

EL SENTIDO DE LA IMPOSICION DE LA MANO en el rito reconciliador de los penitentes y herejes en la práctica eclesiástica antigua del Occidente

Por TH. MÄDER, S.J. (Montevideo)

El tema del presente artículo se sitúa dentro de las cuestiones —tan múltiples y complejas— de la práctica penitencial sacramental en la Iglesia antigua. Aunque la investigación de este campo histórico de la teología ha sido en los últimos 50 años intensa¹, no ha logrado, sin embargo, proponer tales soluciones en todos los puntos en discusión capaces de obtener la unánime aceptación por parte de los teólogos. Uno de estos temas, que aún hoy sigue siendo objeto de controversia, es la cuestión sobre el sentido de la práctica antigua reconciliadora de los herejes bautizados (y confirmados) fuera de la Iglesia. Este espinoso problema de la historia sacramental ha sido tratado ya muchas veces y parecería estar, por lo tanto, agotado. Empero, un estudio de tiempos recientes², que pretende poner la solución del problema sobre una base nueva, estimula a reconsiderar una vez más dicha cuestión.

De doble manera se ha interpretado comúnmente el rito reconciliador de los herejes convertidos, en la práctica antigua occidental (a la cual únicamente nos referimos en este artículo³).

¹ Ver la bibliografía K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg, 1957 ss. - en adelante abreviamos: LThK²), art. *Busse*: I, 814s.

² Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne*, París, 1943.

³ Sobre la práctica antigua oriental véase P. Galtier, *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*, RechSR, 5 (1914), 507-532; sobre la práctica a partir del cisma véase M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* (París, 1930), III, 107-125; A. Wenger, *La réconciliation des hérétiques dans l'église russe*, Rev. des études byzantines, 12 (1954), 144-175 (Bibl. 145 nota 1).

Según la opinión de unos, se vincula estrechamente este rito de la imposición de la mano con el rito confirmatorio de la iniciación cristiana, identificándose formalmente con él; mientras, según la opinión de otros, el acto reconciliador de los herejes se ha de relacionar íntimamente con la reconciliación de los penitentes iniciados en la Iglesia, afirmando que entre ambos actos no existía una diferencia esencial. Es esta la sentencia que defendemos. La conclusión final a que arribaremos, por tanto, en el presente artículo, no supone nada nuevo; empero, aún así, creemos que vale la pena revisar las opiniones respectivas y reexaminar el valor (real o sólo aparente) de sus argumentos. En esta parte crítica trataremos, en un capítulo aparte, sobre el nuevo libro (mencionado en nota anterior) de Fr. de Saint-Palais d'Aussac, cuya tesis no se encuadra dentro de las soluciones tradicionales del problema en cuestión.

Completaremos la parte crítica con una parte positiva, intentando confirmar la sentencia que explica el acto reconciliador de los herejes como acto penitencial, atendiendo de modo más explícito y más amplio de lo que se ha hecho hasta ahora —como nos parece— al paralelo que existe, no obstante ciertas diferencias que a su vez son explicables, entre la reconciliación del hereje y la reconciliación de los penitentes ordinarios (iniciados en la Iglesia), la cual también se hacía con una imposición de la mano, llenando así una cierta laguna que se dejaba en la argumentación, lo que en efecto se revela —como veremos— a la luz del libro de Saint-Palais d'Aussac. Pondremos, pues, de manifiesto, a la luz de la tradición, todos los puntos de contacto y de relación entre ambas acciones (o sea, entre la reconciliación penitencial ordinaria y la reconciliación de los herejes) para llegar así a probar —de modo satisfactorio, esperamos—, su mutua identidad formal, es decir, intrínseca. Será necesario, por tanto, registrar primero los datos esenciales del rito reconciliador de los penitentes ordinarios (bautizados y confirmados en la Iglesia), ya que estos datos forman la base para el enfoque del tema a desarrollar, tanto en la parte positiva como también en la parte crítica.

A) LA IMPOSICION DE LA MANO EN LA RECONCILIACION DE LOS PENITENTES ORDINARIOS

I. EL RITO

Los escritores de los dos primeros siglos, que se refieren a la práctica penitencial eclesiástica, dicen poco sobre el rito y la liturgia empleada en la administración de ese sacramento. Tertuliano ha sido el primero que nos transmitió, al principio del siglo tercero (siendo aún católico, en su obra "De paenitentia", y habiéndose hecho montanista, en su obra "De pudicitia"), datos más amplios sobre la práctica penitencial canónica occidental, en la cual se habían cristalizado los elementos básicos, testificados a partir de la era apostólica. En la liturgia penitencial que, a mediados del siglo tercero, encontramos en los escritos de S. Cipriano (la cual por lo demás no se distingue en su forma esencial del relato de Tertuliano), aparece por primera vez (en el occidente) la imposición de la mano (que es un gesto cultural desde tiempos antiquísimos⁴) como rito reconciliador⁵, el cual se aplica en la tradición posterior con regularidad⁶. El hecho que Cipriano mencione en la controversia bautismal solamente este rito como acto litúrgico de la reconciliación de los católicos, prueba la gran importancia que se le atribuía⁷. El rito reconciliador se aplicaba a los penitentes dentro de la celebración del misterio eucarístico, pero no se puede determinar su momento

⁴ Sobre la imposición de la mano en el AT y NT cfr. art. *Handauflegung* (R. Mayer y N. Adler), LThK² (1960), IV, 1343-1345.

⁵ *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2; 18, 1; 19, 2; 20, 3; 71, 2; *De lapsis* 16; *Sententiae episcoporum* 8, 22. (Citamos en este artículo los textos de S. Cipriano según la ed. de G. Hartel: CSEL 3, 1-3). Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, ZkTh, 74 (1952), 257-276; J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg, 1955), 82; 150-153.

⁶ Cfr. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck, 1932), passim, véase el registro: *Handauflegung* 332. "Manus"; por lo general, se dice en singular, lo que parece indicar, que el rito se hacía con una sola mano (la derecha). Cfr. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum* (Leipzig, 1911), 82 nota 1; 87 nota 98 s.

⁷ Cfr. *Epist.* 71, 2; 74, 1; 74, 3; 74, 12. Pero no obstante el relieve litúrgico que tenía la imposición de la mano en el acto reconciliador, no se la consideraba como perteneciente a la validez del sacramento de la penitencia. Cfr. P. Galtier, art. *Imposition des mains*, DTC VII, 1393-1397.

exacto en base a los escritos de S. Cipriano⁸. Más tarde se aplicaba el rito inmediatamente antes del ofertorio⁹. El Papa Inocencio I dice por primera vez que, según una tradición antigua romana, se reconciliaba a los penitentes el jueves santo¹⁰. Ministro del rito es el obispo con participación del clero¹¹.

Habiéndose realizado este acto final del proceso penitencial, quedó el penitente reincorporado a la comunidad de la Iglesia, con derecho de participar (de manera plena) en los misterios eucarísticos, siendo de nuevo poseedor del Espíritu, habiendo obtenido el perdón del pecado¹². Podemos presumir que dicho efecto se haya implorado mediante una oración que acompañaba la imposición de la mano¹³.

Prescindimos aquí de la cuestión del *lugar* y del *momento* en que se inició el rito reconciliador. Bástenos decir que este rito no se originó en Africa, y que remonta a tiempos más antiguos, puesto que antes lo menciona Orígenes¹⁴ y lo aduce como rito ya fijo la *Didascalia Apostolorum*¹⁵ (escrita en los primeros decenios del siglo tercero en Siria¹⁶). Si se lograra probar que la imposición de la mano, de la cual habla 1 Tim. 5,22, no se

⁸ Cfr. J. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c., 75, nota 274.

⁹ *Ibid.*, 75.

¹⁰ *Epist.* 25, 7, 10 (PL, 20, 559): "Quinta feria ante Pascha eis remittendum Romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat".

¹¹ Cfr. S. Cipriano, *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2, etc. Por encargo del obispo pueden dar la paz reconciliadora también los presbíteros —sacerdotali coniunti presbyteri— (*Epist.* 61, 3) y aún, según Cipriano, como parece, en caso de extrema necesidad, el diácono (*Epist.* 18, 1).

¹² Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c., 406-416.

¹³ La *Didascalia apostolorum*, II, 41 (Funk, I, 130), menciona una oración de toda la comunidad en el acto de la reconciliación.

¹⁴ *In Levit.*, hom. II, 4 (Ed. Baehrens, 296 s.), escritas poco después del año 224. Orígenes modifica el texto de Jac 5, 14, añadiendo "et imponent ei manus", y lo refiere, según el contexto, al parecer, a la penitencia y no a la unción de los enfermos. Parecería también que Orígenes tenía en la mente una unción, aneja al rito reconciliador, la cual se practicaba ciertamente más tarde en la liturgia reconciliadora del oriente; para el occidente no hay prueba de su existencia en la época de S. Cipriano. Cfr. Ph. Hofmeister, *Die hl. Öle in der morgen und abendländischen Kirche* (Würzburg, 1948), 180-188; K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, RechSR, 37 (1950), 423-427.

¹⁵ II, 18, 7; 41, 2; 43, 1 (Funk, I, 66; 130; 143).

¹⁶ Cfr. J. Jungmann, art. *Didaskalia*, LThK² (1959), III, 371 s.

refiere al rito sacramental del orden (como 1 Tim. 4,14 y 2 Tim. 1,6), sino al rito reconciliador penitencial, (como p. ej. P. Galtier sostiene¹⁷) constaría su origen apostólico.

II. EL SENTIDO DEL RITO

1. Planteo de la cuestión

La cuestión que nos interesa ahora es la siguiente: suponiendo, entre tanto, que la imposición de la mano postbautismal (abreviamos en adelante: pb.) constituía en un primer período el rito confirmatorio, nos preguntamos ¿tiene el rito reconciliador de los penitentes ordinarios, que acabamos de describir, un significado propio no confundible con el rito pb. de la imposición de la mano? La razón de esta pregunta es ésta: es un hecho innegable —comúnmente admitido— que el rito reconciliador de los herejes (bautizados fuera de la Iglesia) demuestra un paralelo manifiesto con el rito de la imposición de la mano iniciatoria. Pues bien, afirmaremos, por otra parte, que la reconciliación de los herejes no es sino un caso de *aplicación* de la reconciliación de los penitentes ordinarios y por lo tanto parecería que *también* ésta implicaría un paralelo con la imposición de la mano pb. Tiene pues su razón examinar primero el alcance exacto de ese paralelo, máxime que nos falta, para los primeros siglos, una declaración explícita de la initerabilidad de la confirmación en sí y por sí considerada¹⁸.

2. Diferencia entre el rito reconciliador penitencial y la imposición de la mano postbautismal

De hecho, en el occidente nunca se dudó que la imposición de la mano del acto reconciliador de los penitentes ordinarios haya tenido un sentido esencialmente distinto del rito de la im-

¹⁷ Cfr. P. Galtier, *La réconciliation des pécheurs dans Saint Paul*, RechSR, 3 (1912), 448-460; *idem*, art. *Imposition des mains*, DTC, 7 (1923), 1306-1313; *idem*, *Aux origines du sacrement de pénitence* (Roma, 1951), 95-106; *idem*, *De Paenitentia*, Tractatus dogmatico-historicus (Roma, 1956), 111 s. Contra Galtier opina N. Adler, art. *Handauflegung*, LThK² (1960), IV, 1345.

¹⁸ Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 266 (con la nota 15).

sición de la mano pb. confirmatoria¹⁹. Esta convicción se explica, en primer lugar, por el concepto existente en la antigüedad sobre la iniciación cristiana, la cual se comprendía por una parte como una *totalidad* y por otra parte como *initerable* en su acción total. La acción reconciliadora penitencial, por su parte, era *diferente*, en tan múltiples aspectos, del acto confirmatorio de la iniciación, que también por esto necesariamente se hacía patente su mutua distinción formal.

a) La iniciación cristiana: acción total e initerable

Prueba clara del concepto integral de la acción iniciatoria es ya el hecho que la palabra misma "Bautismo" puede significar —según la mente de la antigua tradición— el *conjunto* de los ritos de la iniciación cristiana, o sea, el sacramento del bautismo del agua en el sentido estricto con el sacramento de la confirmación. Tertuliano atestigua claramente esa terminología²⁰, que adopta también S. Cipriano²¹. En la segunda mitad del siglo cuarto, la notamos en Optato de Mileve²², y aun en pleno siglo sexto la emplea Primasio de Adrumete²³.

Igualmente indican otros términos empleados para designar la acción iniciatoria, que se la conceptuaba como *una acción total*. Así se aplica frecuentemente a la acción "bautismal" el nombre "*Sphragis*"²⁴.

Esta palabra expresa una multitud de ideas relacionadas con los efectos de la iniciación²⁵, y precisamente su significación rica

¹⁹ Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 262-264.

²⁰ Tertuliano trata en su escrito "*De baptismo*", además de la inmersión, también de los ritos que siguen a ella (c. 8), empleando *passim* la palabra "bautismo" en su sentido amplio que comprende toda la acción iniciatoria.

²¹ Cfr. *Epist.* 70, 3, donde Cipriano habla del bautismo de agua y de la subsiguiente imposición de la mano como partes *baptismi*. Véase Fr. J. Dölger, *Des Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt* (Wien, 1906) 2 s.

²² *De schis. donat.*, IV, 7 (PL, 11, 1040).

²³ *Ad Hebraeos*, c. XIII (PL, 68, 794B).

²⁴ Cfr. Fr. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

²⁵ *Ibid.*, 99 ss.

y amplia es un índice de su carácter extensivo que comprende el "bautismo", en el sentido amplio en el cual no se distingue todavía reflejamente entre la inmersión, y la comunicación complementaria del Espíritu por el rito de la imposición de la mano²⁶. Lo mismo vale decir de los nombres "*renacimiento*"²⁷ e "*iluminación*"²⁸, utilizados desde los primeros siglos para describir la acción iniciatoria.

Este concepto de la iniciación como una acción total (llamada "bautismo" en el sentido amplio de la palabra) tiene su fundamento *bíblico* —como parece— en las cartas de S. Pablo. Mientras los *Hechos de los Apóstoles* (8,4-20; 19,1-7) distinguen claramente entre el rito de la inmersión y el rito posterior de la imposición de la mano para una comunicación del Espíritu (aún no efectuada por la inmersión) no habla S. Pablo en sus cartas de manera explícita de esta acción complementaria²⁹. Según los *Hechos de los Apóstoles* 19,1-7 consta que Pablo conocía y practicaba el rito de la imposición de la mano como complemento de la inmersión, pero él no lo menciona. Podemos, pues, suponer que el Apóstol emplea el término "bautismo" en el sentido amplio, incluyendo en él todos los ritos de la iniciación; con sus diversos efectos respectivos (de manera análoga a la que emplea en *Hech* 19,3, como se puede deducir del contexto 1-6³⁰). El origen,

²⁶ Cfr. P. Galtier, *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 379; Fr. J. Dölger, *Sphragis*, o. c. 1; 169 ss.; 184; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung. Handbuch der Dogmengeschichte*, IV/2 (Freiburg, 1956), 36-37.

²⁷ Cfr. A. v. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 42 (1920), 97.

²⁸ *Ibid.*, 118 s.; 141.

²⁹ *Hebr.* 6, 2, habla de "los bautismos y de la imposición de las manos" como doctrina elemental del cristianismo. Parecería que el texto se refiere a la imposición de la mano pb. confirmatoria. Cfr. P. Teodorico da Castel, *S. Pietro, L'epistola agli Ebrei* (Roma, 1952), 108 (con bibl.); C. Spicq, *L'épître aux Hébreux II* (Paris²), 148. Con todo, en vista de la máxima brevedad del texto, habrá que recurrir para su interpretación más completa a los textos resp. de los *Hechos de los Apóstoles*. Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 20. Además se ha de tener en cuenta el problema sobre el origen paulino —inmediato, o sólo mediato— de la carta a los Hebreos (D. 2176-2178). Cfr. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux I* (Paris², 1952), 197-219.

³⁰ Cfr. B. Welte, *Die postbaptismale Salbung* (Freiburg, 1939), 14 (nota 44).

más bien ocasional, de sus cartas, no obligó a Pablo a detallar los ritos de una acción total, por lo demás conocida³¹, prescindiendo de otras razones que explican el proceder del apóstol³².

Cuando, pues, los escritores eclesiásticos antiguos no oponen (ni por el texto ni por el contexto), al ritmo "bautismal", el rito complementario de la imposición de la mano, hay que considerar este rito como incluido en aquel (y en términos equivalentes que designan la acción "bautismal", o por lo menos no excluido).

Por otra parte, podemos decir, para llegar al intento propio de nuestro argumento, que la *initerabilidad* del "bautismo" (o sea, la acción total de la iniciación) es un dato claramente constatable en la tradición antigua, por lo menos como tesis general. Bástenos aducir algunos pocos testimonios, sin pretensiones de exhaustividad. El "bautismo" (Sphragis³³) o sea la iniciación es, según el *Pastor de Hermas*, la "vocación magna y santa"³⁴, o sencillamente la "vocación"³⁵, es decir, el llamamiento al cristianismo³⁶ es por su naturaleza algo singular e initerable.

Tertuliano afirma en su monografía "De Baptismo" (c. XV) que el bautismo es "uno" (específicamente, sólo en la Iglesia verdadera existente) y de ahí deduce la invalidez del bautismo de los herejes³⁷, pero al mismo tiempo enuncia la singularidad

³¹ Este concepto amplio de la palabra "bautismo" en S. Pablo definden p. ej.: Fr. J. Dölger, *Sphragis*, o. c. 185; 192 s.; P. de Puniet, *Confirmation*, DACL, III/2 (París, 1914), 2516; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne* (Wettern-París, 1925), 283 s.; O. Casel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), 265; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, II (París²¹, 1937), 315; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 14; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23. Cfr. K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Freiburg, 1961), 37-67.

³² Cfr. J. Coppens, art. *Confirmation*, DictBible, Supplément II (1934), 141-147.

³³ Sim IX, 16.3.4.5.7 (Funk, 609 s.); Sim VIII, 6.3 (Funk, 569). Véase lo que más arriba se ha dicho sobre el significado de esta palabra "Sphragis". Cfr. A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (París, 1953), 224.

³⁴ *Mand IV 3, 6* (Funk, 481).

³⁵ *Sim VIII 1, 1; IX 14, 5* (Funk, 557; 605).

³⁶ Cfr. A. d'Alès, *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne* (París, 1914), 67-86.

³⁷ XV 1-2 (CChr = *Corpus Christianorum*, Turnhout y París, 1953 ss./I, 290).

del bautismo en el sentido de su initerabilidad para los mismos católicos³⁸.

Cipriano —siguiendo a Tertuliano— rechaza como éste la validez de los ritos iniciatorios administrados por los herejes, y exige su iteración. Es ésta su posición apasionadamente defendida en la controversia bautismaal con Roma³⁹. Claramente enuncia la initerabilidad del *lavacrum aquae*⁴⁰. La misma initerabilidad extiende al subsiguiente rito de la imposición de la mano. S. Cipriano afirma (afirmación que demostraremos como errónea) que el Papa Esteban admite la validez del bautismo administrado por los herejes, pero niega la validez del rito pb. de la imposición de la mano. Pues bien, el obispo cartaginense, vinculando estrechamente ambos ritos entre sí, arguye contra su adversario romano de esta manera: o hay que admitir la validez de todos los ritos administrados en la herejía y por lo tanto *no repetir ninguno, o considerar a los herejes como no iniciados y administrarles*, por consiguiente, por *primera vez, todos los ritos de la iniciación cristiana*⁴¹. S. Cipriano supone, pues, que la acción iniciatoria, una vez válidamente administrada, es initerable en su totalidad.

Para el siglo cuarto podemos citar un texto de Zenón (obispo de Verona †371/72) de una de sus alocuciones a los recién iniciados, en la cual los amonesta de la siguiente manera: "Aetherae gentes, exsultate, novella pignora in Christo, florentissimique hodierni spiritalis ortus vestri candorem ne quo pacto maculetis, perpeti diligentia custodite; quia nescit (Christus) iterare quod praestat"⁴². El santo exhorta a los neocristianos a cuidar bien el tesoro espiritual recibido en la iniciación —ya que ésta no se repite.

³⁸ XV 3 (CChr, I, 290): "*Semel ergo lavacrum inimus... Felix aqua quae semel abluit*". Nótese que se trata del rito iniciatorio total, según la terminología de Tertuliano en esta su monografía. Como el rito más fundamental y de mayor relieve simbólico de la iniciación es la inmersión, ésta podía dar el nombre a la totalidad de la acción iniciatoria. Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 38.

³⁹ Más adelante trataremos con amplitud sobre esta controversia.

⁴⁰ *Epist 63, 8*: "Baptismus salutaris aquae... quod semel scilicet sumitur, nec rursus iteratur".

⁴¹ Cfr. *Epist. 70, 3; 73, 6; 74, 5*.

⁴² PL, 11, 493 s. Cfr. Paciano de Barcelona, *De Bapt.*, 7 (PL, 13 1094C).

S. Agustín no pensó de otra manera. En su tratado sobre el evangelio de S. Juan, comentando la conversación de Cristo con Nicodemo (3,1 ss.) dice lo siguiente: “Regeneratio spiritualis una est, sicut generatio carnalis una est... Quidquid iterum fit, illusio est; quidquid iterum fit, lusus est”⁴³.

Concluyendo, podemos decir: la iniciación cristiana, tal como la comprende la tradición de los primeros siglos, es, por una parte, *un solo misterio*, siendo en realidad una doble acción, la que, por otra parte, en su unidad y totalidad, es initerable⁴⁴. Si se aplica, pues, en la reconciliación pb. un rito idéntico a uno de los ritos sacramentales de la iniciación, no puede haber allí identidad formal sino sólo material, o sea, el rito de la imposición de la mano de la iniciación y de la reconciliación pb. son de naturaleza intrínsecamente distinta.

b) Confrontación del acto reconciliador penitencial con el acto de la imposición de la mano iniciatoria

Si ahora comparamos directamente el acto reconciliador penitencial con el rito pb. de la imposición de la mano, llegamos a la misma conclusión de que ambos actos no pudieron ser comprendidos como formalmente idénticos.

Salta a la vista, en primer lugar, una diferencia patente en cuanto a la *preparación* exigida por un lado, para el acto iniciatorio y, por otro lado, para la reconciliación pb. Aunque el catecúmeno tiene que sujetarse a ciertos actos de penitencia⁴⁵, es

⁴³ PL, 35, 1484-1486. La palabra “regeneratio” se ha de entender en el sentido amplio, es decir del gran sacramento de la iniciación, del cual habla S. Agustín a los catecúmenos. Aunque podemos reconstruir la acción iniciatoria en sus distintas partes por datos aislados, a través de los escritos del Santo (cfr. W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München, 1930, 136-173), es sin embargo notoria la parquedad con la cual Agustín suele hablar sobre los diversos ritos de la iniciación, los cuales comprende generalmente bajo un solo término (bautismo, regeneración). Así, p. ej., pregunta —haciendo alusión a la disciplina arcana—: “Quid est quod occultum est...? Sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae”, In Ps 103, I, 14 (CChr, 40, 1487). Es decir, el sacramento de la iniciación y de la eucaristía pertenecen a la disciplina arcana.

⁴⁴ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 47.

⁴⁵ Cfr. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufritze* (Innsbruck, 1958), 17; 50; 69; 179; 180.

sin comparación mayor aquella larga y penosa penitencia que requiere la reconciliación pb. de la cual en el siglo tercero, nos dan elocuente testimonio Tertuliano y Cipriano. Difícil sería explicar esa diferencia si el acto reconciliador penitencial (con la imposición de la mano) hubiera sido una simple repetición del idéntico rito de la iniciación.

Notamos igualmente una diferencia en cuanto al *ministro* de ambos ritos. Aunque la imposición de la mano reconciliadora competía normalmente al obispo, podía practicarla también (en ciertos casos) el presbítero y aun probablemente el diácono⁴⁶. La imposición de la mano confirmatoria, por el contrario, parece haber sido en la Iglesia occidental del siglo tercero (cuando en ella constatamos por primera vez la imposición de la mano reconciliadora) una función reservada sólo al obispo⁴⁷, lo que pone de manifiesto también —como parece— la interna distinción de ambos ritos.

Añádese lo siguiente: no es nada extraño que se atribuya también a la imposición de la mano del rito reconciliador la comunicación del Espíritu —la cual se indica, por otra parte, como efecto propio de la confirmación— ya que la reconciliación comunica de nuevo el Espíritu recibido por el bautismo y perdido por el pecado⁴⁸. Por lo tanto se puede considerar dicho acto como una acción “in Spiritum Sanctum”. Generalmente, empero, se califica este rito de la reconciliación como un rito in “Paenitentiam”⁴⁹, para obtener la paz con la Iglesia, y así también con Dios. Adviértese que de esta manera no se califica *nunca* la acción iniciatoria ni en su totalidad ni respecto a una de sus partes. Tal

⁴⁶ Cfr. S. Cipriano, *Epist.* 18, 1. Véase, B. Poschmann, *Paenitentia secundae* (Bonn, 1940), 421 s.; P. Galtier, *De paenitentia*, o. c. 462-466.

⁴⁷ Cfr. P. Franssen, *Firmung*, LThK², IV (1960), 145.

⁴⁸ Cfr. *Pastor de Hermas, Sim.*, VIII, 6, 3 (Funk, 567 s.); véase P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, o. c. 141-143. Tertuliano, *De paenit.*, VIII, 6-8 (CChr, I, 335 s.); *De pud.*, IX, 8-11 (CChr, II, 1297). S. Cipriano piensa de la misma manera: si hay pecadores, “de quorum pectoribus excesserit Spiritus Sanctus” (*Epist.* 66, 2), su reconciliación no puede realizarse, sino por la recuperación del don del Espíritu - “pace accepta recipit Spiritum Patris”, *Epist.* 57, 4 (Cfr. *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2); véase K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, o. c. 406-416.

⁴⁹ Cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1327 s.

diferencia de denominación pudo haber tenido su razón sólo en la convicción de que entrambos ritos existía una diferencia interna irreductible.

Resumiendo todo: los datos históricos de los primeros siglos que poseemos sobre la imposición de la mano pb. y reconciliadora penitencial excluyen clara y ciertamente la posibilidad de una identificación formal de ambos ritos. Si, por lo tanto, lográramos reducir el acto reconciliador de los herejes al acto reconciliador de los penitentes ordinarios, *ipso facto* nos constaría también que no se reconciliaba al hereje por la simple repetición de uno de los ritos de la iniciación cristiana, sino que el acto de su reconciliación tiene un carácter propio y no confundible con el rito de la imposición de la mano iniciatoria.

III. EXPLICACION GENETICA DEL RITO

Establecemos negativamente que el rito reconciliador de la imposición de la mano no es una simple repetición del rito confirmatorio. Cabe ahora la pregunta ulterior: ¿no podría ser dicho rito reconciliador, por lo menos, un *paralelo* del rito confirmatorio pb. de tal modo que éste hubiera servido de *modelo* para las liturgias de la reconciliación? Se puede presumir que la elaboración de la liturgia penitencial se ha inspirado en los ritos de la iniciación, ya que se consideraba la reconciliación pb. —segunda tabla de salvación, como decía Tertuliano⁵⁰— en estrecha relación con la iniciación. Por la misma razón no se puede descartar una posible dependencia genética del rito reconciliador con otros semejantes actos litúrgicos de las prácticas del catecumenado.

La cuestión no es fácil de decidir. Primero tendríamos que saber, si la imposición de la mano “in paenitentiam” significaba en realidad el acto formal-jurídico de la reconciliación, o si pertenecía todavía (por lo menos en el siglo tercero) a las prácticas penitenciales litúrgicas *previas* a la misma reconciliación. Sabemos que el rito de la imposición de la mano (como gesto de bendición y exorcismo) se aplicaba a los penitentes

también anteriormente a la reconciliación en el tiempo prescripto penitencial, durante la celebración del misterio eucarístico⁵¹. ¿No sería posible, pues, que la imposición de la mano “in paenitentiam” hubiera sido de la misma índole que aquellos gestos de exorcismo *previos* a la misma reconciliación, la cual por su parte se habría realizado por la incorporación del penitente a la comunidad con derecho de participación plena en los misterios eucarísticos como signo salvador de la paz con Dios? En tal suposición la imposición de la mano “in paenitentiam” —siendo de carácter exorcizante— no representaría ni siquiera un paralelo con el rito sacramental confirmatorio (comunicativo del Espíritu), sino habría que buscar más bien su dependencia genética (como otras prácticas litúrgicas penitenciales) en la liturgia del catecumenado a la cual pertenecían también —como sabemos— imposiciones de la mano con el significado de bendición y de exorcismo⁵².

La opinión de los autores respecto a esa cuestión, previa a la otra cuestión sobre la génesis del rito reconciliador, no es uniforme. B. Poschmann opina que esa imposición de la mano representaba el último acto penitencial litúrgico (dentro de una serie de actos de la misma índole) y que al mismo tiempo significaba el acto formal de la reconciliación⁵³. También P. Galtier cree que esa imposición de la mano constituía el rito oficial de la misma absolución sacramental, mientras J. Grotz duda que en la tradición antigua se hubiera planteado la pregunta en qué momento exacto se efectuaba el perdón de los pecados, y por lo tanto no se debería —según él— atribuir precisamente a la imposición de la mano “in paenitentiam” un efecto propio y especial⁵⁴. K. Rahner, quien con mayor amplitud ha tratado sobre nuestra cuestión, defiende con buenas razones que es del todo posible admitir que la imposición de la mano “in paeni-

⁵¹ Cfr. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c. 12 s.; 31-38; 295-361; J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vor-nicänischen Kirche*, o. c. 151 s.; J. A. Jungmann, art. *Bussriten*, *LThK*², II (1958), 823-825.

⁵² Cfr. A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. passim.

⁵³ *Paenitentia secunda*, o. c. 422.

⁵⁴ Art. *Imposition des mains*, *DTC*, VII, 1395 s. J. Grotz, o. c. 152.

⁵⁰ *De paenit.*, XII, 9 (CChr, I, 340).

tentiam" haya pertenecido todavía (como su último acto) a las obras penitenciales eclesiásticas previas a la misma reconciliación, la cual se habría efectuado por la admisión de los penitentes a la plena comunión eclesiástica, garantizándoles así la comunicación del Espíritu y el perdón del pecado (por supuesto que el sentido de dicho acto se manifestaba verbalmente)⁵⁵.

Con todo: lo más probable parece ser que la antigua tradición haya interpretado el rito reconciliador del penitente ordinario y del hereje (ya que el acto reconciliador de éste es —como comprobaremos— sólo un caso de aplicación de aquel) como un paralelo o una imitación del rito confirmatorio (formando por tanto parte de la misma acción reconciliadora comunicativa del Espíritu). Así se explicaría mejor que Cipriano haya comprendido la imposición de la mano, impuesta por Roma para la reconciliación de los herejes, como rito confirmatorio, aunque de hecho se equivocó sobre la verdadera intención del Papa Esteban. En el tiempo posterior no disminuye, sino más bien se acentúa (sobre todo en la liturgia galicana y española) —como lo veremos más adelante— el paralelo entre el rito confirmatorio y el de la reconciliación del hereje y también —en parte— del penitente ordinario. Aun el Pontifical romano, hoy en uso, refleja este paralelo⁵⁶. En la Iglesia griega después del cisma se llegó a identificar (del todo) con la confirmación la reconciliación no sólo de los apóstatas (ya confirmados en la Iglesia ortodoxa), sino también de los protestantes y católicos⁵⁷. ¿No indican estos hechos que originariamente se comprendía ambos ritos como emparentados entre sí, es decir, que se situaba el origen genético del rito reconciliador en el rito confirmatorio?

⁵⁵ *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 272-276.

⁵⁶ El paralelo no existe sólo entre la reconciliación del hereje y la confirmación, sino entre la iniciación total y la reconciliación; *Pontif. Romanum* (Ed. Mechlinens. 1934), 2 s.: *De confirmandis*; 826 ss.: *Ordo ad reconciliandum*, etc. Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 21-23.

⁵⁷ Cfr. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, o. c. 107-114; 117-125; 144-151; A. Wenger, *La réconciliation des hérétiques dans l'église russe*, *Rev. des études byzantines*, 12 (1954), 145, nota 1 (bibl.).

Y, en realidad, el hecho que se hubiera relacionado ambos ritos entre sí no resulta tan sorprendente como a primera vista podría parecer, ya que no era difícil establecer un vínculo de relación entre la reconciliación de los penitentes (ordinarios) y de los herejes, por una parte, y de la confirmación, por otra parte. El Espíritu Santo inhabita el alma del hombre justo. Es ésta una verdad a la cual primitivamente se daba mucho más relieve que en tiempos posteriores cuando se comenzó a distinguir con mayor exactitud entre la gracia creada y la gracia increada⁵⁸. El pecador pierde el don del Espíritu inabitante; el hereje (iniciado fuera de la Iglesia) nunca lo había poseído, según la opinión de los antiguos. El pecador y el hereje reciben, pues (de nuevo o por primera vez), el don del Espíritu, lo cual precisamente es también efecto del rito de la imposición de la mano pb. (aunque de manera particular). Ambos ritos son, pues, "ad accipiendum Spiritum Sanctum".

Terminando: difícil será (o imposible) dar una explicación positiva, clara y cierta sobre el origen genético del rito de la imposición de la mano del acto reconciliador, y quizás tal explicación no se dio de manera refleja tampoco en la tradición primitiva. Esto podría ser un indicio de la edad apostólica de ese rito, puesto que si hubiera sido una creación de tiempos posteriores, se habría delimitado más exactamente su sentido, en contraposición a otro u otros semejantes ritos ya existentes⁵⁹.

B) LA RECONCILIACION DE LOS HEREJES

Más difícil que la cuestión del sentido de la imposición de la mano practicada en el acto reconciliador de los penitentes ordinarios, es explicar la naturaleza del rito antiguo reconciliador de los herejes iniciados fuera de la Iglesia⁶⁰. Registremos primero los datos que poseemos sobre la práctica de esa reconciliación, para indicar luego las dificultades que existen en la determinación de su carácter exacto.

⁵⁸ Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, *RechSR*, 5 (1914), a. c. 207-235; H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948), 77-98.

⁵⁹ K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 276.

⁶⁰ No distinguimos entre herejes y cismáticos, como el CIC, can. 1325, § 2 lo hace, sino tratamos de ambos grupos bajo el nombre común de herejes.

I. EL RITO

Ante todo es de notar que no existía en la Iglesia antigua una praxis uniforme⁶¹. En *Africa* se rebautizaba a los herejes desde los tiempos de Tertuliano quien sólo reconoció la validez de la iniciación administrada en la Iglesia⁶². Esa práctica fue establecida por Agripino, predecesor inmediato de S. Cipriano en la sede episcopal de Cartago⁶³. También Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia era adepto de la doctrina seguida por Cartago⁶⁴. Cuando Cipriano se dirigió al Papa Esteban, para conseguir de él la aprobación autoritativa de la praxis africana (contraria a la tradición⁶⁵) le llegó (en el año 256) la célebre contestación papal, que fija la norma romana: "Si qui ergo a quacumque haeresi veniunt ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non bautizant, sed communicent tantum"⁶⁶. Roma rechaza la praxis de rebautizar a los herejes y prescribe, como acto reconciliador, la imposición de la mano "in paenitentiam", cuyo sentido preciso nos queda por examinar. La decisión romana no tuvo éxito inmediato; porque en el tiempo del Concilio de Arles en el año 314, en el cual participaron numerosos obispos africanos, estaba aún en uso la praxis contraria a Roma, como bien se puede deducir del canon 8 de dicho concilio⁶⁷. En el año 347 dispuso el concilio de Cartago: "Illicitas esse sancimus rebaptizationes et satis esse alienum a sincera fide et catholica dis-

⁶¹ Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 339-394; 532-544; F. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 9-17.

⁶² *De bapt.*, XV (CChr, I, 290).

⁶³ S. Cypr., *Epist.* 71, 4.

⁶⁴ *Inter epist. Cypr.*, 75.

⁶⁵ C. Cypr., *Epist.* 73, 13; *Inter epist. Cypr.*, 75, 19; cfr. S. Aug., *De bapt. c. Donat.*, II, 7, 12 (PL, 43, 133); Vinc. Lirin., *Commonit.*, I, 6 (PL, 50, 646).

⁶⁶ *Epist.* 74, 1.

⁶⁷ "De Afris, quod propria sua lege utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum et, si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur"; cfr. C. J. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* (Paris, 1907 ss.), I, 285.

ciplina"⁶⁸. A partir de ese tiempo admitió también la Iglesia africana la práctica romana que conocemos a través del rescrito del Papa Esteban a S. Cipriano. Los textos respectivos de los siglos posteriores hablan únicamente de esa imposición de la mano como rito reconciliador de los herejes.

En la Iglesia *galicana* y *española* se unía —según un uso más o menos común—⁶⁹, a la imposición de la mano una unción, a la manera de la práctica oriental⁷⁰. Parece que esa modificación haya sido introducida por los pueblos invasores bárbaros, quienes, siendo arrianos, conocían el modo de proceder de los orientales, y se mantuvo hasta la unificación con la liturgia romana⁷¹.

II. DIFICULTADES PARA DETERMINAR EL SENTIDO DEL RITO RECONCILIADOR DE LOS HEREJES

Las dificultades para determinar el sentido del acto reconciliador del hereje, radican en las razones litúrgico-sacramentales por una parte; e históricas, por otra parte.

1. Dificultades litúrgicas

La reconciliación de los herejes se presenta en varios aspectos diferente del acto reconciliador ordinario (o sea de los

⁶⁸ Can. 1: Bruns, *Can. apost. et conc. saec. IV-VIII* (Berlín, 1839), I, 285.

⁶⁹ Anota P. Galtier, *Absolution ou Confirmation.*, a. c. 532: "Nous disons en général, car il s'agit ici de pays où l'influence romaine se fait puissamment sentir et il en résulte, pour la Gaule en particulier, une certaine variété dans les indications des documents".

⁷⁰ Esta práctica testifican para la Iglesia galicana: el Concilio de Orange (I) a. 441, can. 1 (Mansi, VI, 435); el concilio de Arles (II) a. 443 ó 452, can. 17 (Mansi, VII, 880); el concilio de Épaone, a. 517, can. 16 (Mansi, VIII, 561); Gennadio de Marsella († 492/505), *De eccl. dog.* 52 (PL, 58, 993-994); Gregorio de Tours († 594), *Hist. Franc.* II, 31; IV, 28; V, 49; IX, 15 (PL, 71, 227.291.354.493). Para la Iglesia española son testigos de la misma práctica: S. Isidro de Sevilla († 636), *De eccl. off.* II, 25, 9 (PL, 83, 822); Ildefonso de Toledo († 667), *De cog. bapt.* 121 (PL 96, 161 s.); *Lib. ordinum* 37 (Férotin, 100-103). La práctica oriental de unguir a los herejes testifica Gregorio M., *Liber 9 n. 61*, Migne, *Theol. curs. compl.* 21, 593; cfr. can. 7 del I. conc. de Constantinopla (Bruns, 23); véase C. J. Hefele-Leclercq, o. c. 35-40.

⁷¹ Cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 384-386; D. van den Eynde, *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*, *Antoniana*, 33 (1958), 420-422).

penitentes bautizados y confirmados en la Iglesia) por lo que parece difícil identificar ambos actos entre sí. A la reconciliación de los herejes no precede aquel largo procedimiento penitencial que normalmente era condición indispensable para el acto de la reconciliación penitencial ordinaria. ¿No indica esa particularidad que no se consideraba al hereje como penitente en orden a la reconciliación eclesiástica sacramental?

Más aún: la imposición de la mano con la cual se reconciliaba a los herejes se llamaba comúnmente “ad spiritum sanctum”, o sea, de la misma manera, o por lo menos de manera semejante, como se llamaba el rito confirmatorio de la iniciación⁷². Pero no sólo por esa terminología común se manifiesta, al parecer, un parentesco estrecho entre ambos actos, sino lo mismo indica también la oración litúrgica que acompaña ambos ritos. El Sacramentario Gelasianum⁷³ contiene dos fórmulas para la reconciliación de los herejes: una para aquellos “qui de ariana haeresi ad catholicam redeunt unitatem”; y la otra “pro eis qui de diversis haeresibus veniunt”⁷⁴. Ambas fórmulas demuestran una diferencia notable con las fórmulas de los penitentes ordinarios⁷⁵, empero —por otra parte— una analogía llamativa con la fórmula confirmatoria⁷⁶. Aunque no poseemos un documento propiamente litúrgico, más antiguo que el citado, que se refiera al procedimiento reconciliador eclesiástico, sin embargo, podemos deducir por textos de los Papas y escritores eclesiásticos de épocas anteriores (en cuanto hablan del acto reconciliador en términos de la confirmación), que la práctica fijada por el Gelasianum se apoya en una larga tradición⁷⁷.

⁷² Cfr. C. Witasse, *Tract. de confirmatione*, Migne *Curs. Theol. compl.*, 21, 1049-1054.

⁷³ Cfr. el reciente estudio sobre este Sacramentario: A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien* (Vaticanus Reginensis 316), *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Paris y Tournai, 1958.

⁷⁴ Ed. H. A. Wilson (Oxford, 1894), 130; 131.

⁷⁵ *Ibid.*, 63-67; 314 s.

⁷⁶ *Ibid.*, 87. En ambas fórmulas se implora, de manera idéntica, los siete dones del Espíritu Santo. Esta identidad material de la forma de ambos ritos ¿no podría ser un indicio de que originariamente haya existido también una identidad formal?

⁷⁷ Oportunamente citaremos estos documentos.

Una congruencia no menos manifiesta, entre la reconciliación de los herejes y el rito confirmatorio, atestiguan los documentos litúrgicos y relatos sobre conversiones en Galia y en España⁷⁸.

Existe pues, una afinidad innegable entre el rito reconciliador de los herejes y el de la confirmación, claramente constatable a través de la liturgia antigua, que refleja aún el Pontificale romano en la actualidad en uso (ante todo por la oración que implora el don del Espíritu⁷⁹), uniéndose así la tradición litúrgica antigua con la práctica litúrgica moderna. La cuestión, pues —no fácil de solventar—, será determinar el alcance de la mútua relación entre ambos actos.

2. El punto de vista histórico

La solución del problema sobre el sentido de la reconciliación de los herejes se complica en forma extrema por la histórica controversia, de S. Cipriano y de los obispos africanos con el Papa Esteban, sobre la validez del bautismo administrado fuera de la Iglesia, que constituye el punto de partida para la disputa de los teólogos en nuestra cuestión.

La posición del obispo cartaginense descansa en las siguientes afirmaciones fundamentales. La Iglesia católica (en su existencia visible) es única medianera de la gracia salvadora y del Espíritu: “Salus extra Ecclesiam non est”, fuera de la Iglesia visible no hay salvación⁸⁰. Es ésta la idea capital de toda la teología de S. Cipriano. Por lo tanto, los sacramentos administrados en la herejía no comunican al Espíritu⁸¹ y, puesto que Cipriano no distingue entre la validez y la fructuosidad del sacramento, un sacramento que no es fructuoso (o sea que

⁷⁸ Cfr. nota 70. El parentesco entre el rito confirmatorio y el rito reconciliador se hace patente por la unción existente también en este rito y por otra parte por la terminología (: confirmare, consignare) y el efecto (: comunicación del don del Espíritu) atribuidos de modo igual a ambos ritos. Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 532-535.

⁷⁹ *Pontif Romanum* (Ed. Mechlinens, 1934), 2 s.: *De conf.*; 829: *Ordo ad reconciliandum*.

⁸⁰ *Epist.* 73, 21.

⁸¹ Cfr. *Epist.* 74, 5; 79, 11.

no otorga el don del Espíritu), para él tampoco es válido⁸². De aquí se sigue, lógicamente, que Cipriano no puede admitir una reconciliación de los herejes, sino mediante la aplicación del rito total de la iniciación. El Papa Esteban se opone a ese proceder por el conocido decreto que fija la norma del magisterio romano prescribiendo la imposición de la mano "ad Spiritum sanctum" como único rito reconciliador.

Ahora bien, parecería —como ya indicamos y probaremos expresamente más adelante— que Cipriano indentificaba el rito reconciliador prescrito por Roma con la imposición de la mano iniciatoria, creyendo que el Papa Esteban admitía el bautismo de los herejes como válido (y, en consecuencia, según la teología sacramental del metropolitano cartaginés, también como fructuoso), pero que negaba todo valor al rito confirmatorio (administrado en la herejía), y que exigía, por consiguiente, su repetición. Basándose en esa suposición, se concentra la polémica de Cipriano contra Esteban en el siguiente argumento: quien por el bautismo de los herejes puede vestirse con Cristo, tanto más puede recibir (por la imposición de la mano) al Espíritu Santo que Cristo envió⁸³, es decir, es ilógico —afirma Cipriano— admitir como válida y fructuosa una parte de la iniciación, negando lo mismo para la otra parte, o sea, para la imposición de la mano pb. Cualquier explicación de esta controversia parece llevar a un callejón sin salida: o se concede que Cipriano ha interpretado equivocadamente la posición de Esteban (lo que parece ser difícil de admitir en un asunto de tanta trascendencia) confundiendo —contrariamente a la verdadera mente del Papa— la imposición de la mano prescripta por él con el rito confirmatorio, o se admite que en realidad el Papa ha querido confirmar (o reconfirmar) a los herejes convertidos, y se reconoce así un

⁸² Ibid.

⁸³ "Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur, in eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum: cur non eadem eiusdem maiestas nominis praevallet in manus impositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?": *Epist.* 74, 5. Otros textos cfr. más adelante, nota 114.

grave error del magisterio eclesiástico romano, debiendo enfrentarnos además con otras dificultades que en su tiempo consideraremos detalladamente.

Esta controversia inicial en torno al sentido del rito reconciliador de los herejes —no fácil de decidir de un modo claro— dificulta también la explicación de los documentos posteriores a S. Cipriano, en cuanto la solución que se da a la disputa entre Roma y África perjudica (por ser punto de arranque del problema) la exégesis de los otros textos históricos que se refieren al acto reconciliador de los herejes. Es, pues, bien comprensible que todos los autores, sea cual sea su posición frente al problema en cuestión, traten con mayor extensión sobre la controversia entre Roma y África, empeñados en proyectar luz a través de su enfoque respectivo sobre los documentos posteriores que se refieren al rito reconciliador del hereje.

Vamos a dar cuenta ahora de las opiniones vertidas en nuestra materia.

C) SOLUCIONES DEL PROBLEMA

I. PRIMEROS ENSAYOS

La discusión sobre la índole del rito antiguo reconciliador de los herejes, se inició —al parecer— bastante tarde, es decir recién en la época postreformatoria⁸⁴. En el año 1581 se planteó en el concilio de Rouen la cuestión de cómo se debía proceder con los calvinistas que volvían a la Iglesia. En el relato respectivo (enviado a Roma con carácter de una consulta) se hace alusión a la práctica del rito antiguo reconciliador de la imposición de la mano, y en grandes líneas ya aparecen las dos interpretaciones más tarde tradicionales: unos explicaron el rito reconciliador antiguo como rito confirmatorio, mientras otros le dieron sentido penitencial. Gregorio XIII rehusó pronunciarse sobre la cuestión histórica, y fijó sólo una norma práctica para el futuro, es decir, ordenó completar las

⁸⁴ Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 27-31.

ceremonias del bautismo, previa adjuración de la herejía, y finalmente realizar la reconciliación⁸⁵.

Witasse enumera, en su tratado sobre la confirmación, a los autores antiguos que expresan esa doble trayectoria de interpretación, examinando al mismo tiempo sus diversos argumentos⁸⁶. Entre los teólogos que entienden el rito reconciliador del hereje como rito confirmatorio se encuentran J. Maldonado⁸⁷, y el sabio oratoriano francés Jean Morin⁸⁸. Su argumento fundamental se basa en la controversia entre Cipriano y el Papa Esteban, afirmando simplemente que ambas partes entendían el rito reconciliador de los herejes como rito confirmatorio. En cuanto a los textos patrísticos y conciliares posteriores, estos teólogos apoyan su tesis en el hecho que los documentos respectivos llamen la imposición de la mano reconciliadora "in Spiritum Sanctum", o sea, de manera idéntica a como se llamaba también el rito confirmatorio; hay, pues, entre ambas acciones, identidad de rito y de efecto; quiere decir, identidad total⁸⁹.

Entre los autores que interpretan el rito antiguo reconciliador del hereje como rito penitencial se encuentra R. Belarmino⁹⁰, P. Arcudio⁹¹ y J. Goar⁹². Se afirma, entre otras cosas, que los textos respectivos podían explicarse o de herejes que

⁸⁵ Cfr. J. Hardouin, *Acta conciliorum et epistolae decretales* (París, 1714 s.), X, 1264. A propósito de la contestación de Gregorio XIII anota Witasse (Tract. de conf.: Migne, *Theol. cursus compl.*, 21, 1047): "Quaestionem qua inquirebatur utrum manus impositio per quam admitterentur olim haeretici, esset confirmatoria, intactam reliquit et merito quidem, quaestio enim est solutu difficillima, quae sine fidei dispendio in utramque partem a viris eruditissimis agitabatur".

⁸⁶ *Tract. de confirm.*: Migne, *Theol. cursus compl.*, 21, 1025-1064.

⁸⁷ *Disp. ac controu. de sacramentis* (París, 1677), I, 76-79.

⁸⁸ *De disciplina in administr. sacram. poenit.* (Venecia, 1702), 432; más tarde (in recognitione operis) retractó su sentencia.

⁸⁹ Cfr. Witasse, l. c., 1062; 1049-1054.

⁹⁰ *Opera omnia* (Ed. Vivès, 1870), 599-603.

⁹¹ *Libri VII de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione* (París, 1619), II, 17.

⁹² *Ritualet Graecorum*, PG, 100, 1301-1308. La misma sentencia sostiene, P. Coustant, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur*, PL, III, 1299 ss.; P. Maran, *Praefatio ad opera S. Cypriani*, VII, PL, 4, 41-42; P. y G. Ballerini, *Notae in epist. 159 Sancti Leonis*, PL, 54, 1138-1140.

aún no habían sido confirmados, o de herejes confirmados inválidamente *ex defectu ministri*, o sencillamente de herejes reconciliados por la imposición de la mano penitencial⁹³. Es claro —por otra parte— en que el Papa Esteban caracterizó, en su conocido decreto, el acto reconciliador del hereje como un rito "in poenitentiam", y no "in Spiritum Sanctum", como se solía denominar el rito confirmatorio, y creen que este hecho por sí solo constituiría un argumento decisivo para dirimir la disputa sobre la naturaleza de la reconciliación de los herejes en los tiempos antiguos⁹⁴.

II. NUEVAS TENTATIVAS

Más recientemente la disparidad de los criterios ha continuado, es decir, los teólogos siguen dividiéndose —igualmente como antes— en dos campos: unos defienden el rito reconciliador de los herejes como rito confirmatorio⁹⁵, y otros lo entienden como rito penitencial⁹⁶. Generalmente prueban sus

⁹³ Cfr. P. Arcudio, l. c.

⁹⁴ Witasse, l. c., 21, 1054, exponiendo las pruebas de esta sentencia dice: "Primum argumentum petitur ex responso Stephani Papae ad Cyprianum: 'Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam'. Haec igitur impositio erat in poenitentiam non autem in Spiritum Sanctum".

⁹⁵ Cfr. J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian* (Mainz, 1904), 65; G. Bareille, art. *Confirmation*: DTC, III, 1049; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire* (París³, 1908), 191-193; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien* (París⁴, 1909), 348; J. Tixeront, *Histoire des dogmes* (París, 1915-1922), I, 314; 411; III, 230-233; 372-374; Pohle-M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, III (Paderborn³, 1937), 179; a pesar que el Papa Esteban reconoció el bautismo de los herejes, no parece haber admitido la confirmación administrada en la herejía; O. Casel: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), 268; en la Iglesia antigua se consideraba la confirmación de los herejes como inválida y se la repetía; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 59; en la Iglesia del siglo 4 y 5 no se llegó al conocimiento claro de que la imposición de la mano en la iniciación participaba de la initerabilidad del bautismo. Aun en Roma no existía una claridad bien definida al respecto; de manera algo vaga se expresa B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung* (Freiburg, 1951), 62 s: puesto que la imposición de la mano en la reconciliación de los herejes es, según la mente de la Iglesia antigua, complemento del bautismo, el cual le da efectividad (plena) ha de ser considerada más bien como rito iniciatorio, no obstante su parentesco externo con el mismo rito de la reconciliación penitencial (ordinaria).

⁹⁶ Cfr. *Theol. dog. Würceb.*, V (París³, 1880), 283-285; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, I (Freib. i. Br.², 1892), 535-537; J. B. Sasse, *Inst. Theol.*

tesis respectivas con los argumentos ya conocidos de los autores más antiguos, que en ninguno de los casos logran obtener una ventaja decisiva.

Entre el grupo de los historiadores del dogma que identifican el acto reconciliador del hereje con el rito confirmatorio, merece mención especial L. Saltet, que se refiere a nuestra cuestión en su libro sobre el problema de las reordenaciones⁹⁷. S. Cipriano equipara manifiestamente —según el juicio del sabio historiador francés— la imposición de la mano “in paenitentiam”, prescrita por el Papa Esteban, con la imposición de la mano del rito iniciatorio “ad Spiritum Sanctum”, el cual, en ese tiempo, constituye el rito esencial del sacramento de la confirmación. El testimonio de S. Cipriano es decisivo y su interpretación del decreto papal es ratificada por el autor del libro “De Rebaptismate”. Forzosamente, por lo tanto, habría que admitir que la reconciliación de los herejes, según la norma romana, consistía simplemente en la reiteración de la confirmación⁹⁸. La Iglesia del occidente practicó esta norma hasta fines del siglo cuarto, sin que nadie hubiera hecho objeción alguna. Pero esa práctica se hizo incómoda a medida que evolucionó la teología sacramental. Cuando los donatistas, en su lucha contra el proceder de los católicos de reconciliar a los herejes con la imposición de la mano, retomaron el argumento principal que utilizó S. Cipriano contra el Papa Esteban, afirmando, como éste, que si se admitía la validez del bautismo

de *Sacr. Eccl.*, I (Freib. i. Br., 1897), 289-294); Fr. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, o. c. 130-149; P. de Puniet, art. *Confirmation*, DACL, III, 2540-2542; F. Cabrol, art. *Hérétiques*, DACL, VI, 2253-2255; Chr. Pesch, *Prael. dog.* VI (Frib. Bris., 1914), 250; A. d'Alès, art. *Baptême des hérétiques*, DAFC, I, 414; idem, *L'édit de Calliste* (París, 1914), 446-448; idem, *La théologie de saint Cyprien* (París, 1922), 243-248; idem, *De baptismo et confirmatione* (París, 1927), 218-225; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 387-392; L. Lercher, *Instit. Theol. dog.* IV/2 (Innsbruck³, 1948), 187; A. Tanquerey, *Synopsis Theol. dog.* III (París^{2a}, 1950), 399; K. Rahner (interpretando la controversia entre Cipriano y el Papa Esteban), *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 264-276; idem, *De Paenitentia*, tractatus historico-dogmaticus (Ad usum privatum auditorum, Innsbruck, 1955), 201-204.

⁹⁷ *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre* (París, 1907), 22-28; cfr. 402-406.

⁹⁸ *Ibid.*, 24.

de los herejes, lógicamente se debía reconocer también la validez de la imposición de la mano confirmatoria, S. Agustín se dio cuenta de una situación insostenible. En su intento de desvirtuar el argumento donatista, explica ahora el Santo de Hipona —según Saltet— el rito reconciliador no ya como una confirmación sino como una simple ceremonia iterable. Esto sólo le es posible por una modificación del rito confirmatorio, la cual él introduce: el rito confirmatorio no consiste sólo en la imposición de la mano, sino que se ha de añadir otro elemento, a saber, la *consignatio* (: chrismatio). Este rito total de la confirmación no es iterable, pero sí, lo es la simple imposición de la mano⁹⁹, ya que no tiene otro significado que el de ser una “oratio super hominem”, como el mismo Santo decía¹⁰⁰. Desgraciadamente, dice Saltet, no se impuso del todo la nueva doctrina de S. Agustín. Aún en el siglo quinto y sexto se continuaba identificando el acto reconciliador de los herejes con la confirmación, ya que no se distinguía la diversidad de los efectos de ambas acciones, existiendo pues, en ese período dos ritos confirmatorios: imposición de la mano y crismación aplicada a los católicos, y la simple imposición de la mano que formaba el rito reconciliador de los herejes. Fue la diferencia litúrgica de los dos ritos que, con el correr del tiempo —en un momento difícil de determinar exactamente—, ayudó a distinguir los efectos diversos y, por lo tanto, también la índole intrínsecamente distinta de ambos ritos¹⁰¹.

Esta es la teoría de Mgr. Saltet sobre la praxis antigua de la reconciliación de los herejes. En cuanto a sus puntos críticos, limitémonos a las siguientes observaciones. Se habrá de admitir (como admite Mgr. Saltet) que S. Cipriano interpretó

⁹⁹ *Ibid.*, 25.

¹⁰⁰ *De baptismo contra Donat.*, III, 21 (PL, 43, 149): “Manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?”.

¹⁰¹ O. c. 26; 405 s. En los países del rito galicano, es decir en Galia y en España se reconciliaba a partir de fines del siglo 4 o principios del siglo 5 a los herejes iniciados fuera de la Iglesia con el rito confirmatorio evolucionado (: imposición de la mano y *consignatio*) en lugar del rito antiguo confirmatorio romano (: imposición de la mano sola). Esta práctica duró hasta la unificación de la liturgia galicana con la liturgia romana. O. c. 26 s.

como rito confirmatorio aquella imposición de la mano que Roma prescribió para reconciliar a los herejes. Sólo a la luz de esa suposición se comprende la argumentación, con la cual combate el obispo de Cartago con irrefutable lógica la presunta praxis romana (concesión de la validez del bautismo administrado en la herejía y, al mismo tiempo, negación de todo valor para el rito subsiguiente de la imposición de la mano). Pero cabe preguntarse: ¿refleja, en verdad, el testimonio de S. Cipriano, la mente real del Papa, de tal manera que dicho testimonio por sí sólo sea suficiente (como dice Mgr. Saltet) para afirmar que la Iglesia antigua reconfirmaba en realidad a los herejes convertidos? En la segunda parte de este estudio probaremos con reflexiones varias que tal afirmación es insostenible. Por ahora bástenos decir que, en la interpretación de Saltet del decreto romano, quedaría inexplicable la razón por la cual el Papa Esteban no se hubiera dado cuenta de la interna contradicción de una doctrina imposible de defender a la luz de cualquier ulterior reflexión teológica. ¿Cómo Roma hubiera podido hacer frente a la vehemente insistencia de los argumentos de Cipriano que, a claras luces, demostraban una posición doctrinal paradójica? Más aún: ¿Cómo hubiera sido posible que tal praxis se haya prolongado durante tanto tiempo y en pleno contraste con la mente de la tradición que consideraba la iniciación *total* como initerable¹⁰²?

Admitiendo con Saltet que en un primer período la imposición de la mano *sola* formaba el rito esencial confirmatorio, negamos, sin embargo, que el cambio que sobrevino se hubiera realizado (como admite Saltet) bajo el influjo de S. Agustín. Este cambio se efectuó, al parecer —como veremos—, por el decreto de Inocencio I (D 98), y consiguientemente la teología sacramental agustiniana no significa, atendiendo la doctrina del rito confirmatorio, un *novum* en la interpretación del rito reconciliador del hereje, como Saltet afirma que lo sea.

Contentémosnos, por ahora, de haber indicado brevemente la problemática de la sentencia de Mgr. Saltet y —mutatis mutandis— de todos aquellos que como él identifican el antiguo rito

¹⁰² Véase lo que dijimos antes (A/II. 2a) sobre la iniciación como acción *total* e *initerable*.

reconciliador de los herejes con la confirmación, demostrando a grandes rasgos las principales dificultades que obstan a su aceptación como solución sobre la cuestión que nos ocupa.

Entre los teólogos que explican el antiguo rito reconciliador de los herejes como rito *penitencial* se destaca (por la extensión y la intensidad de la argumentación) P. Galtier, meritorio investigador de los aspectos dogmáticos e históricos del sacramento de la penitencia.

Ya en el año 1914 publicó el P. Galtier un amplio trabajo¹⁰³, que después condensó en el *Dictionnaire de théologie catholique*¹⁰⁴, afrontando el tema desde el punto de vista de la práctica occidental y oriental. Sólo nos interesa aquí lo relativo a la cuestión occidental.

Aunque antiguamente la imposición de la mano iniciatoria, la cual, según Galtier, se identificaba con el rito de la confirmación¹⁰⁵, *materialmente* no se distingue el rito reconciliador de los herejes, sin embargo, se ha de admitir una distinción *formal* entre ambos actos, ya que el rito reconciliador ha tenido un sentido penitencial idéntico con el de la reconciliación de los penitentes ordinarios (o sea, iniciados *en* la Iglesia). El paso previo para comprobar esta afirmación consiste, según Galtier, en demostrar a través de la Escritura y de la tradición, que un rito que comunica al Espíritu no significa necesariamente el rito confirmatorio, sino que puede entenderse también como rito penitencial. Esta comprobación previa nunca se logró hacer de manera convincente, y he aquí, según Galtier, la razón por qué ninguna de las dos sentencias clásicas haya obtenido una ventaja decisiva. De ahí se deduce la necesidad primordial de probar de modo claro, en base a las fuentes de la revelación, que el rito

¹⁰³ *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*, RechSR, 5 (1914), 201-235; 339-394; 507-544.

¹⁰⁴ Art. *Imposition des mains*, DTC, VII, 1397-1408. Cfr. idem, *De Paenitentia*, o. c. 248 s.

¹⁰⁵ Cfr. P. Galtier, *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 350-383; idem, *La Consignation dans les Églises d'Occident*, RevHE, 13 (1912), 257-301; idem, *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 467-476; idem, *La "Tradition Apostolique" d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques*, RechSR, 13 (1923), 511-527; *Imposition des mains*, DTC, VII, 1358-1384.

reconciliador de los herejes, aunque sea llamado "In Spiritum Sanctum", puede tener un sentido penitencial, eliminando así una dificultad fundamental para la solución del problema, y encontrando la salida de un impasse aparentemente fatal ¹⁰⁶.

Las pruebas del P. Galtier, en cuanto a la primera parte preliminar de su estudio ¹⁰⁷, son sin duda incontestables: a la luz de la Escritura y de la tradición es manifiesto que el perdón de los pecados implica una real comunicación del Espíritu y, por lo tanto, se debe conceder la *posibilidad* de interpretar un rito "In Spiritum Sanctum" (como es llamado el rito reconciliador de los herejes) como rito penitencial. La cuestión decisiva, pues, es saber, cuál era la intención que la Iglesia tenía *de hecho* al administrar el rito reconciliador, o sea, comprobar si la Iglesia intentaba comunicar el Espíritu conforme a la índole del sacramento de la penitencia, o conforme al fin propio del sacramento de la confirmación ¹⁰⁸. Esa ulterior cuestión examina Galtier en la segunda parte de su estudio, analizando los textos patrísticos, fórmulas litúrgicas y cánones conciliares del occidente y oriente que se refieren a la reconciliación de los herejes en los tiempos antiguos ¹⁰⁹. Estos textos proporcionarían datos suficientes para resolver la cuestión sobre la intención *factica* de la Iglesia.

El rito reconciliador comunica a los herejes el Espíritu Santo (como se afirma en los textos respectivos), la cual, no obstante la validez de su iniciación, no pudieron recibir fuera de la Iglesia católica, según la opinión de la teología antigua. Es, por lo tanto, mediante el acto de la reconciliación que los herejes obtienen el perdón del pecado y el don de la gracia que es efecto propio de la penitencia y no de la confirmación. De esa manera

¹⁰⁶ "Si, comme nous les croyons facile, nous parvenons a démontrer que la collation du Saint-Esprit, par voie d'onction ou d'imposition des mains, n'est pas nécessairement à identifier avec ce que nous appelons aujourd'hui le sacrement de confirmation, mais peut correspondre aussi bien à ce que nous appelons l'absolution pénitentielle, le problème se présentera, nous semble-t-il, sous un jour sensiblement nouveau. La solution définitive n'en sera peut-être pas trouvée pour cela; mais du moins pourra-t-on en reprendre les données traditionnelles sans craindre d'aboutir une fois de plus à l'impasse fatale": *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 207.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 340 s.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 339-394; 507-544.

comprendió el Papa Esteban el rito reconciliador y por esto lo llama "in paenitentiam", y así lo entendió también S. Cipriano, aunque llame a este rito imposición de la mano "In Spritum Sanctum", puesto que ambos términos son equivalentes, como ya se ha probado. A la luz de *esta* suposición se ha de interpretar toda la polémica entre Africa y Roma. El obispo de Cartago admite a los herejes bautizados *en* la Iglesia con el rito tradicional penitencial de la imposición de la mano, pero este acto no le parece ser suficiente para reconciliar a los herejes bautizados *fuera* de la Iglesia, ya que ni siquiera admite la validez de su rito iniciatorio, por cuya repetición total, por lo tanto, aboga sin cesar ¹¹⁰.

Esta interpretación de la mente de S. Cipriano sobre el decreto romano, confirmaría el libro "De rebaptismate", escrito por un anónimo, el cual también —en defensa de la praxis de Roma— explicaría el acto reconciliador del hereje como acto penitencial ¹¹¹.

Roma y Africa discrepan, pues, según Galtier, en la terminología, pero no existe una diferencia de fondo sobre el acto reconciliador de los herejes: *ambas partes* lo entienden como absolución penitencial.

La tradición posterior se enmarca, afirma Galtier, dentro de esa interpretación del acto reconciliador del hereje que se constata a través de la controversia entre Roma y Africa. Los autores antiguos no pueden haber entendido el rito en cuestión de otra manera sino como rito penitencial sacramental, ya que su fin es el de dar al hereje el don del Espíritu Santo (privado de él en la herejía), justificándolo de esa manera. Pues bien, tal fin corresponde al fin y a la naturaleza del sacramento de la penitencia y no de la confirmación.

¹¹⁰ "La suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques, voilà bien ce qui met aux prises Rome et Carthage. On conteste ici l'efficacité du rite réconciliateur dont se contente là. Mais de part et d'autre, on s'accorde sur le fruit à produire dans les convertis. Dans la pensée de tous il est ordonné à leur sanctification première et positive. Ce qu'ils viennent chercher dans l'Église, c'est-à-dire la rémission de leurs péchés, saint Étienne et saint Cyprien admettent que l'imposition des mains est destinée à leur essurer. L'évêque de Carthage nie seulement qu'elle y puisse suffire": *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 346.

¹¹¹ *Ibid.*, 347-351.

A la misma conclusión se llegaría teniendo en cuenta el hecho que se exigía del hereje una cierta penitencia como condición previa indispensable para obtener la reconciliación. Aunque esa penitencia carecía del rigor y de la dureza de la penitencia así llamada pública, probaría no obstante, la vinculación y relación con el acto reconciliador de los penitentes ordinarios, excluyendo así la posibilidad de confundir el rito reconciliador del hereje con la confirmación ¹¹².

Si bien queda fuera de toda duda que la exposición del P. Galtier —extensa y esmerada— contiene no pocos elementos valiosos y aprovechables para la tesis que defiende el acto reconciliador del hereje en la práctica de la antigua Iglesia como acto penitencial, sin embargo sus pruebas en todos sus aspectos no parecen estar inmunes de todo posible reparo.

Su parte más vulnerable es la interpretación de la controversia de S. Cipriano con el Papa Esteban (cuya importancia para la solución de nuestra cuestión es capital) y del libro “De rebaptismate”. Parece ser cierto que S. Cipriano creía que Roma reconciliaba a los herejes con la imposición de la mano *iniciatoria* y, por lo tanto, el planteo de la cuestión para el obispo de Cartago *no* es: suficiencia o insuficiencia del rito reconciliador penitencial para la reconciliación de los herejes (como Galtier opina que lo sea ¹¹³), *sino*: repetición *parcial o total* del rito iniciatorio administrado en la herejía. Mientras S. Cipriano defiende —conforme a su teología eclesiológica (fuera de la Iglesia no está el Espíritu) y sacramental (un sacramento que no es fructuoso es nulo) la invalidez total de la iniciación de los herejes, distingue —opina Cipriano— el Papa Esteban (contra toda lógica) entre la validez del bautismo de los herejes y la invalidez de la subsiguiente imposición de la mano de acción iniciatoria. Es este el enfoque básico y central de S. Cipriano en la histórica disputa y el *único* que nos hace entender la razón de su insistente argumentación contra el Papa Esteban, reprochándole mantener e imponer una posición contradictoria al admitir la eficacia de

una parte del rito iniciatorio de los herejes (o sea de su bautismo), y al hacer repetir la *otra* parte (o sea la imposición de la mano) declarándola inválida ¹¹⁴. La referencia a la imposición de la mano iniciatoria no es pues para S. Cipriano algo más bien accidental, en cuanto —como cree Galtier ¹¹⁵— sólo quisiera *comparar* aquel rito con el rito prescrito por el Papa Esteban para la reconciliación de los herejes, por ser ambos ritos comunicativos del Espíritu. S. Cipriano *identifica* manifiestamente ambos ritos entre sí, y parte de esta suposición en su inpetuoso ataque contra Roma.

Tampoco el libro “De rebaptismate” se puede entender sino suponiendo que su autor anónimo (quien pretende salir en defensa de Roma contra Cipriano) haya interpretado la imposición de la mano reconciliadora impuesta por el Papa Esteban como idéntica con el mismo rito de la iniciación. Ya el planteo de la cuestión puesto a la cabeza del escrito revela la mente del autor:

“Animadverto quaesitum apud fratres quid potius observari oporteret in personam eorum, qui in haeresi quidem sed in nomine Dei nostri Iesu Christi (sint) tincti, postmodum inde digressi... utrum vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica post illum quod foris quidem sed in nomine Iesu Christi

¹¹⁴ “Neque potest *pars* illic inanis esse et *pars* praevalere; si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare” (*Epist.* 70, 3). - “Sed de eo vel maxime tibi (Stephano) scribendum... eos qui sunt foris extra ecclesiam tincti... baptizari oportere, eo quod parum sit eis manum inponere ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento *utroque* nascantur” (*Epist.* 72, 1). - “Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissionem peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et Spiritum Sanctum potuit, et non est necesse ei ventili manum inponi ut Spiritum consequatur et signetur. Aut *utrumque* enim fide sua foris consequi potuit aut *neutrum* eorum qui foris fuerat accepit” (*Epist.* 73, 6). Compárese este texto con *Epist.* 73, 9, que habla de la imposición de la mano confirmatoria que se aplica a los neófitos, “ut Spiritum Sanctum consequentur et signaculo dominico consummentur”. La descripción de la imposición de la mano confirmatoria aquí es idéntica con aquella del texto 73, 3, el cual pues se ha de entender *también* del rito confirmatorio. - “Si effectum baptismi maiestati nominis tribuit, cur non eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum? Cur eadem nominis maiestas non praevalet in manus inpositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?” (*Epist.* 74, 5). Cfr. d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 112-115.

¹¹⁵ *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 346-349.

¹¹² *Ibid.*, 356-394; 532-544.

¹¹³ Cfr. nota 110.

Domini nostri acceperunt baptismum tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum spiritum sanctum sufficeret et haec manus impositio signum fidei iteratum atque consumatum eis praestaret, an vero *etiam* iteratum baptismum his necessarium esset tamquam nihil habituris, si hoc quoque adepti ex integro non fuissent, perinde ac si numquam baptizati in nomine Iesu Christi forent”¹¹⁶.

El anónimo pregunta, pues, si para la reconciliación del hereje es suficiente la imposición de la mano “ad accipiendum Spiritum Sanctum”, o si además de este rito había que administrarle también el bautismo, identificando así, al parecer, el rito reconciliador con el rito complementario del bautismo de agua, es decir, con el rito de la imposición de la mano pb. confirmatoria. La respuesta es igualmente clara: “Haeretici vero iam baptizati aqua in nomine Iesu Christi, tantum in Spiritu sancto baptizandi sunt”¹¹⁷, o sea, no se ha de repetir el bautismo de agua, sino sólo el rito iniciatorio comunicativo del Espíritu de la imposición de la mano. El anónimo fundamenta su tesis con una singular teoría teológica de la iniciación. Es verdad, dice, fuera de la Iglesia no está el Espíritu Santo, y de ahí concluyó Cipriano que los ritos administrados en la herejía no tienen ninguna eficacia (ya que un rito que no comunica el Espíritu es, según él, carente de todo valor) exigiendo, por lo tanto, la repetición de la iniciación total administrada en la herejía y no solamente una parte de ella. Pero, afirma el anónimo, del hecho que fuera de la Iglesia no está el Espíritu Santo, no se puede probar que el bautismo de los herejes sea inválido. El bautismo de agua, también aquel que se administra dentro de la Iglesia, es sin efecto inmediato salvífico cuya obtención sólo prepara dando una cierta prerogativa respecto al bautismo salvador del Espíritu. Este generalmente se une con el bautismo del agua, es decir, se lo administra mediante el rito de la imposición de la mano pb¹¹⁸. El hereje puede, pues, recibir fuera de la Iglesia el bautismo que, por lo tanto, no

¹¹⁶ Hartel, III/III, 69, 13-70, 2.

¹¹⁷ Hartel, III/III, 84, 14-16. Cfr. 82, 12-18.

¹¹⁸ “Virtus nominis Iesu super quemcumque hominum baptisate invocata ad salutem adsequendum non modicam praerogativam ei qui baptiza-

se ha de repetir en el acto de la reconciliación, pero se ha de repetir la imposición de la mano pb. “in Spiritum Sanctum”, la cual quedó sin ningún efecto en una comunidad herética puesto que en ella no está el Espíritu.

A través, pues, de toda esta singular teología iniciatoria por la cual el anónimo se esfuerza por salvar la (malentendida) praxis romana contra la insistente argumentación de S. Cipriano, se hace una vez más patente que él creía que el Papa Esteban identificaba el acto reconciliador del hereje con la imposición de la mano iniciatoria. El rito penitencial sacramental no entra en el ángulo de sus consideraciones.

En lo que concierne a la tradición posterior, se concentra la argumentación de Galtier —como vimos— en dos razones. Los antiguos autores atribuyen al acto reconciliador del hereje la comunicación del Espíritu que lo justifica (ya que fuera de la Iglesia no podría obtener la gracia salvadora), lo cual —concluye Galtier— es efecto de la penitencia y no de la confirmación. También el hecho que la Iglesia exigía del hereje una cierta penitencia antes de recibirle en su seno probaría el carácter penitencial del acto reconciliador.

Pero la cuestión es probar positivamente que la comunicación del Espíritu (otorgada en el acto reconciliador) se efectuaba en realidad según la mente de la Iglesia para remitir el pecado (conforme a la índole propia del sacramento de la penitencia) y que por tanto no se le atribuía un carácter que es propio del sacramento de la confirmación, también comunicativo del Espíritu y por consiguiente incompatible con la existencia del pecado.

Del mismo modo cabe preguntarse si del sólo hecho de que se exigía del hereje actos de penitencia como requisito previo para la reconciliación (a los cuales hacen referencia los antiguos au-

retur praestare posset” (Hartel, III/III, 76, 13-15). “Debet invocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit” (Hartel, III/III, 78, 20-23). “Cum salus nostra in baptisate Spiritus, quod plerumque cum baptisate aquae coniunctum est, sit constituta” (Hartel, III/III, 82, 5-6). Cfr. J. Ernst, *Die Lehre des Ibers de rebaptisate von der Taufe*, ZkTh, 24 (1900), 425-462; A. D’Alès, *La théologie de Saint Cyprien* (Paris, 1922), 396-403; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit*, o. c. 180-186.

tores) se puede deducir en realidad la naturaleza penitencial del acto reconciliador *en sí*. También antes de recibir el bautismo el adulto pecador tiene que hacer un acto de penitencia (para que su bautismo no sólo sea válido, sino también fructuoso), sin que esto signifique que el bautismo en sí sea un acto penitencial tal como lo es el sacramento de la penitencia ¹¹⁹.

Concluyendo: las observaciones críticas que se pueden hacer a los argumentos del P. Galtier no restan de ninguna manera valor a su extenso estudio, y los complementos posibles a sus pruebas (que oportunamente señalaremos) serán por fin y por ende un apoyo más en favor de su tesis que defiende que el acto reconciliador de los herejes debe considerarse como rito penitencial, y no como confirmación.

III. UNA VIA MEDIA: LA TESIS DE FR. DE SAINT-PALAIS D'AUSSAC

Un novedoso y bien presentado estudio sobre nuestra cuestión propuso Fr. de Saint-Palais d'Aussaac ¹²⁰, que sin duda logró reavivar el interés por este antiguo problema de la teología sacramental. No existe aún, en cuanto sepamos, un comentario crítico sobre este sugestivo y original ensayo ¹²¹, el cual, por tanto, merece una mayor y especial atención.

Dos son las ideas básicas de la tesis de d'Aussac: la imposición de la mano practicada en la reconciliación de los herejes es material y formalmente idéntica con la imposición de la mano

¹¹⁹ Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 121.

¹²⁰ *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne*, o. c.

¹²¹ Brevemente presenta la obra, J. Rivière, *Rev. du moyen age latin*, I (1945), 65-67; *idem*, *Irénikon*, 22 (1949), 323. También sólo en una nota escueta la menciona K. Rahner, rechazando la nueva solución: *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 275, nota 25. Una consideración algo mayor, con un juicio positivo, recibe el ensayo de d'Aussac por D. L. Greenstock (en uno de sus artículos sobre la confirmación): *CienciaTom*, 80 (1953), 549-554, quien dice lo siguiente: "Si es verdad su teoría —y a nuestro juicio merece cierta consideración— entonces tenemos una explicación sólida y teológica de muchos testimonios de los Padres, que a primera vista parecen contradictorios. En un trabajo como éste no podemos entrar de lleno en esta cuestión, pero al examinar algunos textos de los Padres indicaremos la interpretación que deben tener a la luz de esta teoría, puesto que, a nuestro parecer, es la verdadera solución de estas dificultades", l. c. 549.

iniciatoria, sin embargo el acto reconciliador no significa una (re)confirmación ya que ésta se administraba —por lo menos a partir del período que es de interés para el problema en discusión— con la imposición de la mano unida a una unción, la cual habría sido el elemento principal y primordial del rito del segundo sacramento.

La tesis de D'Aussac, por consiguiente, se opone a las dos explicaciones tradicionales del problema, intentando a la vez solventarlo por una vía media. Por una parte, la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje no puede ser considerada como el rito pb. de la iniciación; y, por otra parte, tampoco puede interpretarse como rito confirmatorio, ya que éste no consistía en la sola imposición de la mano, sino primordialmente en la unción ¹²².

La imposición de la mano pb. no se concebía como rito sacramental en el sentido definido y técnico de la teología sacramental posterior. Dicho rito poseía una cierta autonomía, no siendo clara y unívocamente especificado en su función dentro de la iniciación, lo que precisamente permitía su empleo en el acto reconciliador del hereje, sugiriéndolo además por existir un parentesco interno de significado entre ambos ritos: la comunicación del Espíritu. El rito reconciliador del hereje sería, pues, un gesto de bendición (a la manera de un sacramental), simbolizando la comunicación del "donum Spiritus Sancti", o del amor que el hereje obtiene en la paz y en la unidad de la Iglesia, supuesta la disposición previa necesaria: penitencia y profesión de la fe ortodoxa. La imposición de la mano pb. habría tenido idéntica significación, indicando (de manera general) el efecto positivo total de la iniciación según las palabras de Tertuliano "advocans et invitans Spiritum Sanctum" ¹²³. Pero, en el caso del hereje reconciliado, habría dependido este efecto no tanto del mismo rito, cuanto de las disposiciones del sujeto ¹²⁴.

¹²² O. c. 51-94.

¹²³ *De Bapt.*, VIII, 1 (CChr, I, 283).

¹²⁴ O. c. 66-94; 171-180 (síntesis). Una interpretación semejante había propuesto ya en el siglo XVIII, pero sin fundamentarlo, C. Chardon, *Histoire des sacrements. Confirmation*, c. V: Migne, *Theol. cursus compl.*, 20, 192.

Esta interpretación del rito reconciliador del hereje facilitaría —según D'Aussac— una solución del problema, que permitiría interpretar finalmente de manera satisfactoria la antigua liturgia de la reconciliación de los herejes y los textos patrísticos correspondientes, sin hacerles violencia, lo que no habrían logrado nunca los defensores de las dos sentencias tradicionales.

1. La cuestión preliminar: el problema del rito confirmatorio

Salta a la vista que la nueva tesis del autor francés se relaciona íntimamente con la difícil cuestión del signo sacramental de la confirmación en la liturgia primitiva.

D'Aussac afirma que la unción pb. formaba parte del antiguo rito confirmatorio, y le atribuye una importancia decisiva como signo sacramental, obteniendo así la base para su sentencia sobre la índole del rito reconciliador que acabamos de indicar. Empero, éste su supuesto no se puede probar con sólida probabilidad — como nos parece—, y por tanto, su tesis carece del fundamento necesario. La antigua liturgia occidental vinculó la (primera) unción pb. con el bautismo y no con la subsiguiente imposición de la mano, y en ella sola se habrá de situar, por consiguiente, —en un primer período— el rito confirmatorio. Creemos que esa afirmación se puede demostrar suficientemente, no obstante la dificultad que existe, teniendo en cuenta, por una parte, la parvedad y escasez de los documentos históricos, y, por otra parte, el carácter poco diferenciado de los ritos pb. en la antigua liturgia iniciatoria.

No pertenece al intento de este artículo examinar, con pretensiones de exhaustividad, la cuestión sobre el rito de la confirmación en los primeros siglos. Mucho se ha escrito ya sobre este tema¹²⁵. Lo que queremos aquí es demostrar la insuficiencia de

¹²⁵ Cfr. C. Witasse, *Tractatus de confirmatione*: Migne, Theol. curs. compl., 21, 761-890; P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, *RevQuestHist*, 37 (1902), 382-432; Fr. Dölger, *Das Sakrament der Firmung* (Wien, 1906), 70; J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung*, Leipzig, 1911; P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, a. c.; idem, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, a. c.; idem, *Onction et confirmation*, a. c.; idem, *La "Tradition Apostolique" d'Hippolyte*, a. c.; idem, *Imposition des*

las pruebas presentadas por d'Aussac en sus puntos esenciales, y comprobar así que no logra evadir el dilema en elegir entre la sentencia que explica el acto reconciliador del hereje como acto penitencial y la opinión que lo interpreta como confirmación.

a) Presentación histórica del problema

La liturgia primitiva de la acción iniciatoria se desarrolla en Africa del Norte y Roma según sus testigos centrales (Tertuliano e Hipólito)¹²⁶, al principio del siglo tercero, de la manera siguiente: el bautismo es, en su forma normal, un baño con triple inmersión y con invocación de los tres nombres divinos. Inmediatamente después se aplica al neófito una unción (total), la consignación (signación con la señal de la cruz), imposición de

mains, DTC, VII, 1343-1393; P. de Puniet, *Onction et confirmation*, *RevHE*, 13 (1912), 450-466; idem, art. *Confirmation*, *DACL*, III, 2515-2543; C. Ruch, *Confirmation dans la sainte Écriture*, DTC, III, 975-1026; G. Bareille, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, DTC, III, 1026-1058; J. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Freiburg/Br., 1920; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 174-284; A. d'Alès, *De Baptismo et confirmatione* (París, 1927), 179-211; J. Coppens, art. *Confirmation*, *DictBible*, Suppl. 2 (1934), 129-133; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn, 1938), 101-160; D. van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la crismation*, *RechTh Anc Méd*, 11 (1939), 97-109; idem, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident*, *Anton*, 14 (1939), 257-276; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c.; H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, *TheoGl*, 34 (1942), 334-341; H. Lennerz, *De Sacramento confirmationis* (Roma, 1949), 50-95; N. Adler, *Taufe und Handauflegung* (Münster, 1951), 62-81; L. Greenstock, *El problema de la confirmación*, *CienciaTom*, 80 (1953), 175-228; 539-590; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23; 56 s.; 101-110; D. van den Eynde, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*, *Maison-Dieu*, Nr. 54 (1958), 53-78; Th. Camelot, *La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes*, *Maison-Dieu*, Nr. 54 (1958), 79-84; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 127-132; 170; P. Fransen, art. *Firmung*, *LThK²* (1960), 147 s.; 151 (bibl.). - Sobre el problema (conexo con nuestra cuestión) de la institución de los sacramentos "in genere" o "in specie", cfr. p. ej., Patres S. J. *Facultatum Theologicarum in Hispania professores*, *Sacrae Theologiae Summa IV* (Madrid, 1954), 108-115.

¹²⁶ De Tertuliano cfr. *De Baptismo*, c. VI-VIII (CChr, I, 282 s.); *De resurr. mortuorum*, c. VIII (CChr, II, 931); sobre este último texto cfr. A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 70, nota 41; 128 con la nota 182. Hipólito habla de la liturgia bautismal en su constitución eclesíastica, llamada "Tradición apostólica", ed. G. Dix, *The apostolic Tradition of St. Hippolytus* (London, 1937), 37 ss. Pondremos de relieve más tarde su importancia para el presente problema.

la mano y, según Hipólito, otra unción y consignación (sobre cuya particularidad hablaremos más tarde, prescindiendo de ella entre tanto). Recién ahora está terminada la acción total de la iniciación, por lo cual se permite al neófito participar en la sagrada función comunitaria de los hermanos o fieles, o sea, en la celebración eucarística y recibir el ósculo de la paz ¹²⁷.

La praxis eclesiástica de mediados del siglo tercero, atestiguada a través de la controversia bautismal, es, en su estructura esencial, continuación de la tradición anterior: el gran misterio de la iniciación se compone del baño de agua en el nombre de la Santísima Trinidad, unción con crisma e imposición de la mano para la comunicación de la plenitud del Espíritu Santo ¹²⁸. S. Cipriano menciona una signatio frontis *después* de la imposición de la mano, diferenciándose en esto del relato tertuliano ¹²⁹.

Para la época siguiente, S. Ambrosio (en su obra *De myst. y de Sacr.*) y S. Agustín confirman la continuación de la praxis iniciatoria de los siglos precedentes: baño bautismal (con la invocación de los tres nombres divinos), unción, e imposición de la mano ¹³⁰.

Sólo a través de un decreto del Papa Inocencio I († 417) comprobamos con certeza un elemento nuevo en el rito de la iniciación. En su carta al obispo Decencio de Eugubio (del 16 de marzo de 416) leemos lo siguiente: "Nam presbyteris, sive extra episcopum, sive presente episcopo cum baptizat, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum non tamen frontem ex eodem oleo signare, suod solum debetur episcopis, cum tradant Spiritum paracletum" ¹³¹. El Papa afirma —al parecer según el sentido obvio de su decreto— que el presbítero puede hacer la crismación bautismal con crisma bendecido por el obispo, pero que solamente a éste compete unguir

¹²⁷ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 24-40; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 55-76; 125-132.

¹²⁸ B. Neunheuser, o. c. 41-47.

¹²⁹ *Epist.* 73, 6; 73, 9. Cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 104-108.

¹³⁰ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 47-59; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 165-184.

¹³¹ PL, 20, 555; D. 98.

la frente del neófito con el santo óleo, cuando comunica el Espíritu Santo ¹³². Mientras que hasta ahora (con excepción, como ya dijimos, de la constitución eclesiástica de Hipólito que menciona una segunda unción) se conocía en el rito de la iniciación de la Iglesia de occidente sólo *una unción* ¹³³ que es aquella que aún hoy se practica según nuestro ritual romano inmediatamente después del acto propio del bautismo) se habla en el decreto de Inocencio por primera vez, con claridad, de una *segunda unción* (unida a la signatio frontis), mediante la cual el obispo comunica (de manera particular) el Espíritu ¹³⁴. No hay duda que esta segunda unción (reservada al obispo) pertenece al rito confirmatorio. Su existencia definitiva en la liturgia romana está demostrada por los textos del Diácono Juan ¹³⁵, de Gregorio M. ¹³⁶, del Gelasiano ¹³⁷, del Gregoriano ¹³⁸ y de los órdenes romanos ¹³⁹. Sólo mucho más tarde se introduce en Galia y España (bajo el influjo de la liturgia romana) el uso de la doble unción ¹⁴⁰.

Entretanto prescindimos de la cuestión sobre el origen de este rito. Lo que nos interesa ahora es lo siguiente: ¿pertenece aquella unción pb. —fuera de la cual no se constata otra un-

¹³² Cfr. P. Galtier, *Onction et Confirmation*, a. c. 257 s.; idem, *Imposition des mains*, a. c. 1381 s.; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, o. c. 120-127.

¹³³ "Wir haben keine Stelle bis Innozenz, die es uns nahelegt, für Rom an mehr als eine pb. Salbung zu denken. Entscheidend aber spricht für die These, dass die Doppelsalbung kein ursprünglicher Gebrauch war, die Tatsache, dass, vom Ostem abgesehen, kein einziger latinischer Ritus ausser dem römischen die Doppelsalbung aufweist. Weder in Afrika noch in Mailand noch in Gallien finden wir einen Beleg für dieselbe, wie Galtier überzeugend darzulegen hat. Auch in Spanien ist die verdoppelte Salbung nicht heimisch": B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 29.

¹³⁴ Sobre la interpretación del decreto del Papa Silvestre (314-355) que refiere el *Liber Pontificalis* (Ed. Duchesne, I, 76 y 171): "Constituit... crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter haereticam suasionem", véase H. Elfers, o. c. 112 s.; 125-127; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 170.

¹³⁵ *Epist. ad Senarium* (PL, 59, 409 ss.).

¹³⁶ *Epist.* IV, 9, 24 (PL, 77, 677 y 696).

¹³⁷ Ed. H. A. Wilson, 86 s.

¹³⁸ Ed. Lietzmann, 53 s.; cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 305.

¹³⁹ Ed. Andrieu, *Ordines romani*, II, 60.

¹⁴⁰ Véase más adelante nota 261.

ción en el rito de la iniciación hasta el citado decreto de Inocencio I—, al rito sacramental del bautismo o al rito sacramental de la confirmación? En otras palabras: ¿tenemos que considerar la primera unción pb. como un rito distinto (en su significado simbólico y real) de la unción segunda, de la cual habla Inocencio, o es ésta una continuación y terminación de aquélla, de tal manera que ambos ritos constituyen una unidad interna y formen así parte del rito confirmatorio?

b) Posición de los teólogos

Bástenos ver las posiciones de fondo adoptadas por los teólogos en los últimos tiempos tocante a la cuestión que recién indicamos, para examinar luego, a luz de sus resultados, la afirmación de d'Aussac (es decir, que la primera unción pb., igual que la segunda, se ha de considerar como perteneciente al rito confirmatorio) fundamental para su tesis, sobre el sentido del acto reconciliador del hereje.

En el año 1911 publicó P. Galtier un minucioso estudio en la revista "Recherches de science religieuse"¹⁴¹, en el cual intentó probar, a base de una serie de testimonios patristicos, que la unción pb. había que referirla exclusivamente al sacramento del bautismo, teniendo en cuenta la praxis del África del Norte y de Roma. Un año más tarde extendió el P. Galtier esta opinión a todas las demás iglesias del occidente¹⁴². Pero su tesis no fue unánimemente aplaudida. P. de Puniet admitió los resultados del P. Galtier respecto a la Iglesia africana, pero negó sus pruebas en cuanto se referían a las demás iglesias del occidente¹⁴³. El mismo punto de vista defendió una vez más, en un artículo publicado en 1914 en el Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie¹⁴⁴. El P. Galtier no se dejó convencer y mantuvo su sentencia contra de Puniet¹⁴⁵.

¹⁴¹ *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 350-383.

¹⁴² *La Consignation dans les Églises d'Occident*, RevHE, 13 (1912), 257-301.

¹⁴³ *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 450-466.

¹⁴⁴ Art. *Confirmation*, DACL, III, 2515-2543.

¹⁴⁵ *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 467 s.; *Imposition des mains*, DTC, VII, 1358-1384.

Recién muchos años después de la controversia entre P. Galtier y de Puniet, se puso el tema de nuevo en debate. En el año 1939 se publicó en la serie de los estudios teológicos de Friburgo (Brisgovia) la disertación doctoral de B. Welte que versa sobre nuestra cuestión¹⁴⁶. Welte afirma (contrariamente a la opinión de P. Galtier) que la (primera) unción pb. de la práctica occidental se relacionaba con el rito de la imposición de la mano confirmatoria y no con el rito del bautismo.

Cuáles son los datos históricos que sirven como base en esta controversia?

Doble posibilidad de solventar el problema

Como no existen textos que directa —y claramente— nos instruyan sobre el sentido de la unción pb. occidental, se recurre a argumentos más bien indirectos que se enfocan principalmente de doble manera.

Podría ser que el *simbolismo* de este rito de la unción, como lo describe la tradición (y teniendo en cuenta también los eventuales datos de la Escritura), fuese de tal manera definido y caracterizado que determinara manifiestamente su vinculación o con el bautismo o con la subsiguiente imposición de la mano. Por otra parte, no es imposible tampoco que la *ubicación* (y otras propiedades) *litúrgicas* de la unción pb. dentro del conjunto de los ritos iniciatorios constituyese un índice claro de su vinculación con la inmersión o con la imposición de la mano respectivamente.

Las pruebas del P. Galtier abarcan ambos caminos, ya que demuestra, a la luz de los datos escriturísticos y de la tradición, que el simbolismo de la crismación (comunicación del don del Espíritu, incorporación a Cristo, y participación de su dignidad real y sacerdotal) tiene perfecta aplicabilidad a las realidades sobrenaturales producidas por el bautismo, y que por lo tanto no existe dificultad (en lo que respecta al simbo-

¹⁴⁶ *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1939.

lismo) en vincular ambos ritos entre sí¹⁴⁷. Por otra parte existen —según Galtier— aspectos y elementos litúrgicos que relacionan la unción pb. con el bautismo, separándola del rito de la imposición de la mano confirmatoria¹⁴⁸.

B. Welte enfoca la solución del problema ante todo desde el punto de vista del simbolismo expresado por la unción, comparándolo con el simbolismo que atribuye —según él—, la Escritura y la tradición, al rito del baño bautismal por una parte, y a la imposición de la mano confirmatoria por otra parte, llegando a una conclusión contraria a la del P. Galtier: es decir, el simbolismo de la unción pb. se vincula, no con el bautismo, sino con la imposición de la mano, a la cual por tanto pertenece. El simbolismo de la unción pb. que expresa una cierta comunicación del Espíritu tiene su *fundamento* en un grupo de textos *bíblicos* neotestamentarios, que de su parte evocan ideas veterotestamentarias¹⁴⁹. Dos cuestiones se plantean aquí: ¿Habrá que relacionar las ideas expresadas en torno a la “unción” de los cristianos (que en una u otra forma denotan una co-

¹⁴⁷ Véase el art. *Imposition des mains*, DTC, VII, 1349-1358.

¹⁴⁸ Excepto la *Constitución eclesíástica* de Hipólito, no hay prueba cierta ninguna que haya existido en el occidente, hasta la fecha del decreto de Inocencio I (D. 98), una segunda unción pb. aplicada junto o después de la imposición de la mano y por lo tanto vinculada con ella. La “consignatio” que acompañaba, o más exactamente dicho, que seguía a la imposición de la mano consistía en una simple señal de la cruz *sin* unción. La unción que se aplicaba después del bautismo formaba con el mismo una unidad de acciones sagradas. La imposición de la mano se imponía *después* de la unción. El bautismo con la subsiguiente unción prepara la comunicación complementaria del Espíritu la cual se atribuye formal —y exclusivamente— a la imposición de la mano. Es importante notar que la segunda unción pb., de la cual habla Hipólito en su CE, se aplica a los neófitos sólo después de haberse revestido. Lo mismo se advierte en el rito milanés. Hay, pues, una separación litúrgica manifiesta entre la imposición de la mano y la primera unción pb., lo que es un índice más que ambos ritos no se vinculan entre sí. Véase los artíc. citados en la nota 103.

¹⁴⁹ Así se menciona una “unción” de Jesús “con el Espíritu Santo y con poder”: Hech. 10, 38; cfr. 4, 27; 1. c. 4, 18; Hebr. 1, 9; cfr. I. de la Potterie, *L'onction de Christ*, NRTh, 80 (1958), 225-252. Se menciona también una “unción” de los cristianos: 2 Cor. 1, 21; 1 Jo. 2, 20.27, y finalmente se habla de una dignidad real y sacerdotal de los cristianos: 1 Pedr. 2, 9; Apc. 1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 5, sin duda con relación a la unción de los cristianos. Esta unción habrá que entenderla en el sentido metafísico (espiritual), no en el sentido real (material). Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23; B. Welte (o. c. 13) cuenta con la posibilidad de una unción real en el acto iniciatorio ya en la cristiandad primitiva.

municación del Espíritu) con el acto de la iniciación, y —más en concreto— con *cuál* de sus distintos ritos? Welte responde de la siguiente forma: una cierta vinculación con la iniciación cristiana es innegable¹⁵⁰, pero esa vinculación no existe con el bautismo de agua, sino sólo con la subsiguiente imposición de la mano (de manera particular comunicativa del Espíritu), ya que la acción iniciatoria tal como la conocemos a través de los Hechos de los Apóstoles sólo hace referencia a una comunicación del Espíritu que se da mediante la imposición de la mano (y nunca mediante el bautismo)¹⁵¹. Y por otra parte, S. Pablo nunca afirma clara y directamente que el bautismo de agua tampoco otorgue el don del Espíritu¹⁵². La afirmación que la unción pb. (la cual constituye en su realidad *material* la expresión *litúrgica* de las *ideas* testificadas por las Escrituras en torno de la “unción”) no pertenece sino a la imposición de la mano (mediante la cual “unge” el Espíritu a los neófitos con sus místicos dones) tendría pues en el NT un apoyo manifiesto.

Al mismo resultado se llega, según Welte, si se consideran los efectos que los textos patrísticos occidentales atribuyen por una parte al bautismo y a la unción pb. y por otra parte a la imposición de la mano confirmatoria, comunicativa del Espíritu. Los testigos de la tradición antigua sólo afirmarían que el Espíritu Santo *obra* por el agua del bautismo, pero no dirían nunca que *comunica* el Espíritu. De este hecho se seguiría que la unción pb. como símbolo precisamente de la comunicación del Espíritu, habría de relacionarse, no con el bautismo, sino con la confirmación, como lo mismo se ha de admitir con certeza para la liturgia oriental¹⁵³.

Ésta es en síntesis —pasando por alto algunos argumentos complementarios¹⁵⁴— la tesis de B. Welte, al parecer bien y coherentemente elaborada. Sin embargo, sus pruebas no son firmes, y por tanto no es firme tampoco su conclusión final,

¹⁵⁰ O. c. 13.

¹⁵¹ *Ibid.*, 14 s.

¹⁵² *Ibid.*, 16-18.

¹⁵³ *Ibid.*, 18-41; 44-74.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 74-79.

es decir, que el rito de la unción pb. pertenece a la confirmación y no al bautismo. Pero antes de precisar los puntos débiles en su argumentación, nos queda por ver otro estudio que toca la cuestión sobre el sentido de la unción pb.

La liturgia postbautismal a la luz de la constitución eclesiástica de Hipólito

Casi juntamente con la tesis de B. Welte, dio a luz H. Elfers su libro sobre la *Constitución eclesiástica* de Hipólito¹⁵⁵. Su intento es probar, contra R. Lorentz¹⁵⁶, que la *Constitución eclesiástica* de Hipólito, la (anteriormente) llamada *Constitución egipciaca*, debe considerarse como la obra auténtica de Hipólito de Roma, titulada "Tradición apostólica", escrita hacia el año 220, cuyo epígrafe se lee sobre la célebre estatua de Hipólito que se encuentra en el museo de Letrán. Lorentz había afirmado —contrariamente a los resultados obtenidos hasta entonces por otros investigadores¹⁵⁷ (y que parecían ser ciertos)— que la así llamada *Constitución egipciaca* no podía identificarse con la "Tradición apostólica", ya que ésta contenía elementos litúrgicos orientales que excluían su redacción en Roma¹⁵⁸.

Elfers demuestra que, no obstante la existencia de elementos litúrgicos orientales en la *Constitución eclesiástica* (citaremos en adelante: CE) de Hipólito, se ha de admitir que ésta fue redactada en Roma. Su escrito contiene valiosas noticias sobre la vida de los cristianos y las prácticas litúrgicas de su tiempo.

¹⁵⁵ *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938. Cfr. del mismo autor, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. Karl Adam, hrsg. c. M. Reding (Düsseldorf, 1952), 169-211. Una amplia bibliografía, puesta al día, de estudios sobre la "Tradición apostólica" de Hipólito, ofrece J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'église* II. Traduction de l'anglais par J. Laporte. (París, 1956), 218-220; 227 s.; 230 s.

¹⁵⁶ *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Leiden, 1929.

¹⁵⁷ Cfr. Ed. Schwartz, *Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*. Schriften der wiss. Gesellschaft in Strassburg, Heft 6. Strassburg, 1910. R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, Texts and Studies, Cambridge, 1916.

¹⁵⁸ *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 76 ss.

Hemos de considerar aquí únicamente el pasaje que se refiere a los ritos pb. de la iniciación. Hipólito habla de una *doble unción*, una que se hace (por el sacerdote) *antes* de la imposición de la mano (la cual es la única unción constatable con certeza en la liturgia occidental hasta Inocencio I; como ya dijimos) y *otra* que se practica (por el obispo) *después* de la imposición de la mano con la imploración del Espíritu¹⁵⁹. Elfers dedicó a estas dos unciones un estudio especial¹⁶⁰, porque Lorentz había sostenido que la segunda unción pb. era de origen oriental, razón (entre otras razones), por la cual la así llamada *Constitución egipciaca* no habría podido ser escrita en Roma.

El resultado de sus estudios respectivos es el siguiente:

1) Es cierto que la segunda unción pb. en la CE no es de origen romano (ya que la liturgia romana en el tiempo de Hipólito conoce sólo *una* unción pb.), sino que su existencia se debe a un influjo de la liturgia *alejandrina*. Su vinculación con la CE en más de un aspecto, y en particular con su práctica confirmatoria, parece ser un hecho innegable¹⁶¹, explicable por las relaciones personales de Hipólito con la Iglesia alejandrina¹⁶².

2) No hay duda que la unción pb. del rito oriental pertenece al rito confirmatorio, en el cual desempeña desde tiempos muy antiguos (ya en los días de Clemente y Orígenes), un papel esencial, de tal manera que se llamaba el sacramento de la confirmación simplemente *sacramentum chrismatis*¹⁶³. No ha faltado, sin embargo, al parecer, ni en la Iglesia oriental (y

¹⁵⁹ *Trad. apost.*, 21, 19: Ed. G. Dix 37 s.; 22, 1 ss.: Dix 38 s.

¹⁶⁰ O. c. 101-160.

¹⁶¹ *Ibid.* y *passim*.

¹⁶² *Ibid.*, 81 s.

¹⁶³ *Ibid.*, 139; 147. Singular es la situación en Siria oriental, donde primitivamente sólo se conocía una unción que *precedía* al bautismo, como testifica, p. ej., la *Didascalia*, III, 12 (Funk, 208 ss.). Cfr. H. Elfers, o. c. 141-146; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 25 s.; 39 s.; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 70; 104 s. El hecho de que se unía a esta unción (ciertamente no confirmatoria) el simbolismo tradicional de la unción *postbautismal*, es según A. Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 128) un argumento de especial valor en la cuestión sobre el sentido de la unción pb. en el rito iniciatorio occidental.

en particular en la Iglesia alejandrina) la imposición de la mano en el rito confirmatorio, vinculándose con la unción ¹⁶⁴.

3) Que la segunda unción pb. de la CE de Hipólito pertenece al rito confirmatorio se deduce legítimamente de su identidad con la unción confirmatoria del rito alejandrino ¹⁶⁵. La pregunta que se plantea ahora es la siguiente: ¿Se identifica la segunda unción pb., mencionada por Hipólito, con la unción pb. romana (única existente en el rito iniciatorio occidental del siglo tercero), o se distinguen ambos ritos (según su significado) esencialmente entre sí? Esta es la cuestión decisiva. Pues bien, Elfers afirma que la primera unción pb. romana no tiene relación interna con la segunda unción confirmatoria que menciona Hipólito, ya que aquella se vincula con el bautismo de inmersión. Esta afirmación se apoya en una doble razón.

La segunda unción pb. confirmatoria ha tenido, según la mente de Hipólito, una *importancia particular*; de otra manera no se explicaría por qué la haya puesto en su CE escrita en Roma, dirigida preferentemente a romanos, dejando, por lo demás, los ritos practicados hasta entonces en la capital cristiana: la crismación pb., imposición de la mano y consignatio frontis (¡sin unción!) ¹⁶⁶. Ahora bien: si *también* la crismación pb. del rito occidental hubiera pertenecido al rito confirmatorio, entonces la segunda unción no hubiera tenido una trascendencia propia, no significando nada esencialmente *nuevo*, y no se vería qué razón hubiera tenido Hipólito para ponerla en CE ¹⁶⁷.

Particularmente significativa es la *ubicación litúrgica* de la segunda unción dentro de la acción iniciatoria en la CE de

¹⁶⁴ L. c. 139-147.

¹⁶⁵ Ibid., 147-153.

¹⁶⁶ Ibid., 154.

¹⁶⁷ Ibid., 154-157. A Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 170, nota 25) observa además lo siguiente: si se considerara la primera unción pb. como perteneciente a la confirmación, se vería obligado a conceptualizar la segunda unción episcopal como perfección de la primera unción sacerdotal. Esta afirmación sería difícil de admitir, ya que la tradición sólo atestigua acciones complementarias litúrgicas por parte de uno que está en un orden jerárquicamente inferior. En nuestro caso el sacerdote hace la primera unción y ya es total.

Hipólito. El obispo aplica al neófito la consignación con la unción *después* de la imposición de la mano, a la cual se une una breve invocación del Espíritu Santo ¹⁶⁸. Esta segunda unción queda, pues, litúrgicamente separada de la primera unción (probablemente total) que hace el sacerdote inmediatamente después del baño bautismal, distinguiéndose de ésta de modo manifiesto según el rito y, por tanto, *también* según el sentido. Si en el siglo tercero la única unción pb. hubiera pertenecido a la imposición de la mano confirmatoria, el autor de la CE la hubiera unido en su liturgia iniciatoria con la segunda unción y no la hubiera separado de ella como de hecho lo hizo ¹⁶⁹.

Concluyendo: la CE de Hipólito constituye, pues, un testimonio *litúrgico* de gran valor para la solución del espinoso problema sobre el carácter y el sentido de la (primera) unción pb. occidental ¹⁷⁰.

¹⁶⁸ 22, 1 ss.: Dix 38 s.

¹⁶⁹ H. Elfers reafirmó más tarde (en una crítica al libro de B. Welte) su tesis sobre la unción pb. en el rito antiguo occidental de la iniciación: *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, Theol. und Glaube, 34 (1942), 334-341. Añade (ibid., 334) que en general se había recibido favorablemente el resultado de su estudio. Recientemente A. Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 127-130; 170; 182) se adhiere a la opinión de Elfers.

¹⁷⁰ Hace poco salió a luz un nuevo y monumental estudio sobre la liturgia de Hipólito que, al mismo tiempo, intenta revisar los datos biográficos de este escritor generalmente admitidos hasta ahora como verídicos. Se trata del libro de J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte - Ses documents - Son titulaire - Ses origines et son caractère* (Orientalia Christiana Analecta 155), Roma, 1959. Cfr. J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments*, Gregorianum, 42 (1961), 290-302. El P. Hanssens admite que se ha de atribuir a Hipólito la *Tradición apostólica* cuyo epígrafe se lee en la famosa estatua de Letrán. Pero, por otra parte, pone en duda las afirmaciones de los historiadores modernos de que Hipólito haya sido romano de nacimiento, obispo, antipapa, santo y mártir. Según Hanssens hay más de una razón para creer que Hipólito fue un egipcio, alejandrino de educación, más tarde admitido en el clero romano y encargado de atender algunas de las iglesias urbanas.

La *liturgia* de Hipólito es —en su base por lo menos— una liturgia alejandrina. Sobre la *doble unción* pb. (que aquí únicamente nos interesa, dice Hanssens lo siguiente (o. c. 141; 445-447; 471-480):

1) El hecho de que los "Cánones de Hipólito" no refieren la existencia de la segunda unción, hace surgir una cierta duda sobre su presencia en el texto originario de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (o. c. 471).

2) Si se admite que en realidad la *Tradición Apostólica* en su redacción originaria haya contenido ya el relato sobre la *doble unción* pb. ¿qué es lo que habría que decir (según Hanssens) sobre su sentido y su relación con la (primera) unción pb. del rito romano iniciatorio? Ambas unciones

Que este testimonio litúrgico no contradice a la significación simbólica de los distintos ritos iniciatorios y los efectos a ellos atribuidos, se ha de demostrar en el siguiente capítulo.

de la CE de Hipólito forman, junto con la imposición de la mano, una estricta unidad, constituyendo ese triple rito el signo sacramental de la confirmación que complementa el bautismo. Correspondiendo la unción pb. romana (de la época que consideramos) a la primera unción pb. de Hipólito, siguese que tanto una como la otra se han de considerar como pertenecientes al rito confirmatorio. Parece que el origen de la segunda unción pb. en la liturgia de la CE de Hipólito tiene su explicación en una obra personal del mismo. Su intención fue unir la unción (por medio de una repetición) con la consignación, que de otra manera hubieran quedado separadas entre sí por la imposición de la mano. Se podrá creer que el rito de la segunda unción pb. en la liturgia de Hipólito haya motivado de algún modo su introducción en el ceremonial romano, cuyo intermediario habría sido el *Sacramentario Gelasiano*, conjuntamente con el *Ordo Romanus* A. XI. (Hanssens, o. c. 480), ya que el decreto de Inocencio I no hay que entenderlo necesariamente de una *doble unción* (o. c. 474 s.).

Pues bien: ¿desvirtúan las afirmaciones del P. Hanssens lo que dijimos sobre el rito de la segunda unción pb. en la liturgia de Hipólito y su relación con el rito romano iniciatorio?

La ausencia de una referencia de la segunda unción pb. sólo en los "Cánones de Hipólito" (Cfr. Hanssens, o. c. 134-139) ¿será suficiente para poner en duda su autenticidad en el texto originario de la *Tradición apostólica*, teniendo en cuenta que está relatada claramente por la *Ordenanza eclesíastica (Constitución egipciaca)* y el *Testamento del Señor* (Hanssens, o. c. 141)? Nótese que también el P. Hanssens (o. c. 3) considera la *Ordenanza eclesíastica* como documento que ha conservado particularmente puro e íntegro la *Tradición apostólica* de Hipólito. Significa, pues, el silencio sobre la segunda unción en los Cánones de Hipólito su *negación*, o no podrá (en la época de la redacción de los Cánones) *implicar* el término "signatio frontis", que junto con la imposición de la mano del obispo expresa la acción confirmatoria, el empleo de una unción? (Cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, o. c. 158-160; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 131 s.).

Admitida la autenticidad del texto en cuestión, se plantea la pregunta sobre el *sentido* de la segunda unción pb. en Hipólito. No hay duda que esta segunda unción (que se aplica después de la imposición de la mano, siendo así claramente separada de la inmersión) pertenece al rito confirmatorio, conforme a la liturgia alejandrina (cfr. H. Elfers, o. c. 127-160; A. Stenzel, o. c. 130 ss.) cuyo influjo en Hipólito confirma el estudio de Hanssens (o. c. 343-511). Pues bien: ¿por qué puso Hipólito esa segunda unción en su liturgia iniciatoria? ¿Sólo para unir la primera unción, suponiendo que ésta pertenecía al rito confirmatorio, con la consignación del segundo sacramento (como opina Hanssens, o. c. 480)? ¿O porque, al contrario, veía en esa unción un rito de índole intrínsecamente distinta de la primera unción, cuya importancia particular le motivó a adoptarla. Parece que ésta ha sido la razón de su proceder. La consignación sólo tenía una función accesorio, de un rito final (Cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 335; H. Elfers, o. c. 106 ss.). Por lo tanto Hipólito no tenía una razón especial para unir, precisamente con este rito, la primera unción pb. en el caso que en realidad la hubiera considerado como perteneciente al rito confirmatorio; si no la hubiera unido inmediatamente con la imposición de la mano (rito de relieve en la acción confirmatoria) poniéndola *antes de ella*, lo que de hecho no hizo.

El simbolismo de la unción posbautismal

Volvamos a la tesis de B. Welte cuyo intento es probar que la unción pb. del primitivo rito iniciatorio romano pertenece a la imposición de la mano y no al bautismo. La base fundamental de su argumentación constituye el simbolismo expresado por la unción, comparado con los efectos que los textos bíblicos y patristicos atribuyen a la inmersión por una parte, y a la subsiguiente imposición de la mano, por otra parte. Según Welte hay concordancia del simbolismo y de efecto únicamente entre la unción y el rito de la imposición de la mano, pero no entre el bautismo y la unción. La unción (metafórica) de la Escritura y real de la liturgia pb. primitiva, simbolizan una comunicación del Espíritu, la cual los testimonios antiguos no atribuyen al bautismo, sino sólo a la imposición de la mano confirmatoria¹⁷¹. Por lo tanto, la unción se relaciona con este rito y no con el bautismo¹⁷².

Empero, esta afirmación no se prueba, ni por la Escritura, ni por la tradición¹⁷³.

Si bien es verdad —para comenzar a considerar la doctrina respectiva de la *Escritura*— que los Hechos de los Apóstoles distinguen claramente entre el bautismo de agua, que da el perdón de los pecados¹⁷⁴ y la imposición de la mano para la comunicación (plena) del Espíritu¹⁷⁵, no es menos verdad que,

¹⁷¹ Welte advierte que esta afirmación no implica una contradicción real con la fe, ya que se trata —como dice— de inmediato, sólo de una diferencia en la manera de expresarse, que fácilmente puede ser allanada por conclusiones e ideas contenidas en los mismos pensamientos de los Padres (o. c. 73 s.).

¹⁷² Prescindimos de algunos argumentos complementarios que Welte aduce en su libro (74-80), para probar su tesis.

¹⁷³ Véase el art. ya cit. de H. Elfers, *Theol. und Glaube*, 34 (1942), 334-341; O. Casel, *Archiv für Liturgiewissenschaft* (Regensburg, 1950), 327-328. Ambos autores se refieren expresamente al libro de Welte. - La tesis unilateral (sostenida una vez más por G. Dix, *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster, 1948) que atribuye al bautismo el perdón del pecado (sin comunicación del Espíritu) y sólo a la confirmación el don del Espíritu, la refutó ampliamente G. W. H. Lampe, *The seal of the spirit*, London, 1951; cfr. la reseña a este libro, hecha por J. Daniélou, *RechSR*, 38 (1951), 286-289. - Sobre la discusión en torno al problema en cuestión, orienta J. Crehan, *Ten years work on baptism and confirmation 1945-1955*, *Theol. Studies*, 17 (1956), 494-515.

¹⁷⁴ Hech. 22, 16.

¹⁷⁵ Hech. 8, 15-17; 19, 5 s.

según su autor, ya el bautismo de agua otorga una primera y fundamental comunicación del Espíritu. Decisivo al respecto es el texto de 2,38¹⁷⁶. Se trata del bautismo "In nomine Iesu"¹⁷⁷, "in remissionem peccatorum"¹⁷⁸, o sea, del bautismo de agua. La cuestión es, si la prometida comunicación del Espíritu Santo ("et accipietis donum Spiritus Sancti") es un efecto de dicho bautismo de agua, o si es un efecto de otra acción distinta del bautismo, como afirma Welte que lo sea¹⁷⁹. Pero tenemos que decir que el descenso del Espíritu es, según el texto de 2,38, un don del mismo bautismo de agua. No se hace ninguna alusión a un rito complementario de la inmersión (comunicativo del Espíritu) en oposición a 8, 17 y 19,6 donde se lo menciona expresamente. S. Pedro tampoco dice: *después* recibiréis el Espíritu Santo. El *kai* del texto 2,38 une, pues, estrechamente la comunicación del Espíritu con el bautismo de agua, y tiene aquí un sentido consecutivo que se ha de traducir de esta manera: y *así* recibiréis el don del Espíritu Santo¹⁸⁰. Esta interpretación de 2,38 no se opone a 8,15 ss. y 19,6. Aunque el autor sagrado no habla en estos textos de una comunicación (inicial) del Espíritu, dada por la inmersión, tenemos que presumir que la *supone*, según la interpretación de 2,38 que acabamos de indicar.

La misma doctrina encontramos también en S. Pablo: incluso Welte admite que los textos de 1 Cor. 12,13¹⁸¹, 1 Cor.

¹⁷⁶ "Paenitentiam inquit (S. Petrus) agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum et accipietis donum Spiritus Sancti".

¹⁷⁷ Cfr. Hech. 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16; 1 Cor. 1, 13,15; 6, 11; 10, 2; Gal. 3, 27; Rom. 6, 3. Sobre el bautismo "in nomine Jesu" cfr. 9. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 23-27.

¹⁷⁸ Cfr. Hech. 22, 16.

¹⁷⁹ O. c. 15.

¹⁸⁰ El *kai* tiene preferentemente, después de un imperativo, tanto según el griego clásico como neotestamentario, un sentido consecutivo. Cfr. Blatz-A. Debrunner, *Neutestamentl. Grammatik*, § 442, 2; F. Zorell, *NT Lexicon Graecum*, 274 Ic. Véase además A. Oepke, *Bapto*, ThWbNT (Kittel), I (1933), 541; L. Pirot y A. Clamer, *La sainte Bible*, XI/1 (París, 1949), 65; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit* (London, 1951), 33; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 8 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 126.

¹⁸¹ "Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei sive gentiles, sive servi sive liberi, et omnes in uno

6,11¹⁸² y ante todo de Tito 3,4-7¹⁸³, no son favorables a su sentencia¹⁸⁴. Este último texto es en realidad el más probativo. S. Pablo resume en admirable síntesis los frutos del bautismo, principio de una vida nueva¹⁸⁵. La afirmación, defendida por J. Belser¹⁸⁶ (a la cual también Welte se inclina¹⁸⁷) que refiere la efusión del Espíritu, ya no al baño del bautismo, sino a una (supuesta) subsiguiente imposición de la mano, no tiene probabilidad ninguna. El texto habla de la gracia *santificante*: Dios nos *salvó* por el baño de regeneración¹⁸⁸ y de renovación a fin de que *justificados* por la gracia (y confiriéndonos así la filiación adoptiva) vengamos a ser *herederos* de la vida eterna. El baño del bautismo produce una regeneración¹⁸⁹ o sea un segundo nacimiento, mediante una renovación interna en el Espíritu, descrita como una creación, como la producción de un nuevo ser, como una metamorfosis¹⁹⁰. La copiosa efusión del Espíritu (que menciona el v. 6 y 7^a) se relaciona íntimamente con el baño de regeneración y de renovación, puesto que ella nos justifica en el presente, haciéndonos hijos adoptivos de Dios y dándonos la

Spiritu potati sumus". Cfr. E. B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens* (París², 1956), 329.

¹⁸² "Et haec quidam fuistis; se dabluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri". Cfr. E. B. Allo, o. c. 138.

¹⁸³ "Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae".

¹⁸⁴ O. c. 17.

¹⁸⁵ Cfr. F. Prat, *La théologie de Saint Paul II*, o. c. 311.

¹⁸⁶ *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung* (Freiburg i. Br., 1912), 6.

¹⁸⁷ O. c. 17.

¹⁸⁸ "Dieu désormais sauve les hommes par un bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit, ce qui s'entend du baptême selon l'opinion unanime des exégètes": C. Spicq, *Saint Paul, Les épîtres pastorales* (París², 1947), 282.

¹⁸⁹ Cfr. J. Dey, *Palägenesia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5*, Münster, 1937; C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, o. c. 277-279; J. Freundorfer, *Regensburger NT*, VII (Regensburg, 1950), 259-260.

¹⁹⁰ Cfr. 2 Cor. 5, 17; Gal. 5, 16; Rom. 12, 2; 2 Cor. 3, 18; Ef. 2, 15; 4, 21; Col. 3, 10, etc.

esperanza de obtener en el futuro la vida eterna como herencia de la filiación divina (v. 7b. c.)¹⁹¹.

Es falso, pues, afirmar que en la Escritura no se hable de modo expreso de una comunicación del Espíritu efectuada ya por el bautismo de agua, y, por lo tanto —lo que nos interesa demostrar—, se debe admitir que no hay dificultad en relacionar la unción pb. (que también simboliza el don del Espíritu) con el baño bautismal¹⁹².

Lo que así constatamos por la Escritura, se confirma por la tradición. Aunque se puede conceder que la doctrina sobre los efectos del bautismo no ha estado siempre enteramente clara en la conciencia de algunos escritores eclesiásticos¹⁹³, sin embargo no se puede decir que los textos de la tradición en su totalidad desconozcan una comunicación del Espíritu hecha por el bautismo de agua.

De mediados del siglo segundo data el escrito del *Pastor de Hermas*. En la novena semejanza vuelve a hablar sobre la imagen o el símbolo de la torre que significa la Iglesia (c. 12). Nadie entrará allí, si no recibe el sello del Hijo de Dios (16,2,3): “porque antes —me dijo (el Pastor)— de llevar el hombre el sello de Hijo de Dios, está muerto; mas una vez que recibe el sello, depone la mortalidad y recobra la vida. Ahora bien, el sello es el agua y, consiguientemente, bajan al agua muertos y salen vivos”¹⁹⁴. No hay duda que “el agua” significa aquí el bautismo

¹⁹¹ “Belser estime que cette proposition (v. 6) évoque la confirmation distincte du baptême signalé au verset précédent; hypothèse absolument gratuite malgré les raisons que l’auteur essaie de faire valoir”: C. Spicq, *Saint Paul, Les épîtres pastorales*, o. c. 288, nota 1. Cfr. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (München, 1950), 8-14.

¹⁹² En su libro *The seal of the Spirit*, o. c. (3-94) G. W. H. Lampe hace un extenso análisis de los textos bíblicos respect., a la luz del cual ampliamente prueba que la Escritura atribuye al bautismo una verdadera comunicación del Espíritu. Lamentablemente el autor no da el correspondiente relieve al otro sacramento iniciatorio, que es la confirmación, la cual efectúa de manera particular la comunicación del Espíritu.

¹⁹³ Cfr. G. W. H. Lampe, o. c. 149-190. El ejemplo más manifiesto de cierta confusión al respecto es el libro “De Rebaptismate”.

¹⁹⁴ Texto cit. según la trad. de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, B.A.C. (Madrid, 1950), 1071. Cfr. A. Benoît, *Le baptême au II^e siècle*, o. c. 121 s.

de inmersión. Este rito comunica “la vida”, al cual pertenece —según Hermas— la posesión del Espíritu¹⁹⁵.

En el siglo siguiente reafirma S. Cipriano la misma doctrina¹⁹⁶, la cual encontramos también en los escritores de los siglos posteriores¹⁹⁷, incluso en los testigos tan importantes para la teología y liturgia bautismal occidental del siglo cuarto y quinto, como lo son S. Ambrosio¹⁹⁸, y S. Agustín¹⁹⁹.

Concluyendo, pues, podemos decir lo siguiente: las últimas controversias y publicaciones en torno a la cuestión sobre el sentido de la unción pb. dentro de la primitiva iniciación cristiana han confirmado la tesis ya hace muchos años defendida por el

¹⁹⁵ Cfr. Comp. 5, 7 (Funk, 543); véase el artíc. de F. Barberet sobre la fórmula “vivir en Dios” en el *Pastor de Hermas*, RechSR, 46 (1958), 379-407.

¹⁹⁶ “Per baptismum autem Spiritus Sanctus accipitur, et sic baptizatus et Spiritum Sanctum consecutus ad bibendum calicem Domini pervenitur”: *Epist.* 63, 8. Que S. Cipriano habla en este texto del bautismo en el sentido restringido y no de la totalidad del rito iniciatorio consta claramente por el contexto, el cual se refiere manifiestamente al bautismo de agua. Cfr. H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung*, a. c. 339; G. W. H. Lampe, o. c. 170-178. Cuando pues S. Cipriano contrapone al bautismo, sacramento de regeneración, la imposición de la mano como sacramento de la comunicación del Espíritu (cfr. *Epist.* 74, 7), no implica esta oposición —como podría parecer— la afirmación que *solamente* la imposición de la mano comunica el Espíritu; lo que se quiere decir es que la confirmación efectúa una comunicación *particular*, más efusiva del Espíritu (cfr. *Epist.* 74, 5).

¹⁹⁷ Cfr. G. W. H. Lampe, o. c. 193-214.

¹⁹⁸ En su tratado *De Spiritu Sancto*, lib. III, c. 10 (PL, 16, 791) pregunta el obispo milanés: “Quis est qui nascitur de Spiritu, et efficitur Spiritus, nisi qui renovatur Spiritu mentis suae? Hic est utique (contesta el Santo) qui per *aquam* regeneratur et Spiritum Sanctum; quoniam per *lavacrum* regenerationis et renovationis Spiritus sancti spem vitae capiturus aeternae”. El texto alude manifiestamente a Tito, 3, 5.

¹⁹⁹ “Quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem, vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent etiam per homicidas, id est per eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus Ecclesia. Cum dare nemo possit quod non habet; quomodo dat homicida Spiritum sanctum? Et tamen ipse intus etiam baptizat. Deus ergo dat etiam ipso baptizante Spiritum sanctum”. *Contra Donatist*, lib. V, c. 20, PL, 43, 190 s. S. Agustín enumera en este texto diversos ritos que el pecador (homicida) no sólo administra (como el hereje) válida, sino también fructuosamente. Entre estos ritos figura también el *agua* del bautismo, es decir el rito bautismal en el sentido estricto. Con este rito se ha de vincular la comunicación del Espíritu, de la cual se habla en la última parte del texto, donde no se menciona otro rito, sino el del bautismo.

P. Galtier: la (primera) unción pb. del rito iniciatorio occidental pertenece al rito del bautismo de agua y no al rito de la confirmación. Recién Inocencio I. († 417) menciona, por primera vez (con certeza ²⁰⁰) una unción confirmatoria (D. 98).

En esta discusión sobre el significado de la unción pb. occidental tiene, sin duda, el rito iniciatorio de la CE de Hipólito una importancia indiscutible. Hipólito vincula la (primera) unción pb. (idéntica con la unción pb. romana) —como vimos— *litúrgicamente* de modo manifiesto con el baño bautismal, con el cual forma así una unidad *ritual* y por lo tanto *también de sentido*. Al contrario, la *segunda* unción pb. que menciona Hipólito, pertenece al rito confirmatorio, ya que se la aplica *después* de la imposición de la mano, por la cual se invoca la efusión del Espíritu. Es del todo probable que esta segunda unción pb. fuera más tarde introducida en la liturgia romana bajo influjo de la CE de Hipólito, que de su parte se habrá inspirado en la liturgia alejandrina.

El *simbolismo* de la unción pb. —por otra parte— que expresa la comunicación del Espíritu, no se opone a que este rito sea relacionado con el bautismo, ya que también éste trasmite de manera inicial), según el testimonio de la Escritura y de la tradición, el don del Espíritu. Mientras el rito del baño indica más bien la purificación y la liberación del pecado simboliza la unción subsiguiente de manera altamente expresiva la santificación positiva del neófito en el Espíritu Santo y su incorporación al linaje real de la nueva alianza,

c) Aplicación a la tesis de d'Aussac

Aplicando ahora el resultado establecido sobre el sentido de la unción pb. a la tesis de d'Aussac, no hay más que decir que su explicación del rito reconciliador de los herejes no descansa sobre un fundamento sólido, y que, por lo tanto, su tesis no presenta una solución viable al problema en cuestión. Si el rito confirmatorio occidental en los primeros siglos ha consistido únicamente en la imposición de la mano (sin unción), no

²⁰⁰ Cfr. nota 134.

es posible (como d'Aussac lo hace) afirmar, por una parte, que hay identidad material y formal entre la imposición de la mano de la iniciación y el mismo rito de la reconciliación de los herejes, y negar, por otra parte, que el acto de la reconciliación no haya significado una confirmación o reconfirmación.

Los argumentos de d'Aussac con los cuales pretende probar que la unción pb., ya a partir del siglo tercero, pertenecía al rito confirmatorio, quedan refutados en lo sustancial por lo que ya hemos expuesto sobre la controversia respectiva, y por lo tanto nos limitaremos a añadir sólo unas notas complementarias.

El autor afirma que los efectos atribuidos a la imposición de la mano no denotan todos los efectos de la confirmación, los cuales sólo junto con el simbolismo rico y profundo de la unción se expresarían de manera suficiente. Por lo tanto, el rito de la imposición de la mano no se habría de considerar como rito *total* de la confirmación ²⁰¹. Es ante todo "el carácter indeleble" que la confirmación imprime en el alma del neófito, el que no se derivaría de la imposición de la mano, sino más bien de la crismación (o de la consignación), en cuanto ella expresaría en la liturgia antigua la impresión de un sello espiritual (que no se descubriría en el simbolismo de la imposición de la mano). En suma: es sólo la unción, en cuyo simbolismo misterioso se nos representarían todos los dones del Espíritu, que obtenemos por la confirmación (comunicación del Espíritu, participación en el sacerdocio real de Cristo y el sello espiritual). Al lado de este rito tan expresivo de la realidad efectuada por el segundo sacramento, y al cual los autores antiguos dan un relieve tan particular y acentuado dentro de la acción iniciatoria, desempeñaría la imposición de la mano sólo un papel de orden secundario.

Acerca de estas razones del autor poco nos queda que decir. El símbolo sacramental representa, sólo con los rasgos más característicos, la realidad sobrenatural en él contenida y por lo tanto, de la ausencia de expresión simbólica para un determinado efecto no se deduce que tal efecto no se produzca. La existencia del carácter sacramental de la confirmación se demuestra por la initera-

²⁰¹ O. c. 66-78.

bilidad de este sacramento, la cual consta independientemente de la cuestión del *rito confirmatorio* ²⁰².

En lo concerniente a la riquísima expresión simbólica de la unción pb. señalamos —como ya lo hicimos— ²⁰³ que nada se opone a que sea relacionada con la inmersión, tal cual ésta es conceptualizada en sus efectos positivos por la tradición y la Escritura. Como la unción es un signo sumamente ilustrativo del efecto positivo del bautismo, se explica fácilmente la gran importancia que se le atribuía dentro de la acción iniciatoria.

En lo que toca a la evolución de la unción pb. a partir del siglo quinto, destaca d'Aussac ²⁰⁴ con razón la importancia que tiene el decreto de Inocencio I (D. 98) que habla de una segunda unción, ciertamente perteneciente al rito confirmatorio. Pero esta segunda unción no se puede concebir —lo que ya probamos ²⁰⁵— como una simple prolongación de la primera unción (como d'Aussac lo supone), sino que es un *novum*, y, por lo tanto, no puede servir como punto de referencia para determinar el sentido de la unción ya anteriormente existente en el rito occidental de la iniciación.

Habiendo, pues, examinado el supuesto necesario de la tesis de d'Aussac (es decir, la pertenencia de la unción primitiva pb. al rito confirmatorio), y habiendo demostrado la improbabilidad de su existencia, analizaremos directamente en el siguiente capítulo las interpretaciones que propone sobre los textos concernientes a la reconciliación de los herejes, y probaremos que las mismas, a la luz de una reflexión serena, no logran tampoco acreditar la posición que adoptó en el problema sobre el sentido del antiguo acto reconciliador del disidente iniciado fuera de la Iglesia.

²⁰² Cfr. J. Mulders, *Charakter (sakramentaler)*, LThK², II, 1020-1024.

²⁰³ Cfr. C/III/1b el cap. sobre el simbolismo pb.

²⁰⁴ O. c. 79-86.

²⁰⁵ Cfr. C/III/1b.

2. Intento de verificación histórica

a) Tradición patristica en el siglo tercero:

La controversia bautismal ²⁰⁶

Ya hemos hablado brevemente sobre la causa, el sentido y desarrollo de la controversia bautismal entre Roma y Africa, y su importancia para el problema que nos ocupa ²⁰⁷. Según d'Aussac, el objeto de toda la discusión por parte de Cipriano y también del Papa Esteban, habría sido únicamente la cuestión de la validez o invalidez total o sólo parcial de los ritos iniciatorios administrados en la herejía (bautismo, unción, imposición de la mano) ²⁰⁸. Sólo a la luz de esta suposición fundamental se podría entender el punto de arranque de los argumentos que utiliza Cipriano contra Roma, y sería un vano intento afirmar que Cipriano se haya podido engañar en una cuestión tan importante, como en realidad lo fue la controversia bautismal, sobre el proceder de la praxis romana. La imposibilidad de un malentendido de parte de Cipriano se confirmaría por el hecho de que también su partidario en la lucha, Firmiliano de Cesarea, haya interpretado como él el decreto del Papa Esteban. Cipriano mantuvo, pues, que todos los ritos de la iniciación aplicados en la herejía eran inválidos, quedando sin eficacia ninguna, y por lo tanto exigió su repetición total, ya que por una parte defiende (como principio fundamental de su eclesiología) que el Espíritu Santo no está fuera de la Iglesia y, por otra parte, no distingue entre la validez y la fructuosidad del sacramento. El Papa Esteban —por el contrario— habría distinguido entre las diversas partes de la inicia-

²⁰⁶ O. c. 107-124.

²⁰⁷ Cfr. B/I.

²⁰⁸ "En réalité, la controverse ne portait pas sur la suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques mais uniquement et fondamentalement sur la valeur ou la nullité globale de tous les rites de l'initiation pratiqués dans l'hérésie: baptême, onction, imposition. Cyprien prend parti pour la nullité totale et, conséquemment, veut que l'on réitère le baptême comme les autres rites. Étienne, à l'opposé, distingue entre les diverses parties de l'initiation et, admettant l'efficacité de l'ablution, il se contente de renouveler l'imposition des mains": O. c. 112. El autor se opone pues diametralmente a la posición adoptada por P. Galtier; cfr. nota 110.

ción, ordenando sólo la repetición de la imposición de la mano “in Spiritum Sanctum”, carente de todo valor fuera de la Iglesia ²⁰⁹.

Esta imposición de la mano no tiene por lo tanto un efecto penitencial, sino es formalmente idéntico con el mismo rito de la iniciación (el cual caracterizó Tertuliano así: “advocans et invitans Spiritum Sanctum” ²¹⁰), aunque —según la suposición de d’Aussac sobre los signos rituales de la confirmación, no coincide sencillamente con el rito del segundo sacramento.

En el fondo versaría todo este debate entre Roma y Cartago en torno a la unidad entera y absoluta de la iniciación, y a la distinción (y aun separación) posible de sus partes respectivamente. Mientras el Papa Esteban creía en la compatibilidad de la unidad con la distinción (y aun separación) de las diversas partes de la iniciación y sus efectos, consideraba Cipriano todos sus elementos como *un todo* estricto e indisoluble, internamente sellado por el Espíritu Santo, por demás sólo existente en la Iglesia verdadera: “Baptismus unum, Spiritus Sanctus unus et una Ecclesia” ²¹¹. Esta vinculación, pues, entre los diversos ritos iniciatorios es, según el obispo de Cartago, tan firme, que no se puede administrar (por separado y aisladamente) *ningún* rito de la iniciación *sin* que se apliquen también los *otros ritos* ²¹².

La perspectiva general que da d’Aussac a la disputa bautismal parece ser la verdadera, en cuanto se refiere a la mente de Cipriano: el metropolitano cartaginés identifica el rito reconciliador, prescrito por Roma para la reconciliación de los herejes, con la imposición de la mano iniciatoria. Esta es la hipótesis en que reside la base de sus argumentos contra su adversario, sinte-

²⁰⁹ Ibid., 113.

²¹⁰ *De bapt.*, VIII, 1 (CChr, I, 283).

²¹¹ *Epist.* 70, 3.

²¹² “Plus fondamentalement, c’était le problème de l’unité de l’initiation et de la distinction de ses éléments qui était alors en jeu. Tandis qu’Étienne pensait que cette unité se concilie avec la distinction, voire même la séparation, des partis qui la composent et de leurs effets respectifs, Cyprien rattachait entre eux tous ces éléments, qui se compénétraient à ses yeux. - De ce chef, pour l’évêque de Carthage, un lien indissoluble rendait à tel point solidaires les uns des autres les divers anneaux dont se compose la chaîne baptismale que, si l’un d’entre eux venait à manquer, c’est tout l’ensemble qui était détruit et qu’il fallait restaurer. Conclusion d’une incontestable logique”: O. c. 115.

tizándolos con esta fórmula precisa: no se puede declarar *una* parte de la iniciación como válida y no admitir lo mismo para la otra parte, o sea, para la imposición de la mano ²¹³. En lo que se refiere a este aspecto de la explicación de la mentalidad de Cipriano, los argumentos de d’Aussac son valederos, contrariamente a lo que opina Galtier ²¹⁴. Pero negamos que este enfoque del tema controvertido traduzca la mentalidad del Papa Esteban.

El Papa Esteban llama al rito reconciliador del hereje, imposición de la mano “in paenitentiam”; Cipriano denomina al mismo rito como un rito “ad Spiritum Santum”. La diferente terminología no implica sólo una discrepancia de puro nombre, sino que aparece en un plano más hondo, cuando se precisa con mayor exactitud la posición romana, como intentaremos hacerlo en la segunda parte de este artículo.

Entre tanto indicamos sólo en síntesis los puntos más objetables de la interpretación que propone d’Aussac, pero, por los cuales, suficientemente se demuestra, como nos parece, lo problemático de la explicación del rito reconciliador sostenida por él en lo que respecta a la controversia entre Roma y Cartago.

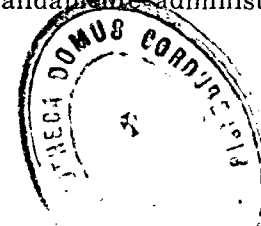
Aun suponiendo la opinión de nuestro autor sobre la índole de la imposición de la mano iniciatoria (es decir, que ella por sí sola no formaba el rito confirmatorio), no evitaría, su interpretación del rito conciliador, las dificultades que enfrenta la sentencia que explica este acto por una simple (re-)confirmación.

Efectivamente, ¿cómo se explicaría que el Papa Esteban haya ordenado como rito reconciliador de los herejes una imposición de la mano “in paenitentiam”, si ella no hubiera tenido ningún efecto penitencial? ¿Por qué razón no habría hablado sólo y siempre de una imposición de la mano “in Spiritum Sanctum”, ya que éste era el término que de manera exclusiva se utilizaba para denominar la imposición de la mano iniciatoria?

Constatamos también que la tradición más antigua consideraba el rito iniciatorio, por una parte, como una estricta unidad total, y por otra parte (una vez válidamente administrado)

²¹³ Cfr. nota 114.

²¹⁴ Cfr. C/II.



como initerable en esta su totalidad ²¹⁵. Precisamente la argumentación de S. Cipriano en su controversia bautismal, que se fundamenta en la suposición de que la acción iniciatoria es una e indivisible, constituye un testimonio elocuente de esta mentalidad anti-gua sobre la teología iniciatoria. Por esta misma razón sería muy difícil admitir (aunque no se identificara la imposición de la mano iniciatoria con la confirmación) que se hubiera repetido una parte de la iniciación en el acto reconciliador de los herejes.

Tampoco vale objetar que un rito "in Spiritum Sanctum" (como en Cartago se entendía el acto reconciliador del hereje impuesto por Esteban ²¹⁶) no sea susceptible de interpretarse como rito penitencial. Que esta objeción no tiene fundamento, ni en la Escritura ni en la tradición, lo ha probado el P. Galtier de manera irrefutable.

Es cierto (como sostiene d'Aussac ²¹⁷ que el anónimo del escrito "De Rebaptismate" identificó formalmente —como Cipriano— el acto reconciliador de los herejes con el rito de la imposición de la mano de la iniciación. Pero, si, como parece, no se puede admitir que la interpretación de Cipriano refleje el verdadero parecer del Papa Esteban, vale entonces decir lo mismo del autor anónimo del libro "De rebaptismate". Más aún: para justificar la praxis romana (mal entendida) arguye el anónimo —como ya hemos visto— con una singular teoría iniciatoria (el bautismo por *si sólo nunca* da al Espíritu Santo, sino que éste sobreviene por la subsiguiente imposición de la mano), por la cual quedaría aclarada la razón de por qué, en la herejía, se puede administrar el bautismo válidamente, mas no la subsiguiente imposición de la mano "in Spiritum Sanctum", pues Este no se halla fuera de la Iglesia y, por lo tanto, ese rito se habrá de repetir en el acto reconciliador ²¹⁸. Pues bien: esta teoría bautismal no corresponde a la teología iniciatoria del Papa Esteban, que expresamente atribuye ya al bautismo de inmersión un efecto

²¹⁵ Cfr. A/II/2a.

²¹⁶ *Epist.* 69, 11; 72, 1; 73, 6; 74, 5; *Sent. episc.* 5, 24.

²¹⁷ O. c. 116-123.

²¹⁸ Cfr. C/II.

positivo de santificación ²¹⁹, lo cual prueba que el anónimo no es un intérprete fiel de la mente romana en el problema de la reconciliación de los herejes.

En una palabra: las pocas observaciones que señalamos demuestran que es difícil, o más bien imposible, —aun prescindiendo de la cuestión del rito confirmatorio— reconstruir, sobre la base de la teoría de d'Aussac, el verdadero pensamiento que ha guiado al Papa Esteban en su ardua disputa con el obispo de Cartago sobre el modo de reconciliar a los herejes iniciados fuera de la Iglesia.

l) Tradición patrística en el siglo cuarto y quinto: S. Jerónimo

El problema de la reconciliación de los herejes no ha sido ajeno tampoco a S. Jerónimo, que lo discute en uno de sus primeros escritos controversistas que lleva el título: *Altercatio Luciferoniani et Orthodoxi* ²²⁰. Limitemos nuestra atención, por ahora, únicamente, a los argumentos que d'Aussac pretende deducir de él en favor de sus tesis ²²¹.

El Santo entabla en este su tratado un animado diálogo por boca de un "ortodoxo" (S. Jerónimo) con un luciferano (adepto de Lucifero de Cagliari) sobre la cuestión de cómo se debía admitir a los arrianos a la comunión y a la paz salvadora de la Iglesia. El empleo de argumentos *ad hominem*, que no siempre corresponden al real y verdadero parecer de Jerónimo, se explica por la situación dialogística polémica de su escrito.

El desacuerdo existe respecto a los clérigos provenientes del arrianismo que, según el luciferano, podrían ser reconciliados sólo a condición de que desistiesen de los derechos de su ordenación.

²¹⁹ Esteban atribuye, según Cipriano, al bautismo de los herejes (a fortiori al bautismo administrado dentro de la Iglesia): "gratia Christi, regeneratio (caelestis) secundae nativitatis, remissa (remissio) peccatorum", un "innovari et sanctificari": *Epist.* 73, 4. 16. 17. 18. 20; 74, 5. 6. 7; 75, 8. 9. 12. 14. 16. 17. 18. 22. 23. 25. Nótese lo siguiente: Esteban apela en su disputa con Cartago a la tradición. Pues bien: según la tradición romana que expresa por ej. el Pastor de Hermas —escrito que gozaba de una extraordinaria estima— ya el bautismo de agua comunica al Espíritu, como hemos visto, cfr. A/II, 2a.

²²⁰ PL, 23, 155-182.

²²¹ O. c. 126-132.

Empero, este rigorismo había sido rechazado por una decisión del sínodo de Alejandría del año 362, la cual Jerónimo evoca y defiende. El luciferano, por otra parte, está dispuesto a admitir al laico penitente arriano con la imposición de la mano para comunicarle el Espíritu²²², sin exigir la repetición del bautismo. Al ortodoxo parece ser contradictoria esa posición. Si el arriano no puede dar el Espíritu, tampoco puede bautizar, ya que el bautismo sin el Espíritu es nulo²²³; por lo tanto, o se debería rebautizar al hereje, o, si se admite su bautismo, desistir de invocar sobre él por la imposición de la mano reconciliadora) al Espíritu ya recibido por el bautismo²²⁴. Para defender su criterio subraya ahora el luciferano el hecho de que también los obispos de la Iglesia (siguiendo la tradición de los apóstoles) implora por la imposición de la mano al Espíritu Santo sobre los recién bautizados, santificados en el Espíritu por el lavacro bautismal²²⁵. Jerónimo, por su parte, admite el hecho, lo justifica frente al arriano, y finalmente explica esta práctica como privilegio reservado al obispo de la siguiente manera, sin duda, algo particular:

“Quod si hoc loco quaeris, quare in Ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi, non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptisate tribui, disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus sanctus ad apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis”²²⁶.

²²² “Sed ego recipio laicum poenitentem per manus impositionem et invocationem Spiritus Sancti, sciens ab haereticis Spiritum sanctum non posse conferri”. PL, 23, 160D.

²²³ “Si Arianus Spiritum sanctum non potest dare, ne baptizare quidem potest, quia Ecclesiae baptisma sine Spiritu sancto nullum est”. PL, 23, 161B.

²²⁴ “Tu vero cum baptizatum ab eo recipias, et postea invoces Spiritum sanctum, aut baptizare eum debes, quia sine Spiritu sancto non potuit baptizari: aut si est baptizatus in Spiritu, desine ei invocare Spiritum, quem tunc cum baptizaretur, accepit”. L. c.

²²⁵ “An nescis etiam Ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus sanctus? Exigis ubi scrip-tum sit? In actibus Apostolorum”. PL, 23, 163C.

²²⁶ PL, 23, 164C-165A.

Pues bien, d'Aussac considera este texto como básico para conocer la mente de Jerónimo respecto al problema sobre la índole del acto reconciliador del hereje. En él afirmaría el santo que la imposición de la mano pb. no representaba más que un gesto tradicional para honrar al obispo y por lo tanto, no podría ser considerado sencillamente como rito de la confirmación cuya administración pertenece al obispo como una de sus funciones necesarias y específicas. El signo propiamente sacramental de la confirmación habría sido la unción. Por consiguiente se podría emplear la idéntica imposición de la mano iniciatoria para el acto reconciliador del hereje, sin que se hubiera repetido por esto la confirmación. Que de hecho se procedía así, probaría el constante paralelo que Jerónimo establece entre ambos ritos²²⁷.

Como se ve, se han de distinguir aquí dos cuestiones: una, que se refiere al rito sacramental confirmatorio, y la otra, que toca directamente la naturaleza del acto reconciliador. La primera de las cuestiones la hemos tratado en un capítulo anterior. Dijimos que hasta los tiempos de Inocencio I (D. 98) se ha de considerar (en el occidente) la imposición de la mano como único rito del segundo sacramento. En S. Jerónimo no se constata una opinión distinta. Donde él menciona, en su opúsculo, la crismación pb., la refiere manifiestamente al bautismo como a uno de sus ritos complementarios²²⁸. Si, además, la imposición de la mano pb. por sí sola no hubiera significado en la realidad el rito constitutivo y esencial de la confirmación, difícilmente se entendería por qué los obispos hacían grandes viajes (como refiere Jeró-

²²⁷ O. c. 129-132.

²²⁸ PL, 23, 164B: “Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti spiritus manum impositionis excurrat”. Que los así bautizados (por los presbíteros y diaconos) recibían también (junto con el bautismo) la crismación, dice el Santo poco después (ibid., 165A): “Inde venit, ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi”. Pues bien: si la crismación no hubiera pertenecido al bautismo, no se explicaría, porque no la administraba el obispo junto con la imposición de la mano confirmatoria; de esta ciertamente se trata en el texto del Santo (lo que también B. Welte supone, o. c. 69). La estrecha vinculación litúrgica de la unción con el bautismo, tan patente en este relato, demuestra que ambos ritos se relacionan entre sí.

nimo²²⁹) para aplicar a los neófitos iniciados por un simple sacerdote, una ceremonia de sólo relativa importancia.

La explicación directa del texto arriba citado, que se refiere al privilegio confirmatorio del obispo, no se puede dar sino relacionándola con el problema general sobre el origen del episcopado (en su poder de jurisdicción y de orden) según los escritos de S. Jerónimo. Sobre esta cuestión existen, como es sabido, diversas opiniones²³⁰. Sin emitir un juicio sobre esta cuestión en su totalidad (lo que excedería el marco del tema de este artículo) parece que se ha de admitir que S. Jerónimo no considera en nuestro texto la administración de la confirmación como privilegio propio del obispo en razón de un derecho divino, sino sólo por razón de una disposición eclesiástica, para afianzar la unidad y autoridad en la Iglesia. Este parece ser el sentido obvio del texto²³¹.

Es verdad, por otra parte, que el Santo establece un *paralelo* entre la imposición de la mano iniciatoria, y el mismo rito del acto reconciliador. Pero este paralelo no prueba que se trata de dos ritos formalmente idénticos, ya que tiene su explicación suficiente en el hecho de que ambos ritos son comunicativos del Espíritu, que el hereje recibe por primera vez al incorporarse a la Iglesia (por el acto reconciliador), y el neófito en la iniciación, de manera particular por la imposición de la mano confirmatoria: Por lo tanto, este paralelo no nos obliga a ad-

²²⁹ PL, 23, 164B l. c.

²³⁰ Cfr. T. Trzcinski, *Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus* (Posen, 1912), 81 ss.; F. Prat, art. *Evêques*: DTC, V (1939), 1684-1685 (amplia bibl. ibid., 1700-1701); J. Fourget, art. *Jérôme*: DTC, VIII (1947), 965-975; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi, Pars altera apologetica dogmatica* (Roma, 1954), 71-94; J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, Gregorianum 35 (1954), 59-64; B. Botte, "Presbyterium" et "Ordo episcoporum", Irénikon, 39 (1956), 5-27; D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'église*, ibid., 121-142, praes. 122; I. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (S. Th. Summa, I, BAC², 1958), 632-634.

²³¹ "Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet: cui si non exors quaedam et ab omnibus eminens datur potestas, tot in ecclesiis efficiunt schismata quot sacerdotes", PL, 23, 165A. Cfr. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, a. c. 64; idem, *La confirmation chez les Pères*, Maison Dieu, Nr. 54 (1958), 29 s.

mitir (como cree d'Aussac²³²), que Jerónimo haya pensado, sin más, en una simple *identificación* de ambas acciones.

Que esta identificación no fue en realidad la perspectiva desde la cual Jerónimo contempló ambos actos, lo demostraremos en la segunda parte de este artículo, por un análisis más acabado del conjunto de los textos contenidos en el opúsculo controversista de Jerónimo.

S. Agustín

Una exposición bastante larga dedica d'Aussac al gran Doctor de Hipona, buscando, en distintos textos de sus escritos, un apoyo fundamental para su tesis sobre el sentido del antiguo acto reconciliador del hereje²³³.

S. Agustín se encuadra dentro de la tradición anterior, al afirmar que el rito de la reconciliación de los herejes es la imposición de la mano comunicativa del don del Espíritu, el cual no se puede obtener fuera de la unidad católica²³⁴. Por otra parte, distingue ahora S. Agustín (en su lucha contra los donatistas²³⁵) claramente entre un sacramento válido y un sacramento fructuoso; sólo éste puede darse *dentro* de la Iglesia, siendo ella única poseedora del Espíritu, mientras aquél puede existir también *fuera* de la unidad católica, ya que su existencia no depende de la recta fe ni de la santidad del que lo administra ni del que lo recibe²³³. He aquí la razón clara por qué se ha de rechazar el rebautismo de los herejes.

Según d'Aussac, también S. Agustín habría identificado

²³² O. c. 131 s.

²³³ O. c. 132-156.

²³⁴ "Manus autem impositio, si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur. Propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine, manus haereticis correctis imponitur": *De bapt. c. Donat.*, V, 23 (PL, 43, 193). "Non autem habent Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem: ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in Catholica Spiritus sanctus": l. c. III, 16 (PL, 43, 148). Cfr. E. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, DTC, I, 2409.

²³⁵ Cfr. G. Bareille, art. *Donatisme*, DTC, IV, 1712 s.

²³⁶ "Nec ob aliud... visum est quibusdam, etiam egregiis viris, antistitibus Christi, inter quos b. Cyprianus eminebat, non posse esse apud haereticos vel schismaticos Baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu Sacramenti; et quia eius effectus atque-

formalmente la imposición de la mano de la reconciliación con el mismo rito de la iniciación que expresa la comunicación del Espíritu. Sin embargo, esa identificación tampoco significaría una confirmación (o reconfirmación), ya que el rito confirmatorio estaría constituido, según S. Agustín, primordialmente por la unción²³⁴. Esta última afirmación no es sostenible²³⁵. D'Aussac, por lo tanto, no halla tampoco en los escritos de S. Agustín la base indispensable para su teoría sobre la índole del acto reconciliador.

Pero, aún prescindiendo de este supuesto necesario (es decir del problema del rito confirmatorio), no justifican los textos de S. Agustín, que directamente tratan del acto reconciliador del hereje, la interpretación que propone d'Aussac.

El santo doctor parece afirmar que el acto reconciliador solamente incorpora al hereje a la unidad de la Iglesia, lo cual sería una condición *sine qua non*, para que el bautismo administrado en la herejía, válida pero no fructuosamente, tuviese su

usu in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebatur ipsum quoque Sacramentum non illic esse putabatur": *De bapt. c. Donat.*, VI, 1 (PL, 43, 197). "Dico sacramentum Baptismi et bonos et malos posse habere, posse dare, posse accipere; et bonos quidem utiliter ac salubriter, malos autem perniciose atque poenaliter; cum illud tamen in utrisque sit aequaliter integrum: atque nihil interesse ad ejus aequalem in omnibus integritatem, quanto peior id habeat inter malos, sicut nihil interest quanto melior id habeat inter bonos. Ac per hoc etiam nihil interest quanto peior id accipiat, sicut nihil interest quanto melior. Illud enim per se ipsum, et in eis qui non aequaliter justi sunt, et in eis qui non aequaliter iniqui sunt, aequaliter sanctum est": L. c. VI, 2 (PL, 43, 199). Cfr. E. Portalié, a. c., DTC, I, 2416 s.

²³⁷ O. c. 74-77; cfr. 146-155.

²³⁸ Cfr. P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, ReschSR, 2 (1911), 358-371; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 115 ss.; idem, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, TheolGl a. c. 240; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 56-58; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 182, nota 82, observa lo siguiente: "Da Augustin in grosser zeitlicher Nähe zur ersten klaren Bezeugung einer Firmsalbung steht, kann man mit J. Coppens (*L'imposition des mains*, 302) in ihm einen Autor sehen, bei dem sich die Salbung als Firmritus ankündigt"; cfr. B. Busch, *De initiatione christiana secundum S. Augustinum*, EphLit, 52 (1938), 462 ss. Añadimos lo que observa W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle* (München, 1930), 172: en su amplia refutación del error donatista de que un administrador indigno impida la eficacia del sacramento de la confirmación, emplea S. Agustín 17 veces la expresión "imposición de la mano", para designar el segundo sacramento. A la unción no la menciona ni una sola vez.

pleno efecto salvador: el de perdonar el pecado y de producir la gracia de regeneración. El acto reconciliador como tal no sería, pues, un acto de índole penitencial, sino tendría únicamente el sentido de expresar la comunicación del Espíritu, obtenida por y en la unidad de la Iglesia²³⁹. Esta interpretación del acto reconciliador la probarían, por ejemplo, los siguientes textos de San Agustín:

"Cum (haereticus aut schismaticus) se correxerit et ad societatem et unitatem Ecclesiae venerit, non iterum baptizandus est, quia ei reconciliatione ac pace praestatur ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat"²⁴⁰.

"Tunc incipit valere idem baptismus ad dimittenda peccata, cum ad Ecclesiae pacem venerit"²⁴¹.

Sin embargo, estos y similares textos no se hallan en relación de oposición y conflicto con la explicación del acto reconciliador de los herejes como acto penitencial. El efecto que San Agustín atribuye al rito reconciliador del disidente (la paz con la Iglesia, como signo de la paz con Dios) también lo aplica, con toda la tradición anterior, al acto de los penitentes *ordinarios*. No es aquí el lugar de tratar ampliamente sobre la índole y naturaleza del acto reconciliador del penitente a la luz de la tradición antigua. Constatamos, en breve síntesis, sólo lo siguiente, al parecer suficientemente probado y que tiene relación directa con nuestro problema, prescindiendo de múltiples ulteriores cuestiones.

Los historiadores del dogma y teólogos de tiempos anteriores consideraban la "excomunión", antiguamente vinculada con el procedimiento penitencial, como algo accesorio a la penitencia sacramental propiamente dicha, hasta llegar a afirmar

²³⁹ "En fait, la réconciliation des hérétiques n'a pas pour but de remettre les péchés. Ce rôle appartient au baptême: 'Baptismus quod est sacramentum remissionis peccatorum' (*De baptis. c. Donat.*, V, 29, PL, 43, 191). C'est lui seul qui, resté un temps sans effet, produit chez l'hérétique, quand il revient à l'unité et reçoit l'Esprit, la grâce de la régénération": O. c. 140.

²⁴⁰ *De baptis. c. Donat.*, I, 18, PL, 43, 119.

²⁴¹ *Ibid.*, III, 18, PL, 43, 146.

que la absolución sacramental se realizaba al *principio* del proceso penitencial, de tal manera que al *final* del mismo sólo se levantaba la “excomunión”, no teniendo ésta sino el significado de una pena meramente eclesiástica “in foro externo”²⁴².

Contrariamente a esta teoría, los historiadores del dogma comprenden generalmente, desde hace algunos decenios, la “excomunión” y su supresión, como elementos estrechamente vinculados con la misma penitencia sacramental; y defienden que el perdón del pecado por el poder de las llaves no se obtenía, sino *junto* con la reconciliación con la Iglesia, suprimida la “excomunión”. Esta, la así llamada penitencia pública, se considera como forma normal y básica de la disciplina penitencial de la antigua Iglesia²⁴³. La penitencia (¡no confesión!) pública comprendía dos fases. Primero se separaba al pecador de la comunidad de los fieles por una cierta “excomunión”, la cual lo mantenía alejado del misterio eucarístico, misterio central de la Iglesia y recinto más íntimo de su vida; así se hacía manifiesto, en la esfera externa y visible, la discrepancia que existe entre la Iglesia santa y un miembro pecador. El pecado tenía que cumplir, prescindiendo de casos particulares, obras penitenciales duras y prolongadas, que la Iglesia le imponía. La segunda fase del pro-

²⁴² Entre los historiadores, defendieron esta sentencia p. ej., F. Frank, *Die Bussdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh.* (Mainz, 1867), 81 ss.; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten* (Tübingen, 1872), 368 s.; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche I* (Mainz, 1883), 28 s.; II (Düsseldorf, 1898), 75 s.; J. Stußler, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, ZkTh, 31 (1907), 207; idem, *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, ZkTh, 33 (1909), 245, etc. - Entre los teólogos, fueron defensores de esta sentencia, p. ej., D. Palmieri, *De Paenitentia* (Prati², 1896), 508 ss.; H. Hurter, *Compendium theol. dogm.*, III (Innsbruck¹², 1908), 491 s. (nr. 501, nota 1); Ch. Pesch, *Praelect. dogm.*, VII (Freiburg⁴, 1920), 138 ss.; G. Huarte, *Tractatus de Sacramento Poenitentiae* (Roma³, 1930), 435 ss.

²⁴³ Prescindimos aquí de la cuestión, si se ha de admitir para la tradición (latina) antigua (y a partir de que época) además de la penitencia “pública” (no iterable), una penitencia sacramental “privada”, iterable, que hubiera tenido un carácter netamente propio, y así se hubiera distinguido claramente de la penitencia “pública”. Cfr. B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, o. c. 44, nota 5. Sobre la problemática de la terminología que se emplea en esta cuestión (penitencia “pública” y penitencia “privada”) cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 425-434.

ceso penitencial sacramental público consistía en el acto reconciliador con la Iglesia como medio de la paz y de la reconciliación con Dios. Ambas fases constituyen elementos intrínsecos del proceso penitencial total, o sea, no pueden ser considerados solamente como medidas externas de carácter disciplinario eclesiástico. La reconciliación con la Iglesia (“pax cum Ecclesia”) es, por lo tanto, el medio de la reconciliación con Dios²⁴⁴.

²⁴⁴ Es esta la interpretación de la práctica penitencial antigua, defendida en los últimos tiempos ante todo por B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München, 1928; idem, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940; idem, *Busse und Letzte Ölung*, o. c.; idem, *Die innere Struktur des Buss-Sakramentes*, MünchThZeitschr, 1, 3 (1950), 12-36; K. Rahner, *De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus* (Ad usum privatum auditorum, Innsbruck, 1955), passim; idem, art. *Bussdisziplin*, LThK², II (1958), 805-812; idem, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula Fidei des Irenäus*, ZkTh, 70 (1948), 450-455; idem, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum*, ZkTh, 72 (1950), 257-281; idem, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, ReschSR 37 (1950), 47-97; 252-286; 422-456; idem, *Zur Theologie der Busse bei Tertullian*, Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf, 1952), 139-167; idem, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, ZkTh, 74 (1952), 257-276; 381-438; idem, *Die Busslehre im Hirten des Hermas*, ZkTh, 77 (1955), 385-431. Además cfr. B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Roma, 1922; E. Amann, art. *Pénitence*, DTC, XII, 787 s.; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/1 (München³⁻⁴, 1952), 439-463; idem, *Reich Gottes und Buss-Sakrament*, MünchThZ, 1, 1 (1950), 20-36; P. Galtier, *De Paenitentia*, o. c. 270-278. - Empero hace unos años apareció un nuevo y extenso estudio sobre la práctica penitencial antigua (prenicena) de J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vornicänischen Kirche*, o. c., que constituye un ataque de fondo contra la tesis de los historiadores modernos del dogma, arriba brevemente indicada. Grotz defiende que la “excomunión” y su supresión no pertenecen intrínsecamente al procedimiento penitencial sacramental, sino que (cuando en ciertos casos de índole particular, a partir del siglo segundo se las aplica) son solamente medidas externas disciplinares de la Iglesia, anteriores al procedimiento penitencial sacramental. La concesión de la *communio* eclesiástica y de la *Pax divina* son —según esta sentencia— dos actos distintos real y también cronológicamente, y por lo tanto no tienen entre sí una relación interna y necesaria. Esta forma del procedimiento penitencial eclesiástico (que comprendía ambas fases, es decir, la “excomunión” con la penitencia meramente eclesiástica disciplinaria, y la penitencia propiamente sacramental) no es —según Grotz— la forma originaria (ni la más común) del instituto penitencial eclesiástico en los tiempos antiguos. La forma más antigua y de mayor relieve práctico era la penitencia “simple”, es decir la penitencia propiamente sacramental, que no tenía anexa la excomunión con las prácticas vinculadas a ella. - En el artículo sobre la doctrina penitencial del *Pastor de Hermas* se refiere K. Rahner expresamente al libro de Grotz (ZkTh, 77 [1955], 385-431) demostrando que su tesis es insostenible en lo que respecta al escrito del *Pastor de Hermas* (fundamental para la historia del sacramento de la penitencia), haciendo ver, además, por algunas observaciones generales, cuán inverosímil es la afirmación de Grotz res-

La teología penitencial agustiniana se enmarca netamente dentro de estas ideas de la tradición. El Santo pone de relieve, con toda claridad, el aspecto eclesiológico del pecado y de la reconciliación²⁴⁵. El pecador está separado del cuerpo (místico) de Cristo²⁴⁶, lo que le priva ante todo de la participación del misterio eucarístico²⁴⁷. Por otra parte mantiene S. Agustín el principio: "Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, *participum* suorum peccata dimittit, eorum autem qui non sunt eius participes, tenet"²⁴⁸. Nótese que el Santo enuncia ese principio hablando de Juan 20,23 que él considera (junto con Mt. 18,18) como texto clásico del sacramento de la penitencia²⁴⁹. La incorporación orgánica, pues, a la Iglesia ("pax cum Ecclesia") como comunidad de la caridad por el Espíritu, "perdona los pecados"²⁵⁰.

La interpretación de S. Agustín del acto reconciliador del hereje en la dimensión eclesial, es decir, entendiéndolo como signo de la paz y de la unidad con la Iglesia, medio eficaz de la gracia salvadora, no excluye, pues, que se lo explique como acto penitencial, ya que él interpreta de manera (esencialmente) idéntica también la reconciliación de los penitentes *ordinarios*.

El hecho de que S. Agustín vincula estrechamente (en los textos citados) la justificación del hereje con la reviviscencia de su bautismo, no impide que ponga este acto fuera del

pecto de los escritos posteriores a Hermas. La interpretación de Grotz de los escritos de S. Cipriano (que también tienen una importancia particular para la historia penitencial) examina y refuta en un artículo reciente, S. Hübner, *Kirchenbusse und Ekkommunikation bei Cyprian, ZkTh, 84 (1962), 49-84; 171-215.*

²⁴⁵ Cfr. K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus* (Paderborn, 1917), 99 ss.; B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus, ZkTh, 45 (1921), 208-228; 405-432; 497-526; F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München, 1933), 263-275; 496-499; P. Galtier, *De poenitentia, o. c., 127-133.*

²⁴⁶ Cfr. *Enchiridion*, n. 65 (PL, 40, 262).

²⁴⁷ Cfr. *Epist.* 153, 3, 6 (PL, 33, 655); sermo 352, 3, 8 (PL, 39, 1558).

²⁴⁸ *In Io. tract.*, 121, 4 (PL, 35, 1958).

²⁴⁹ Cfr. p. ej. *Sermo* 392, 3 (PL, 39, 1711).

²⁵⁰ *De bapt. c. Donat.*, III, 18, 23 (PL, 43, 150): "Pax Ecclesiae dimittit peccata et ab Ecclesiae pace alienatio tenet peccata". *Contra Cresconium Donat.*, II, 13, 16 (PL, 43, 476): "Civitas Dei recipiendo efficit innocentes". Cfr. *De baptismo contra Donatistas*, III, 18, 23 (PL, 43, 151).

ángulo de la perspectiva penitencial sacramental. El caso del hereje tiene su analogía en *todo* proceso de reconciliación, del cual vale: "renovatio in baptisate est"²⁵¹. Los medios de conseguir el perdón suponen el bautismo como fundamento, en cuanto mediante él, el hombre se une con la Iglesia, en la cual únicamente puede obtenerse la gracia santificadora y así la remisión del pecado²⁵².

Si, finalmente, S. Agustín vincula la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje con el mismo rito pb. de la iniciación²⁵³, esa vinculación se justifica y se explica suficientemente por el paralelo, no sólo externo del rito, sino también interno, en cuanto ambas acciones son comunicativas del don del Espíritu. La comunicación del Espíritu, por lo demás, que S. Agustín atribuye al acto reconciliador del hereje, la atribuye a cualquier acto de reconciliación, es decir, toda reconciliación se efectúa en el Espíritu, sin el cual no hay perdón, como testimonia el Santo expresa y repetidamente²⁵⁴.

En fin, entre las ideas que S. Agustín expresa sobre el sentido del acto reconciliador del hereje y la concepción teológica que él tiene del acto reconciliador del penitente ordinario, no hay una diferencia tal que no se pueda allanar. No existe, por lo tanto, el apoyo que d'Aussac pretende encontrar en los escritos del gran maestro de Hipona, que diera a su tesis una sólida confirmación.

²⁵¹ "Eos enim qui jam baptizati fuerint, curari melius dicimus per poenitentiam, non renovari; quia renovatio in Baptismo est. Ubi quidem operatur poenitentia, sed tamquam in fundamento. Manente itaque fundamento, recurari aedificium potest: si autem fundamentum iterare quis voluerit, totum aedificium subvertat necesse est": *Epist. ad Rom. expos.*, 19 (PL, 35, 2102).

²⁵² Véase *De nupt. et concup.*, I, 23 (PL, 44, 434 s.). Cfr. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, a. c. 209.

²⁵³ *De bapt. c. Donat.*, III, 16 (PL, 43, 148 s.). Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, o. c. 141 s.; 150-155.

²⁵⁴ "Ipsa (ecclesia) namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit (2 Cor. 1, 22), sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam": *Enchir.* 65 (PL, 40, 263). "Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum": *Serm.* 71, 33 (PL, 38, 463). Etc. Cfr. B. Poschmann, a. c. 425 s.

c) Tradición medieval: la reconciliación de los herejes en la liturgia romana y galicana

Con una somera visión de la tradición medieval (del siglo V hasta el siglo VIII) romana y galicana, termina nuestro autor su estudio sobre la naturaleza del acto reconciliador del hereje²⁵⁵.

Consideremos primero la práctica romana a través de los textos históricos respectivos. Inocencio I atribuye, al acto reconciliador del hereje, la santificación por el espíritu²⁵⁶. El Papa Siricio habla de la imposición de la mano con una invocación "Septiformis Spiritus"²⁵⁷; y S. León Magno llama al acto reconciliador una "confirmatio"²⁵⁸. ¿Tienen en realidad estos textos algo de desconcertante para aquellos teólogos que interpretan el acto reconciliador del hereje como acto penitencial, y significan —al contrario— para la tesis de d'Aussac un argumento de verdadero valor? No creemos que sea así. Lo que afirma el texto de Inocencio I y del Papa Siricio, no se diferencia esencialmente de otros textos de la tradición que atribuyen al acto reconciliador del hereje —como también al acto penitencial sacramental ordinario— una comunicación del Espíritu²⁵⁹. Tampoco del texto del Papa S. León Magno²⁶⁰ re-

²⁵⁵ O. c. 157-167.

²⁵⁶ "Arianos praterea caeterasque huismundi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine paenitentiae ac Sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus...": *Epist.* 24, 4 (PL, 20, 550).

²⁵⁷ "Quos (arianos) nos cum novatianis aliisque haereticis... per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus": *Epist. ad Himer.*, I, 2 (PL, 13, 1133).

²⁵⁸ "Hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmati sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt": *Epist. ad Nicetam*, c. VII (PL, 54, 1138 s.).

²⁵⁹ En la *Epist.* 17, 5 (PL, 20, 532 s.) se refiere el Papa Inocencio I a la distinta manera de recibir a los Paulianistas (adeptos de Pablo de Samosata) y a los novacianos, ordenando que los primeros, aún no válidamente bautizados, fuesen rebautizados, mientras sobre los segundos sólo se impusiese las manos, para comunicarles el Espíritu, ya que estaban válidamente bautizados: "Baptizatos rite ab evangelista Philippo Petrus et Iohannes sola manus impositione consummant" (L. c.). De este texto concluye d'Aussac (o. c. 162) lo siguiente: "L'identité entre l'imposition des mains réconciliatrice et celle de l'initiation peut-elle être mieux établie que par cette assimilation des novatiens reconciliés à des chrétiens qui avaient

sulta un argumento convincente para d'Aussac. Lo que quiere decir el Papa lo explica en el mismo texto, ordenando que no se repitiese el bautismo de los herejes, sino que se invocase sobre ellos solamente al Espíritu Santo²⁶¹, lo que no contradice —como ya hemos visto— a la índole de un rito penitencial.

En los primeros siglos, no existía una terminología fija, común y uniformemente aceptada, para designar al segundo sacramento²⁶². Y aunque es verdad que en una época posterior sólo este sacramento se iba a llamar "confirmatio", no se puede deducir, de su unidad terminológica con el acto reconciliador antiguo, también la unidad interna y formal (parcial o total) entre ambas acciones. Una tal conclusión no está justificada. Lo que se sigue de esa terminología común es que —al parecer— se conceptuaba (por razones ya expuestas) el rito reconciliador como una imitación (pero no como una repetición) de la imposición de la mano iniciatoria, y así se habrá de interpretar su origen genético.

encore besoin de recevoir l'Esprit, puisque c'est le même rite qui leur est appliqué dans les deux cas? Identité qui, d'ailleurs, n'est pas seulement matérielle, mais encore formelle, du moment que, chaque fois, c'est bien ad Spiritum qu'on impose les mains". Sin embargo el argumento no concluye. Por la referencia al texto cit. de los Hech. intenta el Papa demostrar que no había que rebautizar a los novacianos. Sólo en este sentido existe el paralelo entre ambos casos: "Videtur ergo rite baptizatos, illo dono iterari non posse: et aliter, sola aqua lotos, baptizari in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti necessarium pervideri" (L. c. PL, 20, 533). Nada se dice, ni en el texto, ni en el contexto, que la imposición de la mano, de la cual se habla en los Hech. sea idéntica con la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje.

²⁶⁰ Cfr. el texto aducido en la nota 258.

²⁶¹ "Et hanc regulam, ut scitis, servandam in omnibus Ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum, nulla iteratione violetur, dicente Apostolo: Unus dominus, una fides, unum baptisma. Cujus ablutio nulla iteratione temeranda est, sed, ut diximus, sola sanctificatione Spiritus sancti invocanda est: ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur": *Epist. ad Nicetam*, l. c. Cfr. *Epist. ad Neonem*, c. II (PL, 54, 1194); *Epist. ad Rusticum*, Inq. XVIII (PL, 54, 1209).

²⁶² Cfr. D. van den Eynde, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'occident*, Antonianum, 14 (1939), 257 ss.; B. Brotte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, Maison Dieu, n.º 54 (1958), 5-22; pero notamos, de paso, que el Papa S. León M. en la *Epist. ad Neonem* acerca del que había sido bautizado en la herejía no dice —como transcribe Botte (a. c. 17)—: "Erga hunc nullatenus sacramentum confirmationis iteretur", sino: "Erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur" (PL, 54, 1194). Nada, pues, se puede deducir de este texto sobre la terminología del segundo sacramento.

Pasemos ahora a la práctica de la reconciliación del hereje en *Galia y España*. Su liturgia muestra una particularidad propia: a la imposición de la mano reconciliadora se añade una unción. Es éste el proceder de la Iglesia oriental, probablemente introducido en el occidente por los pueblos bárbaros isvasores provenientes del este ²⁶³.

Suponiendo que en el oriente se reconciliaba a los herejes por la reiteración de la confirmación, afirma d'Aussac la misma práctica también para Galia y España, por la simple razón de la plena y llamativa identidad de los ritos en ambos casos ²⁶⁴. Esta práctica se prolongó hasta el siglo octavo y nono, es decir, hasta el tiempo en que desapareció la unción del ceremonial reconciliador. Como se ve, se trata de una afirmación grave, y demás está decir que no se inserta dentro de la línea de la "vía media" de la solución propia del autor sobre el problema de la índole del acto reconciliador del hereje.

El estudio de la práctica oriental, de la cual arranca la opinión de d'Aussac, queda fuera de los fines de este artículo. Tampoco es por ahora nuestro intento examinar detenidamente los textos patrísticos y litúrgicos de Galia y España que se refieren al acto reconciliador; bástenos entretanto indicar algunos aspectos generales sobre el procedimiento reconciliador en Galia y España, los que no son favorables a la setñencia de d'Aussac.

La doble unción pb. (conforme al rito romano establecido por Inocencio I, D. 98) fue introducida en Galia y España recién bastante tarde ²⁶⁵. Hasta ese momento no se conoce tampoco en aquellos países —al parecer— una unción pb. pertene-

²⁶³ Cfr. nota 69.

²⁶⁴ "Ainsi, en réconciant par l'onction et l'imposition des mains, les Eglises des Gaules et d'Espagne semblent avoir, elles aussi, réitéré la confirmation": O. c. 165.

²⁶⁵ Para Galia cfr. De Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, RevQH, 28 (1902), 382-420; idem, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, DTC, III, 1040; P. Galtier, *La consignation dans les églises d'occident*, RevHE, 13 (1912), 296; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 338 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 193 s. Para España es de notar que el *Liber ordinum* (ed. Férotin, 32-37) que probablemente representa la liturgia de Toledo entre el siglo 7 y 11, no aduce la doble unción. Cfr. P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften II (Heidelberg, 1927), 15 ss.;

ciente al rito confirmatorio ²⁶⁶. El hecho, pues, que se reconciliaba a los herejes mediante la imposición de la mano unida a una unción, no probaría que se trataba de una confirmación (o reconfirmación).

Pero, aún prescindiendo de la cuestión del rito confirmatorio, tropezaría la opinión de d'Aussac con esta seria dificultad: ¿cómo habría sido posible que durante tantos siglos, en plena Edad Media, y en las cercanías de Roma, se hubiera repetido una parte de la iniciación administrada en la herejía (es decir, la confirmación), reconociendo al mismo tiempo como válida la otra parte (o sea, el bautismo de los herejes)? ¿No se habría advertido la contradicción de esa práctica? ¿No se habría protestado como protestó en su tiempo S. Capriano, porque (erró-

A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación* (Salamanca, 1952), 29-39; J. Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*. Spanische Forschungen der Goerresges, I, 9 (Münster, 1954), 115.

²⁶⁶ Para Galia se ha de tener en cuenta ante todo el can. 2 del 1. concilio de Orange, a. 441 (Mansi, VI, 435: "Nullum ministrorum qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est: non ut praeiudicans quidquam, set ut non necessaria habeatur repetita chrismatio". Cfr. A. Chavasse, *Le deuxième Canon du concile d'Orange de 441, Esquisse d'exégèse*, Mélanges E. Podechar (Lyon, 1945), 119 ss. El texto habla de una sola crismación: "inter nos placuit semel chrismari". Esa crismación ha de aplicar ordinariamente el ministro del bautismo, no el obispo, que confirma. La crismación pertenece, pues, litúrgicamente al bautismo, al cual por lo tanto también pertenece según su sentido y su fin. Cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1376 ss.; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 122 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 170 (nota 25); 194. En otro sentido interpreta nuestro texto, D. van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*, RechThAncMéd, 11 (1939), 97-109. Acerca de otros textos de la liturgia galicana, cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, a. c. 1364-1369; 1377-1379. - Para España se ha de tener presente ante todo el *Liber Ordinum* (ed. Férotin, 32 s.), cuyo rito iniciatorio sólo conoce una unción que se aplica antes de la imposición de la mano confirmatoria, de modo, pues, idéntico como se hacía en el rito iniciatorio de la liturgia romana antes del decreto de Inocencio I. Sobre la oración "pro quolibet tempore" que acompaña el rito de la imposición de la mano confirmatoria y que alude a la crismación, véase H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, a. c. 240. Sobre otros textos que se refieren a la liturgia española, cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1363 s.; 1371-1373. A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, o. c. 29-39.

neamente) creía que el Papa Esteban admitía el valor del bautismo, pero negaba la validez de la confirmación administrada en la herejía?

Y, finalmente, observamos que en *Galia* se reconciliaba también a los penitentes *ordinarios* con una unción²⁶⁷ (a la manera del rito reconciliador oriental, y, por lo tanto, su aplicación en el rito reconciliador de los herejes no tendría nada de particular que lo diferenciara de la reconciliación ordinaria. La liturgia *española*, por su parte, presenta una diferencia de no poca importancia entre la fórmula de la crismación reconciliadora e iniciadora: en aquélla se dice, "Ego te crismo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in remissionem omnium peccatorum, ut habeas vitam aeternam"²⁶⁸, mientras en la fórmula de la iniciación se omite la mención de la remisión de los pecados²⁶⁹. ¿No es esta omisión un índice de que no se trata de dos fórmulas de idéntico sentido?

La índole propia que reviste el rito reconciliador del hereje en *Galia* y en España no es, pues, de tal alcance que haga imposible su interpretación como rito penitencial; o sea, podemos interpretarlo según el mismo sentido que ha tenido en Roma y en Africa.

CONCLUSION FINAL

Quedó así iluminado de nuevo el antiguo problema sobre el sentido del rito reconciliador del hereje en la praxis primitiva de la Iglesia. El replanteamiento de la cuestión se justifica por el ensayo de Fr. Saint-Palais d'Aussac, que intenta superar (para salir de una *impasse* aparentemente fatal en la solución del problema discutido) la alternativa de interpretar la antigua reconciliación de los herejes por un acto (sacramental) penitencial o por una confirmación (o reconfirmación), como tradicionalmente se hacía. Pese a este nuevo ensayo de d'Aussac, afirmamos que el rito reconciliador de los herejes se ha de explicar

como rito penitencial, esencialmente idéntico con el rito penitencial reconciliador de los penitentes ordinarios (es decir iniciados *en* la Iglesia, al cual también acompañaba una imposición de la mano. Hemos, pues, examinado, en primer término, a la luz de la tradición antigua, la índole de este rito reconciliador (de los penitentes ordinarios), constatando su carácter propio penitencial, no confundible con la imposición de la mano pb. confirmatoria, obteniendo así un punto de partida firme y claro para determinar la naturaleza del acto reconciliador del hereje. Comúnmente se concede que el problema del significado del rito reconciliador del hereje en la práctica de la Iglesia antigua, versa principalmente en torno al carácter y alcance exacto de un parentesco innegable con el rito de la imposición de la mano iniciatoria. Si, en consecuencia, se prueba (lo que pretendemos hacer) que la reconciliación de los herejes, según la mente de la Tradición antigua, no se diferencia específicamente del significado del rito penitencial ordinario de los pecadores iniciados *en* la Iglesia, la conclusión contundente será la siguiente: tampoco la reconciliación de los herejes (no obstante su parentesco con el acto confirmatorio) se identifica simplemente con el rito de la imposición de la mano del segundo sacramento.

Indicamos, después, las razones que condicionan el problema particular, para determinar con exactitud el sentido del rito reconciliador del hereje, exponiendo luego las soluciones que marcan la trayectoria histórica de la controversia, y enjuiciando, al mismo tiempo, sumariamente los argumentos respectivos de sus defensores.

En un capítulo aparte se ha prestado una especial atención al nuevo y sugestivo estudio de Fr. Palais d'Aussac, que se opone a las dos explicaciones tradicionales del problema, pretendiendo ofrecer, en una vía media, la única solución que estaría acorde con los textos y datos históricos: entre la imposición de la mano pb. y reconciliadora del acto reconciliador del hereje no existe sólo una identidad material sino también formal, es decir, en cuanto al significado del rito, el cual es en ambos casos el mismo, la comunicación del don del Espíritu, dado como pri-

²⁶⁷ Cfr. J. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c. 150 s.

²⁶⁸ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 102.

²⁶⁹ *Ibid.*, 33.

micia al neófito en el acto conciliatorio, y al hereje en el acto reconciliador. Esta identidad formal del rito de la imposición de la mano del acto reconciliador con el mismo rito de la iniciación no involucra la iteración de la confirmación, puesto que ya en los primeros siglos el rito confirmatorio no ha consistido sólo en la imposición de la mano, sino también (y principalmente) en la unción.

Empero este supuesto necesario y fundamental de la tesis de d'Aussac no se puede probar con suficiente probabilidad, y por lo tanto su nueva interpretación del acto reconciliador del hereje carece de su base indispensable. El autor tampoco logró verificar su tesis a través de los textos históricos que se han de considerar en nuestra cuestión. En particular no consiguió —según nuestro parecer— su propósito de excluir la explicación del rito reconciliador del hereje como rito penitencial, tesis que pretendemos defender como respuesta —por demás de buena tradición— del problema discutido.

Creemos sin embargo (como ya hemos dicho) que esta solución se puede fundamentar aún mejor de lo que se ha hecho hasta ahora: o sea, considerando, a la luz de la tradición, el acto reconciliador del hereje en la perspectiva —constante y elaborada en toda su amplitud— del acto reconciliador del penitente ordinario. Es éste el método que seguiremos, según el cual analizaremos, en un artículo ulterior, los textos patrísticos y los datos litúrgicos respectivos.

Por R. DELFINO, M. A. FIORITO, D. ORTIZ, H. SALVO
y J. Ig. VICENTINI

FILOSOFIA

Es una obra meritoria la que J. de Vries ha realizado con su *Denken und Sein*, cuya primera edición data de 1937, y cuya edición castellana, de 1953, equivalía a una segunda edición, pues había sido retocada en muchos puntos por el autor: mérito que, a nuestro juicio, consiste en que ha contribuido positivamente a la renovación de la enseñanza —y, por tanto, de los manuales— de la *crítica* (o epistemología) neo-escolástica. Por eso hemos recibido con interés su traducción al francés, bajo el mismo título de *El pensar y el ser*¹, y con el subtítulo de *una epistemología*: subtítulo que tiene su razón de ser, al señalar así la *intención epistemológica* del autor, que es, como él dice, “principalmente subrayar con toda claridad el carácter metafísico de los problemas critereológicos fundamentales, como punto de partida de una metafísica sistemática” (p. 5), que aquí el autor sólo esboza a grandes rasgos (en la tercera parte de esta obra), asentándola sobre bases epistemológicas; pero además el subtítulo de esta obra sólo promete *una* epistemología, porque —como el autor lo admite— otras también son posibles, tan legítimas como ésta y tal vez más del gusto de nuestros contemporáneos (pp. 5-6). En realidad, en esta forma el autor se ha adelantado a la crítica que se le puede hacer, de no haber actualizado más su epistemología (cfr. Rev. Phil. de Louvain, 60 [1962], pp. 285-286, donde Van Riet echa de menos una actualización más radical); y creemos que, hasta cierto punto, tiene razón el autor de mantener el enfoque y ciertas tesis fundamentales de su edición anterior (por ejemplo, su teoría de la abstracción formal, que aún defiende *pro aris et focis*, pp. 369 ss.), porque tales tesis aún pueden desempeñar buen papel en la enseñanza, aunque no gocen de tanto favor entre los especialistas. Lo mismo podríamos decir del principio de identidad, o del de casualidad (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], p. 328); o de la captación no inmediata de la substancia: en todos estos puntos, no hay por qué pedirle a de Vries que cambie totalmente su sentencia (supuesto que admita la posibilidad de otras tentativas, y las tenga en cuenta para discutir las o para responder a las objeciones que le vengan desde esos otros puntos de

¹ J. De Vries, *La pensée et l'être*, Louvain, Nauwelaerts, 1962, 478 págs.: a continuación reseña esta obra M. A. Fiorito S. I.