

contemplación desde este enfoque de ciertas creaciones de la mente humana; recordemos, como paradigma, la obra de Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), uno de los primeros textos auténticamente científicos. Su extenso y denso contenido es la versión en lenguaje matemático —que es elaboración de la mente y, por tanto, expresión de la lógica cerebral— de los principios que rigen el funcionamiento, el «orden» de la naturaleza, en este caso del Universo.

El conocimiento científico esta incorporándose territorios que, por su desconocimiento, estaban del otro lado de los límites de la realidad física. Por evidencia científica, actualmente se puede aliviar al alma tradicional de las potencias que ya le asignara la teología patristica. Tales funciones mentales son susceptibles de modificación por la afectación de determinadas estructuras cerebrales o de mecanismos moleculares relacionados con ellas; sus patologías son sometidas a tratamientos de similares características que los seguidos en enfermedades orgánicas. Pero no encuentro razón científica o intelectual para dejar de aceptar con admiración estas supremas facultades de los seres humanos, que radicalmente los distinguen de todos los demás seres vivos, y que esta concreción inmaterial eleva a su justa categoría al componente meta-físico del hombre. Al considerar los conocimientos actuales acerca de la complejidad estructural del cerebro humano —cien mil millones de neuronas con billones de conexiones, un monstruoso ordenador que con la tecnología actual no cabría en la Tierra— es obligado pensar que ha de realizar funciones de muy alta calidad y, en efecto, de él emergen nada menos que la consciencia, el pensamiento, la volición, la memoria, el lenguaje ...

Acaso estemos asistiendo al traspaso de poderes de la naturaleza al hombre, al cambio de la evolución natural por la evolución científica. Mi impresión es que la balanza se va inclinando del lado del pensamiento científico. El hombre está ya pisando el umbral del nuevo milenio investido por un poder que no ha tenido nunca. Las posibilidades técnicas derivadas del conocimiento científico, han crecido de modo sorprendente, pero no sólo cuantitativamente cuya magnitud se deja sentir a escala planetaria, sino, lo que es más importante, en cualidad, se pueden hacer cosas completamente distintas. La novedad, la capacidad de innovación que ha sido siempre una característica de la especie, ahora se hace más evidente al disponer de posibilidades tecnológicas extraordinarias, insospechadas, capaces incluso de afectar a aspectos tan esenciales como la propia vida del hombre, sin olvidar que los avances tecnológicos siguen perteneciendo a la serie histórica que, en letra de Laín Entralgo, se inicia con el hacha de sílex y de la que «sucesivamente serán miembros la Venus de Milo y el David de Miguel Ángel, la maquina de vapor y el telescopio Hubble». El hombre primitivo, posiblemente el *homo faber*, dio existencia a un *novum*, a un objeto que antes no existía; era, pues, *animal creans*. Para Zubiri — de tan manifiesta influencia sobre Laín — el curso de la historia es una *cuasicreación*, porque las creaciones del hombre no pueden partir de la nada. El hombre ha llegado a *cuasicrear* naturaleza, esto es, *proentes* que antes no existían en el cosmos.

Es frecuente en el pensamiento cristiano considerar la participación del hombre, en especial de su actividad científica y tecnológica, en la creación. He aquí algu-

nos testimonios actuales. «El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, recibió el mandato de someter la tierra y cuanto en ella se contiene, gobernar el mundo en justicia y santidad ... las victorias del género humano son como signos de la grandeza de Dios y un fruto de su innegable designio». (*Concilio Vaticano II. GS*) ... «Dios ha puesto el mundo en manos de los hombres para que lo hagan fecundo y mas perfecto con su trabajo». (*Centessimus annus*, pp. 59 y 94. *Encíclica de Juan Pablo II. 1991*). «Corresponde al genio humano descubrir los secretos de la naturaleza y ponerlos a disposición de su bienestar integral. El hombre, mediante sus conquistas científicas, resulta co-creador y, como tal, colaborador de Dios» (*Klaus Demmer. Prof. de Teología Moral. Pontificia Universita Gregoriana. Roma. En La vida humana. Origen y desarrollo. Ed. Francesc Abel. 1989. p. 288*). «Dios continúa presente en la ciencia y en los descubrimientos humanos de los caminos de Dios, así como en la gama actual de posibilidades que se ofrecen al hombre para participar en la buena obra de la creación». (*John Mahoney. prof. de Teología moral y social. King's College. Londres. En La vida humana. Origen y desarrollo. Ed. Francesc Abel. 1989. p.239*).»... tampoco debe darnos vértigo pensar que la ciencia pueda ir descubriendo aspectos nuevos e inesperados de los cuales puede brotar un sentimiento de admiración y un deseo apasionado por conocer y dar gracias ... Dios creador, es permanentemente creador con el hombre». (*Juan A. Gutiérrez. Creación y evolución. Rev. Arag. de Teología, 1997. n: 5, p. 11*).

El futuro del hombre esta ya a debate, y naturalmente motivado por el propio hombre, por sus conocimientos y posibilidades tecnológicas. Abundan las razones en contra y las razones a favor de su intervención. El ser humano es por su origen un trozo mas de naturaleza con características singulares, único ser en el universo conocido hasta ahora con tan calificada inteligencia, con una complejísima organización cerebral para aprehender la realidad y ser consciente de su existencia y de la del universo, descubridor de un arte para conocer la realidad física, la ciencia. No hay razón para creer que haya culminado su periodo evolutivo, pero en su estado actual ha escapado ya a muchas exigencias de la naturaleza y se ha convertido en un serio competidor de la misma. Su tendencia a conocer es cada vez mas manifiesta. Con estas premisas y conociendo su comportamiento , en especial en la historia próxima, es difícil aceptar que no se embarque en aventura tan arriesgada, pero de tamaño magnitud.

Desde la fe subyace una cuestión teológica: En el programa creacional ¿hay que respetar que la vida del hombre siga su curso espontaneo, natural, bajo las condiciones determinantes de cada momento, o llegado el día de un alto desarrollo de la inteligencia del hombre —reflejo de Su imagen y semejanza— es o no es acorde con el programa la participación del hombre en la orientación de su evolución? ¿Hasta donde llega el papel co-creador del hombre?

Problemática y perspectivas del Sacramento de la Confirmación

Rev. Aragon. Teol. 10 (1999)

Manuel Ángel Antón Guillén

Introducción

El debate concerniente al sacramento de la confirmación no es algo nuevo, ni exclusivo de la Iglesia Católica. Al contrario, la historia de la confirmación, su teología y práctica pastoral han sido estudiadas y reconsideradas en numerosas ocasiones a través del tiempo, tanto en la Iglesia Católica¹ como en las tradiciones de la Reforma². En contraste con las insignificantes variantes habidas en la teología y en la práctica de otros sacramentos, este aspecto de la confirmación no es solamente único, sino que es también indicativo de las ambigüedades de su práctica sacramental. La formulación y planteamiento de alguna de estas cuestiones problemáticas, en un tono familiar, podría ser el siguiente: ¿Cómo llegó a ser la confirmación un sacramento autónomo? ¿Tiene la confirmación una significación teológica distinta del bautismo? ¿Debe ocupar la confirmación el lugar que le corresponde en el proceso de la iniciación cristiana? ¿A qué edad se debería recibir el sacramento de la confirmación?³

Estas cuestiones continúan siendo debatidas, sin encontrarse momentáneamente las respuestas definitivas. Cuando examinamos estos aspectos a la luz del proceso completo de la iniciación cristiana, así como la puesta en práctica de las directrices del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos pueden suscitarse ciertas tensiones, ya que el empleo de ese Ritual del Catecumenado exige una firme comprensión del lugar que le corresponde a la confirmación en el proceso continuado de la iniciación.

1. Datos históricos y significación teológica

En el Nuevo Testamento no existe una evidencia total, sin ambigüedades, sobre la autonomía del sacramento de la confirmación, aunque numerosas referencias al Espíritu Santo han sido tradicionalmente citadas, tanto por los exegetas como por

¹ A modo de referencia bibliográfica ofrecemos los siguientes trabajos: ARNAU, R.: La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia en *Anales valentinos*, año V, n1 9, Valencia, 1979; ADAM, A.: *La Confirmación y la Cura de Almas*, Barcelona, 1962; BOROBIO, D.: *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, 1978; BOROBIO, D.: *La iniciación cristiana*, Salamanca, 1996; BOROBIO, D.: *Pastoral de los sacramentos*, Salamanca, 1996, pp.153-178; BOURGEOIS, H.: *El futuro de la confirmación*, Madrid, 1973; LLOPIS, J.: *ALa edad para la confirmación. Estado actual del problema*, en *Phase* 69 (1972) 237-248; WALSH, L. G.: *The Sacraments of Initiation*, London, 1988.

² Cf. PERRY, M.: *Crisis for Confirmation*, London, 1967. El trabajo de Perry estudia el debate en la Iglesia Anglicana, con referencia también a las otras Iglesias Reformadas.

³ Conforme a las intenciones de esta publicación, no se examinarán con detalle las particularidades de cada uno de estos problemas, sino que se intentará dar una visión de conjunto tal que ofrezca al lector una orientación y que lo ponga en condiciones de ver en qué dirección podrían proseguir eventualmente sus investigaciones.

los escolásticos, en búsqueda de documentación escriturística para la práctica litúrgica más tardía. Siguiendo la historia de la confirmación, en nuestros días volvemos la mirada hacia el bautismo, para percatarnos que lo que ahora se entiende como sacramentos separados del bautismo y de la confirmación históricamente fueron dos momentos en el mismo y único proceso de la iniciación cristiana.

Cuando las primitivas comunidades cristianas incorporaban nuevos miembros por medio de los sacramentos, reproducían simbólicamente los mismos dos sucesos sobre los que se basa la fundación de la Iglesia: la muerte-resurrección de Jesucristo y la venida del Espíritu Santo. Y, a pesar de que se trata de dos sucesos separados históricamente, en la Iglesia llegaron a ser tan solo uno, puesto que, dejando aparte los hechos en cuanto tales, la comunidad podía verlos como parte del providencial dinamismo del Padre. Por otra parte, esto se manifestaba litúrgicamente, dentro del único ritual de la iniciación cristiana, como dos acciones simbólicas expresando los aspectos cristológicos y pneumatológicos de la Iglesia, y conduciendo a su celebración en la Eucaristía. Más que significar la donación del Espíritu, el segundo rito se refería a la vuelta del don del Espíritu dado ya en el bautismo para retornar al suceso histórico y su importancia para la Iglesia.

Mientras que este patrón de iniciación permanece constante en la Iglesia de Oriente, en la de Occidente comienza a ser radicalmente alterado a partir del siglo V, de tal manera que los dos momentos en el proceso de iniciación llegaron a ser dos sacramentos separados. Esta alteración parece haber sido el resultado directo de dos eventos: la atrofia del catecumenado, y el monopolio episcopal en la administración de la confirmación. Ninguna de estas causas se mantiene desde un serio análisis o reinterpretación de la teología de la confirmación, sino que por el contrario ambas aparecen como factores culturales externos que han afectado a nuestro actual modo de entender el sacramento de la confirmación.

Conforme se incrementaba el bautismo de los niños, la Iglesia dejaba de ser primordialmente un proyecto misionero, con el resultado de que el catecumenado empezó a atrofiarse hasta su casi total extinción. Al mismo tiempo que la Iglesia crecía notablemente, los encargados de las tareas episcopales (*chorepiscopoí*) y los presbíteros iban asumiendo la jurisdicción de las iglesias locales. A diferencia de los obispos de Oriente que habían traspasado el privilegio de confirmar al ministro del bautismo, los obispos de Occidente se lo reservaron para ellos mismos, lo cual llevó paulatinamente a la separación de los sacramentos de la iniciación. Una vez separados, el vacío temporal entre ellos continuó incrementándose gradualmente, llevando a un cambio en la significación teológica del rito en cuanto tal.

Entre los expertos, la confirmación es llamada frecuentemente el sacramento en busca de una teología. Hay mucha verdad en esto porque seguramente no existe otro sacramento con tantas controversias a todos los niveles. Después de veinte siglos una de nuestras más respetables enciclopedias dice: *...Es innegable que la teología de la confirmación presenta muy diferentes características entre una época y otra... Los primitivos escolásticos parecen no encontrar explicación ni ponerse de acuerdo entre ellos acerca de la confirmación como un sacramento separado... Po-*

*demos concluir que el magisterio deja abundante margen a los teólogos en lo que se refiere a la interpretación teórica de la esencia del sacramento*⁴.

El primer error que se tiende a cometer en las discusiones que atañen a los sacramentos del bautismo y de la confirmación es que son tratados como acciones aisladas, y que se completan cuando cada ritual finaliza. En realidad, juntos marcan el comienzo de un proceso que debe continuar desarrollándose y haciéndose realidad en la Iglesia. Para conseguir que esto sea teológicamente inteligible, ambos sacramentos deben ser comprendidos como partes de un mismo y único proceso de iniciación. La confirmación, por tanto, está intrínsecamente relacionada con el bautismo, y en solitario no es esencialmente constitutiva de los miembros en la comunidad⁵.

Santo Tomás de Aquino⁶ consiguió sistematizar el tema del sacramento de la confirmación, y su explicación teológica⁷ prevaleció durante los siglos siguientes, pero durante la Reforma los teólogos indagaron con el fin de encontrar una explicación más firme en la Sagrada Escritura. Ese intento les llevó a una apropiación indiscriminada de cualquier mención acerca de la venida del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, dando un cuadro erróneo de las raíces escriturísticas a través de una interpretación posterior del sacramento de la confirmación.

Antes del decreto de Pío X *Quam singulari* en 1910, los niños eran confirmados inmediatamente antes de recibir la primera Eucaristía. El Código de Derecho Canónico (1917) decretó que un niño debía recibir la confirmación aproximadamente a la edad de siete años⁸ siguiendo un periodo de instrucción catequética⁹. Cuando Pío X dispuso que los niños recibiesen la comunión en una edad más temprana, lo que sucedió fue un efecto de salto en los sacramentos de iniciación, por el cual la confirmación, que había estado siempre antes de la comunión, fue removida de su sitio gradualmente. Esto sólo sirvió para intensificar la asociación de la confirmación con la madurez. Efectivamente, cuanto más se alejaba la confirmación del bautismo temporalmente, más se alejaba de él teológicamente hasta llegar a ser confundido con un concepto de madurez completamente ajeno a su origen.

⁴ AA.VV., *Sacramentum Mundi*, FRANSEN, P.: Aconfirmación, Barcelona, 1982, T.I, pp. 916-17.

⁵ *Comunidad* se usa en este contexto referida a la Comunidad cristiana en general, y no limitada a la comunión de la Iglesia Católica, que obviamente hace uso de esta práctica litúrgica. La confirmación es administrada en el rito de recepción de los cristianos bautizados dentro de la total comunión de la Iglesia católica a aquellos candidatos que no han sido previamente confirmados. La excepción mas notoria sería para los fieles de las Iglesias Ortodoxas Orientales que han mantenido la integridad de los sacramentos de iniciación.

⁶ Santo Tomás no es el único teólogo escolástico que trata sobre el sujeto de la confirmación, pero su aportación es tradicionalmente citada como la más típica para entender la teología de su época. Cf. *Summa Theologiae* III, q.72, Romae, Marietti, 1956.

⁷ Aunque Santo Tomás, en una primera época, cita primero la institución de la confirmación como ocurrida cuando Jesús puso las manos sobre los niños en Mat 19,15 (*Scriptum Super Sententiis* IV, Distinction VII, ADe Confirmatione, Paris, Lethielleux, 1947), más tarde alteró su explicación (*Summa Theologiae* III, q.72, a.1, ad.1) asegurando que Jesucristo instituyó el sacramento directamente, por medio de una promesa (Jn 16,7). Para explicar esta anomalía, hace notar que el Espíritu no podía ser dado antes de la resurrección y ascensión del Señor. Para Santo Tomás la crismación fue la forma esencial del sacramento y reflejó la tradición que la imposición de manos estaba contenida en la unción. También subrayó la necesidad de las palabras: *Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salvación* (III, q.72, a.3).

⁸ CIC (1917), c.788. Este canon permitió también una administración más temprana si el niño estuviese en peligro de muerte o si por otra grave razón fuese necesario administrarlo.

⁹ CIC (1917), c.786.

En 1940, Pío XII publicó un decreto que establecía como un derecho y un deber de los sacerdotes el conferir el sacramento de la confirmación en caso de necesidad¹⁰. Esto marcó el primer cambio en la potestad episcopal del sacramento, y además permitió la posibilidad de unificar el bautismo y la confirmación, aunque solamente en las circunstancias excepcionales que allí se citaban. Esta necesidad de reintegración de los sacramentos de iniciación fue más tarde desarrollada en los documentos del concilio Vaticano II¹¹.

2. Doctrina del concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II no ha alterado la doctrina fundamental de los sacramentos en general ni la del sacramento de la confirmación en particular, aunque ha dado una nueva visión de los mismos, acentuando algunos aspectos doctrinales y proponiendo nuevos planteamientos pastorales. Podemos decir que el concilio de Florencia fue el que sistematizó la doctrina sacramental, determinando la materia y forma de los sacramentos (*sacramentum tantum*), Trento incidió en la causalidad de los sacramentos (*res sacramenti*), y el Vaticano II ha dado la dimensión eclesiológica y dinámica de los mismos (*res et sacramentum*), contribuyendo de este modo al enriquecimiento de la teología sacramental.

Todos los textos conciliares sobre el sacramento de la confirmación, excepto uno que se refiere a la confirmación en la Iglesias Orientales¹², tienen por tema el proceso sacramental a seguir en la incorporación de la Iglesia¹³ o, por lo menos, insinúan la relación entre el bautismo y la confirmación¹⁴. Así mismo, podemos ver la unidad doctrinal de estos textos sintetizando en tres notas teológicas su contenido doctrinal: la afirmación de la sacramentalidad de la confirmación; la consideración de la incorporación a la Iglesia como un proceso unitario sacramental que arranca del bautismo y conduce a la Eucaristía, pasando por la confirmación¹⁵ y, finalmente, la vinculación perfecta de la confirmación al bautismo¹⁶.

Entre los textos conciliares sobre la confirmación el de LG 11 es el que mejor permite distinguir y precisar el triple efecto de la confirmación. Con las locuciones adver-

¹⁰ AAS. 38 (1946) 349-54.

¹¹ *Revítese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana*, SC. 71.

¹² OE. 14.

¹³ LG. 11; PO. 5; AG. 14 y 36; SC. 71.

¹⁴ LG. 33; AA. 3.

¹⁵ El tratamiento que el Vaticano II ha dado a los sacramentos es inequívocamente eclesiológico. Y dentro de este encuadre, los sacramentos de iniciación son propuestos como un proceso dinámico en el que al bautismo le corresponde ser el principio básicamente constitutivo de la incorporación a la Iglesia.

¹⁶ Partiendo de la doctrina propuesta por el Concilio hay que admitir que el bautismo es simultáneamente el principio causal de la vida cristiana —aunque todavía no perfecta—, y el móvil que impulsa hacia la plenitud eclesial. A tal plenitud de vida en la Iglesia se llega mediante un proceso que está jalonado por el rito inicial del bautismo y por meta final de la Eucaristía, teniendo a la confirmación como medio en este desarrollo perfecto. La iniciación cristiana constituye un todo en el que cada uno de los sacramentos mantiene su entidad y causa su propio efecto; pero todos se ordenan operativamente a incorporar en la Iglesia a quien los recibe. Cf. ARNAU, R.: o.c., p. 14.

biales *perfectius* (más perfectamente), *speciali* (especial) y *arctius* (más estrictamente) se denota en la Constitución la intrínseca relación de la confirmación con el bautismo. Una mera reducción esquemática de la formulación conciliar permitirá cotejar con toda facilidad el alcance que el Concilio otorga a la relación entre ambos sacramentos:

Los fieles por el bautismo incorporados a la Iglesia por el sacramento de la confirmación se vinculan a la Iglesia más perfectamente —regenerados como hijos de Dios— se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo —obligados a confesar la fe— se obligan más estrictamente a difundir y defender la fe, delante de los hombres. como verdaderos testigos de Cristo, de palabra y obra.

A simple vista se advierte que, según la doctrina del Vaticano II, el efecto causado por la confirmación es substancialmente el mismo que ya había sido otorgado por el bautismo, pero es modalmente distinto. La vinculación a la Iglesia, la recepción del Espíritu Santo, y la obligación de profesar la fe son a la vez efecto del bautismo y de la confirmación. Pero en la confirmación se reciben de manera distinta. El Concilio, al tipificar modalmente el efecto de la confirmación, comprende a este sacramento como un desarrollo perfecto del bautismo. Si se admite que el efecto de la confirmación es la recepción del Espíritu Santo, se habrá de concluir que en virtud de la misma se opera en el hombre una razón formal nueva, perfectiva del efecto bautismal, y comprensible tan sólo en relación con éste.

El actual comportamiento pastoral está admitiendo como norma de conducta retrasar la confirmación hasta después de la Eucaristía. Ante tal proceder, que no se deduce de la doctrina del Vaticano II, puede surgir la duda muy seria que pregunte: ¿la confirmación administrada después de la Eucaristía, causa algún efecto sacramental en quien la recibe?. La pregunta, aunque a simple vista parezca atrevida, no constituye en sí una novedad teológica. Ya Alejandro de Hales, desde una situación teórica y práctica distinta a la actual, preguntó si el efecto de la confirmación no es el mismo que el de la Eucaristía¹⁷. Si desde la consideración de la fortaleza como efecto de la confirmación ha surgido la duda sobre la ineficacia de este sacramento recibido tras la Eucaristía, desde la eclesiología del Vaticano II se repite la misma duda.

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

¹⁷ *Glossa*, in IV, Dist. VII, n. 4.

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

La constitución apostólica *Divinae Consortium Naturae*, publicada por Pablo VI el 15 de agosto de 1971, reiteró la intención del Concilio y supuso un paso adelante en el resaltar la conexión entre los sacramentos de iniciación; acentuación que tendría que ser demostrada no sólo por su asociación, sino que debería ser también evidente en el rito y las palabras por los que se confiere la confirmación. Junto con el nuevo rito, además, fue incluida una nueva fórmula, y hoy el sacramento de la confirmación es conferido por la unción con el crisma en la frente, que es dado por la imposición de manos, y a través de las palabras: *Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo*¹⁸.

De este modo, los cambios en el énfasis apuntan hacia un buen comienzo, pero no constituyen la respuesta completa porque la madurez continua siendo un tema dominante en la literatura concerniente a la confirmación, resultando de esto serias dificultades para los teólogos; dificultades que aún deben ser satisfactoriamente remediadas.

3. Práctica pastoral

Quedaría corto el planteamiento teórico sobre la confirmación que no hiciese un intento por llegar hasta las conclusiones prácticas. Por este motivo intentaremos dar, en consonancia con lo expuesto hasta aquí, unas breves pautas de aplicación pastoral..

La primera dificultad surge con el concepto mismo de madurez. Es un concepto demasiado ambiguo, porque la maduración es un proceso multidimensional que está sujeto a innumerables variantes. Es más, así como es difícil encontrar el barómetro apropiado de la fe necesaria para justificar el bautismo de los niños, de la misma manera es difícil encontrar una adecuada medida de madurez en orden a establecer la edad apropiada de la confirmación. Este aspecto ¿tiene que estar relacionado con edad cronológica o con la madurez espiritual?. Establecer la madurez cronológica como una medida universal aparece desde el primer momento como algo ridículo, pero intentar discernir cuándo se produce la madurez espiritual probablemente sería menos válido todavía.

En segundo lugar, cuando la madurez llega a ser un requisito previo para la confirmación, las relaciones sacramentales con el bautismo se oscurecen. Consecuentemente, se niega a la confirmación el terreno teológico que le arropaba y, en su lugar, se impone al sacramento una dimensión que no puede ser justificada ni histórica, ni teológica, ni litúrgicamente. El resultado de todo esto es que entonces vinculamos la gracia de Dios al proceso de maduración física, de tal manera que cuando

¹⁸ *Ritual de la Confirmación (RC)*, 1975, n. 9.

uno llega a una cierta edad cronológica, entonces es cuando uno es capaz de recibir la gracia de la confirmación.

En tercer lugar, tal relación entre la confirmación y la madurez no puede basarse en el rito mismo de la confirmación, pues todas las oraciones e instrucciones hablan de la confirmación como un complemento del bautismo¹⁹. El rito, además, tiene lugar en el contexto de la Liturgia de la Eucaristía para expresar más claramente la conexión fundamental de este sacramento con la completa iniciación cristiana²⁰. En un giro importante, el Ritual de la confirmación derogó el canon 796/1²¹ e indicó que sería también deseable que el padrino del bautismo saliese como garante en la confirmación, para expresar más claramente las relaciones entre los sacramentos²². El rito de la confirmación también establece esa misma conexión²³.

En definitiva, el sacramento de la confirmación expresa simbólicamente el don del Espíritu que ya fue recibido en el bautismo en plenitud, y que ahora se recibe con un fin concreto y con una significación especial. Ningún elemento del rito respalda la celebración de la confirmación como un sacramento de madurez, pero la práctica pastoral indica que continúa siendo tratado como tal. La teología contemporánea cree que para superar estas dificultades es necesario asignar a la confirmación un puesto más adecuado en la economía sacramental, subrayar más la relación bautismo-confirmación e insistir en el tema de la confirmación como sacramento del Espíritu.

Por otra parte, dado que la incorporación a la Iglesia es progresiva, la catequesis debe tener necesariamente la misma amplitud que el ciclo sacramental. En la preparación catequética el neófito (hay que hacer extensivo este término a la situación eclesial que abarca desde el bautismo a la Eucaristía) deberá vivir paralelamente el desarrollo de la fe y la sacramentalidad. Y el momento culminante de esta catequesis debe constituirlo la primera comunión.

Durante estos últimos años, la práctica más generalizada ha sido confirmar a los jóvenes entre los diez y los dieciocho años. Ante este hecho tenemos que recordar que, entre las distintas normas dadas por la Iglesia para regular la administración de la confirmación, hay un punto que necesariamente ha de tenerse en cuenta. Se trata de la disposición que hace referencia a la edad en que puede ser recibida la confirmación y que se encuentra en la Constitución Apostólica *Divinae Consortium Naturae* de Pablo VI (15-8-1971)²⁴. En esta norma disciplinar de la Iglesia podemos distinguir varios aspectos:

¹⁹ RC, n. 32. El obispo y los presbíteros que administran el sacramento imponen las manos sobre los candidatos y dicen: *Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste, por el agua y el Espíritu Santo, a estos siervos tuyos y los libraste del pecado, escucha nuestra oración y envía sobre ellos el Espíritu Santo Paráclito; llénalos de espíritu de sabiduría y de inteligencia, de espíritu de consejo y de fortaleza, de espíritu de ciencia y de piedad, y cómalos del espíritu de tu santo temor. Por Jesucristo nuestro Señor.*

²⁰ RC, n. 13.

²¹ CIC (1917), c.796.1. Que sea distinto del padrino del bautismo, a no ser que una causa razonable, a juicio del ministro, aconseje lo contrario, o que la administración legitimamente a continuación del bautismo.

²² RC, n. 5.

²³ Hubo algún debate inicial concerniente al simbolismo sacramental de este rito, en el que algunos teólogos pusieron la imposición de manos como la forma propia del sacramento.

²⁴ Ordo Confirmationis, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXI, n. 11.

La primera peculiaridad que se observa en el texto es que se habla de diferir la administración de la confirmación hasta los siete años. Si el documento habla de diferir, es porque se toma el bautismo como punto de referencia para la demora en la administración de la confirmación. Se advierte que la legislación pretende justificar que la confirmación no se administre conjuntamente con el bautismo, y de alguna forma mantiene la vinculación entre los dos sacramentos, aunque la confirmación se dé diferida del bautismo. Al posibilitar que la confirmación sea diferida hasta los siete años, la Iglesia expone meramente un uso latino y no una condición absoluta.

Por determinadas razones pastorales la confirmación puede ser administrada cuando el niño sea algo mayor. Hay que tener en cuenta que esta disposición constituye una salvedad dentro del uso corriente establecido, pero de la misma no se sigue que necesariamente tenga que alterarse el orden en los sacramentos de incorporación a la Iglesia. Porque ¿pretende la norma jurídico-litúrgica destruir en la práctica la doctrina dogmática sobre la incorporación a la Iglesia de los decretos del Vaticano II?, o ¿sostiene la ley que se requiere menor disposición personal para recibir la Eucaristía que para recibir la confirmación?. Dos preguntas que no puede soslayar quien intente abordar con rigor la reflexión sobre el lugar propio de la confirmación en el dinamismo sacramental de incorporación a la Iglesia. Y no deja de ser hasta cierto punto curioso que la pastoral posterior al Vaticano II pretenda prescindir de las adquisiciones eclesiológicas del Concilio.

Según lo dispuesto por la ley eclesiástica han de ser las Conferencias Episcopales las que determinen la edad idónea para la recepción de la confirmación. La Conferencia Episcopal Española no ha dado norma legal alguna y de hecho se está imponiendo el retraso de la confirmación, incluso hasta después de la Eucaristía, sin ningún criterio definido. Al no darse orientación legal para la administración del sacramento de la confirmación, se está perdiendo la ocasión de establecer los principios desde los cuales debería montarse con exigencia pastoral la catequesis en torno a la administración de los sacramentos de incorporación a la Iglesia.

El papel y participación de los padrinos, tanto en la preparación como en la celebración del sacramento, debería ser tema de una seria revisión. ¿Son figuras decorativas que se buscan por compromiso para salir del paso? o ¿son auténticos garantes responsables de la adecuada preparación del candidato y dignos representantes de la comunidad cristiana? La base de la búsqueda y elección de los padrinos debe centrarse en el auténtico testimonio cristiano y en la garantía del consiguiente acompañamiento existencial. El nuevo Código de Derecho Canónico, revisado en 1983, ha clarificado este punto, estableciendo la conveniencia de que se escoja como padrinos de la confirmación a los mismos que asumieron esa misión y esa responsabilidad en el bautismo²⁵. De esta manera, la conexión entre los sacramentos de la iniciación queda todavía más patente.

Por otra parte, se advierte la amarga experiencia de que la mayoría de los que se confirman, ni encuentran ninguna diferencia con su estado anterior, ni la comuni-

²⁵ CIC (1983), cc.893 y 874.1.

dad los recibe ni trata de forma diferente, ni ellos mismos encuentran su sitio, dando todo esto lugar, no sólo a la falta de continuidad en la experiencia recibida, sino incluso a masivas defecciones que posteriormente son difícil de reintegrar en la vida comunitaria religiosa.

Constatamos, además, que en la celebración del sacramento de la confirmación abundan excesivamente los simbolismos y los ritos más propios de un encuentro juvenil religioso convencional que los de una celebración sacramental, enturbian-do con esto todavía más las movidas aguas de la confirmación. Y, a la vez, curiosamente, faltan elementos simbólicos que recuerden y aproximen más al sacra-mento del bautismo a pesar de que el concilio Vaticano II ha insistido en ello²⁶.

Todas estas prácticas denuncian una falta de entendimiento de la significación teológica del sacramento de la confirmación. No hay nada en el rito litúrgico que apo-ye el uso de la confirmación como un recurso de pastoral juvenil, por muy eficiente que sea. Cuando nosotros permitimos que exista esta dicotomía entre lo que cele-gramos realmente y lo que estamos preparando a la gente joven que celebre, hace que no nos podamos extrañar de que ellos luego se sientan defraudados y desen-cantados. Lo que nuestra práctica parece estar diciendo es que para aquellos que fueron bautizados siendo niños, necesitamos algún ritual de reafirmación de la fe en un estadio más tardío de la vida. Forzar la confirmación para que rellene este propó-sito va en detrimento de su sentido original.

4. Futuro de la confirmación

De un tiempo a esta parte, algunos teólogos han abogado por retroceder la confirmación a la infancia en el caso del bautismo de los niños. Su posición se basa en la creencia de que no es necesaria más madurez para la confirmación que para el bautismo. Por tanto, el resultado de este cambio tendría una resonancia más históri-ca y teológica en una celebración más aceptable, aunque ciertamente no conduciría todavía a una demanda pastoral por una reafirmación madura de la fe. Por el contra-rio, esto perpetuaría los problemas ya inherentes en el bautismo de los niños, y sería necesario todavía el desarrollo de algún tipo de ritual para la reafirmación de la fe co-mo miembros que se aproximan a la edad adulta.

Una práctica que parece que está ganado más aceptación en nuestros días es la de restaurar el orden de los sacramentos de iniciación mediante la celebración del sacramento de la confirmación cuando el niño ya ha llegado a la edad de la discre-ción, ya sea en una celebración única ligada con la recepción de la Eucaristía, o en el año anterior a la recepción de la Primera Comunión de los niños. También han surgi-do algunos proyectos diocesanos más atrevidos con este tipo de implantación. Aun-que tal programa en sí todavía no responde a la necesidad de algún ritual de la afir-mación de la fe a una edad más madura, las diócesis que están involucradas en estos

²⁶ SC., n.71. A... por tanto, conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda al sacra-men-to [de la confirmación].

proyectos están también comprometidas en el proceso de un desarrollo de algún tipo de celebración diocesana del ritual del paso de la adolescencia a la vida adulta. En concreto, algunas diócesis europeas, pretenden poner en práctica dicho ritual coincidiendo con la salida de la escuela secundaria. Lo que está claro es que, en el supuesto que haya que retrasar algún sacramento, este debe ser la Eucaristía antes que la confirmación, ya que a mayor dignidad y efecto se requiere mejor disposición personal.

Un nuevo paso para recuperar el sentido original de la confirmación está tomado del Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos en el que se permite al ministro del bautismo confirmar al neófito. El documento es muy claro al aducir las razones por las que se produce esta alteración:

Según el antiguo uso conservado en la liturgia romana, no se bautice a ningún adulto, sin que reciba a continuación del Bautismo la Confirmación, a no ser que haya graves razones en contra. Al enlazar ambos sacramentos se significa la unidad del misterio pascual, y el vínculo entre la misión del Hijo y la efusión del Espíritu Santo, y la conexión de ambos sacramentos, en los que descende una y otra persona divina juntamente con el Padre sobre los bautizados²⁷.

Lo que seguiría entonces es que, si el presbítero que bautiza pudiera confirmar a un adulto, por el simple hecho de la integridad teológica y sacramental, él podría también confirmar a un niño por las mismas razones. El Ritual de Iniciación Cristiana, por otra parte, ofrece el modelo para la renovación del proceso de iniciación necesario para una apropiada aproximación a la confirmación

Para poner en práctica estos principios básicos que hemos comentado, habría que liberarse antes de una tradición secular: se dice que el obispo especialmente es el que debe realizar esta consumación de la iniciación cristiana, porque él es el supremo pastor de su diócesis. Sin embargo, hay que admitir que el sistema parroquial se ha desarrollado de tal manera que ya no queda nada de la antigua estructura de la *paroikia-diocesis* y el párroco es, de hecho, el verdadero pastor de sus feligreses. Por eso, quizá haya de preguntarse si no sería mejor extender el Aprivilegio que tienen los párrocos de administrar la confirmación a los niños en peligro de muerte, como práctica ordinaria²⁸. En definitiva, la parroquia es la verdadera comunidad concreta de la salvación, a la que los neófitos deben ser incorporados. Entonces el obispo propio tendría siempre que consagrar los santos óleos, para su validez, como se hace en las Iglesias orientales, y se preocuparía especialmente por la administración de la confirmación, que es su sacramento. El párroco, en cambio, confirmaría a los niños en edad de razón y les daría la primera comunión en la misma ceremonia.

Esta práctica lograría una renovación saludable tanto en la concepción de la parroquia como en la vida sacramental y eclesial de los fieles. A nuestro juicio es el único medio de revalorizar la confirmación, sacramento vital y actual por excelencia.

²⁷ *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA), n. 46.

²⁸ RICA, n. 34.