

Centro de Estudios Pastorales

La Confirmación Anglicana

Por

Colin Buchanan

Obispo de Aston

Miembro de la Comisión de Doctrina de la Iglesia de Inglaterra

Centro de Estudios Pastorales

CONTENIDO

1. Introducción y Conclusión
 2. Evidencia de las Escrituras
 3. De los Padres a la Edad Media
 4. Las Posturas de los Reformadores
 5. Liturgia Anglicana de 1549 a 1662
 6. El siglo XVII en adelante
 7. El siglo XIX
 8. Los Partidarios de las Dos Fases en ascenso
 9. La Oscilación de la Erudición
 10. Nuevos Textos Litúrgicos: 1970-1986
 11. ¿Comunión antes de la Confirmación?
 12. ¿Hacia dónde se dirige la Confirmación?
- Apéndice

Derechos Reservados Colin Buchanan 1986

PREFACIO

En 1960, cuando era un candidato anglicano en el Tyndale Hall de Bristol (hoy parte del Trinity College de la misma ciudad) hice algo de investigación histórica y doctrinal sobre la confirmación anglicana, y postulé a la Henry Stephenson Fellowship de la Universidad de Sheffield. No me fue concedido, y desde entonces el proceso de mi labor me ha llevado en forma más general a la esfera del bautismo, sobre el cual he escrito más extensamente. El siguiente estudio ha esperado su turno entonces por 26 años durante los cuales he leído mucho, enseñado aún más, debatido bastante, y practicado no poco por lo que espero que el estudio se haya visto beneficiado con el retraso. Hoy concluye la Serie Grove de Estudios Litúrgicos en su actual forma (puesto que la Serie está por unirse a las publicaciones Alcuin Club para formar una nueva Serie de estudios). La Serie comenzó en Marzo de 1975 con la *Iniciación Sacramental Completa en el Bautismo* de Charles Whitaker, y es quizás apropiado que la Serie que comenzó con aquel estudio, patristico en su mayor parte, finalice con la reforma y su contraparte moderna. Supongo que es una característica curiosa el que hoy ministre la confirmación domingo a domingo, lo que apenas era de esperarse cuando comencé a estudiar el tema.

He modernizado la ortografía de la era Tudor, y tuve que omitir mucho material que me hubiera gustado incluir. Admito también de buena gana que no lo sé todo.

Primera Edición, Noviembre de 1978

Segunda Edición, Abril de 1981

Tercera Edición, (Grove Books Limited) Febrero de 1990

Centro de Estudios Pastorales

INTRODUCCIÓN Y CONCLUSIÓN

Su estricto propósito es ser un estudio de la confirmación *anglicana*. Es necesario establecer comparaciones con los usos de la Iglesia de Roma, las Iglesias Ortodoxas Orientales, y las iglesias reformadas en todo el mundo, las cuales tienen lugar ocasionalmente, pero los usos de otras iglesias *no* se estudian en este escrito, y el título, el contenido y esta introducción tienen como propósito dejarlo en claro. Existe una entidad algo flexible llamada “la Comunión Anglicana”: existe un rito en uso en toda la comunión llamado “confirmación”: y es ello lo que ponemos bajo escrutinio.

No obstante, la necesidad de examinar su trasfondo bíblico e histórico es mayor que la de hacer un estudio de los distintos usos hoy vigentes. No es posible que este examen sea exhaustivo, pero debe ser completo. Los anglicanos siempre han recurrido a estas fuentes, ¡y se han esforzado en gran manera para que ellas les cuenten la historia correcta! Difícilmente puedo desechar esta metodología (por cierto me complacería dominarla) pero bien puede que los lectores sepan que eso es lo que sucede. El método escogido, el de la franqueza, consiste en señalar mis conclusiones generales aquí en la introducción.

Hay dos formas de adentrarse en el material bíblico y patrístico que vamos a investigar. Un método consiste simplemente en examinar la evidencia en su orden histórico e intentar asignar causas para los cambios que se produjeron de una generación a otra y referirse a los comentaristas modernos sólo en forma tangencial al exponer ellos aspectos intrincados, y en ocasiones, buscar distintas formas de aclararlos. Otro implica comenzar con expositores de nuestros días y remontarnos gradualmente en el pasado mediante el material bíblico o de otro tipo demostrando al mismo tiempo cómo ha cambiado el análisis de una generación a otra. He intentado seguir principalmente el primer método, pero los expositores mismos pasan a ser parte de la historia y el segundo método emerge por momentos. Ello conlleva el riesgo de duplicar el tratamiento de las fuentes, pero espero que ello sea obvio, trivial y perdonable.

Existe un área en la que no me he explayado, pero el lector puede discernirla, y puede apreciar su relevancia, como asimismo la forma en que ha sido posible separarla. Se trata del área de la eficacia sacramental. Siempre que está bajo estudio la “gracia” o el beneficio interno del bautismo o la confirmación (o de cualquier otro rito) me urge distinguir entre el *significado* del rito y su *eficacia*. Es posible, por dar un ejemplo, tener en alta estima los beneficios internos del bautismo sin por ello haber adoptado la postura de que automática o invariablemente *transmite* dicho beneficio. Puede que existan visiones muy diferentes acerca de las condiciones según las cuales el rito efectivamente transmite la gracia, o la falta de ellas. Si bien la cuestión de la eficacia no puede ser excluida totalmente, este estudio se concentra expresamente en la cuestión del *significado*. Ella es la que dicta cómo un rito se inserta en el patrón pastoral, y por ende ella es la que determina lo que se dice o debe decirse en una liturgia de confirmación.

Paso entonces a lo que anticipa la segunda parte del título de este capítulo: mi “Conclusión”. Puesto que estoy cierto que la conclusión comienza a emerger desde el primer capítulo en adelante, y en lugar de detenerme continuamente para explicar la conclusión a partir de la evidencia, la señalaré directamente en este punto. Espero que esta técnica no disuada al lector de perseverar. Por ende afirmo:

Centro de Estudios Pastorales

1. No existe una ceremonia post bautismal invariable o requerida que se encuentre en la escritura o la iglesia de los tres primeros siglos y que forme parte necesariamente parte de la iniciación sacramental.
2. Por ende, el solo bautismo en agua constituye esa iniciación sacramental. En principio admite la comunión, y por estar abierto el bautismo a infantes de padres creyentes, en principio se admiten infantes en la comunión.
3. Una imposición de manos post bautismal bien puede ser un rito pastoral útil para distintos propósitos *dentro del marco* de la vida cristiana del individuo y de la iglesia en general; la confirmación anglicana debe justificarse de esta forma, y no como parte de un patrón revelado de iniciación.
4. Cualquier rito de imposición de manos, por tener sólo una justificación pragmática, es susceptible de revisión, reforma, o retiro en cualquier momento, a la luz de que la iglesia discierna un cambio en los tiempos y un cambio en las necesidades pastorales.
5. Obviamente, no todos los anglicanos ven la materia de esta forma todavía, pero creo que en los últimos años ha habido una tendencia al entendimiento, y hoy escribo para reforzarla.

Prosigan ahora con la lectura.

Centro de Estudios Pastorales

2. LA EVIDENCIA DE LAS ESCRITURAS

El bautismo cristiano tiene al parecer tres antecedentes: la circuncisión, el bautismo de prosélitos y el bautismo de Juan el Bautista¹. Cada uno de ellos parece haber constado de una sola etapa, si bien puede que se les hayan agregado pequeñas ceremonias en distintas formas. Un hombre prosélito del siglo I DC puede haber recibido la circuncisión y el bautismo pero al parecer estas no eran vistas como dos etapas conectadas de la iniciación, sino que la secuencia fue más bien el resultado accidental de la adición del bautismo en agua (el cual fue necesario para brindar a la mujer prosélita un punto de iniciación decisivo en el judaísmo) a la circuncisión. En cualquier caso, si bien podemos inferir que es probable que el bautismo prosélito pueda desprenderse del bautismo de Juan, en ningún lugar de la literatura existe discusión alguna acerca de la relación entre ambos, por lo que ir más lejos y considerar la iniciación de prosélitos un doble rito *con alguna influencia sobre la práctica cristiana* es ir mucho más allá de la evidencia y, según entiendo, nunca se ha intentado.

Juan el Bautista

El caso de Juan el Bautista es distinto. Si bien para el lector superficial los pasajes señalan dos eventos (un bautismo externo en agua y un “bautismo en el Espíritu” interno, el cual llegaría más tarde bajo el ministerio del Mesías), se han incorporado a ellos ilegítimamente toda clase de rarezas exegéticas, en favor de una teología “de dos fases”. Se ha argumentado que en el bautismo de Jesús efectuado por Juan, el descenso visible del Espíritu Santo sobre Jesús se produjo *después* de que Jesús saliera del agua (ver Lucas 3:21-22), y por ende no debía ser vinculado estrechamente a su bautismo en agua, sino que debía ser visto como lo que llamo una “segunda fase”².

Obviamente se trata de un caso de muy difícil argumentación: en primer lugar, porque el bautismo de Jesús tiene carácter único y es solo “iniciatorio” sin ser esencial; en segundo, porque no existe una segunda señal externa que equivalga a las aguas el bautismo (y se debe recordar que el argumento fue construido a favor de la existencia de dicho signo), en tercer lugar porque si la “recepción del Espíritu” de Jesús *fuera* vista en modo alguno como norma para la práctica de la iglesia cristiana, entonces no habrá problema para cualquier cristiano “de una fase” al existir un lapso de tiempo entre la administración del agua bautismal externa y el goce de los efectos internos, por lo que los datos aún concuerdan con la visión “de una fase”.

¹ Existen bastantes interrogantes acerca de los orígenes del bautismo de prosélitos, incluso acerca de una posible existencia anterior a la era cristiana. Consiguientemente, resulta dificultoso construir cualquier argumento de peso sobre un fundamento tan dudoso, pero en este folleto sólo es tratado en forma de hipótesis.

² Puesto que esta terminología es recurrente en el estudio, espero que los lectores tengan paciencia. Debe utilizarse un término amplio, puesto que quienes proponen dos fases utilizan cualquier indicio de *cualquier* elemento posterior al bautismo para reforzar el argumento de una “segunda fase”, o según las palabras de Mason, “el doble sacramento de nuestra iniciación a Cristo” (*The Relation of Baptism to Confirmation* (1891) p. 18). Mason (*op.cit.* p. 15) señala el argumento aquí expuesto acerca del bautismo de Jesús efectuado por el Bautista; y puedo recordar muy bien a Arthur Couratin, quien en la década de los 60 vinculó este punto con los dos famosos pasajes de Hechos (véase pág. 7-10) ¡y clasifica a Lucas, el autor del Evangelio y de los Hechos como un autor con una consistente teología “de dos fases”!

Centro de Estudios Pastorales

La segunda “aplicación” del bautismo del bautista dice relación con la venida del Espíritu en Pentecostés. Aquí está el cumplimiento de la promesa: ya tuvieron el bautismo en agua de Juan; ahora reciben la “segunda” parte, el bautismo en el Espíritu. Pero nuevamente, *no* existe una ceremonia externa en Pentecostés, no existe un precedente para la experiencia de los discípulos en Hechos 2 que favorezca una “segunda fase”, sino más bien una experiencia interna del rito externo brindado por Juan. Por ende propongo como principio exegético básico que cuando se hace referencia a *una* ceremonia externa y a *una* gracia o experiencia interna, naturalmente estas deben referirse la una a la otra como a dos partes (externa e interna) que tienen su correspondencia en la otra, como parte de un rito iniciatorio único. El corolario de esta proposición es que es extraño y perverso leer estas referencias como si de hecho denotaran dos ritos externos asociados a *dos* gracias internas, cuyo primer rito es descrito usualmente en forma sumamente breve mediante su parte externa (el uso del agua); el segundo rito es descrito a menudo en forma breve mediante su parte interna (la venida del Espíritu). Necesitaríamos enorme evidencia para probar que esta era la práctica normal, tanto “en terreno” como en las descripciones verbales referidas a ella, antes de declararnos enfáticamente en favor de una exégesis tan extravagante.

El Bautismo Cristiano

Una vez que dejamos atrás los antecedentes, ¿dónde debemos buscar la mejor evidencia en relación con el bautismo cristiano? La única respuesta posible es examinar todo el material relevante de las escrituras.

1. Los Evangelios

En el Evangelio de Juan se menciona dos veces que Jesús concede el bautismo (Juan 3:22; 4:1-2). Aparentemente sólo se considera el bautismo en agua. También tenemos una referencia tangencial al “agua” en el pasaje de Nicodemo (Juan 3:5), el cual sería otro ejemplo en que la redacción natural “del agua y el Espíritu” los interpretarían como los elementos externo e interno de un rito, no como breves referencias a dos ritos desvinculadas. (En todo caso, se debe recordar que sin perjuicio de la exactitud histórica de los relatos, probablemente están escritos para lectores de alrededor del 100 DC y deben ser comprendidos de la forma en que *ellos* entenderían dichos relatos).

Jesús hace referencias metafóricas al bautismo en relación con su muerte (Marcos 10:38; Lucas 12:51), pero el sentido etimológico de “inundar, sumergir” parece predominar en esta cita, y no existen elementos en la metáfora que sugieran un rito de dos fases a partir del cual extraer la metáfora.

Por cierto, se hace mucha referencia a la vida en el Espíritu (especialmente en Juan 14-16) como la norma de vida cristiana pero no existe nada en las referencias como para vincular la presencia del Espíritu con un rito de cualquier tipo, y menos con la segunda parte de un complejo rito de dos etapas.

Finalmente, se encuentra la “Gran Comisión” de Jesús (Mateo 28: 16-20). Ella vincula el bautismo con el hacer discípulos; por cierto, hace del bautismo una causa instrumental del discipulado de las naciones. Pero no hay razón para incluir ritos en la comisión que no sean el bautismo en agua; este es parte del evangelio, y la sumisión a uno implica la sumisión al otro, pero no existe otro rito presentado a los no creyentes como parte de su iniciación.

Centro de Estudios Pastorales

2. Los Hechos de los Apóstoles

Aquí llegamos al campo de mayor disputa. Los Hechos contienen claramente nueve referencias a eventos bautismales:

- (a) En el Día de Pentecostés (Hechos 2: 37-41)
- (b) Los Samaritanos (Hechos 8:12-17)
- (c) El eunuco en el desierto (Hechos 8:36-38)
- (d) Saulo (Hechos 9:17-19 y 22:12-16)
- (e) Cornelio y su casa (Hechos 10:44-48)
- (f) Lidia y su casa (Hechos 16:14-15)
- (g) El carcelero filipense y su casa (Hechos 16:31-34)
- (h) Los corintios (Hechos 18:7-8)
- (i) Los “discípulos” que sólo conocían el bautismo de Juan, en Éfeso (Hechos 19:1-6)

Comenzamos a categorizar estos eventos al notar que se menciona una imposición de manos post bautismal sólo en el caso de (b) e (i); no se menciona dicho evento en otras circunstancias. En otras palabras, de nueve instancias registradas, siete no llevan referencia a una “segunda” ceremonia post bautismal. En el caso de Saúl (d), existió explícitamente una imposición de manos *pre* bautismal para sanidad, pero no se asemeja a los dos incidentes de imposición de manos post bautismal. En sus palabras de Hechos 9:17 Ananías dice que ha sido enviado para que Pablo recupere la vista y sea lleno del Espíritu Santo, e impone sus manos al decir esto; a ello le sucede prontamente el bautismo. Ello significaría que, a partir del texto, cualquier relación entre signos y efectos debería ser establecida como sigue:

- (i) La imposición de manos tiene como objeto la sanidad (en preparación para el bautismo)
- (ii) el bautismo tiene como objeto ser lleno del Espíritu Santo.

Por ende en nuestra lista (d) no constituye una excepción. E al menos siete casos no tiene lugar una imposición de manos post bautismal.

Sin embargo, esta clase de categorización no será suficiente para los decididos partidarios de las “dos fases”, quienes tienden a querer afirmar que, tal como los bautismos deben haber ocurrido en muchas ocasiones no registradas (como por ejemplo, en el primer viaje misionero Hechos 13 y 14), por ende, cuando los bautismos mismos *efectivamente* son registrados, la imposición de manos, si bien no siempre es registrada, ciertamente tuvo lugar, puesto que era parte integral de lo que se entiende por *baptizo* y *baptisma*¹. Debemos demostrar que ello no se cumple para refutar finalmente esta escuela de pensamiento. Puede que no sea fácil, pero hay fuertes indicadores de la dificultad de su posición.

¹ Para Tertuliano ambos en conjunto constituyen el *baptismum*, y no es el agua sino “el sello” el que imparte el espíritu ... no podemos asumir simplemente que cuando un autor utiliza la palabra *Baptisma* o *Baptismum* sólo quiere decir “bautismo en agua”. (Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (1946) p.17).

Centro de Estudios Pastorales

En primer lugar, en una ocasión (es decir en el desierto (e)) sólo hay presentes un evangelista y un converso¹. Del evangelista, Felipe, ya sabemos por la mitad previa del capítulo (es decir, por los textos utilizados como prueba para “las dos fases”) que presumiblemente no cumplía con los requisitos, (según esta exposición) para imponer sus manos con el fin de la venida del Espíritu, por no ser un apóstol. Por tanto, si Felipe estaba actuando sobre la base de sus principios samaritanos (si los partidarios de las “dos fases” están en lo correcto) entonces debería haber mandado al converso de vuelta a Jerusalén para una “confirmación”, o haber enviado al auriga de vuelta par traer a uno o dos apóstoles al desierto. Lo que *no* podía hacer era simplemente bautizarlo y dejarlo seguir su camino “gozoso”. Pero fue efectivamente lo que hizo. ¿Entonces qué implica esto?

Otro gran indicio de que el argumento no es válido viene en las referencias a la señal externa. En (d) y (f) se hace mención al uso de agua y en (f) (en Hechos 10:47) hay una clara implicancia de que los gentiles han recibido el bautismo en el Espíritu y por lo tanto Pedro debe “ponerse a la altura” del evento agregando el bautismo en agua. Con ello lo interno y lo externo aún corresponderían a un único rito mientras que si pensamos en el agua y en la imposición de manos, esta frase es obviada notoriamente.

Otro indicio de la invalidez del argumento viene con el uso del verbo en pasivo. Sólo una vez nos enteramos quién, siguiendo los pasos de Juan el Bautista, efectuó el bautismo, es decir en el caso (c) donde sólo uno de los creyentes estaba presente. En los casos restantes los conversos “son bautizados”, e incluso al estar presente un apóstol, no se menciona que este lo lleve a cabo (ref.: Hechos 2.38, 41; 8:12-13; 10.47-48; 16:15, 33; 18.8). Por cierto, en el caso de Cornelio (e), Pedro dio instrucciones a otras personas para que se realizara². Es muy difícil integrar lo anterior a la noción de que el “bautismo” implica la aplicación de agua sumada a la imposición de manos de un apóstol.

El bautismo y el Espíritu Santo están estrechamente ligados en los casos (a), (d) y (e), y en estos casos, la venida del Espíritu Santo sólo podría ser vinculada a la supuesta “segunda parte” de la iniciación externa demostrando por otras razones que dicha “segunda parte” era un posible acompañamiento para el bautismo en agua.

Llegamos entonces a los dos casos en que se mencionan ambos ritos: (b) e (i). Ellos deben ser la pieza central de cualquier argumento referente a una iniciación ritual de dos etapas; ellos requieren una inspección más acuciosa.

Caso (b): Los Samaritanos (Hechos 8: 12-17)

Este evento, según sugiero, tiene un aire de emergencia. Es difícil saber con seguridad cuáles eran las características mostradas por los samaritanos conversos, recién bautizados; (a) hubo gozo y “creyeron”, pero (b) Felipe pudo discernir que el Espíritu Santo no había caído sobre ellos. Sin embargo, cualesquiera hayan sido las señales o la falta de ellas, es

¹ Cabe hacer notar al tocar este punto que se trata de la única ocasión en Hechos donde *se nos dice quién efectuó el bautismo*, es decir, es la única ocasión en que se utiliza el verbo *baptizo* en forma activa. Es también la única ocasión en que no se nos revela nada nuevo con ello; sólo había un posible “ministro del bautismo” presente. Ello coincide muy bien con Juan 4:1-2, y también con I Cor 1:14 -17. Es también la única ocasión en que ambos bautizados *no podían* recibir la imposición de manos. Y si no importa quién realizaba los bautismos, ello constituye, por sí solo, un fuerte argumento en favor de que no se incluía la imposición de manos (a menos que se mencionara específicamente), o al menos no se incluía la imposición de manos apostólica.

² Ver nota 2 de esta página, y nota de la página 11.

Centro de Estudios Pastorales

completamente justo exponer el pasaje indicando que Felipe discierne que los samaritanos no mostraban *aquello que él tenía todo el derecho de esperar que mostrarán*. Faltaba el don bautismal, si bien habían sido bautizados. Por ende, existía una emergencia, y los apóstoles vinieron a Samaria a resolver el problema, impusieron manos sobre ellos y oraron para que recibieran aquello que la mayoría de los observadores hubiera pensado que debían recibir en primera instancia. No podía ser que hubieran sabido con anticipación que el bautismo sólo los llevaría a una parte de la verdadera experiencia, y la segunda parte aún debería ser provista. En lugar de ello, la acción de los apóstoles se basa en *resultados* (o más bien, en la falta de ellos), lo que sugiere que en otros casos, por ejemplo en el Día mismo de Pentecostés (caso (a)), no habrían tenido razón alguna para una imposición de manos post bautismal. Estamos en la esfera de una necesidad pastoral excepcional, no en la de las normas de iniciación.

Si no obstante se argumenta que esta *efectivamente* es una norma, entonces debe reconocerse que por sí misma defrauda profundamente la postura de “dos fases” que se supone debe salvaguardar. En primer lugar, demuestra que el verbo “*baptizo*”, al menos en ocasiones, es utilizado con naturalidad para describir el bautismo en agua *sin incluir necesariamente la imposición de manos* (la cual sabemos no existió en este caso). Ello hace mucho más dificultoso afirmar como principio que otras referencias a “bautizar” y al “bautismo” que no van acompañadas de determinantes incluyen de hecho esta furtiva imposición de manos; la responsabilidad de presentar pruebas comienza a caer pesadamente sobre quien lo afirma. En segundo lugar, en esta primera instancia registrada de lo que hoy deberíamos llamar “bautismo-más-confirmación”, estos elementos *no* iban unidos en un único rito, sino bien separados el uno del otro. Por ende y con respecto a ambos aspectos, la “norma” se torna muy extraña.

Caso (j): Los “discípulos” de Éfeso (Hechos 19:1-6)

El caso en Éfeso fue algo diferente. Quienes sólo habían conocido el bautismo de Juan fueron tratados más o menos como nuevos conversos, y fueron bautizados *ab initio*¹. Luego Pablo puso sus manos sobre ellos y el Espíritu Santo llegó a ellos. ¿Cómo debemos interpretar esto?

En primer lugar, puede ser expuesto como otra “emergencia”; es decir, Pablo los vio después de su bautismo, detectó inmediatamente lo que Felipe había detectado más gradualmente en Samaria y rápidamente impuso manos y oró por ellos; el Espíritu vino, como lo evidencia el hablar en otras lenguas y la profecía. Ello significaría que este episodio no representaba la “norma”.

En segundo lugar, la “imposición de manos” no tiene una importancia ritual. Por nuestra parte, muchos de nosotros estamos acostumbrados a colocar las manos sobre la cabeza, hombros o brazos de otros en forma más bien casual al orar por ellos. No debatimos con nosotros mismos para imponer manos o no, se trata de algo más casual y espontáneo. Por ende, nuevamente la práctica de Pablo en este pasaje puede ser verdaderamente histórica *sin por ello* constituir una norma universal.

¹ Debemos ser cautelosos en afirmar que este tratamiento fuera la norma para quienes habían recibido el bautismo del Bautista. No parece haber sido así con Apolo en Hechos 18. Es igualmente posible que se trate de un caso excepcional, quizás porque en la década del 50 DC estaban recibiendo el “bautismo con el que bautizaba Juan” y no habían escuchado aún que había llegado el Espíritu, pero se trata de un área de mucha especulación.

Centro de Estudios Pastorales

Según esta exposición el evento no constituía una emergencia, pero del mismo modo, tampoco era la norma, puesto que los bautismos podían conducirse sin que necesariamente un gesto de este tipo acompañara la oración.

En suma, de los nueve casos de los Hechos de los Apóstoles, en siete de ellos no se registra una imposición de manos post bautismal, en algunos de ellos es muy difícil establecer si ello era incluso posible o probable. De los dos casos restantes, uno evidentemente tiene carácter excepcional; el otro, al tiempo que puede ser considerado normativo si los primero ocho así lo permiten, está igualmente abierto a otras construcciones. Por ende concluyo que los Hechos de los Apóstoles tienden en forma tan marcada a respaldar “la iniciación sacramental que resulta completa en el bautismo” como para ser concluyentes por sí mismos.

3. El Corpus Paulino

Por un momento dejaremos de lado las Pastorales. En las demás paulinas se hace referencia directa al bautismo en Rom 6:3-4; I Cor 1: 13-17; 10:1-2; 12:12-13; 15:29; Gal 3:27; Ef 4:4; Col 2:11. Ninguna de ellas invoca directamente el evento mismo del bautismo o incluso un recuerdo de él; cada uno de ellos contiene más bien una reflexión sobre su significado, y particularmente sobre el significado para la época en que los destinatarios la leyeron y para ellos *en su calidad de bautizados*. Cada texto podría, en caso necesario, ser compatible con la hipótesis de que las referencias al bautismo eran en realidad referencias a un completo rito en agua y con imposición de manos, pero *ninguno de ellos, en ningún momento da indicios de ello*. Tampoco sería fácil dividir la importancia interna de la iniciación en dos partes: por ejemplo, el nuevo nacimiento por un lado, y la concesión del Espíritu por otro¹. Pablo claramente visualiza la iniciación interna, incluido el don del Espíritu, como una unidad en su totalidad, y puede escribir proposiciones como la siguiente con toda naturalidad y facilidad: “y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él” (Rom 8:9). Y sería insólito si todas estas referencias al “bautismo” fueran consideradas referencias encubiertas al agua, con una explicación oculta consistente pronta a ser utilizada, pero no presente en el texto.

Por otro lado, existe un pasaje en el cual, haciendo uso de una exégesis correcta, no podría haber existido una imposición de manos post bautismal, por lo menos no por parte de Pablo. Se trata del pasaje de I Cor 1:13-17. Aquí encontramos mayor evidencia de que Pablo no efectuó los bautismos². Ello coincide plenamente con el principio antes expuesto de que los candidatos al bautismo eran transferidos a colegas menores para su realización. Es importante para la línea del argumento de Pablo el no haber efectuado los bautismos (excepto en las pocas ocasiones enumeradas por él, con el fin de ser absolutamente transparente con los corintios). El argumento reza, en primer lugar que Pablo no había sido crucificado por ellos, en segundo, que no habían sido bautizados en nombre de Pablo; y en tercero, que no habían sido bautizados por mano de Pablo (con excepción de aquellos especificados). Cada una de estas negaciones tiene como objeto restarle terreno a cualquier “partido de Pablo” posible o existente en Corinto. De este modo se establece el dilema relacionado con cualquier imposición de manos post bautismal. O bien no existía tal rito, o bien era llevado a cabo aparentemente no por Pablo (pero quizás por quienquiera que fuera que los bautizara).

¹ “El regalo del nuevo nacimiento ... debe ir seguido ... del don del Espíritu que mora en el interior ...” (Mason *op. cit.* p. 456).

² El significado de I Cor 1:17 debe ser “Cristo no me envió a efectuar los bautismos, sino a predicar las buenas nuevas”. Es muy poco probable que haya considerado el bautismo mismo como una distracción del evangelio: ciertamente era parte de este.

Centro de Estudios Pastorales

En caso de no haber existido tal rito, entonces el argumento es muy simple, y se suma a la evidencia paulina que respalda “una fase”. Difícilmente podemos suponer el mismo que Pablo impusiera manos sobre los conversos (y sin embargo parte del argumento de dos fases parece haber sido que era necesario un apóstol para tal efecto). Pero si lo hizo, su argumento fue poco franco, puesto que en teoría podía formarse un partido de Pablo sobre la base de que *él* había impuesto manos sobre ellos; debiera haberlo reconocido, en lugar de negar simplemente el haber jugado tenido participación en brindarles el bautismo. Por otro lado, si el argumento a favor de las dos fases indica que el bautismo está constituido por la totalidad del agua más la imposición de manos, por ende, al negar haberlos bautizado, hubiera negado haberles entregado esta totalidad. ¿Entonces quién lo hizo? ¿Fue el “diácono”, o quienquiera les haya administrado el agua, quien también impuso manos sobre ellos después del bautismo? De haber sido este el caso, ¿por qué tuvo Felipe que mandar llamar a los apóstoles al evangelizar en Samaria? Y de no serlo, entonces no existió una imposición de manos post bautismal generalizada. *Esta es lejos la conclusión posible más segura con respecto a todo el curso del argumento de I Corintios 1.*

Si no existe evidencia histórica en el cuerpo paulino principal de una ceremonia post bautismal, y mucha que sugiere lo contrario), y si textos como “fuisteis sellados [con el Espíritu Santo] para el día de la redención” (Efesios 4:30) contienen alguna referencia a ritos externos de iniciación (y no es claro que así sea), ello sólo podría ser al bautismo en agua, en calidad de señal sacramental de este acto de sellar. Los partidarios de las dos fases del bautismo han buscado redactar su programa de dos fases incluyendo signos sacramentales más dos componentes distintos de iniciación interna que se relacionaran con ellos¹. Pero dichos esfuerzos dependen de prescribir los resultados de la exégesis estableciendo las reglas fundamentales de comprensión de las referencias a la palabra “bautismo”. Es decir, estas reglas indican que la palabra “bautismo” significa bautismo en agua sólo en Hechos 8:14-17 y en Hechos 19:1-6, pero en todas las demás ocasiones significa “agua + la imposición de manos”. Es seguro que tal procedimiento (por cierto un mal paso exegetico) haga injusticia al texto pero, por supuesto, una vez que el procedimiento ha sido aceptado, este conduce triunfalmente a revelar como los textos ahora entregan los resultados prescritos. Es evidente que de por sí ello no basta. Y cada día se cree menos en ello. La conclusión inicial del estudio prevalece sin modificaciones en lo que al corpus paulino se refiere. Ni en sus reflexiones históricas ni en su argumentación doctrinal hay indicio alguno de un proceso de dos fases excepto cuando los exegetas hacen depender su interpretación de un texto, lo cual es particularmente inapropiado para el propósito².

4. Las Pastorales

Las Pastorales son separadas del corpus paulino, no sólo porque en una variedad de formas los comentarios e introducciones del Nuevo Testamento los ven en cierta medida como separables, sino también porque, para nuestros efectos, difieren por hacer referencia a la imposición de manos (I Tim 4:14; 5:22; II Tim 1:6). Y sin embargo, de las citas en que ello sucede, la primera es obviamente comparable con la comisión u ordenación (no hay necesidad de ser demasiado específicos en relacionar ritos o terminología posteriores con la evidencia del Nuevo Testamento); la segunda es tan general que no está claro a qué se refiere (pero nuevamente la comisión u ordenación es lo más probable); la tercera *podría*

¹ Véase el capítulo 7, páginas 35 y 36.

² Cf. Gore “los Hechos nos aseguran que los Apóstoles imponían sus manos sobre todos los cristianos luego del bautismo, ... (*The Church and Ministry*, Longmans, Cuarta Edición 1900, pp. 235-36, (cursivas agregadas), y en una nota al pie de página trata Rom 1:11 como si tratara de la confirmación).

Centro de Estudios Pastorales

corresponder *sólo* a una imposición de manos post bautismal si tuviéramos una razón de peso distinta (por ejemplo, una referencia al bautismo) para pensar que se practicaba de esta forma. Pero de hecho carecemos de un contexto tal, y este texto, tal como el primero, es totalmente compatible con la comisión/ordenación.

Existe un texto en las cartas pastorales que es misteriosamente similar a las demás referencias paulinas al bautismo. En Tito 3:5 se señala “nos salvó ... por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo”. Nuevamente parece hacerse referencia aquí a un signo externo: el lavamiento, es decir, el uso de agua. Puede que se haga referencia a *dos* significados o beneficios internos: es decir, el nuevo nacimiento y la renovación, obra del Espíritu Santo. Pero cuando incluso se sugiere un solo rito externo (e incluso dicha referencia puede ser una metáfora), la explicación natural es que el rito único tiene dos significados internos: y por cierto, si se estudia todo el corpus paulino, queda claro que el bautismo tiene una gran variedad de significados. La mejor manera de expresarlo es que el bautismo significa de hecho (y al ser brindado correctamente transmite¹) *todo* lo que conlleva llegar a ser un discípulo de Jesucristo. No es de sorprenderse si en ocasiones se produce una tensión entre esos distintos significados en una referencia bautismal. Pero el afirmar contra toda la evidencia que por ende deben existir dos (¿o más?) signos sacramentales externos² es muestra de un dogmatismo infundado puro.

5. La Carta a los Hebreos

Hebreos ofrece un texto evidentemente relevante y debe ser abordado directamente. Hebreos 6:1-2 reza (según la traducción más literal posible):

“Prosigamos hacia la perfección, sin volver a establecer los fundamentos del arrepentimiento de las obras muertas y de la fe en Dios; enseñando sobre los bautismos (o lavamientos) y la imposición de manos, sobre la resurrección de los muertos y el juicio eterno”.

A primera vista en este texto, la imposición de manos es vinculada al bautismo (y lo sucede), y es en cierta manera parte de la fundación de la fe. ¿Qué debemos desprender de ello?

En primer lugar, la palabra griega *baptismon* es un genitivo plural formado a partir de una variación de la palabra “bautismo”; proviene de *baptisma*. Es extraño que se utilice una palabra diferente, y que se utilice en plural. Existen versiones que se rehusan a traducirlo como “bautismos”³. De este modo, incluso si hace referencia al lavamiento bautismal como parte de otros lavamientos, es difícil apreciar directamente un bautismo en agua sumado a una imposición de manos. Tampoco hay claridad absoluta (y esto suele ser lo más obviado por las versiones y comentarios) con respecto a la relación entre el segundo acusativo de la oración (“enseñanza”) y el primero (“fundamentos”): ¿se trata de una aposición o es en cierta forma una adición? Es difícil distinguir. Finalmente, no está claro a qué hace referencia la “imposición de manos”. ¿Es a toda la variada práctica de imponer manos (tal como la considera Wescott?) ¿O debiera ser más estrechamente vinculada a la iniciación, como otros prefieren? Y aun al referirse específicamente a la imposición de manos post bautismal

¹ Técnicamente, la palabra “transmite” es una distracción; ver página 3.

² Ref: Dix: “Si rechazamos [el texto occidental de 8:39]... excluimos con él *la única porción de evidencia neotestamentaria* (según entendemos) que podría sugerir que el don del Espíritu podría en ocasiones ser concedido sólo por el bautismo en agua”. (*Op.cit.* p. 18; las cursivas fueron agregadas).

³ New English Bible: “ritos de lavamiento”.

Centro de Estudios Pastorales

efectuada en forma iniciatoria (y se trata de una hipótesis importante), implica entonces un rito universal, y universalmente necesario, o bien un rito ocasional, incluso *ad hoc*, lo cual sería compatible con las dos referencias de Hechos? A la luz de la evidencia del Nuevo Testamento, parece ser un verdadero alarde exegético el insistir que ello debe implicar una característica fundamental e invariable de la iniciación cristiana, puesto que tiene *algo de peso* en la balanza (algo que muy pocos pasajes tienen), pero aun así, no puede inclinar la balanza contra la abundante evidencia en sentido contrario.

6. Las Epístolas Católicas

La única referencia explícita al bautismo en agua en las Epístolas Católicas se encuentra en I Pedro 3:21. El verso 20 indica que Noé y su familia fueron salvados “por agua”, y en el verso 21 se dice que somos salvos por el antitipo de esa agua, esto es, por el bautismo. Al parecer sólo existe un “elemento” en la referencia a Noé, y por ende es prácticamente seguro que exista sólo un elemento, el agua, en el “antitipo”. Y si primera de Pedro es, según se ha sugerido en forma convincente, una homilía post bautismal, podemos esperar que surjan las dos fases de la iniciación en el texto, si es que realmente existían dos fases. No sólo no se hace mención al Espíritu Santo (quien de por sí no se encuentra en un lugar específico); sólo se menciona una “fase” de conversión: “...os llamó de las tinieblas a su luz admirable”.

La misma verdad teológica general se exhibe en las demás Epístolas. En I Juan particularmente, hemos pasado de la oscuridad a la luz, de la muerte a la vida, y de no tener al Hijo de Dios a tenerlo. También tenemos la unción que proviene de Cristo (un juego de palabras a partir de su título, y no es demostrable que se refiera a una unción física); también tenemos el Espíritu. Sería imposible desenredar estos hilos de tal forma que demuestren la existencia de una iniciación de dos fases a Cristo. El énfasis, y la evidencia *prima facie* apuntan en su totalidad a una fase única, a la de la gracia interna, más que a un rito externo.

7. La Revelación de Juan el Divino

Si bien este libro no contiene una mención explícita a los ritos de iniciación, contiene mucho acerca de las implicancias de ser iniciado a Cristo, por ejemplo en Ap 1:6: “... y nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, su Padre...”. Con respecto a los ritos iniciatorios, debemos preguntarnos si el ser hechos un reino de sacerdotes sugiere un rito externo o dos. No podemos superar este punto al dilucidar la teología iniciatoria de este libro.

8. Conclusión relativa a las Escrituras

El gran significado del bautismo del Bautista, de las singulares referencias en los Evangelios, de siete de las nueve referencias al bautismo, todas las referencias en el Corpus Paulino y las Epístolas Católicas indica que sólo existe un único rito externo llamado “bautismo”, el cual requiere exclusivamente la administración de agua para su completación, y puede ser llamado iniciatorio. Corresponde directamente a una a una única conversión “en dirección interna” (ya sea que ocurra rápida o lentamente), y conlleva *todo* lo que implica llegar a ser uno de los santos, o si es que podemos expresarlo así, un cristiano. Si ha de existir una imposición de manos post bautismal generalizada, no puede buscar justificación bíblica y por ende no puede tener el carácter de doctrina revelada. Las tres instancias textuales que parecen ser excepciones a lo anterior (Hechos 8:14-17; 19:1-6; Heb 6:1-2) no concuerdan una con la otra, y dada su naturaleza claramente excepcional, exigen una explicación individual para aclarar el porqué de su uso en los puntos de la Escritura en que aparecen.

Centro de Estudios Pastorales

Podemos agregar un punto que sólo tiene carácter bíblico en forma remota, pero debe ser mencionado en este punto. Si bien los partidarios de “dos fases” sostienen que ambas partes de su rito de iniciación algo complejo están asociadas la una con la otra (y por cierto pueden ser denominadas “bautismo” *simpliciter*), ellos discernen dos significados distintos para el agua y la imposición de manos, y si bien ministran ambas partes con minutos de diferencia, están dedicados a separar la teología de la iniciación interna en dos partes: las cuales a su vez pasan a ser temas separados por los cuales se eleva una oración en las dos fases del rito litúrgico. Este punto no debe ser objeto de confusión al discutir un “rito primitivo integrado”.

3. DE LOS PADRES DE LA IGLESIA A LA EDAD MEDIA

Debido a que se trata de un estudio *anglicano*, no se deben escudriñar a fondo los periodos de historia primitiva y medieval en busca de cada detalle o punto de interés histórico o contemporáneo. Bastará con señalar los puntos sobresalientes que tienen una influencia en la Reforma y la doctrina y práctica posteriores. Como análisis final, y si bien los anglicanos deben asignar una importancia considerable a los eventos históricos, cualquier práctica en particular es susceptible de reforma a la luz de la escritura, y ningún uso debe sobrevivir si es juzgado erróneo o equívoco según los cánones bíblicos, por “primitivo” que sea su origen y sin importar cuán arraigado se encuentre en la práctica posterior.

a. Occidente hasta los tiempos de Hipólito

Contamos con escasa evidencia acerca del bautismo occidental en los primeros dos siglos, con la excepción de Justiniano, Tertuliano e Hipólito. Hermas hace varias referencias al “sello”, y estas son retomadas y expandidas por Lampe en calidad de referencias a la importancia del bautismo en agua¹. Marción no tenía origen occidental y (ciertamente) su enseñanza no era ortodoxa, pero Fisher da importancia a las referencias que hace Tertuliano a los ritos de iniciación de Marción, las que incluían lo siguiente:

“Ciertamente no rechazó siquiera el agua del Creador, porque en ella lava a los suyos, ni el aceite con que los unge, ni el compuesto de miel y leche con el que les da el crecimiento, ni el pan del Creador mediante el cual él manifiesta su propio cuerpo...”²

Si bien Tertuliano escribe aproximadamente en el 198, aborda un líder gnóstico de una generación previa, dado que Marción había llegado a Roma a mediados del siglo, y Tertuliano lo declara *correctos* sus ritos litúrgicos (y a él, por cierto, un testigo contra su propio gnosticismo). ¿Qué debemos decir al respecto?

En primer lugar, Tertuliano ciertamente describía una práctica similar a la de sus propios tiempos, y muy similar a la que se encuentra en Hipólito, pero puede que simplemente haya relatado con demasiada precisión el que Marción tuviera prácticas como las de fines de siglo a este respecto. Lo que atañe más a este punto es que la unción con aceite no se asocia particularmente con el bautismo, ni tampoco con el don del Espíritu Santo y la responsabilidad de una prueba se cierne sobre quienes argumentarían que se encuentra en una especie de continuidad con la imposición de manos apostólica, o bien que la imita. Por

¹ G.W:H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (Longmans, 1951) pp. 105-106.

² J.D.C. Fisher, *Confirmation Then and Now* (Alcuin/SPCK, 1978) p.9, citando a Tertuliano, *Adv. Marcionem* 1.14.

Centro de Estudios Pastorales

cierto en otro pasaje de Tertuliano citado por Fisher se menciona el bautismo de Marción, y además la remisión de los pecados sin hacer mención al aceite¹. Finalmente, cabe hacer notar las referencias a la leche y la miel. Estas aparecen también en Hipólito, y las consideramos encantadores adornos, incluso simbólicos, de los ritos de iniciación, pero no consideramos tales ornamentos como parte necesariamente integral del rito, como si no pudieran ser omitidos. No se debe pensar que el ungimiento de Marción probaba algo importante, si es que realmente tenía un origen occidental².

Justino Mártir es el gran escritor ortodoxo de Occidente a mediados del siglo II. Su relato del bautismo está completo y no es necesario reiterarlo aquí. Los candidatos eran bautizados fuera de la asamblea, traídos a la compañía de los devotos presidida por el obispo, luego eran saludados con el ósculo de paz y participaban de la recepción de la comunión. No se hace mención alguna de una ceremonia post bautismal, con la excepción del ósculo y la comunión. Ello a su vez ha significado que los partidarios de dos fases deben llevar a cabo desesperadas búsquedas para descubrir por qué razón en su relato Justino obvió ante el emperador romano aquello que no era necesario o prudente mencionar; es decir, que si bien el bautismo y la eucaristía pudieron ser descritos, la imposición de manos por parte de los obispos debía ser ocultada necesariamente³. Ello es absurdo, y su única explicación es que se escribieron primero las conclusiones y luego se buscó evidencia frágil. Justino es considerado un excelente autor occidental de mediados de siglo que entrega un completo relato del bautismo y no da indicios de tal rito de imposición de manos postbautismal.

La historia cambia, por supuesto, en el caso de Tertuliano e Hipólito. Aquí sí emerge el rito del bautismo en agua sumado a la imposición de manos lo cual constituye una diferencia notable del uso del Nuevo Testamento, y del uso particular de Justino. En este caso, a fines del siglo II, puede percibirse un notorio cambio. Tertuliano incluso puede dividir los efectos internos de la iniciación: el don del Espíritu no viene en el agua (*non in aquis*), sino en la imposición de manos. Hipólito tiene problemas textuales leves a este respecto, pero bien puede que registre un patrón similar: el bautismo en agua fuera de la asamblea tal como en Justino, luego los bautizados son conducidos al lugar de reunión de la asamblea y en lugar de recibir en primer lugar el ósculo, recibe la imposición de manos de parte del obispo con una oración para el Espíritu Santo. Y en estos dos autores encontramos la base histórica para el “rito integrado” tan preferido por Mason, Dix, y distintos autores menores⁴. Pero sugerimos que no fue así desde un principio.

¹ *Ibid.*, cita a Tertuliano, *Adv. Marcionem* 1.28.

² Lowther Clarke, claramente un partidario de las dos fases, escribe la hermosa línea “La evidencia del siglo dos relativa a la confirmación es defectuosa” (*Liturgia y Adoración*, SPCK, 1933, p. 447).

³ Cf. E Ratcliff “Justin Martyr and Confirmation – A Note” en *Theology*, Diciembre de 1952; A.H. Couratin, “Baptism: The Liturgical Pattern” en *CQR* Oct-Dic 1956.

⁴ Véase *De Baptismo* c.8 de Tertuliano; *Apost Trad. C.xxii* de Hipólito.

Centro de Estudios Pastorales

Lampe está dispuesto a sugerir una razón por la que los dos pasajes de Hechos, hoy tan famosos para nosotros, habrían logrado mayor peso que nunca antes¹ como precedentes para la acción eclesial a fines del siglo II en Occidente.

b. Oriente hasta el Siglo IV

Al tiempo que Occidente alcanza una postura de “dos fases” para el año 200 DC, cabe decir que Oriente, con mucha mayor evidencia a su alcance, no lograría un modelo común hasta 150 años más tarde. Ello se hace claro en los textos recopilados en *Documents of the Baptismal Liturgy* de E.C. Whitaker². La Didajé describe el uso del agua y una eucaristía, si bien no un bautismo. Pero no existe una segunda ceremonia. Ignacio de Antioquía señala que ni el bautismo ni el ágape deben ser llevadas a cabo “sin la presencia del obispo”³. Pero no se describe una segunda ceremonia que esté incorporada al bautismo (Ignacio es el Padre preciso para mencionar las manos del Obispo si es que *ellas* eran necesarias). A partir de la plétora de evidencia subsiguiente Whitaker concluye:

“la evidencia de todos los documentos primitivos del rito sirio indica que no había intervenciones el lavamiento bautismal y la celebración de la Eucaristía... Y cuando efectivamente aparece una unción post bautismal en los documentos sirios, como en la *Catequesis* de San Cirilo de Jerusalén... o *Las Constituciones Apostólicas...*, Existen buenas razones para suponer que se trata de una nueva importación traída de Occidente”⁴.

Whitaker prosigue para demostrar que la unción *prebautismal*, la cual comienza a apreciarse desde principios del siglo III en adelante, debe ser considerada una salvaguarda contra el mal, y no puede ser incorporada simplemente a las balanzas de la evidencia como una variante de la “confirmación”. Las *Instrucciones Bautismales* de San Juan Crisóstomo, del año 388 constituyen el último punto histórico en que se encuentra un rito que no incluye la unción post bautismal o la imposición de manos. Se realiza la unción como salvaguarda del mal *previa* al bautismo, y luego

“... el sacerdote hace que uno se sumerja en las aguas sagradas, enterrando al viejo hombre y al mismo tiempo levantando al nuevo... es en este momento, mediante las palabras y la mano del sacerdote, que el espíritu santo desciende sobre uno. En lugar del hombre que se sumergió en el agua, surge uno diferente...”⁵

¹ Véase Lampe, *op.cit.* pp. 79-80 donde se sugiere por qué el Occidente retomó la confianza en los dos precedentes de Hechos (a fuerza de lo que hoy sería considerado como una hermenéutica algo primitiva). Lampe toma la postura de que este recurrente texto de Hipólito retiene una doctrina integrada de la iniciación y la venida del Espíritu, pero contiene por supuesto las “dos fases” que posteriormente serían denominadas el “rito primitivo”; por cierto Hipólito, al utilizar dos unciones y un ósculo de paz iniciatorio ¡supuestamente ostentaría un rito de cinco fases! En esencia aprendemos simplemente que en el desarrollo temprano de ceremonias subsidiarias no se distinguió cuáles eran integrales y cuáles explicativas o incluso cosméticas. Con toda seguridad no siempre pensaban en forma tan analítica (sin embargo, véase Tertuliano, *De Baptismo* c.8 para una clara asignación de efectos específicos a secciones específicas; también Ireneo *Adv. Haer.* 4, 38.2, el cual Lampe llama “la primera instancia clara del impacto de Hechos 8:17 en la teología patrística del bautismo” (*op.cit.* p. 118)).

² E.C. Whitaker (ed.) *Documents of the Baptismal Liturgy* (SPCK, 2da Edición, 1970).

³ Ignacio *Smyrn.* C.8.

⁴ Whitaker, *Documents, op. cit.*, p.xv.

⁵ *Id.* p.40.

Centro de Estudios Pastorales

Crisóstomo describe como los bautizados son conducidos directamente al banquete de la Eucaristía, siendo saludados con un beso por la congregación. Y la mención de “palabras y mano de la cita se refiere a las palabras enunciadas, y a la acción de sumergir la cabeza en el agua, ambas efectuadas por el sacerdote; ambas describen también partes necesarias del brindar el bautismo en agua mismo, y no algo simbólico que lo sucede. La evidencia es significativa puesto que demuestra que en el Oriente predominaba una variedad de usos mucho después de que el modelo original fuera reemplazado, y que, como parte de esa variedad, permaneció hasta fines del siglo IV un uso según el cual el bautismo en agua constituía una iniciación sacramental completa.

Sin embargo, Crisóstomo sería el último del antiguo grupo. A partir del siglo III, en distintas partes de Oriente, se estaba desarrollando un ungimiento post bautismal en forma simultánea al uso más antiguo y más simple; desde el siglo V ella parece tener un uso general, y así ha sido hasta nuestros días. Este ungimiento es conocido como *sphragis*, o sello, del Espíritu Santo, y en términos de la división teológica que hace de las partes de la iniciación se asemeja mucho al programa de los partidarios de dos fases. Las dos partes tienen lugar en un rito, y son administradas a los niños pequeños tal como a los adultos. Hoy en día no hay necesidad de que un obispo presida el rito, porque basta que un presbítero utilice aceites “que lleven la bendición episcopal”. Estos ritos orientales tradicionales (pero *no* primitivos) conllevan sus problemas respectivos para los anglicanos, y ciertamente no deben ser saludados como respuestas satisfactorias a los problemas occidentales. En sentido estricto, no han tenido una influencia directa sobre nuestro uso, y por ende el explayarse sobre ellos sería una distracción para este estudio¹.

c. El siglo III al siglo XV en Occidente.

J.D.C. Fisher comienza su detallada obra *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West* (Alcuin/SPCK, 1965), donde termina la sección (a) de este capítulo. Postula un rito “integrado” arquetípico formado por el bautismo en agua, la imposición episcopal de manos, y la eucaristía, todas como parte de la iniciación cristiana (idealmente celebrada en la Pascua). Este es el ideal que prevalecería en Occidente por algunos siglos, pero se produce una “desintegración” por varias razones. Estas incluyen:

- (a) bautismos de emergencia, los que eran sucedidos (en el caso de quienes se recuperaban) por una imposición de manos o ungimiento “.
- (b) Los efectos de la doctrina de Agustín relativa al pecado original, y el bautismo visto como panacea inmediata y requisito absoluto contra sus mortales efectos, lo cual llevó a que las parteras o miembros de la familia bautizaran regularmente en el momento del nacimiento, sin un servicio de la iglesia, y menos aún uno presidido por un obispo².
- (c) Los efectos de las grandes diócesis al norte de los Alpes, donde los obispos rara vez podían viajar para confirmar.

¹ El rito oriental parece funcionar solamente sobre la base del impulso de la tradición, y ser completamente cerrado a la crítica de las escrituras, pero es el rito occidental el cual, por medio de una tortuosa historia, ha conducido a la formación de los ritos anglicanos.

² George Every solía decir que *las parteras efectuaban más de la mitad de los bautismos medievales*.

Centro de Estudios Pastorales

- (d) La lenta discontinuidad de la comunión semanal y el abandono de la comunión para los niños pequeños.
- (e) La popularidad de los “decretales” del siglo IX, que enseñaban que la “confirmación” (título que apareció en el siglo V) era un sacramento de crecimiento y madurez (“*robur and pugnam*”), más que de iniciación.
- (f) El uso de la primera confesión como el umbral de la primera comunión, a menudo efectuada mucho antes de la confirmación¹.

La conclusión es que el bautismo en la Inglaterra de los siglos trece, catorce y quince, fuera o no administrado por una partera era visto como absolutamente vital; la primera confesión y la primera comunión eran consideradas muy importantes (y tenían lugar quizás a los siete años de edad); la confirmación era vista como adicional y opcional, a la cual asistía un obispo montado o en un carruaje de algún tipo, que tenía lugar en la villa y era conveniente dadas estas condiciones. Desde el punto de vista (de dos fases) de Fisher, el rito “primitivo” se había “desintegrado” y había dejado una mezcla de elementos. Curiosamente, desde el punto de vista de los reformadores, el patrón desarrollado en el medioevo los favoreció, puesto que enseñaba, incluso en forma distorsionada, que el bautismo y la comunión eran los *únicos* sacramentos cruciales, y que los demás sacramentos formaban parte de especie de segunda liga de ritos no fundamentales.

El Rito de Sarum

Finalmente destacamos el uso litúrgico de Sarum. Se trata de un breve apéndice del *Manual*, y las siguientes son sus características principales:

[Oración de Confirmación]²

Dios todopoderoso y eterno, quien has regenerado a estos tus siervos mediante el agua y el Espíritu Santo, y les has concedido el perdón a todos sus pecados; envía sobre ellos desde el cielo el Espíritu Santo Consolador con sus siete formas. Amén.

El Espíritu de sabiduría y entendimiento. Amén.

El Espíritu de conocimiento y piedad. Amén.

El Espíritu de consejo y fortaleza. Amén.

Y llénalos con el Espíritu del temor a Dios. Amén.

Señálalos con el signo de la santa cruz y confírmalos con el crisma de la salvación para la vida eterna. Amén.

Luego el obispo pregunta su nombre y unge su dedo con crisma: dibuja una cruz en la frente del niño y dice:

¹ A menudo se le da gran importancia a los esfuerzos del Arzobispo Peckham de 1281 para hacer que la confirmación fuera aceptada como requisito para recibir la comunión, pero ello debe ser interpretado como una indiferencia hacia la confirmación del país en general, y un esfuerzo algo desesperado por darle algo de ventaja. Al parecer no había mucha conciencia de que la confirmación podía ser vista como parte de la iniciación. Podríamos contrastarlos con la enseñanza de Aquino, contemporáneo de Peckham, de que la confirmación no es un requisito para la ordenación, lo cual no sería la opinión de los obispos del **ACCM** actualmente en la Iglesia de Inglaterra.

² La oración de confirmación (que en los capítulos siguientes llamo oración previa a la confirmación) depende de Isaías 11 y sus raíces se remontan por lo menos al siglo V, pero sólo podemos mostrar aquí la forma que tenía en vísperas de la Reforma.

Centro de Estudios Pastorales

Yo te señalo, N, con la señal de la cruz y te confirmo en el crisma de la salvación, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén.

[Oración posterior a la confirmación]

Dios, quien dio el Espíritu Santo a sus apóstoles, con la intención de que sus sucesores y el resto del pueblo fiel lo recibieran por intermedio de ellos, mira con misericordia a nuestra humilde familia, y concede que venga el Espíritu Santo y haga de los corazones de quienes han visto su frente ungida con crisma santo y han sido señalados con la señal de la cruz un templo de su gloria, al dignarse vivir en ellos ...

Se puede apreciar que el *texto* se acercaba mucho a una teología de dos fases, y revelaba sus raíces como acompañante del bautismo en agua en la era post Hipólito de Occidente. Pero la *comprensión contemporánea* había llevado a una reducción considerable de la teología de confirmación popular, debido a la relativa inaccesibilidad del rito y su consecuente demora. La esencia de la teología popular la mostraba como un “impulso” a la gracia, como parte de un *crecimiento* al interior de la iglesia y es esta visión popular la que forma parte del clima en que se insertó la Reforma.

4. LAS PERSPECTIVAS DE LOS REFORMADORES

Para los reformadores las escrituras tenían suprema importancia. Rápidamente concluyeron que según había sido heredada, la confirmación prácticamente no tenía fundamentos en la escritura, y en todo el continente se tomaron medidas para modificar su condición. En este proceso fue determinante la preservación del bautismo de infantes. Calvino expuso un relato completamente infundado de cómo en su opinión la iglesia primitiva había utilizado la confirmación efectuada al alcanzar la edad de la razón como contraparte del bautismo de infantes, es decir, como el lugar y la ocasión para una profesión personal de fe¹. Ello se ajustaba a la demora existente en administrar el bautismo luego del bautismo de infantes, y era un paso natural llevarlo a su conclusión lógica.

En Inglaterra, la confirmación desapareció de la lista de sacramentos en los Diez Artículos de 1536, si bien estos no eran necesariamente exhaustivos; se trataba más bien una operación de contención para ciertos puntos que se encontraban en tensión². Al año siguiente, la Convocación hizo circular un “cuestionario” entre siete obispos y otros trece teólogos. Resulta de interés el grupo de respuestas de Cranmer a estas preguntas:

¹ Calvino, *Institutes of the Christian Religion* IV.xix.6 (cf. Hebreos 6:2). En IV.xix.12 cita específicamente aquello que se convertiría en un texto de prueba para los reformadores ingleses: “¿En qué consiste la imposición de manos si no es en la oración por un hombre?” (Agustín, *De Bapt. contra Donat.* iii.16). Por ende, subyace la autoridad de Calvino en la confirmación anglicana.

² Gran parte de la evidencia histórica acerca de la Iglesia de Inglaterra deriva sin méritos compartidos del ensayo especializado de S.L. Ollard titulado “Confirmation in the Anglican Communion”, el cual forma parte del volumen de SPCK, obra de varios autores, titulado *Confirmation: 1 Historical and Doctrinal* (1926). Este ensayo cubre mucho terreno, y proporciona gran evidencia. Sólo lo opaca la postura de dos fases del autor, la cual implicó que, al acumular evidencia sobre el siglo XVI (por no seguir mencionando otros aspectos), debe calificar de excepcionales a un autor tras otro, y sus autores normativos quedan en un rincón. Recientemente, Martin Jackson también contribuyó algo de material de estudio acerca de la reforma, contenido en un docto apéndice titulado “The Reformation Undertaking” del Informe del Grupo de Trabajo de Knaresborough titulado *Communion before Confirmation?* (C.I.O., 1985) pp. 61-76.

Centro de Estudios Pastorales

P: La Confirmación, ¿fue instituida por Cristo?

R: No existe una cita de la Escritura que declare que este sacramento haya sido instituido por Cristo.

En primer lugar, porque las citas con que se argumenta no constituyen instituciones, sino hechos y obras de los apóstoles.

En segundo, estas obras se llevaron a cabo mediante un don especial dado a los apóstoles para la confirmación de la palabra de Dios en ese entonces.

En tercer lugar, dicho don especial no permanece hoy en los sucesores de los apóstoles.

P: ¿Cuál es la señal externa?

R: La iglesia utiliza el *crisma* como señal externa, pero la escritura no hace referencia a este.

P: ¿Dónde reside la eficacia de este sacramento?

R: El obispo, en nombre de la iglesia, invoca al Espíritu Santo para que este conceda fuerza y constancia, además de otros dones espirituales, a la persona confirmada; de tal modo, la eficacia de este sacramento tiene el mismo valor que la oración del obispo efectuada en nombre de la iglesia”¹.

Vemos que Cranmer acepta el nombre de “sacramento”, pero en otros aspectos critica fuertemente los fundamentos bíblicos de la tradición litúrgica y catequística recibida. Estas son las raíces de sus reformas, realizadas bajo el reino de Eduardo.

El *Libro del Obispo* de 1537 atribuye la confirmación a los apóstoles, no a Cristo, y introduce una referencia al uso que el Padre hizo de la unción, lo cual obviamente justificó en parte la práctica de Sarum que aún se utiliza.

En 1540 circuló otro “cuestionario”, el cual contenía diecisiete preguntas sobre los sacramentos y las facultades ministeriales. Esta vez, Cranmer respondió a las preguntas 6 y 7 las cuales hacen referencia a la confirmación, y a la 8, que la tiene como tema:

P6: ¿Es el número determinado de siete sacramentos una doctrina, ya sea de la escritura o de los autores antiguos, y debe ser enseñado de esta forma?

R: El número determinado de siete sacramentos no constituye una doctrina de la escritura, como tampoco de los autores antiguos.

P7: ¿Qué encontramos en las escrituras con respecto a la razón, naturaleza, efecto y virtud de aquello que llamamos los siete sacramentos; de modo que si no estuvieran presentes, existiría aún tal cosa en las Escrituras? ¿Y de qué manera?

R: ... Acerca de la razón, naturaleza y efecto de los tres restantes, es decir, de la confirmación, orden y extrema unción nada leo en las escrituras como para ser considerados sacramentos.

¹ Cranmer, *Works: Miscellaneous Writings and Letters* (Parker Society, 1846), p. 86.

Centro de Estudios Pastorales

P8: ¿Se encuentra en la escritura la confirmación, *cum chrismate*, de aquellos que están bautizados?

R: De la confirmación con crisma, sin la cual no existe sacramento, no hay mención alguna en la escritura”¹.

El *Libro del Rey* de 1543 era más conservador (como, por supuesto, lo habían sido muchas de las respuestas a los dos cuestionarios). La confirmación es uno e los siete sacramentos, y los apóstoles transmitían el Espíritu Santo mediante la imposición de manos; los Padres agregaron el unguento y lo utilizaron para fortalecer (es posible apreciar como muchos de los connotados pasajes de Hechos no coincidían ya fuera con el rito de Sarum o la visión popular del medioevo). Y este era el estado de cosas cuando Enrique falleció en 1547: un uso no reformado, con una explicación medieval, y un obispo que esperaba insertar un hacha bíblica en las raíces del árbol.

Durante el reino de Eduardo el rito fue revisado en dos ocasiones, lo cual se examina en el capítulo siguiente. El Primer Libro de Homilías de 1547 no menciona la confirmación, y los Cuarenta y Dos Artículos de 1553 guardan igual silencio.

Sin embargo, el Artículo XXVI de los Cuarenta y Dos comienza (notablemente) de esta forma:

Nuestro Señor Jesucristo ha unido una compañía de nuevas personas con los sacramentos, siendo estos muy pocos en número, muy fáciles de guardar, y del más excelente significado, como son el bautismo y la Santa Cena”.

Ello aparentemente excluye la confirmación de la categoría de los sacramentos, y ninguna de las referencias a los bautismos contiene una referencia o perspectiva de la confirmación.

El reino de María arroja una referencia interesante. Richard Cox y otros exiliados en Frankfurt escribieron a Calvino:

Libremente renunciamos a todas las ceremonias consideradas por nuestros hermanos como ofensivas e inconvenientes. Porque abandonamos ... la confirmación de niños ... no por ser impura y papal ... sino indiferente en su naturaleza, y ... para la edificación de nuestro pueblo”².

En el reino de Isabel, la evidencia está dispersa, pero es consistente. El Segundo Libro de Homilías (1562) contiene una referencia tangencial en la Homilía de Oración Común y Sacramentos (de Jewel) que afirma que la Iglesia de Inglaterra

“La confirmación de niños, mediante el examen de su conocimiento de los Artículos de la Fe, y uniendo a ellos las oraciones de la iglesia por ellos ... sin embargo ningún hombre debe considerarlos [sc. todos los otros cinco con excepción del bautismo y la comunión] sacramentos de tal significado e importancia [como el de los dos] sino como estados devotos de vida ... o bien juzgarlos como ordenanzas para la instrucción, bienestar y edificación de la iglesia de la Iglesia de Cristo”³.

¹ Cranmer, *op.cit.*, pp. 115-116. Las respuestas de otros obispos se encuentran resumidas en el ensayo de Ollard.

² *Original Letters relative to the English Reformation 1537-1558* (Parker Society, 1847), p. 754.

³ Es interesante que en una sección de esta homilía inmediatamente anterior a la cita se encuentra lo que se considera una interpolación de la reina Isabel que hace referencia a la imposición de manos tanto en la absolución como en la ordenación, pero que no se pronuncia sobre la confirmación; con respecto a los dos mencionados, sólo se niega que tengan carácter de sacramentos.

Centro de Estudios Pastorales

Los Cuarenta y Dos Artículos fueron revisados en 1562-63 y pasaron a ser nuestros Treinta y Nueve; el artículo XXVI antes mencionado pasó a ser el número XXV y fue reformulado. Las distintas secciones del mismo cambiaron de orden, y el equivalente del inicio del artículo de 1553 es el que sigue:

Existen dos Sacramentos ordenados por Cristo nuestro Señor en el Evangelio, es decir, el Bautismo y la Cena del Señor¹.

Luego se incluye un nuevo párrafo:

“Los cinco, comúnmente² llamados Sacramentos, es decir, la confirmación, [etc.] no deben ser considerados sacramentos del evangelio, habiéndose desarrollado en parte sobre la base de una imitación corrupta de los Apóstoles, y en parte como estados de vida permitidos en las escrituras; sin embargo, no tienen una naturaleza similar a la de los Sacramentos [los que son dos], puesto que no poseen un signo visible o ceremonia ordenada por Dios”.

En este texto, la confirmación, al tiempo que constituye, (en forma igualmente cuestionable) un sacramento *que no* pertenece al evangelio (lo cual es ciertamente un concepto extraño), queda en peor pie que en la Homilía. En ella se le veía positivamente como un rito destinado a la edificación, ¡y aquí se le considera en forma negativa como algo surgido de una imitación corrupta de los apóstoles!

Según el Catecismo de Nowell (1570), al que según se piensa, corresponde la referencia al “catecismo más extenso” en el canon LXXIX de 1604, los hijos, al haber crecido “deben reconocer la verdad de su bautismo”; luego sigue³ una descripción de la práctica primitiva mítica, pero tomada de Calvino (si bien hay cierta evidencia de que Nowell sabía algo de la genuina práctica primitiva). Nowell utiliza el latín *approbo* y *approbatio* para describir lo que en inglés correspondería a admitir [allow] y admisión [allowance], pero “aprobar” [approve] sería su correspondencia en inglés moderno.

De modo similar, Whitgift defiende la confirmación en oposición a Cartwright:

“... que no se trata de hacer perfecto el bautismo ... el libro mismo ... lo declara. Ustedes agregan “Como si el obispo pudiera conceder el Espíritu Santo”. El obispo puede hacer uso de la ceremonia utilizada por los Apóstoles, es decir, “la imposición de manos”, y puede decir a salvo esta oración devota incluida en el libro: “Defiende, Oh Señor a tu siervo ... reino. Amén”. No se hace mención en ese libro a alguna otra clase de concesión del Espíritu Santo; por ende, estas adiciones bien podrían haber sido excluidas de su libelo⁴.”

En caso de que sea nuestro deseo reunir a estos reformadores eduardinos e isabelinos, llegaremos a una doctrina razonablemente consistente reforzada por la fallida historia de Calvino, que quienes son bautizados en la infancia son llevados una vez que alcanzan la edad de la razón al obispo, quien los examina; luego, mediante la imposición de manos acompañada de una oración, los “admite” o “aprueba” (lo cual contiene el significado de

¹ Ref. Jewel: “Por otro lado, reconocemos la existencia de dos sacramentos, que según estimamos, deberían ser llamados debidamente por este nombre; es decir, el bautismo y el sacramento de la acción de gracias”. (*Apology*, en *Works* (Parker Society, 1862) vol. 3, p. 62).

² Se debe recordar que, para los reformadores, “comúnmente” significaba a menudo “en forma errónea”.

³ Nowell, *Catechism* (Parker Society, 1853) pp. 210, 211.

⁴ Whitgift, *Works*, (Parker Society, 1853) vol. iii, p. 494.

Centro de Estudios Pastorales

“confirmar”) y son admitidos a la comunión, puesto que ya se ha certificado que pueden responder al catecismo o examen, y que por ende pueden comprender la doctrina reformada de la comunión¹.

5. LA LITURGIA ANGLICANA DE 1549 A 1662

El texto de los ritos litúrgicos autorizados en los Libros de Oración sucesivos da testimonio de la misma doctrina expuesta en el capítulo anterior. Ello puede demostrarse mediante una comparación comparativa, tal como sigue.

Item	1549	1552	1604, 1662
TÍTULO	<i>Confirmación; contiene un Catecismo para niños</i>		Modificado en 1604, 1662
RÚBRICAS	[Cinco rúbricas, expuestas en el Apéndice de este folleto]		
CATECISMO	[Tal como en el Catecismo de 1662, según los sacramentos añadidos en 1604]		Catecismo retirado en 1662; se incluye una renovación de los votos.
RÚBRICA ORACIÓN	<i>Y el Obispo los confirmará de esta forma:</i> Dios Todopoderoso y eterno, que te has dignado regenerar a estos tus siervos mediante el agua y el Espíritu Santo, y les has concedido el perdón a todos sus pecados: Te rogamos que envíes desde el cielo, (oh Señor) sobre ellos tu Espíritu Santo el Consolador, con los Muchos dones de sabiduría y entendimiento, el espíritu de consejo y fortaleza espiritual; el espíritu de conocimiento y verdadera devoción, y llénalos (oh Señor) con el espíritu de santo temor a ti. Amén.	Te rogamos que los fortalezcas (Oh Señor) con el Espíritu Santo Consolador, y que los hagas crecer diariamente en ellos tus	Omitida en 1662 La versión de 1662 reemplaza “llénalos” por “complétalos” y “ahora y para siempre”
SIGNATURA (Oración)	Sígnalos (oh Señor) y márcalos como tuyos para siempre, por virtud de tu santa cruz y pasión. Confírmalos y fortaléclos con la unción interna de tu Espíritu Santo, en tu misericordia, para vida eterna. Amén.	[Omitida desde 1552 en adelante]	

CONFIRMACIÓN *Luego el Obispo Luego el Obispo* En la versión de 1662

¹ Cabe hacer notar que el Catecismo del rito de la Confirmación no contenía instrucciones acerca de los sacramentos, siendo que todos los demás catecismos mencionados si lo hacían. Véase también el capítulo.

Centro de Estudios Pastorales

	<p><i>dibujará una cruz impondrá manos sobre sus frentes, e sobre cada niño impondrá manos individualmente, sobre sus cabezas, diciendo</i></p> <p>N, Te signo con la señal de la cruz, y pongo mi mano sobre ti. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén.</p>	<p>todos están de rodillas</p> <p>El de 1662 reza “este tu hijo”</p>
POST CONFIRMACIÓN	<p>(La Paz...)</p> <p>Dios Todopoderoso y Eterno, quien nos hace desear y hacer aquellas cosas que son buenas y aceptables ante tu Majestad; elevamos nuestras humildes súplicas a ti por estos niños, sobre quienes (según el ejemplo de tus santos apóstoles) hemos impuesto nuestras manos, para testificar (mediante este signo) de tu favor y bondad misericordiosa hacia ellos: rogamos que tu mano paternal este siempre sobre ellos, tu Espíritu Santo siempre esté con ellos, y guíalos de tal manera en el conocimiento y obediencia a tu palabra que finalmente obtengan vida eterna, mediante nuestro Señor Jesucristo, quien contigo y el Espíritu Santo vive y reina; un Dios, por siempre jamás. Amén.</p>	<p>El de 1662 lleva el Padrenuestro.</p>
BENDICIÓN	<p>La bendición ...</p>	<p>La versión de 1662 incluye una oración antes de la bendición.</p>
RÚBRICAS	<p>[La catequesis debe llevarse a cabo media hora antes de las oraciones vespertinas del Domingo] [Quienes se han preparado son presentados al Obispo] <i>Y nadie será admitido en la Primera Comunión que no haya sido confirmado antes.</i></p>	<p>El de 1662 pasa a adoptar un catecismo separado.</p> <p>La versión de 1662 reza: “... <i>que no haya sido confirmado o no esté listo y dispuesto a ser confirmado</i>”.</p>
	<p><i>Y nadie será admitido en la Primera Comunión que no pueda decir el Catecismo y ser confirmado.</i></p>	

Los detalles de la revisión textual de Sarum y 1552 indican una reforma de dos fases perfectamente comparable a la que se aprecia en otros ritos. El catecismo pasa a ser parte del rito desde 1549 en adelante (y refleja la preocupación general de la Reforma de enseñar a los jóvenes de memoria ciertos conceptos, epitomados por el surgimiento de catecismos enormes por toda Europa¹). Ello en sí mismo da muestra del carácter del rito; el resto del rito concuerda con esta profesión de fe y comprensión con que comienza.

¹ El catecismo del Libro de Oración es sólo una muestra diminuta de este patrón catequístico protestante. Los extensos catecismos de Nowell, Becon y Ponet compendian este patrón en forma semioficial para la Iglesia de Inglaterra.

Centro de Estudios Pastorales

En el texto principal de 1549, y en la oración previa a la confirmación el obispo aún ora por que Dios envíe su Espíritu Santo desde el cielo, como en el uso de Sarum. Aún incluye la señal de la cruz, si bien ahora ya sin el aceite, e introduce la imposición de manos. Aún conserva una especie de “fórmula sacramental” en la imposición de manos, pero al examinarla no parece portar algún significado interno, sino sólo describe la acción externa (“te señalo...”)¹. La oración postconfirmación ha sido modificada en forma drástica: se acerca a los Hechos de los Apóstoles (y así lo señala) en lo relativo al signo externo, pero se aleja de cualquier identificación del elemento interno con el don inicial o pentecostal del Espíritu Santo.

En 1552 la revisión tiene un alcance mucho mayor. En la oración previa a la confirmación, la petición central ha pasado de ser “Envía sobre ellos” a “Fortalécelos”. Ya no existen ceremonias que acompañen la imposición de manos, y la “fórmula” corresponde a una oración simple no sacramental por crecimiento². La confirmación es considerada claramente, tanto en el texto del servicio como según la creencia popular, una fase *dentro* de la vida cristiana, no como un ingreso a ella.

Si bien al parecer no existió mucho debate sobre los detalles del servicio en tiempos de los Tudor, la Petición Milenaria y la reunión de la Conferencia de Hampton Court expusieron ciertas diferencias al momento de la llegada de Santiago I en 1603. Por un lado, Hooker, Bancroft y quienes los sucedieron, se inclinaban a identificar la confirmación con el consabido pasaje de Hechos 8³. Por otro lado, las fuerzas presbiterianas y puritanas no estaban dispuestas a aceptar lo que consideraban una ceremonia no bíblica. De este modo, la confirmación pasó a ser el tema principal de la Conferencia de Hampton Court.

6. EL SIGLO XVII EN ADELANTE

En efecto, el siglo XVII se inicia con la Conferencia de Hampton Court de 1604, y los Cánones del mismo año⁴. La Conferencia respondía a la Petición Milenaria Puritana, en la que se incluía lo siguiente:

Nuestra humilde petición, entonces, a vuestra Majestad, es que de las siguientes ofensas, algunas sean eliminadas, otras enmendadas, otras calificadas:

1. en el servicio en la iglesia: que ...las confirmaciones sean eliminadas en su calidad de superfluas...⁵

¹ Una fórmula “sacramental” de administración identifica la “gracia” que el rito debe transmitir. La fórmula de este caso puede compararse con decir en el bautismo “Derramo agua sobre ti...”, o bien “Te doy este pan...” en la comunión.

² La segunda “Forma” de Cranmer de 1552 se asemeja más a una “bendición solemne” luterana que a cualquier clase de “Bautismo en el Espíritu”: “Defiende...” (Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, p.34).

³ Ollard (en *Ecclesiastical Polity* (1597) Bk.v.ch. Ixi) considera la discusión de Hooker prácticamente el punto decisivo a partir del cual se produce un retorno a Hechos 8 y 19 (los cuales, según Ollard, no habían sido citados desde *EL Libro del Rey* de 1543, es decir, durante el tiempo en que el Libro de Oración, los Artículos y las Homilias estaban siendo compiladas). Se insiste consecuentemente en que se trata de un medio “sacramental” de gracia, si bien aún se le consideraba “un fortalecimiento con el Espíritu” más que conferir el Espíritu en forma iniciatoria (véase Ollard, *op. art.*, pp. 104-109). No obstante, mucha de la evidencia contenida en el siguiente capítulo permite cuestionar esta explicación. Ollard aún trata a unos pocos autores seleccionados como la norma anglicana, y obvia a quienes constituyen prácticamente la corriente principal como excepciones.

⁴ La Conferencia tiene fecha de Enero de 1603 según la datación contemporánea, o 1604 según la nuestra. Los Cánones, en ocasiones llamados “Cánones de 1603”, fueron adoptados de hecho en la Convocación de Canterbury de Junio de 1604, y debe corresponder a 1604 según ambos sistemas de datación. Ollard ubica los cánones antes de la Conferencia por no detectar este hecho.

⁵ Cardwell, *History of Conferences on the Book of Common Prayer* (2da ed, Oxford, 1841). Las demás características del

Centro de Estudios Pastorales

En la conferencia misma, Santiago I resultó coincidir en gran medida con Whitgift, quien en su persona traspasó las visiones normadas del siglo XVI al XVII¹. Los puritanos se oponían al rito de la confirmación basándose en el Artículo XXV (señalando que si Hechos 8, etc. prueba algo, prueba demasiado), y Bancroft hizo su defensa en un estilo más cercano al de Hooker². Poco cambió como resultado. El título del rito fue ampliado en 1604: “La Orden de la Confirmación, o imposición de manos sobre niños bautizados y capaces de rendir cuenta de su fe según el siguiente Catecismo”. El catecismo mismo fue ampliado por la adición de una sección sobre los sacramentos (supuestamente obra de Overall), pero claramente mantenía la teología isabelina que reducía la importancia de la confirmación al afirmar que existían sólo dos sacramentos “necesarios en forma generalizada para la salvación ... el Bautismo y la Cena del Señor”, y al no hacer mención a la confirmación misma *incluso en un documento que preparaba a los candidatos para este rito*, siendo el mismo parte del rito.

Los Cánones de 1604 incluyen las siguientes pruebas:

Canon 60: “... una ...costumbre loable ... desde tiempos de los Apóstoles, que todos los obispos impongan manos sobre niños bautizados y preparados... orando por ellos y bendiciéndolos, lo que comúnmente denominamos *Confirmación...*” [Procede a describir las excursiones trienales³].

El canon 61 prescribe una preparación adecuada para los candidatos.

El Canon 112 requiere que todo feligrés de más de 16 años que no haya comulgado en la Pascua ser presentado al obispo, lo cual sugiere que las confirmaciones trienales reunían a aquellos de 13,14 y 15 años de edad, lo cual a su vez sugiere una edad mínima de 13 años.

Toda esta evidencia concuerda con la postura de Calvino y del Libro de Oración Común y no da muchos indicios de una visión más elevada. Lo mismo se cumple en los comentarios sobre los Artículos de Rogers, el capellán de Bancroft, de 1607 donde escribe sobre la referencia al rito contenida en el Artículo XXV bajo el título “Confirmación, no un Sacramento”) ⁴. Lo mismo se cumple a su vez en el caso de los Artículos Irlandeses (105 en total) acordados en Dublín en 1615 e impuestos hasta 1634. En ellos, el Artículo 87 repite prácticamente el Artículo XXV de los Treinta y Nueve, con pequeñas diferencias:

servicio que debían ser eliminadas eran la cruz en el bautismo y los “interrogatorios ministrados a los infantes”. También solicitaban que el examen precediera a la comunión, pero ello significa casi con certeza que se debía entrevistar a los posibles participantes antes de cada celebración, en lugar de hacer referencia a alguna forma de confirmación (sobre el significado de “confirmación” contenido en la palabra “examinar” véase Cardwell, *op.cit.*, pp. 141, 172).

¹ El rey argumentó que era “necesario someterlos a examen ... ser confirmados con una bendición, u oración del obispo, imponiendo manos sobre sus cabezas, repudiando el abuso del papismo, por el cual fue convertido en sacramento y corroboración del bautismo” (Cardwell, *op.cit.*, p.172). Cf. Whitgift “declaró que se le daba legítimo uso ...afirmando que se trataba de una mera calumnia ... el que alguien haya informado ... que la Iglesia de Inglaterra sostiene o enseña que sin la confirmación el bautismo es imperfecto o que agrega cosa alguna a la virtud o fuerza de este” (p. 173). Ollard (*art.cit.* p.110) intenta mostrar a Whitgift como “muy persuadido ... por Hooker”, pero ello implica deducir demasiado de la afirmación de Whitgift de que la confirmación data de los apóstoles. La postura del rey puede delatar una visión “desfavorable” de la confirmación pero coincide con las formas prescritas, consigo misma, y con una visión debidamente “favorable” del bautismo.

² Incluso entonces Bancroft duda de los pasajes de hechos, y fundamenta la confirmación en el pasaje de Hebreos 2, el rey podría coincidir con él en este aspecto, puesto que no enseña que la imposición de manos signifique o imparta el don del Espíritu Santo.

³ Parece ser que ello era respetado forma bastante consistente tanto antes como después de 1604.

⁴ T. Rogers, *The Catholic Doctrine of the Church of England: An Exposition of the Thirty-nine Articles* (Parker Society, 1854), pp. 252-53.

Centro de Estudios Pastorales

Inglaterra, 1571

Aquellos otros cinco comúnmente llamados Sacramentos, a saber: Confirmación... no deben reputarse por Sacramentos del Evangelio, habiendo en parte emanado de una imitación pervertida de los Apóstoles... pero que no tienen esencia de Sacramentos, semejante al Bautismo y a la Cena del Señor, porque carecen de signo alguno visible, o ceremonia ordenada de Dios.

Irlanda, 1615

Aquellos cinco llamados sacramentos por la Iglesia de Roma, a saber la Confirmación ... no deben ser considerados Sacramentos del Evangelio, habiendo en parte emanado de una imitación corrupta de los Apóstoles ... pero que no tienen esencia de Sacramentos semejante al Bautismo y a la Cena del Señor, porque carecen de signo alguno visible, o ceremonia ordenada de Dios como asimismo una promesa de gracia salvadora anexada a ellos.

La Iglesia de Escocia pasó a ser episcopal por mandato de Santiago en 1610. Los Artículos de Perth hicieron referencia a la confirmación en 1618, y el Libro de Oración de 1619 ofrecía un texto, claramente extraído del rito de 1604, pero con un catecismo más extenso, (que aún incluía solo dos sacramentos, y no se hacía mención a la confirmación) y la omisión de la oración previa a la confirmación¹. El rito escocés de 1637 permanecía sin modificaciones con respecto al inglés de 1604.

De la mano con estos usos del estilo de la Reforma, es posible demostrar, tal como Ollard se afana demasiado en hacer, que era posible encontrar una doctrina que otorgaba más importancia a la confirmación entre algunos, y ello puede percibirse en la insistencia típica de la iglesia estricta con respecto a la administración de la confirmación en los Artículos de Visitación, como también en unos pocos autores. Debemos recordar cuán fuerte se tornó para algunos la fidelidad al episcopado, al ser atacada por los demás. Todo estaba vinculado a al derecho Divino de los Reyes (el cual descansaba, según se pensaba, en el monoepiscopado), pero naturalmente llevó a conferirle mayor necesidad y mayor promesa de gracia a la imposición de las manos de un obispo. El resultado lógico fue un pequeño número de partidarios de las dos fases, particularmente Jeremy Taylor, Herbert Thorndike y Henry Hammond². Todos escribieron antes o durante los tiempos del Commonwealth, si bien los tres adquirieron fama en tiempos de Restauración. La confirmación, por su parte, no figuró entre los usos del Commonwealth, y fue emitida notablemente de *El Directorio Público*.

La Restauración, y en igual medida la Conferencia de Savoy de 1661, fueron testigos de un resurgimiento de las objeciones puritanas. Las preguntas que surgieron con el rey Carlos en 1660 condujeron a lo siguiente, como parte de la Declaración de la Casa de Worcester:

“Nos ocuparemos de que la confirmación sea llevada a cabo en forma correcta y solemne, mediante la información y el consentimiento brindado por el ministro del lugar quien no admitirá a alguien a la Santa Cena hasta que no haya realizado una profesión verosímil de su fe, y haya prometido obediencia a la voluntad de Dios, de acuerdo con lo expresado en las consideraciones de la rúbrica que figura antes del catecismo...”³

¹ El texto se incluye en G.W. Sprott (ed.) *Scottish Liturgies of the reign of James VI* (Edimburgo, 1871) p. 58-65. El Prefacio a este rito se expone en el apéndice de este folleto. La omisión de la “gran” oración implica que, en la medida que la confirmación es considerada “la imposición de manos con oración”, la oración corresponde a aquella dicha *al imponer manos*, lo cual concuerda con la apología que Whitgift hace del rito de 1559 citada en la página 25.

² Véase Ollard, *art.cit.*, p. 134-234 y 148-162.

³ Cardwell, *op.cit.*, p.293.

Centro de Estudios Pastorales

Ciertamente ello no parece tener carácter “sacramental”, pero en ese entonces aún existía un pequeño número de obispos partidarios en el país.

En la Conferencia de Savoy los puritanos no objetaron el principio de la conservación; en lugar de ello incluyeron varios aspectos secundarios en sus 77 “excepciones” particulares. Su preocupación es el lenguaje de la gracia bautismal (el cual era un problema en lo que a la *eficacia* se refiere, y no se soluciona calificando las certezas verbales¹). Por ende, se ocupan de una selección adecuada de los candidatos. No es su intención que sólo los obispos efectúen la confirmación (de todos modos, no querían a los obispos). Y no les agrada “el ejemplo de tus santos apóstoles”, cuando en realidad se trata de “una imitación corrupta”². Desean que la confirmación no sea absolutamente necesaria para recibir la comunión.

Fueron pocas las concesiones a sus ideas. En su “Respuesta” los obispos defienden su propio rol, no permiten que el texto del Artículo XXV se aplique a la confirmación (i), y citan Hechos 8, etc. en defensa de la imposición de manos. La única concesión consistió en reconocer que “si bien la imposición de manos no constituye un sacramento, es sin embargo una señal muy apropiada”³. Durante este evento el catecismo fue separado del texto principal del rito de confirmación, y parte de las rúbricas de Cranmer pasaron a ser parte del Prefacio hablado⁴. La ratificación de los votos debía entonces ser incluida en el rito de alguna otra forma, y se agregó una pregunta directa: “¿Renuevas ... aquí ... la solemne promesa y voto hecho en tu nombre en vuestro Bautismo ...?” La respuesta era “Así lo hago”. El Padrenuestro y otra oración posterior a la confirmación eran incluidas luego de la imposición de manos, y la rúbrica final hizo una concesión al agregar “*que estén listos y deseosos de ser confirmados*”. Esto último aclaró el punto de que la confirmación no se consideraba un *sine qua non* de la iniciación (como ciertamente lo era el bautismo), sino más bien un examen conveniente para determinar si se había recibido la catequesis; cualquier otra evidencia serviría en forma *pro tem*.

Hasta este punto se había preservado toda fuerza del rito anterior al Commonwealth (y de Cranmer ciertamente), y su rol y teología seguían siendo claros, *pace* Thorndike y Taylor. Sin embargo existía un punto sobre el cual los reformadores planificaron más allá de su conocimiento. Por primera vez se brindó un servicio para el “Bautismo de aquellos de edad más madura” (véase el Prefacio de 1662). ¿Debían recibir solamente el bautismo en agua aquellos bautizados a una edad en que podían responder por sí mismos, esto es, aquellos que no habían recibido el bautismo en hogares anabaptistas o sin principios? ¿Serían ellos la excepción al toque de las manos del obispo, el cual supuestamente reducía a todo el país a someterse al episcopado? El formular la pregunta equivalía a responderla. “Es así como “la edad más madura” mostraba una rúbrica final:

Es apropiado que toda persona así bautizada sea confirmada por el Obispo tan pronto después de efectuado el bautismo como sea conveniente; de modo que sea admitido en la Santa Comunión”.

1

² Cardwell, *op.cit.* p. 327-330. Al parecer citan el Artículo XXV irlandés (véase la página 31), pero es más probable que simplemente estuvieran familiarizados con la forma latina (“*imitatione*”).

³ Cardwell, *op. cit.*, p. 359.

⁴ Véase el apéndice de las páginas 55 y 56 de este folleto.

Centro de Estudios Pastorales

Lampe opina que es posible que Cranmer no hubiera agregado la confirmación al bautismo de adultos (y ciertamente ello hubiera coincidido con su teología del bautismo y su fundamentación racional de la confirmación), pero no proveyó una forma para el bautismo de adultos, por lo que no podemos saberlo¹. Ahora que se la requería en 1662, no había una razón doctrinal para ello (tal como lo implicaría la teoría de la “completación” del bautismo) y ciertamente el rito de la confirmación no estaba adaptado a este tipo de uso, puesto que se refería (no sólo por inercia, sino por una edición) a “la solemne promesa y voto *hecho en tu nombre* en tu Bautismo”, etc. (las cursivas fueron agregadas por mí). Pareciera ser que el rito de la “edad más madura” fue diseñado en una etapa tardía para poner al día a quienes no habían recibido el bautismo de infantes entre 1643 y 1661, y que en ese momento se escribió la rúbrica antes mencionada sin una referencia directa al rito de la confirmación. El rito de la edad de mayor madurez (a pesar de la vaga plática en el Prefacio sobre “los nativos de nuestras plantaciones”) tenía como intención recuperar una generación, y luego ya no sería necesario. La rúbrica final relativa a recibir la confirmación, es coherente con ello, no se trata de una declaración de principios bíblicos, sino más bien de una de utilidad eclesiástica y política. Sin embargo, debido a que perduró el Libro de 1662, al menos como una norma de doctrina hasta la actualidad, los Restauradores establecieron una disciplina en la Iglesia de Inglaterra que posteriormente acogería en forma muy natural una teología de dos fases, una vez que esta cobró fuerza.

¿Qué sucedió después de 1662? No podemos detenernos en elementos secundarios, sin importar cuán tentador sea. Baxter tenía su propio esquema de “Confirmación y restauración”. La “Liturgia de Comprensión “ propuesta en 1689 habría preservado el esquema de la confirmación (la cual, como cuestión de principios, y contando con la autoridad de Calvino, y quizás la de Baxter, no había recibido la oposición de los puritanos desde 1660, como fue el caso de las “ceremonias exceptuadas “). Los cambios mitigaron cualquier sugerencia de que se trataba de un ritual directamente bíblico, y particularmente omitieron la referencia a “el ejemplo de tus santos apóstoles” de la oración posterior a la confirmación². Esta propuesta, naturalmente, nunca entró en vigor. Y la confirmación siguió distintos caminos: fue ignorada (como inasequible) en las Islas del Canal y en las colonias americanas y muchos lugares en Inglaterra; fue realizada mecánicamente y con escasa convicción, celo espiritual o incluso decencia por un gran número de obispos ingleses hasta comienzos del siglo XIX; fue exaltada y engalanada con el crisma por la facción antigua de clérigos que no juraron en el reino de Guillermo y María (Non-jurors). Algunos tomaron un curso más coincidente con el espíritu que tuvo Cranmer al redactar el rito, pero fueron pocos de ellos³. Si había de existir algún periodo en que la confirmación fuera profundamente valorada (por no decir que fuera expuesta en forma doctrinal como algo de valor sacramental) en la iglesia establecida, lo menos probable, casi por definición, es que fuera el poco más de un siglo que siguió a la Revolución Gloriosa.

¹ Lampe, *op. cit.*, p. 316.

² T.J. Fawcett, *The Liturgy of Comprehension 1689* (Alcuin/Mayhew-McCrimmon, 1973). pp. 134-136.

³ Véase Ollard, *art.cit.*, pp. 176-223.

Centro de Estudios Pastorales

7. EL SIGLO XIX

El siglo XIX fue testigo de dos sucesos, uno de carácter pastoral y el otro teológico, que han afectado no sólo la historia de la confirmación, sino también nuestra visión de ella en la actualidad. Al mismo tiempo, este siglo exhibe un silencio ensordecedor que debe ser expuesto junto con los dos sucesos.

Un Cambio Pastoral

A comienzos de siglo, y bien entrado este, aún podía ser bien documentada la práctica del siglo XVIII: cientos eran confirmados de una vez, y a veces cientos eran confirmados mediante una única oración que no incluía la imposición de manos; igualmente, miles no recibían la confirmación jamás¹. No obstante, se estaba produciendo un cambio. Desde comienzos del siglo comienza a crecer una preocupación pastoral por parte de los obispos de ministrar la confirmación en formas que sean edificantes. Ella precede a Samuel Wilberforce, Obispo de Oxford desde 1845 a 1869, y de Winchester desde ese año hasta su muerte ocurrida en 1873, si bien generalmente se le ha atribuido el cambio. Una investigación cuidadosa data el comienzo de esta preocupación a los primeros obispos evangélicos: Henry Ryder (Gloucester, 1815-1824, y Lichfield desde ese año hasta 1836); Charles Sumner (Llandaff, 1826-1827 y Winchester desde ese año hasta 1869); y John Bird Sumner (Chester, 1828-1848; Canterbury 1848-1862).

¿Cuál es la esencia de este nuevo planteamiento “pastoral”? Parece haber tenido varios cabos, de los cuales los siguientes son un ejemplo, si bien no todas surgieron simultáneamente en la práctica de obispo alguno:

- (i) Confirmaciones anuales en un mayor número de centros, en lugar de excursiones trienales o de menor frecuencia (lo cual llevó a una reducción del número en cada servicio);
- (ii) mayor insistencia en la preparación parroquial de los candidatos;
- (iii) servicios conducidos con reverencia y solemnidad;
- (iv) predicación e himnos.

Mucha de la evidencia de la difusión de este planteamiento se encuentra en una publicación reciente de Peter Jagger². Claramente, a partir del trabajo de los pioneros antes mencionados, la difusión del planteamiento “pastoral” continuó fuertemente en el tercer cuarto del siglo XIX, y es posible asumir su existencia entre los obispos a fines del siglo pasado. La división de las diócesis, la provisión de jubilación episcopal, la creación de jurisdicciones sufragáneas, y el advenimiento tan penetrante del ferrocarril, todos contribuyeron a esta tendencia³.

¹ Véase Ollard, *op.cit.*, pp. 213-220. También cuento con amplia evidencia de las investigaciones no publicadas del siglo XIX de Alan Munden.

² Peter J. Jagger, *Clouded Witness: Initiation in the Church of England in the Mid-Victorian Period 1850-1875* (Pickwick, Pennsylvania, 1982) p. 101ff.

³ En el extranjero, la confirmación se desarrolló de distintas maneras que dependían del tamaño de las diócesis (a menudo vastas en el siglo XIX), el patrón que los nuevos obispos de Inglaterra habían conocido en casa, y asimismo una clase independiente de estilo “pastoral” que surgió en suelo norteamericano.

Centro de Estudios Pastorales

El Intrigante Silencio

A la luz de debates posteriores, es extraordinario como los **TRACTARIANS** y sus sucesores inmediatos mostraron una falta de interés en el tema de la confirmación¹. Los tratados sobre el bautismo aparecían en abundancia en la prensa. La teología eucarística era debatida en todas partes. El episcopado (al menos en forma abstracta) se convirtió en una pasión consumidora. Pero, para reducir nuestro foco, en *Life* de Edward Pusey, de cuatro volúmenes, sólo se hacen tres referencias tangenciales a la confirmación: una a su propia confirmación, otra de un ahijado, y otra en que simplemente afirma que se trata de un “medio de gracia”². Ello sería impensable en el caso de anglocatólico que escribiera sobre el bautismo en el siglo XX. Uno se ve inclinado a asumir que el tema no se había impreso en las mentes antes de 1850, y que la atención teológica jamás se centró en el tema. Ello significa que toda la gran defensa de Pusey, Philpotts, y Wilberforce a favor del bautismo se basaba en el concepto de una fase, y que no discutieron el tema de la “completación” del bautismo, porque asumían que estaba completo en sí mismo. Sin embargo, está claro que el vasto nuevo énfasis en los sacramentos en general, y en la comunión en particular, llevaría seguramente a algunos cambios de visión.

Un Cambio Teológico

Si buscáramos una fecha en que el interés pasó a centrarse en la confirmación, quizás podríamos escoger la “Comunión de Revisores” que tuvo lugar en la Abadía de Westminster en 1870, para marcar el término de la Versión Revisada de la Biblia. Entre los revisores se incluían un unitario, lo cual provocó quejas generalizadas, pero el clamor incluyó también (lo cual era una nueva queja) el hecho de que los no conformistas eran invitados a la comunión en desafío al claro sentido de la “Rúbrica de Confirmación”³.

De este modo tenemos distintas vertientes que convergen para originar una nueva postura teológica. La confirmación se administra ahora en forma generalizada. La Iglesia de Inglaterra está tomando una vida de carácter sacramental, y algo exclusiva en sus afirmaciones eclesiológicas. La Rúbrica de la Confirmación ha salido a relucir⁴. Todo está dispuesto para una nueva escuela de pensamiento.

Comenzó en 1880 con el libro de F.W. Puller *What is the Distinctive Grace of Confirmation?*, [¿Cuál es la Gracia particular de la Confirmación?], título que formaba una pregunta al estilo de los antiguos tractarianos y al mismo tiempo la respondía de una forma nueva (si bien, por supuesto, no difería en gran manera de Jeremy Taylor y algunos otros de etapas anteriores). El mayor impulso provino de A.J. Mason en 1890, y de su *Relation of Baptism to Confirmation*, el cual fue publicado nuevamente en una nueva edición en 1891; esta sigue siendo una presentación de importancia, docta y seductora, del argumento en favor de las dos fases. Incluye una vasta colección de material bíblico sobre el Espíritu, con fuertes indicios de que ello *debe* referirse al rito que llamamos confirmación; asimismo explora la

¹ Jagger, *op. cit.*, p. 102, demuestra realmente una falta de interés en Newman.

² H.P Liddon, *Life of E.D. Pusey, D.D.* (Longmans, 4 volúmenes, 1886-1897).

³ Sin embargo, algunos de los memorialistas se muestran indignados ante la admisión de cualquier Disidente, sin importar cuán ortodoxo sea, a la Santa Comunión en nuestra Iglesia. Debo confesar que no me identifico con estas objeciones ... la interpretación que (ellos) aplican a la rúbrica ... es más bien insostenible. Según se aconseja actualmente, creo que esta rúbrica se aplica solamente a nuestro propio pueblo...” (R.T. Davidson *Archibald Campbell Tait, Archbishop of Canterbury* (Macmillan, 1893) Vol. II, p. 71).

⁴ El texto de la rúbrica se encuentra en la página 28 de este folleto. Para una interpretación del período posterior a 1662 véase, por ejemplo, J.M.M. Dalby, *Open Communion in the Church of England* (Church Book Room Press, 1959), especialmente las páginas 30-51.

Centro de Estudios Pastorales

noción de que el “bautismo” implica “el agua más una imposición de manos”, o al menos lo hace cuando contribuye a su causa¹. Al llegar el cambio de siglo la nueva escuela ya existía.

8. LOS PARTIDARIOS DE LAS DOS FASES ASCIENDEN

A menudo se menciona que la nueva escuela “de dos fases” no lo tuvo todo en su favor². Pero si tuvo más que suficiente. Su influencia llegó a ser muy penetrante, y su dominio se extendió aproximadamente desde 1890 a 1970. Vale la pena mencionar sus áreas de influencia.

La Exclusión de los No Episcopalistas de la Comunión

Los primeros signos de un enfoque exclusivo de la comunión que detectamos en las protestas contra la “Comunión de los Revisores”, rápidamente pasaron a constituir la norma anglicana. Las objeciones de Frank Weston a la “Comunión Kikuyu” en 1913 fueron un indicio de ello. Otro ejemplo fueron las resoluciones de las Cámaras Altas de las Convocaciones de la Iglesia de Inglaterra de 1933. El tercero es el *agravio* establecido por 49 clérigos de la Cámara Baja de la Convocación de Canterbury en 1966 (en contra de la tarjeta de la Sociedad de la Iglesia; esta se exhibía en las iglesias y citaba la “práctica histórica” de la Iglesia de Inglaterra de dar la bienvenida a los invitados que comulgaban), pero los ejemplos eran un sinnúmero³.

La Revisión Litúrgica

La tónica de la revisión litúrgica efectuada entre los años 1880 y 1970 estuvo, en los primeros 70 años, en incluir Hechos 8:14-17 en el texto del rito (de la mano con otras modificaciones secundarias); en los últimos veinte, establecer el bautismo y confirmación de adultos como un rito complejo (si bien único, según se argumentaba). Con mucha frecuencia la ratificación de votos bautismales tenía la forma de tres o más preguntas y respuestas. Y con menor frecuencia, se provee una unción o crismación.

El Libro de Oración irlandés de 1878 no incluía la lectura de Hechos 8, lo que hubiera sido una tentación para la iglesia sólo 50 años después. La revisión norteamericana de 1892 admitía Hechos 8 como opción, sin incluir una explicación. El Libro canadiense de 1918 incluía Hechos 8, Hechos 19, y Hebreos 6; a los cuales se daba lectura sin una declaración de su significado o relación con la confirmación). (La revisión de 1959 retiraba el pasaje de Hebreos de las lecturas, y en lugar de ello lo mencionaba en el Prefacio).

¹ Véase la discusión de las páginas 7-9.

² Hubo embestidas de parte de una antigua escuela de anglocatólicos de A.T. Wirgman y Darwell Stone alrededor del cambio de siglo, y en ocasiones hubo moderadas protestas de otras escuelas de pensamiento. Pero fue mayor el avance de los partidarios de dos fases, hasta que al parecer un gran número de obispos la adoptó en sus alocuciones en la confirmación (las parroquias evangélicas solían advertir a sus candidatos que desestimaran cualquier cosa que mencionara el obispo sobre la concesión del Espíritu), y esta postura pasó a ser el común denominador de mucha reflexión anglicana. Los nombres de Puller; Mason, Ollard, Gore, Dix, Thornton, Pocknee y Fisher forman una sucesión formidable. En la primera mitad de este siglo no existía un número suficiente de evangélicos que conocieran el tema como para refutar la supuesta fundamentación bíblica de esta teoría. Fue G.W.H. Lampe con su *Seal of the Spirit* (Longmans, 1951), quien primero presentó un desafío a esta postura en la modernidad.

³ Para la década del 60 todo recuerdo de lo que el Arzobispo Tate había señalado en 1870 (página 36, nota al pie n° 4) había abandonado la mentalidad colectiva de la Iglesia de Inglaterra, y todos consideraban como apropiado el sentido “exclusivo” de la rúbrica de la confirmación, con la excepción de ciertos evangélicos decididos, representados en esta instancia por el aviso impreso de la Sociedad de la Iglesia destinado a los diarios murales de las iglesias. Véase también *Doctrine in the Church of England* (SPCK, 1938), p. 189.

Centro de Estudios Pastorales

El Libro “Depositado” de 1927-28 citaba Hechos 8, y enseñaba que “la escritura nos enseña aquí que se concede un don especial del Espíritu Santo mediante la imposición de manos sumada a la oración”¹. El Libro de la Iglesia Episcopal de Escocia de 1929 repetía prácticamente el texto inglés². Una vez que los obispos se dieron a sí mismos el permiso de “autorizar” el uso de los servicios de 1928, luego de la doble derrota del Libro en la cámara de los Comunes, llegaron a utilizar el rito de la confirmación en casi todas las diócesis del país hasta la aparición de La Resolución sobre el Libro de Oración (Servicios Alternativos y Otros) de 1965. El Libro norteamericano de 1928 mantenía el uso opcional de 1892. El Libro “Propuesto” de la Iglesia de India, Pakistán, Burma y Ceilán de 1951 da lectura a Hechos 8 sin una explicación, pero en el Libro autorizado de 1960 desapareció Hechos 8, y se mencionaba brevemente Hechos 1:8 en el Prefacio. El Libro sudafricano de 1954 incluía Hechos 8 y señalaba que la gracia interna correspondía a “el don fortalecedor del Espíritu Santo”³. Existe una percepción general en la Comunión Anglicana en este periodo de que los “obispos” apostólicos estaban ejercitando un ministerio directamente justificado por el evento de Hechos 8.

El segundo periodo de revisión litúrgica que se extiende hasta 1970 denota una influencia de Dix y probablemente debe bastante a los propios informes oficiales de la Iglesia de Inglaterra⁴. Estos a su vez eran reforzados por los respectivos Comités de las Conferencias de Lambeth de 1948 y 1958⁵.

¹ Cabe hacer notar que en todos estos casos la oración previa a la confirmación mantuvo la forma de “Fortalécenos ... “ (Véase el contraste entre las versiones de 1549 y 1552 expuesto en la página 27) y con ello, junto con el Prefacio sobre “el don especial del Espíritu Santo” exponían al menos dos aspectos susceptibles de ataque en contra de las dos fases. Poco después Dix respondió como era debido. Por otra parte, el Libro “Depositado” incluía entre sus oraciones ocasionales una “*Por los Candidatos a la Confirmación*”, que incluía estas palabras:

“... Dispone ... los corazones y mentes de tus siervos, quienes en este momento buscan el don del Espíritu Santo mediante la imposición de manos...” Ello se aproxima a un concepto basado en dos fases.

² Existía un Canon que permitía signar con la cruz en el momento de la imposición de manos, utilizando la fórmula de 1549 (véase la página 27) además de la de 1552 (si bien la de 1549 se dirige al candidato y la de 1552 a la deidad).

³ Este Libro también permitía signar con la cruz al momento de la imposición de manos, en crisma, por cierto, y el uso de la fórmula “unificada” (véase la nota al pie nº 2 de esta página).

⁴ Se trata de una larga historia, pero merece ser resumida. Los informes de 1944, 1949 y 1954 pertenecen a Comités de Convocación.

1944: *Confirmation Today*. Este no se mostraba conforme con la teología de dos fases, por cierto en lo referente a dos fases ampliamente separadas. Daba lugar a un malentendido llamado “la ordenación del laicado”, lo cual constituye un *husteron proteron* (y varios otros errores) puesto que asumió que sabíamos qué era la ordenación como preludio a descubrir qué es el laicado, el cual es lógica y teológicamente anterior. Contiene dos fases ocultas, puesto que existe una fuerte distinción entre un laicado ordenado y no ordenado, si bien es ilógica, como se demuestra, y no se relaciona estrechamente con la venida del Espíritu.

1948: *The Theology of Christian Initiation*. Fue una Comisión de los Arzobispos. Hizo surgir el título de “iniciación”. Consideró que el proceso requería en principio la “reunión” de las partes separadas, sin embargo, tanto en lo referente al orden como a los contenidos hizo indispensables el agua y la imposición de manos para la “iniciación” y enfatizó que, incluso al tener lugar separadamente, deben ser entendidas como una unidad.

1949: *Baptism To-Day* respalda tangencialmente las opiniones de 1948.

1954: *Baptism and Confirmation To-Day* es lo suficientemente cauteloso con respecto a la visión de dos fases como para llevar a Trevor Jalland, R. O’Gorman Power y J.D.C. Fisher a presentar un Informe acabado de la Minoría “Mason-Dix”. Pero la Mayoría da por sentado el que Hipólito tiene bastante peso, y que la historia ha entregado a los anglicanos el bautismo sumado a la imposición de manos, y se inclinan sutilmente a reunir ambos elementos.

⁵ *El Informe de la Conferencia de Lambeth de 1948* (Informe V(B) del Comité, p. 105ff). Teniendo en cuenta el informe de la Comisión de Arzobispos mencionado en la nota 4 de la página 39, consideraba la confirmación “iniciatoria”; deseaba preservar la orden tradicional de bautismo, confirmación y comunión, ¡y optó por no dedicarse a asignar la obra del Espíritu a distintas partes del proceso!

El Informe de la Conferencia de Lambeth de 1958 (Informe del Comité B, p.2. 85-87) apenas menciona la confirmación (si bien da muestras de querer un servicio que combine el bautismo de adultos y la confirmación), pero parece atribuir todos los

Centro de Estudios Pastorales

El periodo es tan claramente partidario de las dos fases el anterior, pero puesto que el clima teológico ha sido reforzado por los liturgistas (particularmente Dix), los ritos descansan en mayor medida en Hechos 8 y menos en Hechos 1. Surge también la necesidad de un genuino bautismo de adultos en el mundo “occidental” angloparlante. Estas dos tendencias se reúnen en los ritos, insistiendo en unir el bautismo en agua con la imposición de manos en un único evento litúrgico para los adultos, si bien, por cierto, el corolario del “rito único unificado” es que Hechos 8 resulta cada vez más incómodo y debe ser desechado¹. Claramente, Felipe no conocía las exigencias al evangelizar por sí solo en Samaria².

En Inglaterra, el primer borrador de servicios de la Comisión Litúrgica apareció en 1959; si bien estos no citaban Hechos 8, enseñaban en forma bastante clara ¡que la imposición de manos equivalía al Pentecostés de cada cristiano!³ Ello fue modificado en los ritos de la Serie 2, de los cuales la confirmación, efectuada por sí sola, entró en rigor en Septiembre de 1967; el rito “unificado” lo hizo en febrero de 1968⁴. En este las lecturas implicaban, en términos generales, una revisión del fundamento bautismal, no una pretensión e agregar algo a él⁵.

aspectos del Espíritu al bautismo y la fe.

Por tanto, ¿se produjo un reforzamiento, como lo señalé? Mi respuesta es sí: cada recomendación en favor de que el bautismo y la confirmación fueran “integrados” en un solo rito ignoró las escrituras y dio un gran pie a los partidarios de dos fases. Las recomendaciones de 1958 en general habrían hecho surgir grandes interrogantes sobre las visiones basadas en dos fases, pero la recomendación que favorece “dos en uno” contribuyó al proceso general de establecer dos fases más de lo que lo impidieron las recomendaciones bautismales.

¹ Esta lectura ha desaparecido, en términos generales, de los ritos modernos. Sin embargo, el problema del rito único complejo resulta ser que las formas anglicanas prescritas jamás nos han indicado *el propósito* de una confirmación combinada con el bautismo de adultos. Toda la fundamentación tradicional conlleva la ratificación de los votos bautismales, y la admisión a la comunión, pero por definición, no existe la *ratificación* para quienes hacen sus primeros votos, por única vez, y por primera vez. Entonces, ¿cuál es el propósito de la confirmación? Las respuestas disponibles se reducen a “Ninguno en absoluto. Y mejor sería prescindir de ella” o bien “no lo sabemos y rogamos no preguntar”, o bien algo similar a la línea Mason-Dix de dos fases. Me he adentrado en este grupo de fundamentaciones diferentes, y es mi opinión que el problema está completamente vinculado a considerar la confirmación como “iniciatoria”, aún cuando su propósito sigue siendo estrictamente indefinido.

Puede ser de cierto interés mencionar que, según se dice, el primer uso integrado de bautismo, confirmación y comunión tuvo lugar en Inglaterra, en St. George’s Leeds (en tiempos de un uso único del LOC); Junio de 1952. La diócesis de Ripon comenzaba a combinar la confirmación con la comunión (lo cual contaba con escasos precedentes ingleses) en las mañanas de Domingo, y los bautismos se realizaban en la tarde del sábado. En la iglesia de St. George evangélica (a la cual no le molestaba la comunión en ayunas) la tarde del Domingo acogía los tres simultáneamente (P.J. Jagger *Bishop Henry de Candole: His Life and Times 1897-1971* (Faith Press, 1975), p. 167).

² Páginas 7-9 de este folleto.

³ *Baptism and Confirmation: A Report submitted by the Church of England Liturgical Commission to the Archbishops of Canterbury and York in November 1958* (SPCK, 1959). En la Introducción la Comisión señala que el bautismo y la confirmación de adultos efectuadas al mismo tiempo constituyen el “servicio arquetípico”. Retornan a la oración previa a confirmación que reza “Envíales desde el cielo...” (ref: el rito de 1549 citado en la página 27 de este folleto). Mayores comentarios (más la estructura fundamental, etc) se encuentran en mi *Liturgy for Initiation: The Series 3 Services* (Grove Booklet on Ministry and Worship n° 65, 1978).

⁴ Si bien el rito unificado es el principal, del cual derivaron los demás, el rito derivado de “confirmación solamente” fue autorizado primero, puesto que la Cámara del Laicado perteneciente a la en ese entonces llamada Asamblea de la Iglesia había rechazado el rito de 1927-28 cuando fue presentado para su autorización como servicio de la Serie 1 según la Resolución del Libro de Oración (Servicios Alternativos y otros) de 1965. Esta desaprobación ocurrió en Junio de 1966, por lo cual sólo restaba a los obispos, quienes habían utilizado inmediatamente el de 1928 por propia iniciativa antes de que la Medida pasara a ser ley, utilizar el *simpliciter* de 1662. Por ende la Cámara del Laicado respondió gentilmente, y en un rápido debate de Septiembre de 1967 aprobó el rito de “Confirmación solamente” de la Serie 2, antes de tener una oportunidad de debatir toda la serie. Véase mi *Recent Liturgical Revision in the Church of England down to 1973* (Grove Booklet on Ministry Worship, 2da edición, 1984), pp. 17,33.

⁵ En el rito de “confirmación solamente”, en lugar de Joel 2 y Hechos 1 incluidos en los servicios de 1959, se incluyeron las lecturas del Antiguo Testamento y las Epístolas del rito unificado. Ezequiel 36 y I Corintios 12. Ello parecía ser “un retorno al terreno del bautismo”, en lugar de considerar el Pentecostés para el individuo. Sin embargo, la oración de “Haz descansar

Centro de Estudios Pastorales

Otras instancias de provisión oficial anglicana de un rito “unificado” se encuentran en los borradores de ritos de la Iglesia de Inglaterra en Australia, de 1966, y de la Iglesia de la Provincia de Sudáfrica en 1967¹.

La paradoja de los años 60 fue que el programa litúrgico Mason-Dix estaba surgiendo al mismo tiempo que su fuerza teológica ya disminuía. En el mundo angloparlante, resultaba que cada vez más adultos no habían recibido el bautismo en su infancia y lo necesitaban en la edad adulta. La unión de confirmación y comunión también estaba ganando aceptación. Los liturgistas buscaban la aceptación del plan de un rito “unificado” con el fin de cumplir con el programa. Y, puesto que el programa surgió en circunstancias aparentemente favorables, la fuerza teológica que había animado el programa mismo comenzaba a menguar y morir.

Implicaciones Ecuménicas

Uno de las primeras declaraciones anglicanas que mostraban una preocupación ecuménica tuvo lugar en la tercera Conferencia de Lambeth de 1888. En la Resolución 11 se expuso la primera declaración pananglicana del “Cuadrilátero de Lambeth”, con el título de “Base para la Aprobación con miras a una Reunión Final”². Es interesante que en la tercera proposición de esta declaración se exponen “los dos sacramentos ordenados por Cristo mismo”. La confirmación episcopal no parece ser *sine qua non*. Pero quizás aún nos encontramos en una época anterior a Mason.

Ciertamente, el estilo Lambeth de 1920 fue diferente. El Cuadrilátero fue reiterado en “Un Llamado a todos los Cristianos” y los dos “sacramentos divinamente instituidos” retornan como tercera proposición. Ahora existe un párrafo que afirma que el episcopado es “el único medio” de proporcionar el ministerio universalmente reconocido, y asimismo “esperamos ansiosamente el día ... en que todos podamos compartir aquella gracia asegurada a los miembros de todo el cuerpo en el rito apostólico de la imposición de manos”³. Ello se refiere casi con seguridad a la confirmación. Sin embargo, no volvió a aparecer en declaraciones posteriores del Cuadrilátero, como por ejemplo, 1958 y 1968.

Si bien la confirmación aparece ocasionalmente en documentos ecuménicos del periodo de predominio de las dos fases, a menudo su importancia es reducida. Bien podría decirse que en este periodo, los anglicanos hacían hincapié en la crucial importancia de un bautismo común, y sólo se habría esperado que revelaran en una etapa posterior que en realidad la confirmación episcopal era para otras tradiciones cristianas una consecuencia necesaria de una charla franca y directa sobre el ecumenismo. Sólo existen indicios, pero nada más. La existencia de una disciplina interna, y los ritos litúrgicos mismos, hicieron segura la postura, pero a menudo esta no presentaba obstáculos.

sobre ellos ...” aún iba incluida en forma de “Envía sobre ellos ...”. Expuse una nota de desaprobación en la Introducción del informe de Diciembre de 1966. “(el Rev. Colin Buchanan hubiera querido que los servicios expresaran con mayor claridad que la obra del Espíritu Santo en la iniciación sacramental queda completa en el bautismo)”. Véase mi *Liturgy for Initiation*, *op.cit.*

¹ Véase P.J. Jagger, *Christian Initiation 1552-1969* (Alcuin/SPCK, 1970), pp. 125ff. y 113ff. o las publicaciones locales originales.

² *Lambeth Conferences 1867-1930* (SPCK, 1948) pp. 296-7.

³ *Ibid.*, p.39.

Centro de Estudios Pastorales

En relación con el sur de la India, se expresó alarma con respecto a la provisión de una confirmación presbiteral, pero ello surgió en parte por el deseo de recurrir a todos los medios posibles para rebatir el Esquema para el Sur de la India, y sufrió un cambio de rumbo parcialmente por la realidad de la provisión católicorromana la cual se ha ampliado considerablemente luego del Vaticano 11.

Es probable que haya sido en este periodo que el anglicanismo finalmente adoptó una práctica razonablemente común con respecto a la recepción de cristianos de otras denominaciones. Ciertamente la práctica regular ha consistido en confirmar a no episcopalistas que desean recibir la comunión regularmente como anglicanos, y quizás a algunos que no esperaban hacerlo, pero adoptaron con ello una religión popular local; en algunos lugares, en el siglo XIX, los metodistas recibían la confirmación anglicana y adoptaban el discipulado y membresía metodista en forma regular (o retornaban a ello).

Sin embargo, el caso con los católicorromanos no era tan claro. Si la confirmación fuera *definida* como la imposición de manos con oración sobre aquellos de edad suficiente como para responder por sí mismos, entonces es cuestionable que la confirmación católico romana hubiera carecido de la imposición de manos o de una respuesta real¹. Por esto en el siglo XIX existen indicios de la existencia de una nueva confirmación para aquellos que habían sido confirmados en la Comunión Romana y que ahora eran recibidos en una Iglesia Anglicana². Sin embargo, habría sido visto por algunos anglicanos como una negación del catolicismo de Roma, y ha tendido a desaparecer, puesto que además se han provisto en su lugar otras formas de “recepción” a la Iglesia de Inglaterra (u otra Iglesia Anglicana)³.

Más extraordinaria y difícil aún es la “recepción” de aquellos bautizados según la Ortodoxia Oriental. Según ella, el bautismo de infantes habría incluido el “sello”, la unción de un sacerdote con aceite (bendecido por un obispo). ¿Debieran los anglicanos considerarlo un equivalente de la “confirmación”? El rito en cuestión no cuenta con la presencia de un obispo, o la imposición de manos, o una respuesta dada al alcanzar la edad de la razón. Por tanto ¿existe *algún* rito postbautismal, a *alguna* edad, efectuado por ministro *alguno*, dadas *algunas* condiciones, que cuente como confirmación universal, con la condición única de que haya sido provisto en el contexto de una iglesia ordenada episcopalmente? ¿Y todos los demás ritos de todas las denominaciones restantes, deben ser descartados *ipso facto* por no constituir una confirmación? La falta de lógica anglicana ha alcanzado nuevamente gran profundidad.

¹ Por otro lado, Cranmer y sus contemporáneos no habían tenido otro tipo de confirmación, y el anglicanismo, como una entidad separada, no habría podido surgir negando la reputación de la confirmación que sus líderes ya habían recibido.

² De este modo, Handley Moule, Obispo de Durham de 1901 a 1920 “reconfirmaba” católicorromanos, y citaba el ejemplo de sus predecesores, Sandford y Wescott (J.B. Hartford y F.C. Macdonald *Bishop Handley Moule* (Londres, 1922) p. 215). Hay razones para pensar que lo mismo sucedía regularmente en Irlanda, y en la Iglesia Episcopal Reformada de España.

³ Una o dos veces se me ha dicho que “reconfirmé” a un ex católicorromano; era el deseo del candidato, y el presbítero de la parroquia no se inclinaba a disuadirlos. Creo que también descubrí que se practica en forma abierta en Latinoamérica, donde la dificultad radica a veces en lograr que el candidato a la recepción acepte que el *bautismo* efectuado por un católicorromano era legítimo, y no vale la pena hacer una defensa de la confirmación católicorromana. De cualquier forma, es sólo sobre la base de una doctrina feroz de que la confirmación es un sacramento universal, de por vida, revelado, conferido por Dios, que surge la necesidad de “reconocer” la confirmación entregada en las iglesias que los candidatos están *dejando* actualmente. Por cierto, este es precisamente el caso con el bautismo en agua: *debemos* reconocerlo. ¿Pero es este el caso de este vago rito que puede ser administrado por cualquier persona, mediante cualquier rito, a cualquier edad, por cualquier razón, siempre que se trate de una iglesia episcopal y sólo sea administrado una vez? Quizás las nuevas soluciones norteamericanas y canadienses mencionadas en el capítulo 10 muestren un camino a seguir.

Centro de Estudios Pastorales

9. LA OSCILACIÓN DEL SABER

Con el fin de proporcionar un *terminus ad quem* para el último capítulo he escogido el año 1970. Estas son algunas publicaciones que dan muestra de mi razonamiento:

1. En 1970, J.D.G. Dunn publicó *Baptism in the Holy Spirit* (SCM, 1970). Esta publicación tenía como fin robar terreno de los carismáticos con una doctrina de dos fases relativa a la experiencia interna del Espíritu¹. En el proceso, Dunn echa por tierra muchos supuestos, igualmente para aquellos que denomina “confirmacionistas”.
2. Ese mismo año E.C. Whitaker publicó la segunda edición de *Documents of the Baptismal Liturgy* (Alcuin/SPCK 1970). En un ensayo introductorio demostraba el carácter forzado de del argumento de E.C. Radcliff relativo a los ritos de Oriente, y acometió en favor de “la iniciación sacramental que queda completa en el bautismo”².
3. Ese año cumplí un pequeño papel en debilitar el dominio de la teoría de dos fases al ser parte de un equipo de cuatro integrantes que produjo *Growing into Union*, una publicación evangélica/anglocatólica que proporcionaba una nueva alternativa de reunión en lugar del entonces existente Esquema Anglicano-Methodista. En una sección llamada “Una Nota sobre la Confirmación” incluimos, por ejemplo, “no podemos pensar que quienes fueron bautizados como adultos necesiten otra ceremonia fuera del bautismo en agua, antes de incorporarse a la vida en comunión”³.
4. En Norteamérica se publicó *Prayer Book Studies 18 – On Baptism and Confirmation* de la Comisión Litúrgica Permanente (Church Pension Fund, Nueva York, 1970). Si bien proporcionaba un rito “unificado” (y daba demasiada importancia a “iglesia primitiva”), el informe también explicitó que los bautizados debían en principio ser personas que comulgan. A pesar del título del reportaje, la palabra “confirmación” desaparece en el rito mismo, y sólo se menciona “la imposición de manos”. Este rito “unificado” está destinado a niños tanto como a adultos, de modo que en principio los niños podrían comulgar inmediatamente sobre la base del bautismo, y no sería necesario impedirselo a aquellos previamente bautizados hasta alcanzar la edad idónea para la confirmación, sino que podrían comunicar simplemente sobre la base del bautismo en agua. Por lo tanto, este informe retrocedió a la moda anterior a 1970 de unificar; y avanzó al afirmar que el bautismo (simple o con aditamentos) da acceso a la comunión.
5. En Nueva Zelanda, en 1970, se dieron los primeros pasos decisivos para admitir a los niños no confirmados a la comunión. El estímulo lo proporcionó la recomendación de la Conferencia de Lambeth de 1968 de “explorar la teología del bautismo y la

¹ Los problemas exegéticos de quienes defienden una experiencia interna de dos fases no son considerados en este Estudio, y de cualquier forma son abordados en forma brillante por Dunn. Pero vale la pena hacer notar que ha menudo han recurrido a los mismos pasajes y textos de la escritura, como por ejemplo en: “¿Recibiste el Espíritu Santo al creer?”

² El artículo al que se refiere es el siguiente: “The Old Syrian Baptism Tradition” de E.C. Radcliff, incluido en *Studies in Church History* (G.J. Cuming (ed.), 1965); a la luz de la historia se le considera un intento de último minuto de establecer la existencia de un programa basado en la concepción de dos fases en la iglesia primitiva (véase Whitaker, *op.cit.*, pp.xvi y ff). Radcliff era un maravilloso erudito, ¡pero podía defender un argumento más allá de los reales méritos de este!

³ C.O. Buchanan, E.L. Mascal, J.I. Packer, el Obispo de Willesden (Graham Leonard) *Growing into Union: Proposals for Forming a United Church in England* (SPCK, 1970) p. 67.

Centro de Estudios Pastorales

confirmación¹. Los reformadores de Nueva Zelanda llegaron al convencimiento de que el bautismo constituye una iniciación sacramental completa, y prosiguieron con su programa de cambio sobre esta base².

6. Al año siguiente apareció en Inglaterra el informe “Ely”, producido por la Comisión Ely sobre la iniciación³. Este proclamaba audazmente:

“No es posible agregar, complementar o “completar” el bautismo. Es el sacramento único y completo de la iniciación cristiana ... “⁴

Con este fundamento el informe recomendaba que sobre la base del bautismo por sí solo los niños pequeños serían admitidos en la comunión, mucho antes de la edad de confirmación (la cual podría entonces elevarse); asimismo, que los adultos bautizados no necesitarían ser confirmados. La Iglesia de Inglaterra no estaba lista para ello, y virtualmente cada aspecto de las recomendaciones fue desechado en los siguientes cinco años. Pero se mantenía la posibilidad del trabajo teológico (más que nada, según suponemos, obra de Lampe, un miembro mayor de la Comisión), y nadie pudo insistir desde entonces en que la confirmación constituía un elemento incuestionado fundamental del Anglicanismo⁵.

7. El mismo año, el Sínodo General aprobó, casi por accidente, una resolución de modificar los cánones de modo de permitir que quienes comulgan y han sido bautizados en otras denominaciones reciban la comunión en la Iglesia de Inglaterra, insistiendo de nuevo en el bautismo en agua como requisito, pero sin insistir en la confirmación episcopal.

8. Hubo un aspecto negativo en la oscilación: un argumento negativo que motiva el título “la oscilación del saber”. El hecho es que los partidarios de dos fases estaban abandonando la escena. Dix había muerto en 1952. Ratcliff y Couratin dieron recia batalla en los 50 y 60, pero Ratcliff falleció en 1967, y Couratin se retiró de la escena. El *magnum opus* de Thornton se publicó en 1954, y fue poco lo que nos brindó después⁶. Fisher siguió publicando hasta la década de los setenta, pero en sus últimos días sus escritos eran claramente defensivos, como los de un hombre que es despojado pulgada a pulgada del terreno que antes había defendido tenazmente⁷.

¹ *The Lambeth Conference 1968: Resolutions and Reports* (SPCK/Seabury, 1968), Resolución 25, p. 37. Esta fue redactada en términos de explorar la misión del laicado en el mundo, y uno sospecha que sus redactores veían la confirmación como una comisión para el servicio, en lugar del bautismo en términos de la admisión a la comunión.

² La historia que tuvo lugar en Nueva Zelanda fue escrita por Brian Davis, el actual Primado de la Provincia, quien tuvo amplia participación en los cambios ocurridos en Nueva Zelanda en la década de los 70, en su artículo “New Zealand Initiation Experience” incluido en *Nurturing Children in Communion: Essays from the Boston Consultation*, Colin Buchanan (ed.) (Grove Liturgical Study n° 44, Grove Books, 1985), pp. 23-29.

³ Comisión Ely, *Christian Initiation: Birth and Growth in the Christian Society* (Church Information Office, 1971).

⁴ *Ibid.* p. 27 (y ref. *passim*).

⁵ Para una breve revisión de su curso, véase mi *Recent Liturgical Revision in the Church of England down to 1973 y Supplements* para los periodos 1973-74 y 1974-76 (Grove Booklets on Ministry and Worship 14, 14^a y 14B).

⁶ Es decir, *Confirmation, its Place in the Baptismal Mystery* (Dacre Press, 1954), una obra de enorme erudición y laboriosidad que impresiona en su calidad de brillante fantasía exegética.

⁷ Cabe mencionar que Fisher había sido el historiador de los ritos litúrgicos (al menos para los periodos que siguieron al de Whitaker) en su *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West* (Alcuin/SPCK, 1965) y *Christian Initiation: The Reformation Period* (Alcuin/SPCK, 1970). Pero luego pasó a ser el último baluarte de los partidarios de dos fases en retirada con sus tratados sin fechas publicados por la Church Literature Association en contra del informe Ely: *Confirmation and the Ely Report* (alrededor de 1972) e *Initiation: Baptism and Confirmation* (alrededor de 1975). Su tercer panfleto se titula *Baptism Confirmation and Commitment* (CLA, 1976), y este fue sucedido por el sólido *Confirmation Then and Now* (Alcuin/SPCK, 1978), una obra que seguramente marca el fin mismo de la literatura del tipo Mason-Dix.

Centro de Estudios Pastorales

Súbitamente, resultó que la teología de dos fases funcionaba sólo gracias al impulso antes adquirido, la existencia de ritos “unificados”, y la predisposición comprensible de obispos y congregaciones a conferir un gran valor espiritual a la confirmación (si bien este era indefinible). De este modo, el camino se había tornado benigno e incluso fácil, de la noche a la mañana.

No es necesario detectar todos los pasos mediante los cuales los partidarios de una fase han comenzado la reconquista del terreno, pero es obvio que las dudas de si la escritura, o la evidencia patrística temprana o las formas prescritas anglicanas podrían resistir el peso que les imponía la teología de dos fases se sumaban a las implicancias de admitir niños pequeños en la comunión¹. Si, por cierto, los partidarios de dos fases habían tenido éxito de tal manera con el programa litúrgico que la imposición de manos había sido añadida al *bautismo de infantes antes* de que su vigor comenzara a decaer, entonces era probable que el llamado a la comunión de niños, (e incluso de infantes) que surgió en los años setenta simplemente hubiera reforzado el rito “unificado” (ya fuera para infantes o adultos)². Sin embargo, debido a que la tradición de un bautismo de infantes separado y la confirmación adolescente había persistido con fuerza en la mayor parte de la Comunión Anglicana (sin importar los fundamentos), el llamado a admitir a los niños pequeños en la comunión condujo a un llamado a admitirlos *antes de* la confirmación, y de este modo reforzó la comprensión de la iniciación bíblica basada en una fase que ya estaba surgiendo por derecho propio³.

10. NUEVOS TEXTOS LITÚRGICOS

En la Iglesia de Inglaterra los nuevos ritos de la “Serie 3” fueron autorizados a partir de mayo de 1979, y fueron incorporados entonces al Libro de Servicios Anglicanos de 1980. Inevitablemente conservan el rito “unificado” para adultos, pero atenúan levemente la oración previa a la confirmación de la Serie 2 con “Que tu Espíritu Santo descanse sobre ellos ...” en lugar de “Envía tu Espíritu Santo sobre ellos ...”⁴ Por otro lado, se hace una provisión en las Notas iniciales para que el obispo unja con aceite al candidato a la confirmación⁵. Sin embargo, cabe mencionar que en su introducción al informe original de 1977, la Comisión Litúrgica pone en duda que el rito “unificado” sea lo apropiado para la iniciación de adultos⁶.

¹ Para una discusión más completa de este punto, véase el capítulo 11, páginas 50-52 de este folleto.

² Es cuestionable que este haya sido *de hecho* el efecto de los cambios en la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos; véase las páginas 47-48 de este folleto.

³ Al parecer en Nueva Zelanda, por ejemplo, las interrogantes pastorales condujeron primero al llamado a la admisión de niños pequeños a la comunión, al tiempo que en el informe Ely los descubrimientos que indican que el bautismo corresponde a una iniciación sacramental completa, y que es apropiado administrarlo a los niños, llevó a la Comisión a recomendar la comunión de los niños antes de la confirmación, según razones de carácter prácticamente dogmático, por todo ello los factores pastorales entraron rápidamente en juego.

⁴ Este texto, previamente desconocido en las liturgias, resultó de considerar seriamente el pasaje de Isaías 11, el cual subyace en la oración previa a la confirmación en prácticamente todos los aspectos restantes.

⁵ De hecho, ello fue altamente polémico puesto que nunca se ha elaborado una razón teológica para ello, y es posible que el Sínodo haya tomado una decisión poco sabia al permitir su introducción en el servicio. Posteriormente ello condujo al rechazo en el Sínodo General de una provisión para “La Bendición de los Aceites” para el Jueves Santo (véase mi *Latest Liturgical Revision in the Church of England 1978-1984* (Grove Liturgical Study n° 39, 1984) pp. 7 y 29-32).

⁶ La interrogante misma reza:

“... en Julio de 1976 el Sínodo General votó ... a favor de mantener la práctica actual en relación con la confirmación. La Comisión claramente acepta esta decisión, si bien algunos de sus miembros la lamentan y preferirían que el bautismo mismo fuera el clímax de la iniciación, particularmente en el caso de los adultos ... surgen problemas al tratar de justificar la confirmación de adultos que acaban de ser bautizados ... Algunos miembros de la Comisión son de la opinión que ha llegado el momento de abordar este tema”. (*Initiation Services* (GS 343, SPCK, 1977) p.7).

Centro de Estudios Pastorales

De este modo, en el Libro de Servicios Anglicano tenemos el rito de confirmación, tanto “unificado” como por sí solo, agrupado bajo los “Servicios de Iniciación”. El tema de la comunión como algo anterior a la confirmación aún debe ser abordado¹.

En Australia, el *Australian Prayer Book* de 1978 mantiene los modelos tradicionales, al permitir la combinación del bautismo y la confirmación en presencia de un obispo.

En los Estados Unidos, los *Prayer Book Studies 18* de 1970 fueron sucedidos por dos series de servicios experimentales autorizados (“The Green Book” de 1971 y “The Zebra Book”, 1973), el Libro de Oración Común definitivo fue aprobado provisionalmente en 1976 y pasó a ser definitivo en 1979. El curso de la aparición de estos documentos y decisiones fue algo sinuoso. En el “Green Book” el rito corresponde a “santo Bautismo con Imposición de Manos”; se basa en *PBS18*, está destinado a adultos e infantes en conjunto, y rara vez utiliza la palabra “confirmación”. En el “Zebra Book” se ha producido una reacción: existen servicios separados de “Santo Bautismo” y “Una Forma de Confirmación o Imposición de Manos efectuada por el Obispo con una Afirmación de los Votos Bautismales”. El rito anterior incluía el signar con la cruz luego del bautismo, y la imposición de manos (si bien no necesariamente por parte de un obispo), por lo que tiene la misma apariencia “unificada”. Las notas iniciales del rito siguiente comenzaban de esta forma: “*El Santo Bautismo es la iniciación completa mediante el agua y el Espíritu Santo al Cuerpo de Cristo, la Iglesia ... Se espera que ... en el curso de su desarrollo cristiano los miembros bautizados ... reafirmen sus promesas bautismales ...*” Ello aclara completamente que este rito no es considerado iniciatorio, pero naturalmente, todos los que reciben el “Santo Bautismo” están recibiendo el agua más la imposición de manos.

En el Libro de Oración Común de 1979 se produce nuevamente un leve cambio. La nota que indica que el bautismo constituye una iniciación completa se encuentra antes del rito bautismal. En este rito se conserva la imposición de manos, pero, según lo señala una rúbrica permisiva, esta puede incluirse *inmediatamente* después de la administración del agua y antes de la oración que aparentemente fue escrita para precederla. De este modo el rito hace todo lo posible, al tiempo que retiene tanto el agua como la imposición de manos, para evitar una división teológica entre ellas. Es cuestionable el que lo anterior pueda preservarse, y también cabe dudar si estas personas, en caso de que hayan recibido el rito como infantes, deban ser consideradas como “confirmadas” dentro del significado de las rúbricas, al encontrarse en otros lugares de la Comunión Anglicana. El libro permite una confirmación episcopal luego (¡lo cual implicaría dos imposiciones de manos en el mismo evento!), pero provee también un rito separado de “Confirmación con formas para la Recepción y Reafirmación de los Votos Bautismales” más adelante, y como parte de los “Oficios Pastorales”. La parte central de la oración previa a la confirmación reza “... mediante el sello de tu Espíritu Santo nos has destinado a tu servicio. Renueva en estos tus siervos el pacto que hiciste con ellos en su Bautismo. Envíalos en el poder de tu Espíritu ...”

Todo esto parece estar diseñado para satisfacer a todas las escuelas de pensamiento: a quienes buscan que el bautismo por sí solo sea completo y admitir incluso niños pequeños a la comunión, a quienes desean un rito de dos fases (ya sea para infantes o adultos) que conduzca a la comunión, y a quienes quieren un rito bautismal para infantes, y contar con *algún* evento posterior denominado “confirmación”, donde exista una renovación de los votos

¹ Véase las páginas 50 a la 52 de este folleto.

Centro de Estudios Pastorales

bautismales y una imposición de manos por parte del obispo. Las prácticas con los norteamericanos sugieren que saben muy bien que todos han ganado y todos merecen un premio¹.

Los ritos del nuevo *Libro de Servicios Alternativos* canadiense (Anglican Book Centre, Toronto, 1985) dependen en gran medida de los norteamericanos, pero dan muestras de cierta independencia en su juicio. En particular, *no* existe una imposición de manos postbautismal en el rito del “Santo Bautismo”, sino únicamente la señal de la cruz, también posiblemente signada con aceite, y una oración “*por los quienes acaban de ser bautizados*” (con las palabras centrales “Sosténlos, Señor, en tu Espíritu Santo. La sección introductoria (páginas 146-149) clarifica que tanto infantes como adultos pasan directamente del bautismo a la paz y la eucaristía. Si bien se brinda una provisión para la “confirmación, recepción o reafirmación” en el modelo norteamericano, si bien estas están contenidas en una eucaristía bautismal, no están destinadas a los recién bautizados. Los canadienses ubican sus rúbricas en el lugar correcto; lo confirmados, personas recibidas y quienes reafirman sus votos reciben todos la imposición de manos de parte del obispo. El rito separado de la confirmación, ubicado bajo los “Oficios Episcopales” presenta idénticas características, y claramente acoge el caso de aquellos bautizados en su infancia ahora en edad madura, de aquellos bautizados y criados en otras tradiciones cristianas, y el de quienes simplemente desean reafirmar sus votos bautismales, sin importar cuando los hayan tomado. Considerándolos en su totalidad, los ritos canadienses exhiben los primeros ritos de iniciación autorizados consistentes en los que aquellos bautizados en edad adulta no requieren una imposición de manos postbautismal por parte del obispo, y por ende pasan a ser la primera serie de ritos anglicanos desde el periodo del Commonwealth en entregar un mensaje unívoco sobre la iniciación sacramental, como algo que se completa en el bautismo. Y, como veremos, dan un paso más que los ritos de la Reforma, al tratar al bautismo como el inicio de la comunión por sí mismo.

No estoy necesariamente familiarizado con todos los ritos en preparación o recientemente autorizados, pero mi impresión es que en la mayoría de los demás países, los ritos tradicionales o bien los ritos modernos insertos en el marco tradicional aún dominan este ámbito.

¹ Marion Hatchett en su *Commentary on the American Prayer Book* de corte oficial, (Seabury, Nueva York, 1981) pp. 269-284, expone el rito sin tomar partido, y trata la imposición de manos postbautismal como una característica integral del bautismo cuando así le place, pero en la página 280 sugiere toda clase de probabilidades acerca de la razón para una imposición de manos postbautismal, y luego reconoce que la ceremonia es según la versión de 1549 la “acción o materia del rito reformado de la “confirmación””. Pareciera estar más interesado en la señal de la cruz, posiblemente con aceite. En la página siguiente expone en forma descuidada sobre el rito separado de la confirmación, (señalando que se utiliza un estilo distinto para la recepción de personas provenientes de otras tradiciones, si bien el texto no aclara si existe una imposición de manos, pero claramente interpreta el Libro como si así fuera). Sin embargo, no discute las implicancias de tener dos imposiciones de manos, si bien reconoce que los adultos que participan del rito no deben recibirla dos veces.

Un relato más completo de las distintas etapas de la toma de decisiones de la Iglesia Episcopal se encuentra en la obra de Charles Price, *Introducing the Proposed Book. Prayer Book Studies 29 Revised* (Church Hymnal Corporation, Nueva York, 1976) pp. 60-71. Va desde los *Prayer Book Studies 18*, incluye el Green Book, *Prayer Book Studies 26* y su *Supplement*, el Zebra Book, hasta llegar al Libro de Oración Común mismo.

Centro de Estudios Pastorales

11. ¿COMUNIÓN ANTES DE LA CONFIRMACIÓN?

La admisión a la comunión para los anglicanos ha llegado tradicionalmente por medio de la confirmación. Ello es patente en la “Rúbrica de la Confirmación” de 1549 y 1552, y la rúbrica similar de 1662¹. La edad para la confirmación nunca ha provenido de un mandato universal,, pero los anglicanos generalmente han considerado con seriedad el concepto de “la edad de la razón”. En el siglo y medio transcurrido desde que comenzara el Movimiento de Oxford las expectativas sacramentales del laicado han crecido considerablemente; ello ha conducido a una presión por disminuir la edad de la confirmación, de tal modo que en las parroquias más bien “católicas” no es inusual que la edad de los candidatos sea 9 o 10 años. Consideraremos aquí los cambios en la admisión a la comunión sólo en la medida en que afecten la teoría o práctica de la confirmación. *Existen* grandes implicancias para la confirmación, pero el tema de los niños bautizados que reciben la comunión tiene en principio muchas ramificaciones en las cuales no me adentraré. Y si bien pienso que los reformadores estaban en un error a este respecto (por razones comprensibles), y que estaríamos en un error si continuáramos con el modelo de Cranmer y Calvino sin cuestionarlo, no defiendiendo ese argumento en este folleto; simplemente destaco sus implicancias para la confirmación.

La raíz de la dificultad ha radicado en que el concepto de la ratificación de los votos bautismales en la edad de la razón ha implicado una presión de mantener la edad de la confirmación, por ejemplo en los 14 o 15 años, pero con ideales que difieren según los países y regiones, mientras que el factor de admisión a la comunión ha disminuido la edad. A menudo el resultado ha sido una solución de compromiso alrededor de los once o doce años. Pero si se pregunta si es que los niños debieran recibir la comunión mucho antes, una gran proporción de los anglicanos respondería que sí. Si se les preguntara a su vez *cómo* debiera llevarse a cabo, se dividirían en tres grupos:

- (i) Aquellos que indican que si bien sería positivo, el cambio no puede llevarse a cabo;
- (ii) quienes señalan que la forma de proceder sería reducir la edad de la confirmación en forma drástica, incluso combinándola con el bautismo de infantes, de ser necesario;
- (iii) quienes señalan que la forma de proceder sería permitir la admisión a la comunión antes de la edad de la razón, la cual debería mantenerse para la confirmación.

Si consideramos estas respuestas, es obvio que quienes responden negativamente a la pregunta original pueden, al combinar fuerzas con el grupo (i) antes mencionado, presentar un obstáculo formidable para el cambio. En Inglaterra, el debate del Sínodo de Febrero de 1974 afirmó este principio, y luego consultó a los sínodos diocesanos si es que estaban de acuerdo con el principio, y de ser así, *que opción escogería entre (II) y (III)*. Ello conllevó que algunos que en principio querían responder que sí temieron escoger entre las rutas (ii) y (iii), y se tornaron indiferentes en el mejor de los casos, y hostiles al cambio mismo en el peor de ellos.

Sin embargo, en Nueva Zelanda, los Estados Unidos, y Canadá, la opción (iii) ha sido presentada ante los anglicanos, en distintas etapas, como el camino natural y teológicamente correcto para admitir a los niños pequeños a la eucaristía, y ha sido adoptada. La historia de estos cambios ha sido registrada en otras fuentes². Ellos han tenido como efecto el que se

¹ Páginas 33 y 34 de este folleto.

² Véase David Holeyton, *Infant Communion – Then and Now* (Grove Liturgical Study n° 27, 1981) y su apéndice Progress in

Centro de Estudios Pastorales

aclare el rol “no iniciatorio” de la confirmación en la edad de la razón de aquellos bautizados en su infancia, puesto que los niños pequeños que comulgan claramente han sido iniciados cabalmente. El rito de la confirmación, presentado por sí solo, en los nuevos libros litúrgicos norteamericanos y canadienses han pasado a su vez de la sección de iniciación a la de ritos pastorales para aquellos que claramente *pertenecen* a la iglesia. La separación de la admisión a la comunión de dichos ritos de confirmación ha permitido que la edad aumente a mediados de la adolescencia.

En la Iglesia de Inglaterra, luego del rechazo de las principales recomendaciones del Informe Ely en 1976, persistió un gran deseo de admitir niños a la comunión. Ello condujo a una moción del Sínodo General en Febrero de 1983 para revisar las decisiones de 1976; el grupo de trabajo de Knareborough abordó la tarea. Este grupo de trabajo presentó un informe unánime en Noviembre de 1985: *Communion before Confirmation?* (Church Information Office). Este informe cede un espacio considerable a las comprensiones bíblicas y de la reforma con respecto al bautismo y la confirmación, al tiempo que recurre a factores sociológicos, psicológicos y de crecimiento humano. La conclusión es que el bautismo en agua, ya sea para infantes o adultos, es una iniciación sacramental completa y en principio permite la admisión a la comunión. Las recomendaciones consiguientes permitirían a los niños comulgar desde el momento de su bautismo. Ello fue debatido una vez en el mes de su publicación en el Sínodo General; este le dio cierta consideración por 263 votos a 104. Aparentemente ahora se encuentra en manos de la Cámara de Obispos, la cual, al momento de escribirse este folleto, lleva doce meses sin traer propuestas al Sínodo. Existen implicancias para el futuro de la confirmación¹.

En 1985 se convino una consulta anglicana internacional en Boston, Estados Unidos, para tratar este tema. Ello tuvo como resultado un documento de 8 páginas: “la Declaración de Boston”, la cual llamaba a la admisión de todos los bautizados a la comunión, sin tener que cruzar antes lo que la Declaración llamaba “otros umbrales”². Uno de estos falsos umbrales era la confirmación. Luego de descartarla como requisito para la vida en comunión, la declaración vuelve a mencionar el tema hacia el final:

En alguna etapa es necesario para la persona adulta hacer una afirmación responsable de la fe ante la congregación. La expresión que ello encuentra varía en distintos lugares de la Comunión Anglicana. Normalmente se asocia a la imposición de manos de parte del obispo, lo cual puede entenderse como una aceptación y celebración de todas las implicancias del bautismo ... ”³

Es estimulante pensar que la Conferencia de Lambeth de 1988 deberá trabajar en este tema, y que la Declaración de Boston, y la consecuente colección de ensayos está escrita con miras a Lambeth⁴.

the Anglican Communion”, páginas 25-26, y las demás referencias a que ahí se encuentran al registro de los eventos.

¹ Véase el capítulo 12 de este folleto.

² La Declaración de Boston: *Children and Communion* (publicada originalmente como tratado separado por Grove Books, Bramcote; Nottingham en Agosto de 1985; (página 52, nota al pie n° 2).

³ La Declaración de Boston, p. 7.

⁴ Colin Buchanan (ed.), *Nurturing Children in Communion: Essays from the Boston Consultation* (Grove Liturgical Study n° 44, 1985); este estudio incluye contribuciones de nueve de los diez participantes de Boston, de cinco países de la Comunión; se incluye la Declaración misma.

Centro de Estudios Pastorales

12. ¿HACIA DÓNDE SE DIRIGE LA CONFIRMACIÓN?

Falta mucho camino por recorrer para que se recupere en la Comunión Anglicana el modelo bíblico de bautismo en agua, en su calidad de iniciación sacramental completa. El trabajo pionero de algunas provincias aún debe ser imitado por la mayoría. Pero de lograrlo, ¿qué sucederá con la confirmación efectuada en la edad de la razón?

En primer lugar, y como es obvio, hay un argumento de peso a favor de abolir la confirmación de aquellos bautizados en la edad adulta. Es absurdo ser llevado por una fundamentación como “el bautismo consiste en unir a la iglesia universal; la confirmación en ser un anglicano en forma visible”. Esta fundamentación racional es lo suficientemente débil como para favorecer al resto de los partidarios de Mason y Dix que aún subsisten. Deberíamos terminar con los ritos “integrados”; ¡se trata de un caballo de Troya teológico!¹

En segundo lugar, debe existir un momento en que los adolescentes en pleno crecimiento alcancen la madurez en la iglesia. En otras palabras, debe existir un punto de adquisición de facultades: una edad que brinde la capacidad de votar, de estar en el poder, de participar en decisiones responsables. Me parece simplemente sensato este punto de madurez con el rito en que se convierte la confirmación si se le separa de la comunión².

En tercer lugar, los norteamericanos y canadienses han abordado un punto de importancia al tener un rito que varía en cierto grado del rito de confirmación mismo, pero puede ir contenido en el mismo evento litúrgico; se trata de un rito de “recepción” para quienes son miembros bautizados que comulgan en alguna otra denominación cristiana, y desean incorporarse a las Iglesias Anglicanas. Este rito, por supuesto, abarcaría el factor de “adquisición de facultades” mencionado en el párrafo anterior.

En cuarto lugar, los ministros que administran estos ritos y todos los que preparan ritos para ellos deben evitar tanto el mal asociado a Hechos 8 como el del Pelagianismo, o bien una mera actitud negativa³.

Queda mucho camino por recorrer.

¹ Ello no significa que deban ser apartados del obispo, o el obispo de ellos. En muchas circunstancias los obispos pueden administrar el bautismo de adultos directamente, presidir un evento eucarístico (como lo indica Justino), delegar el bautismo mismo a alguien más (como lo hicieron San Pedro y San Pablo) y ser los primeros en saludar a los bautizados con el beso de la paz, antes de administrarles la comunión.

² Escribo de esta forma puesto que en Inglaterra algunos han mirado con desdén la trivialidad de “incluirse en la lista electoral”. Sin duda podríamos darle mayor importancia, e inyectar un mayor sentido de responsabilidad al hecho de pertenecer a ella. Ciertamente actuaríamos en forma verdaderamente semejante a los ritos de confirmación metodistas y de otras denominaciones (lo cual conllevaría una gran ventaja en distintas áreas ecuménicas y en la de las confirmaciones ecuménicas). Ya existe la vanidad de *ni siquiera figurar en la lista electoral* (en parte debido a los diferentes requisitos relativos a la edad que en el futuro pasarían a ser más parejos).

³ Fisher tiene un gran acierto al citar al Obispo Barnes: “No hay necesidad de tener temor; ustedes se arrodillan delante de mí: yo impongo manos sobre sus cabezas: nada sucede en absoluto: se trata de una mera orden del Libro de Oración que se debe experimentar” (Fisher, *Initiation: Baptism and Confirmation*, *op.cit.*, p.1; presumiblemente se trata de la confirmación del propio Fisher). “La aceptación y celebración de todo bautismo en cuestión” (Declaración de Boston) o incluso “aprobar” al candidato (como lo expresaban los reformadores), puede ser mucho más que eso, sin caer en ser un sacramento inventado.

Centro de Estudios Pastorales

APÉNDICE: TABLA DE PREFACIOS DE LOS RITOS DE CONFIRMACIÓN

1549: (las variaciones de la versión de 1552 se señalan en las notas)

Para el fin de que la confirmación sea ministrada para mayor edificación de aquellos que la reciban (de acuerdo con la doctrina de San Pablo, quien enseña que todas las cosas deben ser hechas en la iglesia para edificación de la misma), se ha tenido a bien que nadie sea confirmado de ahora en adelante que no pueda decir en su lengua materna los artículos de la fe, la oración del Señor, y los diez mandamientos; y que no pueda responder a dichas preguntas de este breve Catecismo, según el Obispo (o quien él designe) incluya a su discreción. Y es sumamente conveniente observar esta orden debido a diversas consideraciones.

En primer lugar, puesto que cuando los niños llegan a la edad de la razón y han aprendido lo que sus padrinos y madrinan prometieron en su nombre en el Bautismo, pueden con sus propios labios y por propio consentimiento, ratificar abiertamente ante la iglesia y confesar lo mismo, y prometer también que por la gracia de Dios, se dedicarán por siempre y fielmente a observar y guardar tales cosas, a las cuales han asentido por sus propios labios y por propia confesión.

1552: *confesar] confirmar*

En segundo lugar, en vista de que la confirmación es ministrada a quienes han sido bautizados, para que por medio de la imposición de manos, y la oración, puedan recibir fortaleza y defensa contra todas las tentaciones de pecar y todos los asaltos del mundo y el diablo, es sumamente conveniente que esta sea ministrada al llegar a los niños a aquella edad en la que, en parte por la debilidad de su propia carne, y en parte por los asaltos del mundo y el diablo, comienzan a correr el riesgo de caer en pecado.

1552: *caer en pecado] caer en diversas clases de pecado*

En tercer lugar, y puesto que concuerda con el uso de la iglesia en tiempos pasados, mediante el cual se ordenó que la confirmación sea ministrada a quienes tienen la edad perfecta, que siendo instruidos en la religión de Cristo, profesen su propia fe, y prometan ser obedientes a la voluntad de Dios.

Y que ningún hombre piense que vendrá detrimento a los niños por diferir su confirmación; tal hombre debe considerar como verdad, que existe certeza en la palabra de Dios de que los niños bautizados (si es que dejan esta vida en su primera infancia) sin duda son salvos.

1552: *(si es que ... infancia) sin duda...] cuentan con todo lo necesario para su salvación*

Escocia, 1619

Puesto que es conveniente que los niños, al llegar a la edad de la razón y haber aprendido lo que sus padrinos y madrinan prometieron en nombre de ellos en su bautismo, de sus propios labios y con su consentimiento ratifiquen lo mismo ante la iglesia y lo ratifiquen:

El ministro de cada parroquia debe cuidar que se les enseñen los artículos de la fe, el

Centro de Estudios Pastorales

Padrenuestro y los diez mandamientos; y que también puedan responder a las preguntas de este breve Catecismo o a las que el Obispo al que sean presentados o bien quien él designe les presente.

1662

Con el fin de que la confirmación sea ministrada para mayor edificación de quienes hayan de recibirla, la Iglesia ha tenido a bien ordenar que nadie sea confirmado de aquí en adelante sino quien pueda decir el Credo, el Padrenuestro y los diez mandamientos; y que también pueda responder a otras preguntas según figuran en el breve catecismo: es muy conveniente observar esta orden:

Con el fin de que los niños que ahora han alcanzado la edad de la razón, y han aprendido lo que sus padrinos y madrinan prometieron en el bautismo en su nombre, puedan por sus propios labios y con el propio consentimiento ratificar y confirmar abiertamente lo mismo, y prometan también que por la gracia de Dios, se esforzarán por siempre y fielmente en observar estas cosas, a las cuales han asentido mediante su confesión.

(Nótese que la rúbrica ha sido convertida en Prefacio hablado).