio, cubra de hecho un ámbito más reducido porque otro sacramento ha conferido ya el efecto menor que hubiese podido ser causado también por el sacramento de mayor amplitud causal. Así la confirmación causa la fortaleza en un grado inferior a como la causa la Eucaristía, y por la recepción de ésta se amplía el mismo efecto de la confirmación. Pero cuando se recibe la Eucaristía, sin haber recibido previamente la confirmación, la Eucaristía causa el efecto total de la fortaleza, es decir, con el lenguaje de Alejandro de Hales, el hombre queda fortalecido para vencer el mal y para seguir al bien. Si esto es así, ¿cuál es el efecto de la confirmación recibida después de la Eucaristía?

Si desde la consideración de la fortaleza como efecto de la confirmación ha surgido la duda sobre la ineficacia de este sacramento recibido tras la Eucaristía, desde la eclesiología del Vaticano II se repite la misma duda.

El Concilio ha reducido a tres términos los tres momentos sacramentales de incorporación a la Iglesia. Conviene recordarlos: *incorporati*, por el bautismo; *perfectius*, por la confirmación; *plene*, por la Eucaristía. Partiendo de la incorporación inicial y fundamental causada por el bautismo, el progresivo ascenso, mediante la confirmación, conduce a la plenitud eclesial por la Eucaristía. Este es el planteamiento conciliar. Ahora bien, quien atiende a lo que actualmente se está legalizando en el comportamiento pastoral, puede lícitamente preguntarse si la formulación del Concilio ha de ser tomada en serio. Porque ¿qué sentido tiene administrar la confirmación, sacramento que vincula más estrechamente a la Iglesia, cuando ya se pertenece plenamente a la Iglesia por la Eucaristía? O, acaso, pretendan afirmar que la Eucaristía, recibida previamente a la confirmación, cause la incorporación eclesial de modo pleno, pero defectuoso! Las preguntas son demasiado serias para dejarlas de lado.

O se prescinde de la eclesiología del Vaticano II, fundamentada en la incorporación sacramental a la Iglesia, o se admite que la confirmación, para que cause su efecto sacramental ha de ser recibida antes que la Eucaristía. El lugar propio del sacramento de la confirmación está entre

el bautismo y la Eucaristía, como perfectivo del primero y dispositivo para la segunda. Los planteamientos de quienes pretenden legalizar teológicamente la alteración del orden sacramental son bastante endeble, <sup>64</sup> aunque llenos de muy buena voluntad. A la vista de los mismos viene al recuerdo la respuesta que en el Vaticano I recibió el entonces Arzobispo de Granada, tras una fervorosa intervención en favor del Primado: "in constitutione dogmatica non omnis pia sententia potest inseri". <sup>65</sup>

### APLICACIÓN PASTORAL

Plantear teóricamente las cuestiones que hacen referencia a los sacramentos de incorporación a la Iglesia es algo que compete a los teólogos, pero llevar a la práctica la administración de estos sacramentos es quehacer de los párrocos. Por ello quedaría corto el planteamiento teórico sobre la confirmación que no hiciese un intento por llegar hasta las conclusiones prácticas. El teólogo siempre, pero en este asunto quizás más que en ningún otro, ha de procurar servir al pastor. Y el párroco, posible lector de este artículo, está sin duda esperando encontrar en el mismo la respuesta que clarifique su pregunta: ¿en la vida parroquial cómo deben administrarse los sacramentos de incorporación a la Iglesia?

Cualquier respuesta con visos de veracidad ha de ser consecuencia del principio teológico que establece la relación fe-sacramento, catequesis-signo. Y así como la fe y el sacramento no son términos de oposición, sino dos vertientes de una misma realidad, la catequesis y el signo sacramental han de guardar entre sí tal compenetración en la pastoral que, a través de la misma, los fieles lleguen a percatarse de que la palabra de Cristo fundamenta al sacramento y en el sacramento se realiza la palabra de Cristo. <sup>66</sup>

Y como quiera que la incorporación sacramental a la Iglesia es progresiva, la catequesis debe tener necesariamente la misma amplitud que el ciclo sacramental. En la preparación catequética el neófito (hay que hacer extensivo este término a la situación eclesial que abarca desde el bautismo a la Eucaristía) deberá vivir paralelamente el desarrollo de la fe y de la sacramentalidad.

---

<sup>64</sup> Cf. D. Borobio, o. c., preferentemente págs. 248-256.

<sup>65</sup> Mansi 52, 720.

<sup>66</sup> Cf. R. Arnau, "En torno al documento final de la Asamblea del Presbiterio de Valencia", en *Teología Espiritual* 64 (1978) 125-129.

Es primario que en las parroquias funcione una catequesis amplia que acoja a todo el desarrollo de incorporación a la Iglesia. Y el momento cimero de esta catequesis debe constituirlo la primera comunión. Como quiera que forma parte de la fe católica que la Eucaristía significa y causa la unidad de la Iglesia, la parroquia entera debe celebrar con fe gozosa la incorporación plena y total a la Iglesia de quienes un día por el bautismo empezaron a formar parte de la unidad eclesial. A los párrocos compete hacer un esfuerzo para recuperar en su hondo sentido eclesial la celebración de la primera comunión. Hay que conseguir que deje de ser una fiesta de niños y pase a ser el día de la comunidad parroquial. Este planteamiento tiene la pretensión de reflejar en la pastoral la gran exposición sacramental y eclesiológica del Vaticano II. Y una vez más en la vida de la parroquia se plasmaría el viejo aforismo: "lex orandi, lex credendi".

Y la confirmación debería ser administrada por el párroco, siempre antes que la Eucaristía. En este punto sería de desear que el próximo Código de Derecho Canónico revisase la legislación al respecto. ¿Por qué no ha de ser administrada habitualmente la confirmación por el párroco? Durante siglos se ha querido ver como nota tipificadora de la sacramentalidad del episcopado la capacidad de administrar la confirmación y el orden, pero tal planteamiento ha quedado superado por el Vaticano II. Según el Concilio la diferencia entre el obispo y el presbítero estriba en la capitalidad eclesial del primero y en ser cooperador el segundo. El sacerdote, haga lo que haga ministerialmente, lo hace como cooperador del obispo. Por ello si administra la confirmación lo hace cooperando con el obispo. Y si se tiene reparo en aceptar este planteamiento que se tenga en cuenta que al obispo, por ser cabeza de la Iglesia local, le corresponde celebrar la Eucaristía o procurar que otros la celebren. Por lo menos así lo enseña el Vaticano II.<sup>67</sup>

No hay ninguna razón para que el párroco no pueda administrar habitualmente en su parroquia la confirmación. No obstante si se quiere mantener la especial vinculación de este sacramento con el obispo, que ponga el Código determinadas limitaciones legales a la administración por el párroco, como que sólo pueda conferir tal sacramento al final del período catequético propio. Con esta disposición se conseguiría que todos los años la catequesis terminase con la recepción de la confirmación. Con este sencillo proceder se alcanzaría fácilmente la adecuación de catequesis y sacramento. (Téngase en cuenta que en las diócesis grandes los Vicarios Generales y Episcopales suelen gozar de facultades

---

<sup>67</sup> LG 26.



para administrar la confirmación. En las mismas son más los confirmados por presbíteros que por el obispo.)

¿Y a qué edad? Esto es totalmente discrecional, ya que por un sinfín de razones no todas las personas alcanzan la madurez al mismo tiempo. Pienso que los sacramentos de iniciación cristiana no deben retrasarse de manera desmedida. (Los 18 años para la confirmación, propuesta de algunos, lo considero sin sentido). Pero en el supuesto de retrasar algún sacramento, sería más lógico retrasar la Eucaristía que la confirmación, ya que a mayor dignidad y efecto se requiere mejor disposición personal.

La discreción de los párrocos —orientada por los obispos— debe encontrar la organización armónica de la catequesis y de los sacramentos de incorporación a la Iglesia. De otra forma, si se desplaza la confirmación, se corre el riesgo de que la teología y la pastoral se adentren por derroteros que a la larga conduzcan a incertidumbres de difícil respuesta, sin clarificar ni la naturaleza ni el efecto del sacramento de la confirmación.