

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. ^a 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: ANOTACIONES ECUMÉNICAS

Por *Emilio Aliaga Girbés*

Desde que Dom Botte levantara su voz en la Abadía de Mont-Cesar,¹ saliendo al paso de ciertas tendencias pastorales en torno al sacramento de la Confirmación, ciertamente la producción teológica y pastoral en este campo no ha sido pobre,² incluso en el área de habla castellana.¹ El maestro benedictino quería hacer frente a una corriente, que se iba abriendo paso en la práctica pastoral católica, y que centraba la Confirmación como el sacramento de la adolescencia. Conocida es su postura que podría sintetizarse en estos términos: no debe preguntarse “a qué edad convendría administrar la Confirmación”, sino más bien “hasta cuándo puede diferirse”. Naturalmente Dom Botte parte del principio teológico de ser la Confirmación un sacramento de la Iniciación cristiana o de la Incorporación a Cristo y a su Iglesia; es más, parte de la convicción de que las razones que (desde presupuestos catequético-pastorales) se puedan esgrimir en favor de un “retraso” de la Confirmación, son, por lo menos, igualmente válidos para la Eucaristía. No obstante, muy a pesar de la encendida intervención del ilustre benedictino en aquella ocasión, se abrió decidido paso y ha cobrado carta de ciudadanía la tendencia que él pretendía refutar.

¹ B. Botte, o. s. b., “A propos de la Confirmation”, en NRT 88 (1966) 848-852. La ocasión que suscitó este escrito fue la “confusión de espíritus” que sobre este punto advirtió el autor en la XI Semana de Estudios para profesores de Liturgia, celebrada en Mont-César (julio de 1966). El tema general de la Semana era la Iniciación cristiana, y el sacramento de la Confirmación lo trató el P. Gy, o. p.; aunque no se pueda asegurar que las opiniones de éste sean el objeto exclusivo del ataque de Dom Botte.

² A. M. Triacca, s. d. b., *Per una trattazione organica sulla “Confermazione” verso una teologia liturgica* (Roma, 1972). Se trata de un razonado estudio de la bibliografía existente sobre la Confirmación, que abarca todos los campos de la investigación: histórica, exegética, pastoral, catequética, espiritual y teológica. En la última sección, el autor ofrece un esbozo de tratado teológico-litúrgico a partir de la bibliografía reseñada.

³ Nos remitimos a la “Bibliografía en castellano sobre la Confirmación” que ofrece D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis* (Bilbao, 1976), 318-322.

A partir de la constatación de la problemática existente en este campo de la teología sacramentaria, el curso pasado iniciábamos nuestro trabajo de Seminario en la Facultad de Teología de Valencia, que llevaba por título: "El sacramento de la Confirmación: su sentido, valor y futuro".⁴ Por diferentes razones de orden metodológico y del amplio marco de investigación, muy pronto se canalizaron los estudios en un sentido que nos hacía desembocar en una línea de marcado cariz ecuménico: ¿cuáles son los presupuestos teológico-pastorales de las posturas que reflejan en sus escritos estos autores: P. Marcel,⁵ J. von Allmen⁶ y L. Ligier?⁷ Obviamente, con este planteamiento se perdía la inmediatez de la preocupación pastoral en aras de una clarificación de los puntos de partida y de llegada de cada uno de los autores. Así se llegó a detectar, haciendo posible una fructuosa confrontación, el triple planteamiento: teológico (Marcel), metodológico (von Allmen) y litúrgico (Ligier), que nos permitiría aportar luz al estado actual de los estudios sobre el segundo de los sacramentos de la iniciación cristiana.⁸

Simultáneamente se estaba produciendo un fenómeno eclesial, muy a tener en cuenta, en la Iglesia local de Valencia: la Asamblea del presbiterio de cuyo "Documento Final" es plenamente sintomático que la proposición con mayor número de votos, plantee, con abierta crudeza, la crisis profunda que el presbiterio valentino contempla en las distintas celebraciones sacramentales.⁹ En verdad, la progresiva asimilación de los valores de la teología sacramentaria (subrayados por el Vaticano II y por los sucesivos rituales sacramentales) ha puesto muy de manifiesto

⁴ Cumplo con esta nota un deber de plena justicia haciendo público el reconocimiento a la labor llevada a cabo por los alumnos que siguieron el seminario en la Facultad de Teología de Valencia. En particular, merecen una especial mención los trabajos de Antonio Ariño, de Vicente Durbá y de Vicente Folgado. No es lisonja académica afirmar que ellos son los que, en verdad y en muy buena medida, han hecho posible esta publicación. Al planteamiento hecho por Antonio Ariño responde estructuralmente el presente artículo.

⁵ P. Ch. Marcel, "Théologie Réformée de la Confirmation", en *Revue Réformée* 16 (1965) 3-87.

⁶ J. J. von Allmen, *Prophétisme sacramental* (Neuchatel, 1964).

⁷ L. Ligier, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* (Paris, 1973).

⁸ La clasificación de los respectivos estudios de estos autores no es arbitraria: aunque los distintos calificativos no son excluyentes, como tendremos ocasión de comprobar, sí son predominantes.

⁹ Documento final de la Asamblea del Presbiterio (Moncada [Valencia], 30 de junio — 1 de julio de 1978), cap. III, B, 1, p. 16.

el desajuste existente entre la objetiva realidad de los sacramentos y las motivaciones e intenciones de quienes los piden ordinariamente para celebrarlos. Se ha hecho más que evidente el contraste entre la teología sacramentaria sancionada por el Vaticano II y un cierto tipo de religiosidad popular, más centrado en lo numérico, en lo intemporal cósmico, en el arraigo de determinadas presiones sociales de las áreas rurales y, en menor medida, también de las urbanas.

Ahora bien, el desajuste al que nos estamos refiriendo se detecta con amplia claridad en aquellos sacramentos, cuya celebración viene connotada por una sobrecarga social del tipo de "fiesta familiar y popular". De hecho, el Bautismo y la Primera Comunión con mucha dificultad están siendo expresión manifiesta de la iniciación personal a la fe y de la incorporación efectiva a Cristo y a su Iglesia.¹⁰ Precisamente, como fuerte reacción ante estas constataciones, se fueron abriendo paso los desplazamientos pedagógico-pastorales-sacramentales, a los que aludíamos anteriormente, haciendo de la Confirmación el sacramento del compromiso cristiano y de la personalización de la fe; en definitiva, como el sacramento de la autenticidad del creyente.

Esta concreta problemática, en efecto, no puede dejar de ser referida al marco general en que se juega hoy el "núcleo" de lo cristiano, aun cuando algunos agentes de la pastoral (¡muchos más de los que se pudiera imaginar!) prefieran resolver los problemas prácticos sacramentales sin planteamientos eclesiológicos serios y, sobre todo, globales. Se prefiere, con frecuencia, tapar las grietas de la casa, antes que estudiar crítica y reflexivamente por qué tiene tales grietas, cuál es la solidez de los cimientos...; se olvida, demasiadas veces, que la teoría es el primer momento de una práctica fundada.

Por otra parte, una manera concreta de hacer teología sacramentaria se había ido constituyendo en mera reflexión sin raíces, espiritualizada, evadida de las realidades (muchas veces dramáticas) antropológicas y sociales. Perdió el ritmo impuesto por el sucederse de las diferentes formas de pensamiento filosófico, y se mantuvo distante del lenguaje típi-

¹⁰ R. Arnau, "En torno al Documento final de la Asamblea del Presbiterio de Valencia", en *Teología Espiritual* 64 (1978), 115-133. Pudiera parecer que adoptamos una posición contraria a la del profesor R. Arnau. Nuestro apunte sale en defensa no de la formulación de la proposición, que dice textualmente: "Que se supere la ambigüedad bautizado = creyente, y se dicten normas muy estudiadas, matizadas y escalonadas, pero prontas y concretas, de actuación pastoral en la diócesis, con respecto a la administración de los sacramentos"; salimos en defensa del espíritu que animó a los redactores de la proposición, por demás obvio. La crítica del profesor R. Arnau es totalmente pertinente si tomamos la proposición como texto académico; precisión que naturalmente hubiésemos deseado también nosotros.

camente bíblico y patrístico; y hoy, a contrapié, tiene que asimilar demasiadas ideas en poco tiempo si, de nuevo, no se quiere llegar tarde.

En definitiva, está en juego la autocomprensión de la Iglesia en el mundo de hoy: en el Vaticano II afloró esta problemática, y un cierto optimismo ingenuo confió al "renacer" litúrgico sacramental la salida de este atolladero. Se han renovado todos los rituales sancionando unas determinadas directrices teológicas. En todos ellos son fácilmente observables luces y sombras. Pero aún a pesar de las no pocas posibilidades que los distintos rituales ofrecen para su ejecución, la "vida" sacramentaria está quedando descolgada de lo que los "libros" proponen. Un cierto desencanto ha invadido al renovado talante comunitario eclesial. Se aprecian como intransitables muchos caminos de acceso de celebración sacramentaria, muy a pesar de la entrega generosa de sacerdotes y cristianos comprometidos que se saben portadores de una "doctrina y vida" plenamente convincentes, pero desde unas estructuras que arrastran demasiado lastre histórico y que no parecen decididas a decretar su defunción, sino más bien a perpetuarse.

Es sentir bastante común en la Iglesia la necesidad de nueva savia, pero no es menos evidente la insuficiencia que supone la sola ilusión de los agentes de la pastoral en un terreno en el que se enfrentan, de hecho, dos eclesiologías distintas.

Esta reflexión inicial no tiene otro objetivo más que advertir al lector que partimos de un convencimiento firme: los problemas parciales necesitan soluciones estructurales. En nuestro caso, la Confirmación y su problemática actuales no pueden afrontarse de forma autónoma, tienen que estudiarse en el marco de la completa Iniciación cristiana, y ésta, a su vez, dentro de un planteamiento eclesiológico global, que no se muestre incapaz de recoger la interpelación esencial al cristianismo, y que hoy ha cobrado marcado acento de compromiso: ¿cómo ser cristiano, hoy? El problema actual de la Confirmación nos remite inexorablemente a una enfermedad anterior: la de la Iniciación cristiana global; y esta enfermedad es, sin duda, pródromo de la enfermedad de la Iglesia como institución de fe abocada al mundo y culturas contemporáneas que parecen escapárseles. En este sentido tiene razón Von Allmen¹¹ cuando afirma que la Confirmación denuncia defectos del Bautismo; su misma revitalización es ya la protesta y la alienación del bautismo.

¹¹ J. J. von Allmen, *o. c.* 149.

En los tres autores que estudiamos no encontraremos este interrogante global, pero sí intentos muy plausibles (desde sus distintas perspectivas) de integración de la Confirmación en el área de la Iniciación cristiana. Hoy no se cifra la atención en la sola coherencia de la práctica pastoral, sino que, además, se quiere detectar una definición desde la teología propia de la Confirmación y desde la misma Iniciación cristiana: qué es específicamente la Confirmación y a qué sacramentos hace referencia ontológica. Nuestros autores no se han dejado llevar por instrumentalizaciones del sacramento y, al mismo tiempo, han sido conscientes de que la investigación queda abierta y así deberá continuar.¹²

Nuestro trabajo no se va a limitar a una exposición-síntesis del pensamiento de estos autores. El estudio que ofrecemos quiere ser, más bien, la lectura crítica de dichos escritos, teniendo en cuenta la idea motriz de que hoy es prioritaria la revalorización de la Iniciación cristiana, y ello a partir del nuevo Ritual de la Confirmación y de la Constitución pontificia que la acompaña. En la exposición del pensamiento de cada uno de los autores pondremos de manifiesto aquellos elementos que creemos válidos para una nueva lectura y puesta a punto del Ritual de la Confirmación.

Así las cosas, entendemos que las siguientes páginas no sólo ofrecen el fruto de unos trabajos de seminario de la Facultad de Teología de Valencia, sino que también pueden alumbrar algunos aspectos de la reflexión en curso de la segunda fase de la Asamblea del presbiterio de Valencia.

PIERRE CH. MARCEL: UN PLANTEAMIENTO TEOLÓGICO DE LA CONFIRMACIÓN

La Iglesia Reformada francesa optó decididamente sobre la Confirmación de forma no coherente con la tradición calvinista; al menos, así piensa P. Marcel,¹³ quien dedica un extenso artículo a la reivindicación de la ortodoxia calvinista, ofreciéndonos un acabado "planteamiento teológico" de la Confirmación tal y como exige la más depurada tradición calvinista dentro del marco de las Iglesias Reformadas. Las líneas maestras de su exposición son las siguientes:

¹² L. Ligier, o. c. 240, "Chacune de ces définitions... ont leur part de vérité. Néanmoins aucune n'a satisfait: il faut le reconnaître. Les recherches continuent donc et, en conséquence, les propositions. Quelle est la meilleure et comment la déterminer?"

¹³ P. Ch. Marcel, art. c. 1.

La ceremonia eclesiástica de la Confirmación encuentra su lugar entre el Bautismo y la santa Cena. Frecuentemente conserva una significación equívoca; el problema se mantiene tanto dentro de las iglesias luteranas como entre las reformadas. De los primeros Reformadores, las iglesias protestantes no han recibido doctrina explícita alguna, ni siquiera la misma institución. Lo que ellos llamaron "Confirmación" es solamente el objeto de una costumbre eclesiástica. El primer formulario que tuvieron las iglesias reformadas en Francia para la admisión a la santa Cena, data del 1739.

Ante esta realidad, las iglesias protestantes se encontraban en confrontación con la doctrina católica y con la anglicana.¹⁴ Ahora bien, no es menos cierto que los apuntes dados por Lutero, así como los ofrecidos por Calvino, ofrecían pistas más que suficientes y precisas para el acceso a la santa Cena. L. Vischer y M. Thurian denuncian también los equívocos y daños que la ceremonia de la confirmación comporta.¹⁵ No obstante, nuestro autor se cree obligado a pormenorizarlos, dado que surgen dificultades de todas partes: con demasiada frecuencia las liturgias han prestado, y prestan todavía, el flanco a la crítica, en razón de la imprecisión teológica de los motivos que puedan justificar esta ceremonia y de los elementos parasitarios (ciertamente no bíblicos), que se han ido adhiriendo, por desgracia, a la melodía inicial y a su práctica, y que, obviamente, deberán ser eliminados.

Hace falta encontrar el hilo conductor hacia los orígenes, purificados de las adherencias históricas. A pesar de los progresos hechos sobre las liturgias anteriores, la Confirmación todavía aparece llena de pará-

¹⁴ El problema de la Confirmación en el campo de la teología y pastoral anglicanas tiene sus máximos representantes en: G. Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism* (Westminster, 1946), quien para revalorizar la Confirmación, degrada el Bautismo a no ser más que un simple preliminar al don del Espíritu Santo; G. W. H. Lampe, "The Seal of the Spirit", en *RevScPhTh* 36 (1952), 459-460, quien, rechazando la proposición de Dix, afirma que la confirmación no es necesaria, no es sacramento, sino el desarrollo de la desintegración del rito inicial primitivo; L. S. Thornton, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery* (Westminster, 1954), quien, a pesar de su intento de solución, no acaba con el dilema de la especificidad del bautismo y de la confirmación. Sólo afirma la intervención del Espíritu Santo en ambos, y esto a un nivel analógico, no teológico.

¹⁵ L. Vischer, *La Confirmation au cours des siècles* (Neuchatel-Paris, 1958). El autor pone bien de relieve las distintas opciones que se han tomado, el fundamento teológico, las ventajas y críticas que suscitan. Cuanto dice de la actitud ante las iglesias reformadas necesita ser completado; no así, ante las luteranas, de las que parece recoger bien el material. Cf. M. Thurian, *La Confirmación y la Confesión* (Barcelona, 1969), 7-13.

sitos. Habrá que dar respuesta a toda una serie de grupos de interrogantes que hoy están planteados:

— ¿Qué quiere decir “confirmar”? ¿Es el catecúmeno quien confirma su fe? ¿Se confirmaría con ello él mismo? o ¿Es la Iglesia o el obispo quien le confirma en la fe? Más aún, ¿qué confirma el catecúmeno?

— ¿Qué vínculo existe entre el *Bautismo* y la Confirmación? ¿Completa y hasta qué punto completa al Bautismo? ¿El catecúmeno renueva sus promesas bautismales, confirma sus votos bautismales, y, por consiguiente, su bautismo?

— ¿La Confirmación tiene una referencia a la *Iglesia* universal? ¿Los catecúmenos entran en la Iglesia universal o sólo en la local? ¿Pronuncian o no una promesa de fidelidad a la Iglesia de la que son miembros?

— ¿Cuál debe ser el contenido de la *profesión de fe* de los catecúmenos? ¿Toman “compromisos” o formulan “promesas”? ¿Cuáles?

— ¿Qué vínculo hay entre la Confirmación y la *Cena santa*? ¿La primera comunión tiene que celebrarse junto con la Confirmación o tienen que disociarse? ¿Los catecúmenos tienen que acceder a la santa Cena antes o después de la Confirmación? ¿Cuáles son las condiciones de acceso a la Cena? ¿Cuándo deben tener lugar la profesión de fe o las promesas: en el momento de la primera comunión o en el de la Confirmación?

— ¿La Confirmación debe ser *global* o *reservada* a una élite? ¿Según qué criterios deberá ser juzgado “digno” un catecúmeno de ser confirmado, o de confirmar?

— ¿La Confirmación tendrá lugar sólo una vez al año, o deberán preverse “hornadas” sucesivas? ¿Tendrán que tenerse en cuenta las solicitudes individuales, y a tenor de qué razones?

— ¿Los catecúmenos se confirman o son confirmados, colectiva o individualmente, a lo largo de la ceremonia? ¿Tiene que darse, o no, una imposición de manos? En caso positivo, ¿qué sentido tiene?

— ¿Es o no es *sacramento*, o simplemente se trata de un acto sacramental? ¿Es la ocasión de una gracia o don del Espíritu Santo? ¿Es necesaria después de un bautismo de adulto? ¿Compromete a un ministerio particular en la Iglesia? ¿Es una *ordenación* a un ministerio laico, a mitad camino entre el bautismo y la ordenación sacerdotal o pastoral?

Marcel se entretiene profusamente en toda esta larga serie de interrogantes para que, con plena evidencia, aparezca la necesidad de un planteamiento radical teológico, que canalice y dirija las respuestas a los múltiples interrogantes que han surgido y surgirán en el menester concreto pastoral de la Confirmación. De esta forma nos lleva a la cons-

tatación de que las respuestas posibles a estos grupos de interrogantes están condicionadas por las distintas opciones teológicas previas: sacramentarias, pietistas, individualistas, racionalistas, etc. Ciertamente las posibles respuestas cubren un largo arco que va desde la Confirmación como sacramento de la consagración de los laicos, hasta una simple ceremonia religiosa que corona una instrucción religiosa, que se refiere a conocimientos adquiridos por el confirmando. Los unos le conceden un sentido sacramental neto, los otros vacían de contenido la Confirmación.

Llegados a este punto, nuestro autor abiertamente formula el punto de partida de su planteamiento teológico de la Confirmación: no es posible elaborar *in abstracto* una teología de la Confirmación; esta teología depende de una *teología general*, puesto que aquí, como siempre en teología, todo está interrelacionado. Marcel quiere mostrar que la *teología reformada*, que descansa enteramente sobre una teología bíblica, permite la elaboración de una sana y seductora teología de la Confirmación..., que la libere de los elementos parasitarios y se inserte en la más pura melodía inicial. Estos son los dos objetivos que él se propone.

El punto de partida es el marco general de la "teología de la Alianza de gracia", a la que define como "la voluntad de Dios por salvar al hombre de la ruina, y ofrecerle la justicia y la vida."¹⁶ En esta Alianza encontramos el gran capítulo de la teología sacramentaria; y en éste, la celebración de la Confirmación,¹⁷ de la que hay que eliminar todos los "parásitos" (sic!) doctrinales con una decidida vuelta a las fuentes bíblicas.

Desde estos presupuestos plantea nuestro autor la teología y la pastoral de la Confirmación. El punto de partida, que es la voluntad divina por salvar al hombre, muy pronto (en la exposición de Marcel) es matizado con una connotación radical y objetivante de total gratuidad: la alianza "no depende de *ninguna* condición humana, ni es la remuneración de un servicio, ni siquiera supone el cumplimiento de la Ley..., es obra de Dios, únicamente obra suya, totalmente suya".¹⁸ Esta alianza se ofrece a todo hombre pecador, incapaz de encontrar por sí mismo la comunión con Dios y de mantenerse en ella. La expresa condición para entrar en la alianza es la aceptación de las promesas y la confesión de la misma fe; así, se presenta la alianza como una relación legal y como comunión de vida con Jesucristo. Ahora bien, el hombre pecador

¹⁶ P. Ch. Marcel, art. c. 8.

¹⁷ Adviértase que Marcel habla siempre de "celebración", "culto", "ceremonia" de la Confirmación; nunca de sacramento.

¹⁸ *Ibíd.* 10.

no tiene que apropiarse sólo las promesas directas que él recibe, sino también las promesas hechas a toda la Iglesia. Y ello por el carácter histórico y orgánico que tiene el ofrecimiento que Dios hace: no a los individuos aislados, sino a la persona concreta con toda su posteridad, de generación en generación: "la Biblia, en efecto, no conoce al individuo separado de su contexto histórico y familiar".¹⁹ Pero no se puede olvidar que la fe es consecuencia de la alianza, es respuesta a la iniciativa de Dios, es reconocimiento de Dios, y que Dios mismo es el que posibilita que el hombre acepte libre y voluntariamente esta alianza.

Marcel cree que esta concepción de la alianza y de la gracia no destruye la libertad del hombre, sino que la potencia, puesto que la expresa en términos de relación padre-hijo. El padre promete, el hijo tiene siempre derecho a la acogida paternal y a los beneficios de sus promesas. Ahora bien, el hombre no puede olvidar que "la Alianza contiene las promesas de nuestra adopción filial, de la comunión en la muerte y resurrección de Cristo, de nuestra incorporación a Cristo..."²⁰

Esta entrada del adulto *en* la alianza es sellada por el bautismo, rito de agregación y sacramento de la alianza de la gracia. No obstante, nos advierte el autor, ello sólo se da en el caso de prosélitos venidos en la edad del discernimiento espiritual, para los que la fe es condición *de* la alianza. El bautismo es, pues, el "rito de agregación" y "sacramento de la alianza de gracia". Esta alianza de gracia tiene su expresión en el bautismo para hacerla fructificar. El Bautismo, por tanto, resulta para nosotros como el signo visible y el sello de la adopción divina: "el bautismo es el sacramento de entrada en la alianza de la gracia".²¹ Obviamente, la alianza precede al signo, con lo que el bautismo resulta ser el signo de la *inserción antecedente* hecha por el propio Dios en Cristo. El bautismo es la objetivación de la promesa de adopción de la alianza hecha por Dios al hombre; en ningún caso es la respuesta subjetiva de los sentimientos del hombre para con Dios. Por tanto, hay que decir que el bautismo goza de la misma objetividad (aunque objetividad derivada) que la alianza de la gracia. De esta forma, establece Marcel la neta distinción entre luteranos y reformados: "para los luteranos el bau-

¹⁹ *Ibíd.* 12. Nuestro autor dedica largas páginas a esta idea que, en sus desarrollos e implicaciones, considera medular.

²⁰ *Ibíd.* 16.

²¹ *Ibíd.* 17.

tismo inaugura; para los reformados el bautismo expresa, atestigua y sella lo-que-ya-existe".²²

¿Cuál es, pues, el ministerio de la Iglesia? La Iglesia es la servidora de la alianza y del bautismo que la ha sellado. El ministerio de la Iglesia consiste en anunciar la alianza de gracia, en invitar a hacerla fructificar, y que esta alianza se convierta en comunión de vida, cuyo alimento y fuerza lo encuentra en su participación de la santa Cena, sacramento de la alianza vivida. De esta forma, se pone en evidencia el carácter dinámico de la alianza y la parte activa del hombre. Toda pedagogía cristiana, familiar y eclesial, debe estar fundada en las promesas y en las prescripciones de la alianza. Si los padres o la Iglesia son negligentes en este menester, menosprecian una de las condiciones de la eficacia de la promesa que les ha sido hecha a ellos y a su posteridad. De esta forma, la alianza se convierte en comunión de vida, puesto que "Dios les ha escogido y les ha separado de los demás para ofrecerles su salvación".²³

Obviamente y a partir de este contexto, la santa Cena va a ser el sacramento de la alianza vivida. En ella se hace "memoria" de Cristo, o mejor, ella misma es la "memoria" de Cristo, el "discernimiento" de su cuerpo dado por nosotros, de su sangre de la alianza derramada para el perdón de los pecados. La "llamada" y el "anuncio" de la muerte del Señor y de su vuelta, implican que el que comulga haya sido instruido en lo esencial de la fe cristiana y que se presente a la santa Cena a doble título: como *discípulo* y como *testigo* de Cristo. Cualquiera que sea la concepción dogmática que se tenga del sacramento, nos advierte Marcel,²⁴ el acceso a la santa Cena implica que uno pueda ser reconocido en su calidad de testigo y de discípulo. El ministerio de la Iglesia de cara a todos sus miembros tendrá, pues, este doble objetivo: que el que comulga sea discípulo que pueda *profesar* la fe cristiana, y que el que comulga sea un testigo que pueda *explicar* la fe cristiana. Este es el punto vital y central de toda la andadura y de toda la existencia cristiana, exactamente en el polo opuesto de Génesis 3 y del poder del

²² *Ibíd.* 52.

²³ J. Calvino, "Contre les Anabaptistes", en *Opera Calvini* VII, 62; citado por P. Ch. Marcel, art. c. 22.

²⁴ P. Ch. Marcel, art. c. 23.

pecado, manifestando el poder del Espíritu Santo: trayectoria que debe ocupar toda nuestra vida y a la que nos deberemos atener cada día. De ahí que, en un momento dado, es preciso que seamos conscientes y que se nos ofrezca la oportunidad solemne de dicho reconocimiento. Esto es lo que la Iglesia hace proponiendo a los catecúmenos el *culto de la Confirmación*.

Marcel sitúa entre el Bautismo (signo de la alianza de gracia) y la santa Cena (sacramento de la alianza vivida) la ceremonia de la Confirmación: “es un jalón que parte del bautismo, sello de la alianza dada, para abocar en la santa Cena, sello de la alianza vivida. El confirmando declarará, pues, no contar más que con la gracia”.²⁵ Por la Confirmación, el catecúmeno no confirma la alianza del Bautismo, sino que, más bien, es invitado a confesar que Dios es *verdad*. Confirmar es, pues, atestiguar, sellar, marcar el sello de la autenticidad. La Confirmación invita a reconocer que todo en la vida es gracia, y hay que confesar la verdad de la alianza de la gracia. Es una profesión de fe obligatoria para todo creyente (Mt 10, 32; Lc 12, 8). El creyente no es sólo un discípulo, sino el testigo que hace fructificar la enseñanza religiosa recibida.

Vemos, pues, cómo nos ha llevado nuestro autor desde la Teología de la alianza de la gracia a la ubicación exacta de la Confirmación: “en el curso de su instrucción religiosa, el catecúmeno es invitado a reconocer que la alianza (en la cual Dios le ha colocado) y el bautismo (que la ha sellado) han aportado sus frutos. Incuestionables son los frutos de: la alianza y del bautismo; el cumplimiento de las promesas divinas; la novedad del cristiano, que ha podido recibir el testimonio de Cristo y el testimonio que Dios Padre ha dado de su Hijo. Nadie, en efecto, puede decir Cristo es el Señor, si no es por el Espíritu. El catecúmeno, pues, es invitado a *confirmar que Dios es verdad*”.²⁶

Marcel dedica largas páginas a contemplar los elementos básicos de la ceremonia eclesial de la Confirmación, que podemos condensar en las siguientes afirmaciones:

1.^a Confirmar tiene el significado de testificar, de poner el sello de la autenticidad: confirmar que Dios es verdad, confirmar la verdad de la alianza. Se trata, por tanto, de una profesión de fe, y una profesión pública (ante la Iglesia y con ella); a la vez, esta profesión de fe pública es un acto humano razonable y ennoblecedor de la propia fe, puesto

²⁵ *Ibíd.* 31.

²⁶ *Ibíd.* 29.

que se trata de una profesión de fe, purificada de todo elemento parasitario, sin promesas ni compromisos de carácter moral o legalista. El creyente catecúmeno *confirma* que toda su existencia, todos sus anhelos y esperanzas, cuanto pueda querer y hacer dependen únicamente de la gracia; en definitiva, confirma la alianza de su propio bautismo.

2.* Por la Confirmación, Dios confirma al catecúmeno en la verdad de su alianza sellada por Cristo en el Bautismo. Por tanto, en el culto cristiano el hombre no es el centro (que sólo es el propio Dios); solamente cuando hemos sido confirmado por Él, podemos nosotros confirmar su alianza. Es más, esta confirmación hecha por Dios es la *condición* necesaria de toda profesión de fe. Toda gracia de Dios, reconocida en la fe, es una confirmación de la alianza. Sólo la fidelidad de Dios puede confirmar a los catecúmenos en los términos de la alianza.

3.* La Iglesia, la comunidad cristiana, juega un papel activo con alegría y con humildad, que debe quedar subrayado en la liturgia de esta ceremonia: ella es la que recibe la profesión de fe de los catecúmenos, ella acoge a los catecúmenos en la comunión de su fe, ella ruega por ellos para que sean confirmados y, finalmente, les da firmeza y los confirma con la certeza de que los integra en la comunión de su amor y de su paz, y les asegura la asistencia del Espíritu Santo, dado en respuesta a su plegaria.

4.* El “pastor” confirma al catecúmeno la acogida que la Iglesia dispensa a su profesión de fe; actúa como representante de la Iglesia y como ministro de Jesucristo, mediante la imposición de las manos que “manifiesta y concreta la aprobación, por parte de la Iglesia, de la profesión de fe”.²⁷ Le invita a participar (en comunión con su fe, con su esperanza y con su caridad) en la santa Cena. Con ello atestigua solemnemente la verdad y la fidelidad de las promesas de Dios. Quede muy claro: no lo confirma en una gracia especial, sino en la misma gracia de la fe, que solamente es sellada y atestiguada bien sea por el Bautismo, bien por la Eucaristía.

Así pues, concluye Marcel,²⁸ la ceremonia de la Confirmación se desarrolla en cuatro planos que hacen un todo armónico:

— por su profesión de fe, el catecúmeno confirma la alianza de su bautismo;

— Dios confirma al catecúmeno en la verdad de su alianza, sellada por la sangre de Jesucristo;

²⁷ *Ibíd.* 36.

²⁸ *Ibíd.* 37.

— la Iglesia le confirma en la certeza de que ella le integra en la comunión de su amor y de su paz, y le asegura la asistencia del Espíritu Santo, dado en respuesta a su plegaria;

— el pastor confirma al catecúmeno en la acogida que la Iglesia reserva a su profesión de fe, llevándolo hasta la Mesa santa. Él atestigua la verdad y la fidelidad de las promesas de Dios. Por eso, él le confirma en la alianza de su bautismo.

A continuación, el autor pasa a desarrollar su teoría en el terreno práctico, criticando aquellos elementos que han ido adhiriéndose a la práctica litúrgica y pastoral, a los que califica, por enésima vez, de “parásitos”.

Estos son los cuatro elementos que forman un todo indisoluble y que no se deben disociar, dado que todos ellos están fundados en la alianza de gracia, y cada uno expresa un aspecto diferente.

En la parte final de su trabajo, Marcel trata de contraponer la teología de la alianza de gracia y la liturgia de la Iglesia reformada francesa con su praxis pastoral. De este cotejo aparecen en primer plano los trazos fundamentales de su Teología, que sintéticamente son los siguientes:

— *biblicismo*: la práctica pastoral actual de la Iglesia reformada debe ser confrontada con la Sagrada Escritura, y dejar de lado las filosofías subjetivistas, moralistas y psicologistas;²⁹

— *objetivismo* de la alianza: todo procede de Dios;³⁰

— *teología orgánica e histórica*: en este punto se sitúa en defensa del bautismo de los niños;³¹

— *calvinista* en su más genuino sentido: el bautismo no es un comienzo;³²

— *trinitaria*: y no cristo-monista;³³

Con estos subrayados, pone mayormente en evidencia cuales sean sus críticas a la liturgia de la Iglesia reformada francesa:

— *filosofista*: la liturgia moderna está impregnada de filosofías que le dan un tinte subjetivista e individualista;³⁴

— *subjetivista* e individualista: porque acentúa los compromisos del individuo en detrimento de la visión de inserción en la alianza generacional de la gracia;³⁵

²⁹ *Ibíd.* 3, 42, 72, 83, 85.

³⁰ *Ibíd.* 47.

³¹ *Ibíd.* 31, 36, 42, 52.

³² *Ibíd.* 52.

³³ *Ibíd.* 67, 68, 75.

³⁴ *Ibíd.* 52.

³⁵ *Ibíd.* 12. Cf. nota 23.

— *luterana*: “la nueva liturgia es tributaria de una concepción demasiado realista del bautismo, que se convierte en un punto de partida y cumple algo por sí mismo”;³⁶

— *antiecuménica*, por cristo-monista.³⁷

La lógica conclusión de Marcel es: la Teología de la Alianza de la Gracia está por encima de todo planteamiento pastoral, y como tal debe ser reivindicada.

A la vista de esta perspectiva general de una Teología de la Alianza de la Gracia (= teología reformada), Marcel justifica la legitimidad de la ceremonia de la Confirmación o culto eclesiástico, negando radicalmente su sacramentalidad. Queda, pues, claro que, desde estos presupuestos, la Confirmación no es más que una profesión de fe pública, en la que se subraya la dimensión eclesial y la sumisión de la gracia del catecúmeno pecador al Dios trinitario. No es, por tanto, la Confirmación uno de los sacramentos de la Iniciación cristiana en el sentido católico de “iniciación”, ni en el de la “incorporación a Cristo y a su Iglesia”, ni, por supuesto, en el de “sacramento”: no fundamenta la plenitud existencial del cristiano perfeccionándola. Por la Confirmación, repite Marcel, el catecúmeno *no entra* en la Iglesia. Ahora bien, esta ceremonia (a la que queda reducido el sacramento) sí que está ordenada a ser celebrada entre el Bautismo y la santa Cena; dato éste a tener en cuenta.

En otros puntos analizados y estudiados por Marcel podemos, desde la perspectiva católica, sintonizar mejor; absolutamente no en este de la no-sacramentalidad. Para la Teología católica, en efecto, la aportación de Marcel tiene el valor, cuanto menos, de haber replanteado el problema de la Confirmación no aisladamente, sino desde y en el marco de una visión general sacramentaria, y, en particular, de la Iniciación cristiana. Por la Confirmación, nos dirá el propio Marcel, no se ratifica la fe de los padres y de los padrinos; sin embargo, esto sí se ha dicho y escrito recientemente en ambientes católicos, defendiendo la práctica del sacramento de la Confirmación como sacramento de la apropiación personal de la fe; asimismo, para otros está presentándose la Confirmación como el sacramento de los compromisos cristianos, aspecto éste también descartado por nuestro autor. En cambio, sí subraya Marcel el sentido testimonial público de la fe que se profesa y el talante eclesial de la misma profesión de fe; aspecto que ha sido recogido y subrayado por el Vaticano II (¡no olvidemos que Marcel escribe en 1965!).

³⁶ *Ibíd.* 53.

³⁷ *Ibíd.* 67, 68, 75.

Ciertamente, desde una sacramentología que tenga debida cuenta de la estructura dialéctica de todo acto teológico, de la fe y de la revelación misma, es decir, que no parta de un ingenuo positivismo del dato bíblico (tan típico del objetivismo protestante, pero que no dejó de estar presente en algunos sectores cualificados de la teología católica), desde una teología consciente de su estructura (en que se reconoce que la Palabra de Dios se encarnó en la palabra humana), este *teocentrismo* teológico del que hace gala Marcel, debe ser revisado como método, y ha sido revisado de hecho en la teología moderna.³⁸ Por todo ello, denunciamos en el planteamiento teológico de Marcel, junto a logros anteriormente señalados, un defecto metodológico que hace recaer a la teología reformada en una ideología espiritualista (*¡nuevo* parásito!). Si todo es obra de Dios, todo es también (en otro plano) obra del hombre; y Cristo (el Dios y hombre) es el centro de la Teología.

II. VON ALLMEN: UN PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO DE LA CONFIRMACIÓN

Von Allmen, en el Adviento de 1963, nos ofrecía la posibilidad de encontrar, en un solo volumen, 9 escritos suyos que habían sido publicados anteriormente, bajo el genérico título de: "Profetismo sacramental".³⁹ Del conjunto de estos estudios, dos son los que nos interesan en particular. El primero de ellos es el que da el título a toda la publicación; el segundo, lo dedica expresamente a la Confirmación.⁴⁰

Nuestro autor parte de una definición descriptiva de sacramento: éste es una repercusión de la primera y una prenda de la segunda venida

³⁸ Como ejemplo de ello, ofrecemos la siguiente afirmación de E. Schillebeeckx: "La teología es esencialmente *crisológica* en su método, es decir que descansa sobre la base de la historia de la salvación, pero *en su objeto propio es teocéntrica*, trinitaria: es una reflexión sobre Dios, que nos habla de una "oikonomia" o disposición de la salvación y cuya palabra sólo la podemos escuchar en el seno de esta historia de la salvación...", en *Revelación y Teología* (Salamanca, 1969), 386. Ciertamente es más convincente este planteamiento que no el de Marcel.

³⁹ J. J. von Allmen, *Prophétisme sacramental* (Neuchatel, 1964). Con esta publicación quería el autor cubrir un doble frente: por una parte, llamaba a los hermanos de su propia iglesia a esperar y querer una reforma de la Iglesia que la orientase hacia la unidad cristiana; por otra, en cambio, quería hacer comprender a los hermanos de otras iglesias (animados por el mismo espíritu y la misma voluntad), que pueden tener interés en la escucha de lo que les puede llegar desde fuera de las propias iglesias.

⁴⁰ *Ibíd.* 9-53 y 141-182.

de Jesucristo, quien es el sacramento por excelencia. La Iglesia es el lugar ordinario y regular en donde se realiza el sacramento. No se trata solamente de una presencIALIZACIÓN de un hecho pasado (que nos proyecta hacia la primera venida; no es sólo una repercusión de cuanto sucediera entre la Anunciación y la Ascensión). El sacramento se proyecta también hacia el futuro: hacia la segunda venida en la que el mundo entero pasará por el milagro del sacramento, por la restauración de todas las cosas, encontrándonos con los nuevos cielos y en la nueva tierra (2 Ped 3, 13). En este sentido, el sacramento es también prenda o anticipo de lo que la Iglesia espera (Heb 6, 4 ss.).

Como el tipo mismo de sacramento es la persona y la obra de Jesucristo, es precisamente en Cristo donde hay que buscar el secreto del aspecto profético del sacramento. El mundo, en el que el Espíritu de Dios hace nuevas todas las cosas (Lc 7, 22), este mundo escatológico está tan estrechamente unido a Jesús de Nazaret, que su nombre es el único por el que el mundo puede ser salvado (Hech 4, 12). Por otra parte, el sacramento es la obra del Espíritu manifestado por Jesús. Ahora bien, decir esto es lo mismo que afirmar que el lugar ordinario y regular del sacramento es la Iglesia. Lo cual es tanto como afirmar que toda la Iglesia (con su fe, su culto y su vida) debe estar comprometida en la perspectiva sacramental. Así es como, concluye nuestro autor,⁴¹ se puede decir que el sacramento es el anverso y el momento en el que la tensión escatológica propia de la fe cristiana se manifiesta, y como es vencida la situación en la que se da la dialéctica entre el *ya* y el *todavía no* del Reino.

El profetismo sacramental describe la obra del Espíritu, que es quien precisamente provoca la tensión escatológica: sobre la base de la obra reconciliadora del Hijo, se acerca a este mundo y deposita las primicias del mundo futuro. Sólo ante esta tensión "sacramental" es como la Iglesia, en Calcedonia, pudo describir el misterio cristológico. Dado que la pneumatología es inscindible de la cristología, no es temerario describir y pensar que solamente encontrando el punto de referencia de esta tensión es como la Iglesia podrá, a la vez, reunir y unirse para describir y vivir el misterio del Espíritu Santo.⁴²

Con esta afirmación, von Allmen ve en Calcedonia cómo se institucionaliza todo un estilo de pensar teológico acerca de las relaciones divinidad-humanidad; allí se "establece" un equilibrio, una dialéctica que, posteriormente, se va a romper muchas veces, y de la que la teología protestante se resiente mucho, y, en particular, Marcel nos ha ofrecido

⁴¹ *Ibíd.* 14.

⁴² *Ibíd.* 53.

un buen ejemplo. De ahí, que se dé una mejor sintonía católica con la postura también reformada de von Allmen.

Sacramento y Profecía parecen enfrentados, como si fueran los dos polos fugitivos de un imán. Sin embargo, pensarlos en su unidad dialéctica constituye la especificidad que nuestro autor deriva de la cristología calcedonense. "Hay sacramento, porque la Iglesia es el lugar normal donde el tiempo último alcanza al presente. Hay profetismo, porque esta presencia del mundo futuro en la Iglesia es, para el presente, a la vez una denuncia y un anuncio; es decir, ella le significa su fin y su porvenir".⁴³ Ahí está precisamente, en esta tensión escatológica, el lugar teológico de encuentro entre católicos y protestantes.⁴⁴

A partir de estos presupuestos, ¿qué piensa Von Allmen de la Confirmación? Antes de dar la respuesta concreta, conviene señalar y tener presente que para él todo dato de la vida eclesial debe ser referido y criticado por la Sagrada Escritura. En distintas ocasiones afirma que debe contrastarse la tradición con la Escritura. Esta postura es fundamental en la resolución práctica del problema de la Confirmación: dado que resulta difícil encontrar datos transparentes sobre su institución.

De lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente que esté ausente, en la obra de nuestro autor, la tradición; también recurre a la práctica actual a la hora de resolver la situación en que se encuentra el problema de la Confirmación.

Sentados los dos presupuestos que anteceden, debemos tener presente que todo su planteamiento es conscientemente metodológico; es decir, él trata de inquirir la legitimidad de la Confirmación partiendo de la Historia. Del rápido recorrido histórico que nos ofrece saca la conclusión de que la Confirmación aparece cuando la celebración bautismal se "atrofia";⁴⁵ por tanto, estamos ante una historia compleja que nos induce a pensar que la Confirmación no es un elemento sano y normal de la vida cristiana, sino que es una desvalorización de la práctica bautismal (iniciada con lo que supuso la conversión de Constantino), conservada posteriormente como un *acto eclesiástico complementario*.

⁴³ *Ibíd.* 26. Cf. también págs. 15 y 53.

⁴⁴ *Ibíd.* 52-53.

⁴⁵ *Ibíd.* 154-155: "Calvin accusait la confirmation de dévaluer le baptême, il me semble plutôt qu'elle est le signe que le baptême est déjà dévalué; elle est une réaction, maladroite peut-être, timorée aussi, pour pallier à un manque de plénitude baptismale; elle est l'indice que le baptême, déjà, est atrophié".

Ello nos lleva a concluir —afirma von Allmen—⁴⁶ que la solución del problema de la Confirmación hay que encontrarla en una clarificación previa de los problemas del bautismo, y ello, a distintos niveles: teológico, litúrgico, existencial y disciplinar. Siguiendo a Calvino, afirma que la Confirmación infiere injuria al bautismo: en vez de atajar el mal del bautismo, lo deja como está para tratar de encontrar (junto a él e independientemente de él) lo que el mismo bautismo perdió. La cuestión es clara: tanto para el teólogo como para el pastor, la Confirmación plantea el problema del bautismo; el nudo de la cuestión de la Confirmación es el mismo Bautismo.

En la práctica litúrgica de la época apostólica encuentra von Allmen tres momentos muy diferenciados, que le llevarán a su formulación metodológica fundamental: el bautismo del agua, el bautismo del Espíritu, y la confesión de fe. Los dos segundos son elementos atrofiados en la práctica actual de la celebración bautismal. El primer paso, por tanto, a dar es el de devolver o reencontrar la plenitud del bautismo; es decir, debiera de arbitrarse una celebración litúrgica que aunara disciplinarmente los tres momentos de forma coherente.

Moviéndose dentro del área de la teología reformada, nuestro autor pone en tela de juicio tres cuasi-axiomas de la praxis litúrgica de las iglesias reformadas:

— La Confirmación es una disciplina eclesiástica que encuentra su máxima expresión en la autorización solemne (dada a los bautizados) para participar en la santa Cena;

— La Confirmación es, ante todo, el momento en el que el catecúmeno asume su bautismo renunciando a Satanás y confiándose a Jesucristo;

— La Confirmación tiene un cierto carácter “sacramental”; es el momento en el que se transmite el Espíritu Santo por la imposición de las manos.

Rechazando de plano tales afirmaciones, von Allmen sugiere dos caminos de solución: o bien se da por buena la misma atrofia de la celebración bautismal como un hecho irreversible y, entonces, se busca la recuperación (por la Confirmación) de lo que ha silenciado el bautismo, o bien se afronta directamente la revitalización de la celebración bautismal, consiguiendo de rechazo poner a la luz aquello que pueda justificar la misma Confirmación. Obviamente, nuestro autor opta por la segunda solución: hay que devolver, práctica y visiblemente, al bautismo toda su plenitud.⁴⁷ Sopesando, no obstante, la situación de las iglesias

⁴⁶ *Ibid.* 158-170.

que han pasado a una hipervaloración de la Confirmación, propone que si algún elemento del bautismo ha de ser "confirmado", éste debería ser el de los votos del bautizado; "quizás investigando en este sentido podría salvarse una Confirmación teológicamente soportable".⁴⁸

La razón teológica para este planteamiento es una cuestión de método: no es legítimo tomar un dato de la vida eclesial (que, evidentemente, nace de una tradición, no de la Sagrada Escritura) como punto de partida inamovible, al que sólo habría que interpretar para justificar, lo mejor posible, tanto la Escritura como las necesidades de la Iglesia hoy. No se puede respetar una tradición hasta el punto de no ponerla en cuestión, al menos, allí donde se debilita el testimonio escriturístico. Por otra parte, la razón práctica, que se propone, es la siguiente: si el compromiso cristiano para ser testigos de la salvación afecta a todos los fieles, no habrá *ministerios* laicos más que allí donde éstos se den. Entonces, una de dos: o bien se confirma a todos los bautizados, es decir, a todos se les declara aptos para ejercer un ministerio laico en la Iglesia (y con esto ya nos encontramos con lo que hoy es la Confirmación: la admisión a la plenitud de los deberes de los miembros de la Iglesia); o bien, no se confirma más que a quienes se les confiere tal ministerio (y así la Confirmación deja de ser tal, dejando de estar vinculada al Bautismo para estarlo a una vocación y a una obediencia especiales).

Von Allmen propone una tercera vía. Ahora bien, previamente alude a tres premisas dignas de tenerse en cuenta:

— Entre las iglesias protestantes, la Confirmación está referida al Bautismo; pero, en rigor, lo está más al catecumenado: tiempo éste que no debe ser solamente el de una enseñanza sobre la fe y la vida de la Iglesia, sino que, además y sobre todo, tiene que ser un tiempo de ejercicio esperitual, "una cura de desintoxicación de los espíritus del siglo presente y de asimilación del Espíritu del siglo venidero".⁴⁹

⁴⁷ *Ibíd.* 170. "On sera obligé... de s'occuper aussi et avant tout du baptême afin de lui rendre sa plénitude liturgique, existentielle et disciplinaire..."

⁴⁸ En este punto recoge nuestro autor las teorías avanzadas por M. Thurian, *La Confirmación y la confesión* (Barcelona, 1969), 70-79; L. Vischer, *La Confirmation au cours des siècles* (Neuchâtel-Paris, 1958), 87 ss.; G. Deluz, *Le baptême d'eau et d'Esprit ou le problème de la confirmation* (Montpellier, 1947), 224, quienes se alinean en el sentido de la defensa de la Confirmación como una consagración de los laicos, en perspectiva de ordenación al sacerdocio universal en la línea del compromiso catequético, litúrgico y diaconal de la Iglesia. "Voir dans la confirmation une consécration aux ministères laïcs ne me paraît cependant pas résoudre le problème de la confirmation, et ceci pour une raison théologique et pour une raison pratique" (*Ibíd.* 172).

⁴⁹ *Ibíd.* 174.

— La situación histórica dentro de la que vivimos no puede ser canonizada; pero debe ser respetada, y este respeto supone también que el generalizado bautismo de niños no debe prohibirse. Su prohibición, en efecto, provocaría automáticamente el resurgir de un nuevo rito (más rechazable todavía que la misma Confirmación), es decir, el bautismo de niños sería reemplazado por la “presentación” de los niños.

— Estamos abocados a una situación minoritaria de la Iglesia en el mundo. Esta situación cambiará nuestra práctica del catecumenado. Tendremos dos tipos de catecúmenos: unos adultos, que harán su catecumenado en vistas al bautismo; otros, niños-hijos de cristianos, que harán su catecumenado postbautismal en vistas a su participación en la Eucaristía, que se tendrá a los 10-12 años.

A partir de estas premisas plantea nuestro autor un “globo sonda” que podría orientar metodológicamente una solución válida del problema de la Confirmación.⁵⁰ Tomando pie de la renovación de la Iglesia Católica referente a la Vigilia Pascual, en donde se renuevan las promesas bautismales, von Allmen propone que su iglesia convierta una ceremonia semejante en la celebración de la Confirmación; de esta forma, no correrá el riesgo de degenerar en ceremonia independiente del Bautismo y de la Cena.

El solo elemento del bautismo que permite una renovación “sin hacer injuria al mismo bautismo” es el de las promesas y la profesión de fe. Una tal “confirmación” de las promesas y de la profesión de fe, hecha entre el bautismo y la eucaristía, marcaría el final de un catecumenado postbautismal y la admisión a la mesa del Señor.

Von Allmen vuelve con mucha frecuencia a la afirmación de que todo dato de la tradición debe ser puesto en abierto contraste con el testimonio bíblico. Ahora bien, no deja de tener muy presente la realidad histórica de la ceremonia (sacramento) de la Confirmación. A la vista de su planteamiento netamente metodológico-teológico, nuestro autor pone de relieve bastantes elementos que hacen viable un diálogo y algún posible entendimiento ecuménico. Von Allmen es cristológico e histórico en su método, y en ese terreno se puede emplazar plenamente el diálogo; cosa que no sucedía en el caso de Marcel. Si es verdad que no compartimos la reiterada afirmación de la no-sacramentalidad, así como que el punto de origen de la Confirmación sea la

⁵⁰ *Ibid.* 175-180.

“atrofia” del bautismo, no menos evidente es que en sus largos análisis nos ofrece serias reflexiones teológicas que a nivel metodológico son plenamente aprovechables desde la perspectiva católica. Es más, su planteamiento reivindica también el “lugar” dentro de la Iniciación cristiana que tiene la Confirmación: después del bautismo y antes de la Eucaristía. Ciertamente, pienso que allí donde se continúe sosteniendo la *eficacia* del Bautismo (independientemente de la conciencia del bautizando), se debería tener el coraje de llevar hasta sus últimas consecuencias (¡afirmando lo mismo para todos los sacramentos de la Iniciación!) la puesta en ejercicio de la “incorporación a Cristo y a su Iglesia”, que ha sido y es la Iniciación cristiana. Si la historia nos enseña que se pueden bautizar los niños, ella nos enseña también *cómo, cuándo y en qué condiciones* pueden ser bautizados. Otro tanto dígase de la Confirmación y de la misma Eucaristía.

Una última observación. A pesar de partir Marcel y von Allmen de los presupuestos teológicos de las iglesias reformadas, sin embargo, advertimos un avance en el segundo, que en el primero resultaba totalmente inaceptable: para von Allmen se trata de una Confirmación de las “promesas” del Bautismo.

III. LOUIS LIGIER: UN PLANTEAMIENTO LITÚRGICO DE LA CONFIRMACIÓN

La reconocida competencia del P. Ligier cuenta con una obra sobre la historia y teología de la Confirmación,⁵¹ que tiene debida cuenta del relativamente reciente Ritual de la Confirmación. Desde las primeras páginas nos confiesa el autor que sus intenciones (en línea con el Vaticano II) se dirigen a desentrañar las distintas liturgias, especialmente las orientales, porque “la celebración de un sacramento expresa, junto a la intención fundamental del Señor, el alma de la Iglesia que le ha dado forma”.⁵²

Por otra parte, desde una mirada realista de las liturgias y su evolución histórica es posible tender lazos hacia el ecumenismo, así como descubrir los prismas desde donde ha sido contemplado el sacramento en su celebración para establecer hoy una reflexión teológico-litúrgica sacramental: “porque es precisamente partiendo del conjunto de datos litúrgicos y patrísticos, y no desde un solo ritual o de una corriente teológica, desde donde se evitará el unilateralismo.”⁵³

⁵¹ L. Ligier, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* (Paris, 1973).

⁵² *Ibíd.* 19.

⁵³ *Ibíd.* 240.

En esta perspectiva de reflexión teológica hacia una profundización en la definición del sacramento, tanto Marcel como Ligier tienen ante sus ojos un nuevo ritual (cada cual el de su respectiva iglesia), pero ninguno de los dos considera que su publicación haya cerrado el debate; todo lo contrario, un nuevo ritual es una invitación: a la búsqueda más certera, a la iluminación de zonas sombrías, y a transitar lo no investigado: "se ha dado una solución práctica concerniente a la disciplina de la celebración latina de la Confirmación. El problema histórico y teológico queda, pues, abierto".⁵⁴

Nuestro autor no pone en cuestión el sacramento en cuanto tal; su sacramentalidad la da por supuesta. Su pretensión estriba en iluminar el sentido del sacramento hoy, desde el rito; recuperando la primitiva imposición de las manos, y lamentando, en este sentido, la decisión de la "Divinae consortes naturae" y el nuevo Ritual. Ahora bien, si en alguna ocasión aborda la cuestión radical, sí que nos dice que "la Confirmación pertenece a la realidad primitiva común a las iglesias que permanecieron fieles a la sucesión apostólica"; de manera que "desde el tiempo apostólico la Confirmación ha encontrado la estructura ritual destinada a comunicar la gracia del Espíritu".⁵⁵ El P. Ligier no sólo se contenta con remontar su reflexión a la Iglesia primitiva, sino que apunta también cómo hay que situar todos los sacramentos en la economía general de la salvación; y desde ahí, cómo hay que ver la Confirmación desde la misión del Espíritu: prometida en el AT y realizada en Pentecostés, el tiempo de la Iglesia, el tiempo de la misión presente. "El don del Espíritu debe situarse, pues, en la dialéctica de alianza entre Dios y el hombre".⁵⁶

Veamos los pasos que da nuestro autor en su estudio a propósito del nuevo ritual y la constitución apostólica que lo precede.

⁵⁴ *Ibíd.* 39.

⁵⁵ *Ibíd.* 238.

⁵⁶ *Ibíd.* 253. La alusión a la Alianza nos invitaría a una confrontación con Marcel. Las siguientes palabras del P. Ligier sitúan su posición muy lejos del objetivismo profesado por el autor de la iglesia reformada: "La economía de la salvación da debida cuenta de los tiempos y de la experiencia. Ahí nos encontramos con un principio fundamental indispensable a la teología de la gracia, así como a la doctrina de los sacramentos. Su dispensación no es más que la prolongación y aplicación de la economía general. Si ésta estuvo marcada por la temporalidad y la dimensión fenomenológica, lo mismo habrá que decir de la otra".

1. *La Constitución "Divinae consortes naturae" y el nuevo Ritual de la Confirmación*

La primera constatación de la que nos advierte el P. Ligier es la distinta procedencia del NR y de la DCN⁵⁷ y, por tanto, las distintas características: el primero es obra de una Comisión litúrgica "en su conjunto", mientras que la Constitución procede directamente de la autoridad apostólica. Esta distinción es importante porque "fue la comisión litúrgica quien se encargó de elaborar la estructura y los textos del nuevo rito en el que se elimina la anterior fórmula de la unción y se adopta la de los bizantinos. Sin embargo, fue la comisión superior quien concentró el rito sacramental en la sola unción".⁵⁸

Habida cuenta de la anterior anotación, nuestro autor trata de ver el alcance de la opción de la DCN. La Constitución describe la esencia del rito sacramental por la unción del crisma y las palabras que la acompañan. Ahora bien, con ello lo que hace el documento pontificio es ofrecer una solución práctica (disciplinar, y no teórica o dogmática) concerniente a la disciplina de la celebración latina del sacramento. En el documento se habla de *servantur* y no "credantur". Por otra parte, el *decernimus et constituimus* afecta de forma directa no a la esencia, sino a la obligación disciplinar de la Iglesia latina. Es más, no se excluye la imposición de las manos, sino que, al contrario, se le busca relación con la crismación.

En cuanto a la fórmula prescrita: "N... accipe signaculum Doni Spiritus Sancti" hay que advertir que no proviene de instancia doctrinal de la DCN, sino de la comisión litúrgica, que la tomó (por su antigüedad) de la liturgia bizantina del s. v. Esta fórmula es satisfactoria por cuanto tiene raíces neotestamentarias (Hech 2, 38) y satisface los habituales requisitos de una fórmula sacramental; es decir: expresa la acción ritual del ministro, menciona al sujeto e implícitamente al ministro, significa la gracia sacramental, indica el instante de la acción del ministro con la imposición del signo al confirmando.

2. *Problemática histórica*

Determinado el carácter práctico-disciplinar de la Constitución DCN y partiendo del hecho que el debate sobre la problemática histórica y teológica sigue abierto, Ligier retoma la historia. En abierta confronta-

⁵⁷ Con estas siglas aludiremos respectivamente al nuevo Ritual de la Confirmación y a la Constitución Apostólica "Divinae consortes naturae".

⁵⁸ *Ibíd.*, 25-26.

ción con las pruebas de la DCN en defensa de la unción, pone de manifiesto el origen primitivo de la imposición de las manos. En lo que se refiere al magisterio romano (y después de un serio análisis de sus pronunciamientos desde Inocencio I hasta Benedicto XV), concluye que los documentos “favorables a la primacía de la unción pertenecen todos —menos Trento— a una misma problemática ecuménica”: se sitúan en diálogo con los orientales y tratan de conciliar las posturas, presentando “una cierta equivalencia entre la crismación bizantina y la imposición romana de las manos”.⁵⁹

En la parte central de su obra, nuestro autor se detiene en el estudio de las liturgias orientales, de las que advierte el testimonio claro de que la crismación y su fórmula no faltan nunca (excepto entre los nestorianos), formando parte de la estructura sacramental. En todas las liturgias aparecen oraciones de tipo deprecativo, de entre las que sobresalen dos: una sobre los neófitos, y la otra sobre el crisma. De la primera de ellas sugiere Ligier si no sería ésta la empleada por los mismos apóstoles, dado que se mantuvo presente también entre los nestorianos, coptos y etíopes, y dado también que la imposición de manos es, sin lugar a dudas, un gesto apostólico.⁶⁰

La historia y la teología griegas ofrecen las pruebas de una evolución desde la imposición de las manos a la crismación, que se iniciaría en Asia Menor en el s. iv. Ahora bien, el P. Ligier pone muy bien de manifiesto que toda esa evolución y clarificación del rito en la iglesia griega obedece a razones defensivas más que ideológicas: hasta el punto que la Confirmación aparece más que como el don del Espíritu, “como el sello de una fe que quiere ser ortodoxa”.¹⁶ El razonado y complejo estudio del P. Ligier desemboca en el descubrimiento de que primitivamente existieron dos maneras de situar el don del Espíritu Santo en relación al Bautismo: uno propio de Antioquía y de Constantinopla (= lo daba en el momento de la profesión de fe o de la inmersión bautismal); el otro, atestigüado por Roma, Alejandría y por las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén (= lo colocaba después de la inmersión). Y en ambos casos aparece la imposición de las manos como rito apostólico. Ahora bien, la creciente voluntad en las distintas iglesias de querer esclarecer la gracia propia de cada uno de los sacramentos,

⁵⁹ *Ibíd.* 49.

⁶⁰ *Ibíd.* 88-89. La “oración sobre los neófitos” alude a los efectos presentes del Bautismo, especialmente al perdón de los pecados y a la regeneración; a continuación, transformándose en epiclesis, pide la “efusión” o el “don gracioso” del Espíritu Santo. La “oración sobre el crisma” pide que el Espíritu Santo sea dado por la unción de este crisma.

⁶¹ *Ibíd.* 161.

hizo que Asia Menor, Antioquía y Constantinopla precisaran el rito sacrificando la “imposición de las manos” (que quedaba reservada para los ministerios), mientras que la liturgia latina, la etíope, la egipcia y mesopotámica se mantuvieron fieles al primitivo rito.

3. *Problemática teológica*

El P. Ligier dedica el capítulo VI a la Teología sacramental de la plegaria y de la imposición de las manos, ofreciéndonos unas indicaciones sobre los ritos y su teología, para acabar pronunciándose a favor de una renovación teológica de la Confirmación en el último capítulo de su obra.

En cuanto al rito, vemos cómo a partir de un gesto primitivo inducible, se ha ido evolucionando hasta culminar en el planteamiento del Nuevo Ritual, que distingue entre rito esencial (= la crismación) y rito integral (= la oración y la imposición de las manos). Obviamente nuestro autor no oculta su noble deseo, que compartimos, de que la imposición de manos hubiese recobrado el lugar esencial que tenía en la práctica litúrgica de la iglesia apostólica. Aunque primitivamente Bautismo y Confirmación no estaban separados a nivel ritual, podemos afirmar que “la Confirmación pertenece a una realidad primitiva”, “desde el tiempo apostólico la Confirmación encontró la estructura ritual destinada a comunicar la gracia del Espíritu”.⁶²

A la hora de querer determinar la definición del sacramento, como pedía von Allmen reiteradamente, nuestro autor recurre a la SE; ahora bien, no es solamente la etimología el factor determinante, sino también y sobre todo la semántica la que nos da los contenidos de los términos. Con Pentecostés, el libro de los Hechos de los Apóstoles inaugura un “vocabulario de plenitud”.⁶³ Este es un término referencial y, en cuanto tal, relativo a una definición específica que dé cuenta de la “riqueza mesiánica”; “esta riqueza, en efecto, tiene un nombre, el Espíritu Santo”, y, por relación a él, la definen todas las liturgias y, de manera especial, la fórmula sacramental del Nuevo Rito Romano.

Es verdad que el objetivo del estudio de nuestro autor está puesto en responder a los problemas que la fe y la pastoral tienen planteados hoy en torno a este sacramento. De ahí que se preocupe por responder a: cuál sea la riqueza mesiánica dada por la Confirmación, cuál sea su gracia específica. La Confirmación, en primer lugar, es el sacramento del Espíritu Santo. Tanto la SE como las distintas liturgias son acordes

⁶² *Ibíd.* 238-239.

⁶³ *Ibíd.* 244.

en este punto; y, en esta misma línea, se ha pronunciado el nuevo Ritual y la DCN invitándonos a definir la Confirmación en su relación privilegiada con el Espíritu Santo. En este sentido, subraya Ligier, se ponen de manifiesto las ventajas no sólo pastorales, sino también ecuménicas; y ello, precisamente, porque éste es el "punto privilegiado" en el que están de acuerdo todas las familias de ritos. "El Espíritu, definiéndose en la Trinidad como el don común y el lazo personal del Padre y del Hijo, es también, en el tiempo, el signo y el testigo que realiza la mediación entre nosotros y Jesucristo resucitado".⁶⁴ A esta experiencia, el sacramento le garantiza una autenticidad eclesial. Es incuestionable la mediación del Espíritu, que crea una existencia pneumática posibilitadora de remontar la distancia abierta entre la partida de la Ascensión y cada creyente; el Espíritu es la "prenda" de Cristo presente en cada creyente, y, por tanto, tiene un valor escatológico: el Espíritu debe confirmar su esperanza en la resurrección. Este valor escatológico y personal va unido a una significación presente y eclesial: en Pentecostés se da la misión del Espíritu a la Iglesia; el Bautismo nos introduce en el tiempo escatológico invitándonos a fijar la mirada en el fin; la Confirmación (sin suprimir la tensión escatológica) nos reconduce sobre el presente de la misión: "el confirmado es conducido a la Iglesia para una experiencia y una misión".⁶⁵ Se trata de una experiencia de identidad comunitaria escatológica: por el Bautismo somos incorporados al Cuerpo de Cristo, por la Confirmación lo experimentamos. Ahora bien, no es que quede vinculada a la Confirmación intensiva y exclusivamente la experiencia sacramental de la Iglesia como comunión. Las liturgias y la teología no le reconocen tal privilegio a la Confirmación. Al contrario, esto es función de la Eucaristía, considerada como celebración cultural o como participación. La Confirmación no va tan lejos. Ni siquiera aparece como presupuesto necesario, dado que es dentro de la liturgia de este sacramento cuando la Iglesia (expresando su conciencia de ser el pueblo mesiánico) pide a Dios la parusía del Espíritu sobre el mundo: ella, entonces, consagra a sus neófitos para un sacerdocio profético. Ciertamente la conciencia de la Iglesia, actualizada místicamente en la Eucaristía, presupone la experiencia del Espíritu alcanzada por la Confirmación.⁶⁶

⁶⁴ *Ibíd.* 256.

⁶⁵ *Ibíd.* 258.

⁶⁶ Una vez más se ponen de manifiesto las dificultades teológicas ante una práctica generalizada y reconocida por el mismo nuevo ritual: si se llega a la celebración de la Confirmación cuando el creyente ha participado plena y frecuentemente en la Eucaristía, ¿cuál es la especificidad real de la Confirmación en estos casos? ¿De nuevo tendremos que recurrir a aquello de la pervivencia

De todo esto podemos concluir que, en la línea de LG 12, el efecto de la Confirmación es hacer acceder a los bautizados a la misión pneumática de la Iglesia: dándoles el Espíritu enviado a este efecto en el mundo, ella pone a su disposición la riqueza de los carismas destinados al pueblo profético y sacerdotal: los dones de la fe y de la palabra, de la plegaria y de la acción. De ahí que los confirmados alcanzan la capacidad de profesar su fe ante los no-creyentes, de ocupar un puesto propio en el organismo de la Iglesia, de orar y obrar según las llamadas del Espíritu.

Ahora bien, al subrayar esta dimensión eclesial del sacramento de la Confirmación, ello no debe hacerse en detrimento del aspecto personal del efecto sobre cada cristiano. Y ello "porque no es posible arbitrar teológicamente a priori si la Confirmación es el sacramento de la persona o de la comunidad".⁶⁷ La Confirmación, siendo el signo sacramental del don del Espíritu Santo, es (antes de cualquier determinación ulterior) el sacramento de la misión del Espíritu, la cual se explicita en la Iglesia para el bien del cuerpo y de cada miembro. De ahí que, si definimos la Confirmación en función del pueblo de Dios, no damos ni una descripción completa ni una idea justa; porque si esta perspectiva es válida —y lo es—, no es más que por derivación. Habiendo querido Jesucristo que la misión del Espíritu enviado por él fuese sacramentalizada, la Confirmación existe. Y hay que definirla en función de la figura y del sentido que su autor le diera.⁶⁸

El desarrollo del estudio del P. Ligier nos lleva a esta constatación: "la Confirmación es el sacramento de la oración de la Iglesia. Efectivamente, su estructura eucológica y simbólica (confrontada con la del Bautismo) muestra que la profesión de fe cede el paso a la oración".⁶⁹

De suyo la oración pertenece a la estructura de este sacramento. Ciertamente es signo eficaz de la fe, e incluso capacita para profesarla en medio de la hostilidad. Ahora bien, resaltar solamente esto, sería propio

de los frutos del sacramento en tanto no concurren las circunstancias adecuadas? Y, si esto es verdad, a título de qué continuar provocando la anormalidad de esta situación, incluso con la disciplina eclesiástica? No creo que las razones pedagógico-pastorales, hoy en uso, den cumplida respuesta.

⁶⁷ *Ibid.* 260.

⁶⁸ En perfecta lógica con este razonamiento, el P. Ligier concluye: "La théologie pourra ensuite faire les applications légitimes qui conviennent, à condition de les maintenir à leur niveau de conclusions, sans réduire supérieure établie par le Seigneur. Ne nous laissons donc pas de le répéter: la Confirmation n'est à vrai dire ni le sacrement de l'adolescence ni de l'âge adulte ni de l'action catholique, ni même de la mission de l'Église. Car toutes ces déterminations sont des applications particulières..." p. 261.

⁶⁹ *Ibid.* 261.

de la práctica pastoral tributaria del bautismo de niños, y de la Confirmación de adultos. Cuando la Confirmación se celebra aislada del Bautismo, la profesión de fe que se hace no es otra que la del mismo Bautismo; presenta el mismo contenido, e incluso la misma formulación. La Confirmación no aporta títulos de mayor compromiso para la defensa o para la promoción del cristianismo. Hasta el punto que, desde la perspectiva de la fe, si hay alguna diferencia entre el Bautismo y la Confirmación, depende directamente de la pastoral y de la edad de los candidatos, más que de la naturaleza de los dos sacramentos. La contraposición diversiva desaparece cuando se celebran los dos juntos, como ocurre en Oriente y como prevé el nuevo Ritual Romano para adultos.

Precisamente es la iniciación de los adultos la que pone en evidencia el paso dialéctico del tiempo de la fe al de la plegaria. Después del Bautismo, la Iglesia y los neófitos están en el punto extremo de la fe. Ninguna noción ni ningún compromiso complementarios se añaden a lo esencial: se ha dicho todo en lo que concierne al compromiso evangélico y eclesial. La fe queda como objeto propio del Bautismo. Con la Confirmación, ya no es la fe la que ocupa el lugar central, sino la realidad ulterior. Tomando como punto de apoyo en el Credo y en las promesas del Resucitado, se transforma y se hace súplica. Fe y plegaria son una simbiosis necesaria, indispensable para el desarrollo de los bautizados. El asentamiento de la fe supone nociones y un lenguaje que le son necesarios; pero no termina ahí, sino que conduce a lo sobrenatural en donde la fe se traduce en encuentro. Superior a cualquier síntesis intelectual, la fe es, finalmente, aprehensión mística. No es suficiente apoyarse en la garantía que supone el compromiso del creyente, por más sincero y responsable que sea: espera el testimonio del Espíritu de Dios. Por esto mismo es de capital importancia que, después de la profesión de la fe bautismal, la liturgia de la Confirmación ponga a los neófitos de pie para un tiempo de plegaria ante la realidad que ellos van a vivir, en la espera de la prenda del Espíritu. Por esta exigencia sacramental la Iglesia expresa un requerimiento esencial a su fe personal y a su apostolado.

Los compromisos cristianos y los carismas no quedan desvirtuados, sino resituados: gravitan en torno al Espíritu, que la liturgia de la Confirmación pide y señala en su oración. Ahora bien, bien entendido que se trata del Espíritu *de Cristo*, comprendido como santo Espíritu *de Dios*. Por tanto, no como punto reducido a la diaconía humana, sino en misión divina y personal para conducir a los hombres a Cristo y devolverlos al Padre.

Si es verdad que la Confirmación es el sacramento querido por Cristo para ser el signo de la misión personal de su Espíritu, es claro que la afinidad mayor la encuentra en la Eucaristía. Una y otra son los signos eficaces de una misión y de una parusía personales. En la Misa Cristo se hace presente en su cuerpo y en su sangre; en la Confirmación envía a su Espíritu que viene en persona al bautizado. Y en los dos casos el rito esencial está impregnado de la plegaria. Ahora bien, desde la teología de la Eucaristía, queda claramente exigida la presencia del don del Espíritu: el memorial de la Pascua de Cristo incluye el de Pentecostés, por tanto, del santo Espíritu. Es la presencia íntima y eclesial del Espíritu Santo quien enseña a los cristianos a vivir su sacerdocio común. Es inútil insistir más en ello: desde el punto de vista teológico no hay duda posible. La participación en la Eucaristía presupone la iniciación en el Espíritu; pero si la exige, hay que decir también que la condiciona y la desarrolla. Por consiguiente, de suyo (independientemente de toda consideración psicológica y pastoral) hay que decir que no se accede normalmente a la Eucaristía más que después de ser confirmados.⁷⁰ Los encargados de la pastoral debemos saberlo. El ejemplo de las Iglesias Orientales está ahí respaldando esta postura. No es absolutamente necesario que la iniciación al Espíritu esté acompañada de una experiencia espiritual perfecta. Lo importante es que esta experiencia, con frecuencia muy débil en sus comienzos, sea llevada a su expansión por la vida de la Iglesia.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN-BALANCE

La crítica del P. Ligier a la DCN, como vimos en su debido momento, arranca de los contenidos que la Constitución concede al "rito esencial" y al "rito integral". Ciertamente, si se hubiese recogido el gesto apostólico (¡ya que se le reconoce como tal!) sin haber dejado de reconocer la crismación como parte de la "estructura" del sacramento, se hubiera aprovechado una buena ocasión pastoral y ecuménica: "La Iglesia sólo podía ganar declarando sacramental el rito, que ella presenta como prueba histórica y escriturística del origen del sacramento".⁷¹ Es más, la DCN resume en cuatro líneas un material muy

⁷⁰ *Ibid.* 270-279. El autor nos ofrece sus últimas páginas dedicándolas a la relación Eucaristía-Confirmación. Sus desarrollos teológicos, en perfecta homogeneidad con toda su obra, debilitan fuertemente ciertos razonamientos muy difundidos en ciertos ambientes de pastoral de la Confirmación anclados en una visión, unilateralmente, psicologista.

⁷¹ *Ibid.* 240.

amplio y necesitado de múltiples matizaciones y precisiones históricas. Dice la DCN:

En muchos ritos de Oriente parece que, ya antiguamente, prevaleció el rito de la crismación para la comunicación del Espíritu Santo, el cual no se distinguía aún claramente del Bautismo. Tal rito conserva hoy todavía su vigor en la mayor parte de las Iglesias Orientales (núm. 11).

Ciertamente resultan desconcertantes estas breves líneas ante el estudio profundo y extenso del P. Ligier, quien, en sus 154 apretadas páginas dedicadas al escrupuloso estudio de las liturgias orientales, relativiza claramente la decisión romana: desde sus precarios fundamentos históricos, y situándola en su exacto lugar jurídico, cual es el de ser una norma disciplinar y para la Iglesia latina.

Ahora bien, cuando intentamos hacer un balance-conclusión de los tres autores aquí tratados, no es este el punto en que nos detenemos. En cambio, es mucho más conflictiva y no menos necesitada de clarificación la "localización" de este sacramento de la Confirmación dentro del arco de la Iniciación cristiana. Por otra parte es quizás éste el lugar común más importante entre los teólogos estudiados, por cuanto que los tres sitúan la Confirmación dentro de un ciclo compacto: bautismo-confirmación-eucaristía. Ello independientemente de que sea considerada por los dos primeros autores como no-sacramento. Además, desde esta perspectiva surge una definición de la Confirmación, no autónoma, sino centrada y referida a los dos sacramentos restantes:

sin quitar a la Confirmación la importancia que tiene, es necesario considerarla dentro de la liturgia sacramental de la Iniciación, es decir, con referencia al Bautismo (al que completa) y a la Eucaristía (a la que prepara).⁷²

Asimismo, la misma DCN n.º 9 recoge este planteamiento fundamental, que asume e institucionaliza las elaboraciones teológicas de los últimos años en orden a la íntima conexión de los sacramentos de la Iniciación cristiana. Obviamente no se trata de una conexión exigida por conveniencias pastorales circunstanciales o razones meramente extrínsecas, sino que, en verdad, estos sacramentos de la Iniciación forman constitutivamente una unidad: son sacramentos *constitutivos* de la iden-

⁷² En estos términos se expresa la presentación que hace del nuevo Ritual de la Confirmación la Comisión Episcopal Española (Madrid, 22 de febrero de 1975). Con perfecta claridad se desprende de estas palabras que la Confirmación no es presentada como un sacramento independiente o autónomo ni en su teología, ni en su liturgia, ni en su pastoral.

tividad creyente que, por la consagración y misión, constituyen la plenitud de la existencia cristiana, nos hacen miembros de la comunidad:

De todo esto aparece clara la importancia peculiar de la Confirmación respecto a la Iniciación sacramental, por la cual los fieles, como miembros de Cristo viviente, son *incorporados y asimilados* a Él por el Bautismo y, también, por la Confirmación y la Eucaristía (NR, 11).

Por otra parte, la misma DCN nos recuerda cómo la Iniciación sigue un movimiento progresivo, semejante al de la dinámica del “origen, crecimiento y sustento de la vida natural”: romperíamos esta analogía si no situáramos la Confirmación en su debido lugar intermedio entre Bautismo y Eucaristía.

Sin embargo, no podemos hacer caso omiso de la actual práctica pastoral generalizada; y ello, en base a la celebración del sacramento en una edad más propicia para la decisión responsable y comprometida por parte del sujeto, que ha desplazado la Confirmación al último lugar. No obstante, con dificultad se recobra uno del asombro ante las afirmaciones, en este sentido, que hace la DCN y el mismo Ritual. Veamos los mismos textos:

Los fieles, renacidos en el Bautismo, se fortalecen con el sacramento de la Confirmación y *finalmente* son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna (NR, 9).

Finalmente, la Confirmación está tan vinculada con la Eucaristía que los fieles, *marcados ya* por el Bautismo y la Confirmación, son injertados de manera plena en el Cuerpo de Cristo mediante la participación en la Eucaristía (NR, 11).

Y en el momento en que se quiere especificar que la evolución de los ritos en Occidente se clarifica, se afirma:

Efectivamente, *después* de la ablución bautismal y *antes* de recibir el alimento eucarístico, se indican otros gestos a realizar, como la unción, la imposición de las manos... (NR, 11).

La práctica antigua, pues, y la misma Constitución pontificia DCN se pronuncian sin ninguna clase de ambigüedades: el orden de celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana es Bautismo-Confirmación-Eucaristía. Es más, se afirma que, sólo desde esta unidad y de su orden interno, se transmite adecuadamente el sentido de la Iniciación cristiana y su intencionalidad religiosa.

Esta claridad, en seguida, viene enturbiada por los “Prenotandos” del nuevo Ritual: pobres en su contenido y exponentes claros de las

huellas de las controversias habidas en su elaboración. Cuando en su n.º 13 se alude a la celebración de la Confirmación en el marco de la Eucaristía, muy a pesar de la práctica que da por admitida y alienta, dice, en perfecta conexión con la DCN:

La Confirmación se tiene normalmente dentro de la misa, para que así se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la Iniciación cristiana, que alcanza su *culmen* en la Comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

y, a continuación, añade:

en el caso de que los confirmandos sean niños, que aún no han recibido la Eucaristía..., confiérase fuera de la misa.

Afirmación ésta que, por su tono, presupone claramente que la práctica pastoral corriente es la celebración del sacramento de la Confirmación después de haber participado ya en la Primera Comunión; y, de paso, ¡legítima esta práctica!⁷³ Más aún, cuando los "Prenotandos" se refieren a la edad oportuna y, después de aludir a la cuestión de hecho en la Iglesia latina de que "la Confirmación suele diferirse hasta alrededor de los siete años", se apunta la posibilidad de que las Conferencias Episcopales "puedan determinar la edad más idónea" por razones pastorales: mayor capacidad de asimilar la catequesis, mayor posibilidad de testimonio y de compromiso...

Ahora bien, ¿es que esta indicación llevaba implícita la invitación paralela de retrasar "por las mismísimas razones" la celebración de la Primera Eucaristía, o simplemente se trataba de invitar al retraso de la sola Confirmación? Realmente esto es lo que ha sucedido en flagrante detrimento de la unidad del ciclo de la Iniciación cristiana (¡que se pretendía recuperar!) Hay que confesar que el efecto no se ha producido y, lo que es peor, con dificultad los agentes de la pastoral sacramental tendrán debida cuenta de tal unidad de la Iniciación cristiana, que se les ha propiciado, de hecho, resquebrajada y rota.

⁷³ Entonces, ¿en qué quedamos? ¿Es la Eucaristía el culmen de la Iniciación cristiana? ¿Cómo se expresa esto litúrgicamente si anticipamos *ordinariamente* su celebración a la de la Confirmación? ¿Por enésima vez tendremos que recurrir a una respuesta teológica difícilmente sostenible que, de hecho, pone un serio interrogante al principio secular: "legem credendi lex statuat supplicando"? La solución pastoral que propone D. Borobio es viable sólo a condición de que quede muy de manifiesto que la Confirmación dice relación inmediato-directa al Bautismo y a la Eucaristía. Ciertamente, la incongruencia que estamos señalando en la DCN concede un cierto sesgo de validez a la afirmación de que

En este punto, los tres teólogos estudiados están perfectamente de acuerdo: para Marcel⁷⁴ y Von Allmen,⁷⁵ de celebrarse alguna ceremonia eclesiástica de confirmación, debería hacerse, sin discusión, entre el Bautismo y la santa Cena. Para Ligier⁷⁶ el tema es más que evidente: la cuestión de la edad debe relativizarse ante la cuestión teológica y pastoral. Es más, en una confrontación del nuevo Ritual (habida cuenta de los datos que nos ofrecen las liturgias, especialmente las Orientales), con la teología eucarística y la del sacerdocio común y ministerial, salta a la vista la precedencia de la Confirmación sobre la Eucaristía; y éste es un dato *tradicional*, ante el que los intentos de definir la Confirmación en orden a motivaciones psicológicas —sacramento del compromiso, de la Acción Católica...— o de tipo accidental, debe ceder el paso.

También en este capítulo nuestros tres autores nos muestran una clara coincidencia. Es más, sus estudios salen a la luz precisamente como renovación teológica ante ciertas mediatizaciones practicistas: Marcel quiere eliminar los “parásitos” y superar los “a priori filosóficos individualistas y subjetivistas que se excluyen a partir de las enseñanzas bíblicas”, así como “los límites estrechos del sicologismo humanitario y empírico en ciertas teologías”.⁷⁷ Von Allmen, por su parte, piensa que abordar de manera psicologista el problema de la Confirmación es “renunciar a examinar la legitimidad misma del problema”.⁷⁸ Finalmente, Ligier, cuando se plantea la definición de la Confirmación, comienza por manifestar su insatisfacción ante las pretensiones de definirla como “sacramento de la perfección, de la edad adulta, de la fuerza cristiana, de la acción católica, etc., etc.”⁷⁹

Hemos seguido de cerca los razonamientos de estos tres autores que muestran posiciones claramente diferentes. Con Marcel nos encontramos ante una “ceremonia eclesiástica” de la Confirmación en la que (por la profesión de fe) el catecúmeno confirma la alianza de su bautismo; en verdad, es Dios quien confirma al catecúmeno en la veracidad de su alianza (sellada por Cristo); la Iglesia, por su parte, lo confirma en la

“en la Iniciación cuentan más los vínculos de sentido que la sucesión temporal de los ritos” (*Confirmar hoy. De la Teología a la praxis* (Bilbao 1976), 153).

⁷⁴ P. Ch. Marcel, art. c. 3, 30, 31 y 68.

⁷⁵ J. J. von Allmen, o. c. 178.

⁷⁶ L. Ligier, o. c. 276.

⁷⁷ P. Ch. Marcel, art. c. 42 y 72.

⁷⁸ J. J. von Allmen, o. c. 142 y 153.

⁷⁹ L. Ligier, o. c. 240 y 261.

certeza de la comunión asegurándole la asistencia del Espíritu; y, finalmente, es el pastor quien (por la imposición de las manos) le acoge en la Iglesia invitándole a la santa Cena. El planteamiento metodológico de von Allmen disuelve la Confirmación que había surgido como alternativa ante la atrofia del Bautismo después de la paz firmada entre la Iglesia y el Imperio, si bien lo que quedaba del antiguo rito bautismal era considerado como suficiente para asegurar un bautismo válido. Urge, como primera tarea, restablecer la unidad originaria del Bautismo, y, siguiendo el calvinismo, “la solución más justa al problema de la Confirmación es la supresión de la misma”; ahora bien, “si algún elemento del Bautismo hay que pueda ser confirmado (y que deba serlo por razones prácticas) no queda más que las ‘promesas’ del Bautismo”.⁸⁰ Para Ligier la Confirmación es el sacramento del Espíritu, de la existencia pneumática de la Iglesia y del creyente y, por tanto, sacramento de la plegaria.

La diversidad de puntos de partida y los diferentes planteamientos consiguientes nos han llevado, no obstante, a detectar algunos puntos de posible diálogo ecuménico, que hemos puesto de manifiesto en cada momento. Ahora bien, al concluir estas páginas quisiéramos señalar además que el “profetismo sacramental” propugnado por Von Allmen puede propiciar un fecundo diálogo católico-protestante en el área sacramental, dada la común voluntad de reflexión en el campo bíblico-litúrgico-histórico-teológico. La Confirmación debe situarse en la dinámica de la Iniciación cristiana; es uno de los tres sacramentos que constituyen la plenitud de la existencia cristiana, y que se define por el don del Espíritu Santo. Junto a afirmaciones tajantes han ido apareciendo serios interrogantes al nuevo Ritual de la Confirmación y a la práctica pastoral hoy en alza. Plantearse seriamente la pastoral sacramental es tanto como ahondar en ese primer momento de una práctica fundada que resulta ser la teología sacramentaria.

⁸⁰ J. J. von Allmen, *o. c.* 149.