

EL SENTIDO DEL CARÁCTER SACRAMENTAL Y LA NECESIDAD DE LA CONFIRMACIÓN

RESUMEN

El autor se pregunta por la naturaleza y sentido del carácter sacramental. Después de retomar la noción de “signo indeleble” desarrolla sus diversas dimensiones: trinitaria, cristológica, sacerdotal y cultural, eclesial. Pero al indagar qué es lo que constituye al carácter en su identidad más profunda, destaca un sentido radical de disposición permanente que justifica su recepción antes del uso de razón.

En orden a precisar el sentido exacto del carácter del sacramento de la Confirmación, propone entenderlo como una disposición estable al crecimiento del amor, y explica por qué esto lo constituye en un signo peculiar del Espíritu Santo.

Se trata de un permanente “llamado” del Dios amante hacia la plenitud cristiana, por el cual se perfecciona la estructura ontológica del ser cristiano, mientras la Eucaristía tendrá la función de alimentar al creyente para que pueda responder a ese llamado alcanzando progresivamente su perfección “subjetiva”. Así se comprende por qué la Confirmación debería preceder a la Eucaristía. Pero el autor invita también a reflexionar acerca de otras implicaciones pastorales, menos tradicionales, que se derivarían de este modo de concebir el carácter como un precioso dinamismo de disposición.

Palabras clave: carácter sacramental, Confirmación, disposiciones, Iniciación cristiana.

ABSTRACT

The author asks about the nature and sense of sacramental character. He begins by the notion of “indelible sign” and then develops its several dimensions: a trinitary, a christologic, a priestly and related to cult aspect, an ecclesial aspect. But while searching

where does the deepest identity of character belong, the author points out a radical sense of permanent disposition; it is therefore justified to receive the Sacrament before the age of reason.

In order to point out the precise meaning of character in the sacrament of Confirmation, he suggests to understand it as a permanent disposition towards growth in love, and he explains why this makes character a particular sign of the Holy Ghost: it is a permanent “call” of the loving God towards Christian fulfillment, by whose means the ontologic structure of human being is perfected, while Eucharist should nurture the believer in order to be able to answer that call, timely reaching his “subjective” perfection. So we understand why Confirmation should precede Eucharist. The author invites us to rethink some other less traditional pastoral implications, based on this way of understanding character as a precious strength of disposition.

Key words: sacramental character, Confirmation, dispositions, Christian Initiation

1. Introducción

El objetivo de este artículo es precisar cuál es el sentido exacto del carácter del Bautismo y de la Confirmación, para lo cual es inevitable plantearse también cuál es el efecto específico del sacramento de la Confirmación.

Desde un punto de vista ecuménico, la teología del carácter sacramental plantea serias dificultades. Porque cuando se quiere presentar la gracia ante todo como la vida de la Trinidad que se comunica al ser humano en amistad, y no como una cosa o una energía que nos otorgue derechos ante Dios, no resulta fácil explicar la existencia de una entidad indeleble que subsiste en un hombre pecador y que “causa la gracia”.¹

En el caso del Bautismo, la Iglesia enseña que, cuando el sacramento es recibido sin arrepentimiento de los pecados ni propósito de enmienda, el sujeto no recibe la vida de la gracia santificante, aunque recibe igualmente el carácter sacramental indeleble, que lo consagra como hijo de Dios. Esto también es conflictivo, puesto que hoy en día la filiación es presentada más bien como un modo particularmente adecuado (“hijos en el Hijo”) de describir la vida de la gracia santificante.

Por otra parte, nos preguntamos qué es lo que aporta de nuevo el carácter sacramental que se recibe en el sacramento de la Confirmación con

1. De hecho, Santo Tomás de Aquino enseñaba que, cuando desaparece el impedimento a la gracia en alguien que ha recibido el Bautismo sin las disposiciones adecuadas, el carácter mismo comienza “a causar” la gracia: I Sent IV, 4, 3, 2, 3.

respecto al carácter bautismal. Al mismo tiempo, cabe indagar qué importancia pueda tener ese carácter indeleble, que se agrega al carácter bautismal, cuando el confirmado pierde la amistad con Dios por un pecado grave.

Estos planteos teológicos no son meramente especulativos, sino que tienen consecuencias pastorales importantes, en cuanto obligan a reconsiderar algunas decisiones pastorales. Por ejemplo, la edad de la administración de la Confirmación o la posibilidad de conferir este sacramento a personas en situación objetiva de pecado.

2. Un signo indeleble

Evidentemente, la Escritura no habla de un carácter sacramental. Pero, sin pretender una fundamentación concordista, no podemos ignorar que el Nuevo Testamento se refiere un “sello” en los creyentes (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30; Apoc 7, 3; 9, 4). Más allá del modo como se lo interprete, estos textos indican que el creyente ha pasado a ser una posesión de Dios, identificada por este “sello” que no puede ocultarse.

Pero es destacable que en estos textos aparece claramente una orientación hacia el futuro. Este sello cumplirá una función al fin de los tiempos, en el “día de la redención” para el cual hemos sido sellados (Ef 4, 30). El Espíritu que ha sellado a los creyentes (Ef 1, 13) “es el anticipo de nuestra herencia y prepara la redención del pueblo que Dios se adquirió para sí” (Ef 1, 14). En 2 Cor 1, 21-22 se distingue la “unción” del “sello”, y el sello está identificado con “las primicias del Espíritu” que Dios “ha puesto en nuestros corazones”. Las primicias se orientan claramente a la realización plena del proyecto divino. Igualmente, en Apoc 7, 3 y 9, 4 el sello que se marca en los 144.000 tiene un sentido de preservación de los elegidos que deben ser conducidos “a los manantiales de agua viva” (7, 17).

Debemos decir entonces que hay una consagración, una identificación marcada en nosotros por el Espíritu como un sello, que tiene una función en orden a la redención definitiva.

Si bien esto no nos ofrece fundamentos sólidos para una teología del carácter², no podemos negar que los textos dan lugar a una lectura creyente que reconoce la existencia de un signo indeleble del Espíritu con una determinada función sobrenatural.

2. Así se lo reconoce con honestidad en el *Catecismo de la Iglesia católica*, 698.

San Cirilo de Jerusalén, distinguiendo al carácter de la reparación del alma obrada por la gracia, le llamaba “signaculum sanctum indissolubile”.³ Esta nota de indisolubilidad se mantuvo siempre en la doctrina del carácter y es destacada por San Agustín, al presentarlo como una marca que identifica al cristiano como posesión de Jesucristo.⁴

Con el tiempo, la expresión “signaculum”, de Cirilo, dio paso a la expresión “signum”, con un desplazamiento de sentido de “sello” a “signo”. Si bien no se trata de un signo sensible, sin embargo cabe llamarlo así en cuanto dice referencia a otra cosa, es decir, a la gracia santificante, puesto que a ella está orientado. Por eso se lo ha llamado “res et sacramentum”. Es “res” porque es un efecto real de la acción divina en el sacramento que se confiere. Pero al mismo tiempo es “sacramentum”, porque nos refiere y orienta a la gracia santificante.

La recepción de esta cuestión en el Magisterio se realizó fundamentalmente a través de dos documentos. En primer lugar, la carta de Inocencio III “Maiores Ecclesiae causas”. Allí se sostiene con claridad que el Bautismo no necesariamente confiere la gracia santificante, por cuanto no borra los pecados actuales sin las disposiciones adecuadas de la persona. Sólo borra el pecado original, puesto que fue contraído sin consentimiento de la persona (DS 780d). Esto sucede, por ejemplo, cuando alguien recibe el Bautismo fingidamente, en cuyo caso, si bien no recibe la gracia santificante igualmente “recibe impreso el carácter de cristiano” (DS 781a). Aquí la expresión carácter indica simplemente la identidad, la configuración ontológica de alguien como cristiano por esa “impresión” que se realiza en el Bautismo.

En segundo lugar, se destaca la “Carta para los armenios”, del Concilio de Florencia. Allí se define el carácter como “cierto signo espiritual indeleble” (*spirituale quoddam signum... indelebile*) que da lugar a una distinción (*a ceteris distinctivum*), puesto que identifica a quien ha recibido el Bautismo, la Confirmación o el Orden. Por ser un signo distintivo indeleble, estos tres sacramentos no admiten la reiteración (DS 1313).

3. Diversas dimensiones del carácter

Las discusiones teológicas en torno al carácter tienden a identificarlo exclusivamente con alguna de sus dimensiones. Sin embargo, todas

3. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatechesis* XVI (PG 33, 359).

4. S. AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem*, 2 (PL 43, 691-692).

ellas son necesarias para comprender de un modo completo el sentido de este don, y se complementan entre sí. Por eso, antes de preguntarnos por el constitutivo formal del carácter del Bautismo y de la Confirmación⁵, describamos brevemente estas diversas dimensiones:

3.1. El carácter tiene ciertamente una dimensión trinitaria, como todo don divino. San Alberto magno destacaba esta dimensión diciendo que el carácter es “cierta luz que se infunde siempre en los bautizados, en la cual reluce cierta asimilación a la Trinidad increada” (IV Sent VI c, 3, sol). Hoy es indispensable destacar esta perspectiva trinitaria para que el carácter no se reduzca a una entidad metafísica separada del Padre, el Hijo y el Espíritu, que son el sentido último de nuestras vidas; pero esto no basta para explicar la necesidad de la existencia de un signo indeleble. Por otra parte, este modo de concebirlo puede llevar a una perspectiva individualista e intimista.

3.2. El carácter también implica una consagración, un estar unidos a Jesucristo de un modo peculiar y permanente, signo de la fidelidad de Dios. El *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta en primer lugar al carácter del bautizado como un signo “de su pertenencia a Cristo” (CCE 1272). Evidentemente, el carácter debe tener un sentido cristocéntrico, porque Jesucristo es siempre el centro de la fe cristiana, y ninguna verdad teológica puede entenderse al margen de esta centralidad. El carácter bautismal nos une a Jesucristo de tal manera que implica un modo de participar de la filiación de Jesucristo, haciendo que el Padre pueda contemplar en nosotros, aun cuando caemos en el pecado, un reflejo del rostro de su Hijo amado a quien estamos incorporados por la consagración bautismal.⁶ No se trata de la filiación realizada por la gracia, que es la misma vida del Padre derramada en nosotros por Jesucristo en el Espíritu y vida como amistad. Se trata de una filiación germinal, pero real; que sólo puede desarrollarse por la gracia santificante, pero que permanece como una consagración que nos une a Jesucristo para siempre y reclama su desarrollo. No implica una exigencia que obligue a Dios, pero sí un don permanente, anterior a nuestra respuesta, que nos dispone para ser introducidos en el seno trinitario como hijos en el Hijo.

5. Excluyo deliberadamente el sentido del carácter del sacramento del Orden, puesto que su significado y finalidad tienen una relación estrecha con un ministerio particular, situándose así en una perspectiva muy diferente.

6. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo II*, Barcelona, 1953, 616.

3.3. En este contexto se ubica lo que algunos autores han definido más precisamente como participación en el “sacerdocio” de Jesucristo o configuración con Cristo “sacerdote” (ST III, 63, 2, ad 3). Es un modo de evitar, una vez más, una comprensión demasiado individualista del carácter, indicando cómo la unión con Jesucristo en esta vida nos orienta a una misión a favor de los demás, nos hace participar de la *misión* del Salvador.⁷

3.4. No hay razones contundentes para priorizar la relación del carácter con el culto, como si allí residiera el sentido principal o exclusivo del carácter.⁸ Si podemos decir que el carácter es *también*, como consecuencia necesaria de la consagración ontológica operada, una capacitación para el culto por cuanto en éste –sobre todo en la comunión eucarística– se plenifica el encuentro de amor con Jesucristo y la comunión con la Iglesia, hacia donde se orienta este signo indeleble. Debe entenderse aquí el culto “sacramental”, puesto que de hecho un no bautizado puede orar y ser escuchado, pero no puede recibir la absolución sacramental, la comunión, etc. Esta caracterización del carácter como una capacitación para el culto aparece destacada en *el Concilio Vaticano II*, al decir que los bautizados “quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana” (SC 11). El *Catecismo de la Iglesia Católica*, inmediatamente después de caracterizar al carácter como un signo de la pertenencia a Jesucristo de los bautizados (CCE 1272), indica que “los consagra para el culto cristiano” (CCE 1273).

Sin embargo, debemos plantearnos que valor tiene este signo en un pecador que no puede recibir los sacramentos. Que se haya perdido la vida de la gracia no significa que el carácter pierda todo sentido, porque no

7. En los textos bíblicos este sacerdocio está conectado más bien con una vida fiel y entregada de los creyentes, y no se advierten con claridad datos que permitan fundamentarlo en una suerte de entidad que subsista en un pecador. De todos modos, conviene preguntarse cómo está caracterizado en la Biblia este sacerdocio de todos los cristianos: Si bien en los textos de 1 Pe 2, 9 y Apoc 1, 6 no se advierte claramente la finalidad de este sacerdocio común, podemos dejarnos iluminar por otro texto que se refiere a la lucha de los fieles junto con Cristo (Apoc 17, 14) para vencer el dominio del mal sobre la tierra y por lo tanto para consagrar el mundo a Dios. También puede aportar luz el sentido que suele tener en el Nuevo Testamento la “santificación” de alguien en cuanto consagración “para una misión”. Es el sentido que aparece en Hebreos (2, 11) donde los fieles aparecen como capacitados para ofrecer “sacrificios”, sintetizados en la alabanza y la misericordia (Heb 13, 15-16). Atinadamente, cuando el Concilio Vaticano II se refiere al ejercicio de este sacerdocio de los fieles, no lo reduce al culto, sino que menciona también el testimonio de vida, la abnegación y caridad operante (LG 10). En el contexto de la enseñanza de la Iglesia podemos afirmar que, si bien la realización efectiva de estos fines supone la acción de la gracia, es el carácter sacramental el que abre las puertas, y dispone a esa vida sobrenatural.

8. Conviene tener en cuenta aquí lo indicado en la nota anterior.

deja de ser una asociación peculiar y estable a Cristo salvador y a la Iglesia orante. Por lo tanto, aun cuando el carácter no otorgue a la persona mérito alguno, el valor de su oración no sería el mismo si esa persona no hubiera sido marcada por este signo. Esta asociación permanente a Cristo salvador y a la Iglesia orante hace que su plegaria tenga un valor peculiar, y que, cuando se trate de una oración de intercesión, ésta siga siendo un verdadero ejercicio sacerdotal.

3.5. Varios autores han destacado con razón la dimensión eclesial del carácter. Santo Tomás no la ignoraba, y llegó a decir que es un “*signum sanctum communionis fidei*” (ST III, 63, 2, ad3). Para E. Schillebeeckx, es necesario destacar que la Iglesia misma tiene una naturaleza sacerdotal, participando del sacerdocio de Jesucristo, y que el carácter implica una relación con esa naturaleza sacerdotal de la Iglesia. Al incorporarnos a la Iglesia, el carácter pasa a significar de un modo sensible la incorporación a Cristo, y por eso puede presentarse “el efecto eclesial como sacramento del efecto de gracia”.⁹ Por esta incorporación a la Iglesia, el carácter hace posible el acceso a la vida de la gracia.

K. Rahner ha destacado todavía más la finalidad eclesial del carácter al presentar a la Iglesia como “protosacramento”. El carácter es un signo de la alianza de Dios con su Iglesia, lo cual le da una validez irrevocable, y así el carácter es un modo como se realizan las promesas infalibles de gracia, siendo una de las realizaciones últimas y radicales de la alianza donde la Iglesia se juega con todo su ser. Por eso Rahner puede decir que, en definitiva, el carácter es “la incorporación a la Iglesia” que nos abre el acceso a la vida sacramental.¹⁰

Considero que un argumento clave para mantener este acento en la dimensión eclesial del carácter está en el hecho de que el Bautismo de deseo o la presencia de la gracia santificante en los no cristianos *no* producen un carácter sacramental. Éste sólo se produce cuando hay una sacramentalidad que depende directamente del sacerdocio de la Iglesia–Sacramento, de la visibilidad del rito realizado con la intención de hacer lo que hace la Iglesia.¹¹

9. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1965, 197ss.

10. K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, 1964, 25-35.

11. Sobre este punto sigue siendo provechosa la lectura del artículo de E. RUFFINI, “El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia”, *Concilium* 31 (1968) 111-124.

4. La esencia del carácter

Si bien todo lo que hemos dicho es parte integrante del carácter, y nada de ello puede ser ignorado o negado si no se quiere mutilar el sentido completo de este signo indeleble, sin embargo, cabe preguntarnos qué es lo que constituye formalmente al carácter otorgándole su identidad más profunda y, por lo tanto, la primera razón de su existencia.

Tenemos que decir que el sentido del carácter no puede entenderse sino por su relación a la vida de la gracia. Si los sacramentos sólo tienen sentido en cuanto mediaciones de la gracia, y la Iglesia misma pierde su sentido cuando deja de ser mediación de gracia, entonces la naturaleza del carácter debe entenderse en primer lugar desde esta orientación a la vida de la gracia santificante.

Por consiguiente, hay que sostener ante todo que el carácter es un signo de la gracia y que su índole de “indeleble” significa que es una orientación *estable* hacia la vida de la gracia y su crecimiento.

Decimos entonces que lo que constituye al carácter en su identidad propia, y nos permite afirmar que se trata de una realidad deseable y no superflua, es el hecho de ser “una disposición permanente hacia la vida en gracia y su crecimiento, inserta en el corazón de la persona”.

Por eso decía Santo Tomás que el carácter tiene sentido en un pecador por cuanto, ni bien desaparece el impedimento a la gracia, ésta comienza a desplegarse. Y esto le llevaba a expresar en una síntesis concisa qué es en definitiva el carácter: “In baptismo imprimitur character, qui est immediata causa *disponens ad gratiam*” (I Sent IV, 4,3,2,3).

Entonces, realiza una unión con Cristo porque es una disposición hacia la gracia, ya que la unión salvífica con Cristo sólo se realiza por la gracia; se orienta al culto porque en el culto se expresa y se alimenta peculiarmente esa unión con el Señor; significa y realiza el vínculo con la Iglesia porque la gracia es eclesial y llega a nosotros por la mediación de la Iglesia; se ordena a la comunión porque la vida de la gracia tiene ineludiblemente una dimensión fraterna; se orienta a la misión porque la vida en gracia a la cual dispone provoca por su propia naturaleza un dinamismo expansivo y misionero.

Pero todo ello se explica por su originaria y constitutiva orientación a la vida en gracia como disposición permanente obrada por el Espíritu.

En este sentido, hay que destacar en el carácter una función positiva permanente, como llamado, orientación, inclinación, búsqueda, fide-

dad activa de Dios, o como queramos llamarle. Por tanto, no coincido con una presentación demasiado negativa, que presenta al carácter presente en el pecador como una situación indeseable y contradictoria, como la siguiente:

“El carácter pervive en el alma del pecador, aunque se halla en una situación violenta al no tener el complemento de la gracia al que se ordena”.¹²

Prefiero presentarlo como un don que Dios quiere seguir ofreciendo al pecador de manera fiel, destacando así la misericordia incondicional de Dios; ya que, aun cuando la persona esté en pecado, el carácter mantiene su valor como disposición hacia la gracia. San Agustín destacaba esta situación diciendo que, aunque el hombre caiga en pecado, Cristo no destruye ese carácter y busca (*quaerit*) al pecador, en el cual está impreso este carácter que lo identifica como propiedad suya.¹³

Es importante reconocer que no es lo mismo que una persona muerda con esta disposición hacia la gracia o sin ella. El carácter es un regalo divino que favorece una mayor apertura hacia la gracia, de manera que, cuando Dios regale gratuitamente su amistad, aunque sea en el momento de la muerte, el carácter favorecerá una disposición mayor. Porque es un sello del Espíritu “para el día de la redención” (Ef 4, 30), que “prepara la redención del pueblo que Dios se adquirió para sí” (Ef 1, 14).

5. Precisiones necesarias en el diálogo ecuménico

Esta forma de entenderlo no debería plantear dificultades en el diálogo ecuménico con las comunidades evangélicas, porque esta permanencia de una disposición hacia la gracia, aun en medio del pecado, de ningún modo implica un mérito de la persona o una exigencia de la gracia. Se trata más bien de un don permanente del amor de Dios, previo a toda decisión de la persona, y absolutamente incondicional porque está presente también en el pecador que rechaza ese amor.

Es una permanente palabra de amor de Dios que, desde lo más íntimo del hombre, en el silencio del corazón, convoca a la amistad con él y

12. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid, 1998, 310.

13. S. AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem*, 2 (PL 43, 691-692): “Nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem”.

a su crecimiento. Por ello, manifiesta el amor gratuito de Dios que se compromete en fidelidad incondicional.

En este sentido –análogamente– el carácter es “gracia”, aunque no lo sea al modo perfecto y salvífico de la gracia santificante.

Se entiende en el contexto del “opus operatum”, realizado por el sacramento más allá de toda acción humana. Por lo tanto, “es la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por propia iniciativa y que la respuesta del hombre es realmente mera respuesta, que vive totalmente de la palabra de Dios al hombre”.¹⁴

Pero, al mismo tiempo, es expresión de la eficacia de la Redención realizada por Cristo en su Pascua. Por consiguiente, si bien debemos evitar multiplicar entidades innecesarias y cosificar todo lo que hace a nuestra relación con Dios, no podemos negar que el carácter implica una novedad ontológica en la persona que lo recibe, novedad que pasa a ser un signo estable.

Sin embargo, como cualquier otro efecto del amor de Dios en el hombre, el carácter no es algo que Dios añade desde fuera a la persona, sino un signo que surge de las profundidades del ser humano que recibe el Sacramento. Como también sucede con la transformación interior de la gracia santificante,¹⁵ el carácter es un signo “educido” de la naturaleza espiritual de la creatura como signo de la elección amorosa de Dios.

Para ser más precisos, digamos Dios hace brotar el carácter desde la capacidad significativa que Él mismo ha regalado a la creatura humana, por crearla a su imagen. Porque el ser humano, siendo imagen de la Trinidad, tiene una potencialidad significativa¹⁶ que se explicita de un modo nuevo y peculiar gracias al Bautismo.

Pero habría que decir también, reinterprelando a San Buenaventura, que, análogamente a la gracia santificante, el carácter no es tanto algo que

14. K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos* (cit) 36.

15. “Eductio ex potentia oboedientiali”: S. TOMÁS DE AQUINO, *De virt. in comm.*, 10, ad 2 y ad 13; ST-II, 110, 2, ad 3; II, 113, 9.

16. Buenaventura llegó a hacer una afirmación de tremendo peso trinitario al decir que el hombre antes del pecado podía descubrir espontáneamente cómo cada creatura, por su misma constitución, “testifica que Dios es trino”. La naturaleza era testimonio eficaz de la Trinidad “cuando ni ese libro era oscuro para el hombre ni el ojo del hombre se había enturbiado, pero como por el pecado se oscureció la mirada del hombre, aquel espejo se hizo enigmático y oscuro” (*De Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl.). Esto significa que, aunque nosotros no podamos percibirlo, las creaturas tienen una estructura significativa capaz de reflejar la Trinidad. Esto vale sobre todo para el ser humano. A partir de esta convicción, quiero sostener aquí que la acción del Espíritu en el Bautismo, hace surgir desde esa potencialidad significativa del ser humano, el signo que llamamos “carácter”.

se posee, sino un modo de *ser poseídos* por el Dios amante: “Habere est haberi” (*Brevil.* 5, 1, 5). En el caso del carácter esto significa que, siendo nosotros propiedad de Dios por el Bautismo, somos buscados fiel e incondicionalmente por el Padre que no puede abandonar a los que ha tomado como hijos” (cf. Lc 15).

6. La novedad de la Confirmación

La estrecha unidad de la Confirmación con el Bautismo en los primeros siglos, cuando se administraba en la misma celebración, invita a reconocer que su especificidad sólo se comprende adecuadamente desde su relación con el Bautismo. Hoy se insiste permanentemente en la necesidad de “que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana” (SC 71).

Por eso, si acentuamos el *llamado* al crecimiento que se destaca en la Confirmación, no podemos olvidar que en el Bautismo mismo está inserto este llamado. Sin embargo, creemos que la Confirmación es un nuevo don, que explicita mejor este llamado y muestra la necesidad de recibir una efusión peculiar del Espíritu para poder responderle.

Tradicionalmente se ha caracterizado a la Confirmación como el sacramento del Espíritu Santo. En las intervenciones magisteriales de Inocencio I (DS 215) e Inocencio IV (DS 831) se afirma simplemente que en la Confirmación los obispos confieren el Espíritu Santo.

Esto plantea dos cuestiones: En qué sentido esto puede caracterizar a la Confirmación si indudablemente el Espíritu Santo se recibe ya en el Bautismo. Por otra parte, ¿por qué no decir más bien que se recibe a la Trinidad, si no se advierten razones para hablar con propiedad de una donación “peculiar” de la tercera Persona?

Con respecto a la primera cuestión, hay que volver a insistir en la unidad estrecha que hay entre el Bautismo y la Confirmación, y decir que el Espíritu Santo, ya recibido en el Bautismo, ofrece al cristiano un nuevo don de sí en orden a intensificar la vida cristiana hasta alcanzar su plenitud. Inocencio III (DS 785) precisó que en la Confirmación se da el Espíritu Santo “para aumento y fuerza” (*ad augmentum datur et robur*).¹⁷

17. El Concilio de Florencia da pie a una confusión cuando atribuye el crecimiento de la gracia a la Eucaristía (DS 1322) y por consiguiente debe sostener que en la Confirmación el Espíritu San-

Tomás de Aquino enseñaba que el Espíritu Santo es enviado a alguien cada vez que se produce un *nuevo modo* de presencia, lo cual implica necesariamente algún cambio en ese ser humano (ST I, 43, 6). Pero esto no sucede sólo cuando se recibe por primera vez la gracia de Dios, sino también cuando hay “un *avance* en la virtud o un *crecimiento* en la gracia... cuando la persona avanza hacia un nuevo acto o un nuevo estado de gracia” (43, 6, ad 2). En la confirmación hay una nueva efusión del Espíritu por cuanto, recibida con las disposiciones subjetivas adecuadas, produce un crecimiento en la gracia.

Con respecto a la segunda cuestión, decimos que puede hablarse de un peculiar derramamiento de la tercera Persona de la Trinidad en la Confirmación, por cuanto en todo crecimiento de la gracia hay también un nuevo grado de *caridad*. Éste remite directamente al modelo y término de la caridad, que es el Amor que une al Padre y al Hijo.¹⁸ Allí donde hay un grado más intenso de la caridad o una nueva manifestación de ella, hay una novedad que se refiere sólo al Espíritu Santo como “término” adecuado.¹⁹ Por eso, en la Confirmación se realiza una nueva y peculiar donación de la tercera Persona, enviada por el Padre y el Hijo.

Sin embargo, la caracterización de la Confirmación desde el crecimiento del amor también plantea dificultades –que ya se reflejaban en el Concilio de Florencia (DS 1322)– si se la considera dentro del conjunto de la iniciación cristiana; porque en realidad la Eucaristía también es el sacramento de este crecimiento en cuanto es alimento de la caridad.

Sin embargo, la solución no se encuentra afirmando –como suele hacerse– que se trata de una caridad que se expresa particularmente en la comunión eclesial y en la misión. Porque estas son dos notas inseparables de la caridad que se derrama siempre con la gracia santificante, no importa si se la recibe en el Bautismo, en la Confirmación o en la Eucaristía.

to se da sólo “para fortalecer” (*ad robur*: DS 1319). Luego veremos cómo conviene plantear adecuadamente esta relación entre Eucaristía y Confirmación como sacramentos de crecimiento.

18. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent* 30, 1, 2: “In infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus Sancti”; *I Sent* 15, 4, 1: “Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris”; Cf. S. Dockx, *Fils de Dieu par Grâce*, París, 1948, 106-120.

19. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent*. 30, 1, 2: “Si autem consideratur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale vel *ad aliquid personale*... Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum *ut in terminum*, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt *uni tantum* convenire personae”.

San Buenaventura entiende que no cualquier aumento de la caridad implica un nuevo envío del Espíritu Santo. Este aumento puede producirse cotidianamente, cuando se trata simplemente de un fervor mayor,²⁰ aun sin la recepción de un sacramento, y entonces no se vería allí la necesidad de la Confirmación. Por consiguiente, él destaca que ha de tratarse de un crecimiento en intensidad ordenado a un nuevo “uso” de la gracia y de la caridad (una misión más intensa y exigente) y a un nuevo don gratuito al servicio de ese nuevo uso.²¹

En *Lumen Gentium* 11, si bien se dice que por la Confirmación los fieles quedan obligados “más estrictamente” a difundir y defender la fe como testigos de Cristo, no se deja de mencionar antes que por el Bautismo ya “están obligados a confesar ante los hombres la fe que recibieron” (cf. también CCE 1273). Lo mismo cabe decir de su unión con la Iglesia, y por eso el texto dice que los confirmados se vinculan “más estrechamente” a ella. La raíz de esta intensificación (“más estrictamente” y “más estrechamente”) está en un nuevo don que se recibe en el sacramento, ya que los confirmados “se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo”. Entonces, la novedad que se recibe en la Confirmación es ante todo esta presencia más intensa del Espíritu que ya se había derramado en el Bautismo, quien, por su propia naturaleza extática, impulsa a una mayor intensidad de la comunión y de la misión. Esta novedad de la Confirmación implica una transformación ontológica producida por el carácter, llevando a la perfección el “ser” cristiano, su estructura íntima y estable. Y si bien esto se traduce en un llamado permanente a la perfección subjetiva de la persona, será la Eucaristía el alimento del crecimiento efectivo hacia dicha perfección subjetiva.

Por otra parte, una relación demasiado directa de la Confirmación con la misión y el testimonio no explicaría por qué la Iglesia insiste tanto en que la Confirmación se administre a los que están en peligro de muerte (CIC 883 §3; 889 §2; 891). Esta praxis implica que la finalidad del sacramento excede el orden del compromiso en el mundo, aunque de ordinario se oriente a ello.

Una vez más, confirmamos la necesidad de señalar el “llamado” permanente al crecimiento en la caridad –con todas sus exigencias propias– como la nota distintiva del carácter de la Confirmación. Por eso, el *Cate-*

20. S. BUENAVENTURA, *I Sent* 15, p. 2, 1, 3, ad 3.

21. *Ibid*, Concl.: “Si autem per collationem novi doni, sicut fuit in Apostolis in die Pentecostes, vel novi usus, sicut est in *confirmatione*, tunc potest dici mitti vel daro Spiritus sanctus, quia aliquo modo est ibi de novo quantum ad illum donum vel usum doni, et quia abundantius est”.

cismo de la Iglesia Católica sostiene adecuadamente que la recepción de la Confirmación “es necesaria para la plenitud de la gracia bautismal” (CCE 1285); afirma que su efecto es “la efusión plena del Espíritu Santo” (CCE 1302) y que “confiere crecimiento y profundidad a la gracia bautismal” (CCE 1303). En ese sentido el Catecismo interpreta las expresiones de *Lumen Gentium* 11 (cf. CCE 1285). A este efecto principal subordina explícitamente todos los demás (cf. CCE 1303), puesto que no son en sí mismos una novedad con respecto al Bautismo, sino simplemente un perfeccionamiento. Así lo evidencian las insistentes expresiones: “más perfectamente”, “más firmemente”, “aumenta”, “hace más perfecto” (ibid).

La diferencia con la Eucaristía está en que la Eucaristía es el alimento de la caridad cada vez que se la recibe; pero la recepción de la Eucaristía no imprime carácter. La Confirmación, en cambio, puesto que imprime carácter, implica un llamado constante e indeleble al crecimiento en el amor que echa sus raíces en el interior del confirmado. Y, como indicamos atrás, este llamado propio del carácter de la Confirmación, lleva a plenitud la estructura ontológica del ser cristiano. Pero la Eucaristía es el alimento que permite que esa plenitud se traduzca también en una plenitud subjetiva, en una santificación efectiva del sujeto.

Hechas estas clarificaciones, conviene destacar ahora por qué no es lo mismo que un bautizado reciba la Eucaristía sin haber recibido la Confirmación: Porque en el confirmado hay una disposición mayor que facilita que los efectos de la Eucaristía sean mayores; y puesto que el carácter de la Confirmación se distingue por un peculiar llamado al crecimiento del amor, el mismo carácter de la Confirmación facilita que el alimento eucarístico produzca efectivamente ese crecimiento en el amor que promueve la comunión eclesial y el fervor misionero.

No dejamos de decir –con Buenaventura– que, en la Confirmación, la donación más abundante de la caridad está orientada a un nuevo uso de este don; pero esto se debe a la naturaleza misma de la caridad. A quien ama de verdad y sin condicionamientos que lo limiten, la caridad le mueve necesariamente a estrechar más los lazos de comunión y a comunicar lo que posee en la misión, el compromiso, el testimonio.

Sin embargo, puesto que la Iglesia, al conferir este sacramento, quiere explicitar peculiarmente en él este llamado a la misión, por consiguiente, junto con la gracia santificante se derraman carismas al servicio de esta misión. Estos carismas, si son adecuadamente ejercitados, brindarán una mayor eficacia en este cometido.

¿Qué significado tiene entonces esta novedad de la Confirmación cuando se la recibe sin las disposiciones adecuadas y el confirmado sólo recibe el carácter sacramental? Se hace necesario reafirmar el sentido del carácter como una orientación permanente hacia un alto grado de caridad. Por lo tanto, el carácter de este sacramento es ante todo un signo indeleble del Amor divino como disposición permanente hacia el amor perfecto (que tiende a expresarse en la comunión y en la misión) que el Amor increado suscita incesantemente en el cristiano “sellado” por este don.

Por otra parte, los carismas son dones para el servicio a los demás que pueden actuar también sin la gracia santificante, cuando se ha perdido la amistad con Dios. Por consiguiente, los carismas recibidos en la Confirmación subsisten junto con el carácter sacramental, y, si son ejercitados por el confirmado, pueden actuar para bien de la Iglesia también cuando éste ha pecado gravemente. Ni el carácter ni los carismas implican por sí mismos una unión en amistad con Dios ni una donación de la vida del Espíritu al pecador, que sólo se realizan en la gracia santificante. Pero el carácter de la Confirmación permanece como una disposición real que reclama y favorece la apertura a ese don y por lo tanto como un signo peculiar (por ello llamado “res et sacramentum”) que tiene como modelo perfecto (ejemplar) al mismo Amor increado. Es una configuración objetiva que subsiste cuando no se produce una identificación subjetiva por la caridad, aunque a ella está orientada. Este carácter de la Confirmación que perfecciona el carácter del Bautismo, hace posible que, aun cuando un pecador se arrepienta en el último instante de su vida, la vida de la gracia pueda recibirse en un grado mayor, respondiendo a ese nuevo llamado a la plenitud de la caridad que caracteriza a la Confirmación.

7. Planteos pastorales

Vemos así que sólo una adecuada teología del carácter sacramental permite comprender exactamente el sentido de la administración de la Confirmación en una edad muy temprana –antes de la Eucaristía, creando las mejores disposiciones para recibirla– o junto con el Bautismo, como sucede en las Iglesias orientales.²² Paradójicamente, tratándose de un

22. Cf. E. LANNE, “Les sacrements de l’initiation chrétienne et la confirmation dans l’Église d’Occident”, *Irénikon* 57 (1984) 196-215. 324-346.

desarrollo teológico tan característico de la Iglesia latina, el carácter hace posible un diálogo sincero con las tradiciones orientales.

Pero esta misma teología deja abierta una pregunta difícil de responder: Si el carácter sacramental es una disposición permanente que puede facilitar al pecador el acceso a la amistad con Dios y a su plenitud, al menos en el momento de su muerte, ¿no justifica esto la administración del Bautismo y la Confirmación a adultos que estén en una situación objetiva de pecado, de cuya culpabilidad subjetiva no se puede emitir juicio? Esta praxis podría manifestar mejor la iniciativa absolutamente gratuita e incondicional de Dios que invita siempre al pecador y llega a él por variados caminos para facilitar la apertura de su corazón a la amistad con Él.

Suele decirse que la Confirmación es un sacramento de “vivos” (personas en gracia santificante). Sin embargo, enseñamos que imprime carácter también en los “muertos” (pecadores), y pensamos que ese carácter no es un ente innecesario o superfluo sino que tiene siempre una función valiosa. Por otra parte, puesto que no podemos juzgar de la situación subjetiva de las personas²³, y contando con los condicionamientos que disminuyen o suprimen la imputabilidad (cf. CCE 1735), existe siempre la posibilidad de que una situación objetiva de pecado coexista con la vida de la gracia santificante.

Por eso, en el ámbito de la reflexión teológica, no dejo de preguntarme si la teología del carácter sacramental no abre perspectivas que podrían llegar a fundamentar otra opción pastoral. Formulo este planteo sin la intención de sacar conclusiones prematuras. Lo hago desde la honestidad intelectual que me invita a profundizar teológicamente las razones de nuestras praxis eclesiales.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ
09/12/2004

23. Sobre este punto algunas intervenciones recientes del Magisterio ya no dejan dudas: El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, está hablando de “pecado grave, entendido *objetivamente*, porque el ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*”: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Declaración del 24/06/2000, punto 2a. Igualmente, en una reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se sostiene que para la doctrina católica “existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la *moralidad objetiva* de las relaciones sexuales de personas del mismo sexo”, mientras “el grado de *imputabilidad subjetiva* que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22/02/2001, 2b. Evidentemente, el fundamento de estas afirmaciones está en lo que sostiene el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el punto 1735, citado a continuación en el texto de este artículo.

CRISTOCENTRISMO MORAL Y HERMENÉUTICA

RESUMEN

Esta investigación trata sobre la relación entre cristología y moral. Comienza exponiendo la historia reciente del tema, jalónada por una sucesión de *modelos cristocéntricos*, desde los pre-conciliares, que intentan tomar distancia de la moral neo-escolástica por medio de una inspiración más bíblica y personalista, hasta los modelos post-conciliares, más críticos y coherentes en la revisión de los presupuestos mismos de la teología moral. A continuación se confrontan dos modelos de moral cristológica particularmente significativos: el “cristocentrismo de las virtudes”, de L. Melina, y una alternativa al cristocentrismo representado por la “moral cristológicamente orientada”, de K. Demmer. El primero, adoptando la perspectiva del sujeto moral, ilumina la *sinergia* entre el actuar humano y divino que está en el origen del obrar y lo orienta a la comunión; el segundo, partiendo de la historicidad de la razón y la libertad, enfatiza la cuestión *hermenéutica* que debe afrontarse en el ámbito de la mediación antropológica entre la fe y la moral. Si el primero muestra cómo el *seguimiento de Cristo* alcanza las raíces afectivas del obrar, el segundo ayuda a comprender dicho seguimiento como una liberación progresiva de los condicionamientos del pecado y la finitud del eón presente.

Palabras clave: Moral teologal, cristocentrismo, historicidad, hermenéutica, *Veritatis Splendor*.

ABSTRACT

This research deals on the relationship between Christology and Moral Theology. First, it introduces recent history, marked by several Christocentric models: a) those