

Cómo citar en APA: Aristizábal-Aristizábal, F. J. (2024). Problemáticas teológico-pastorales respecto al sacramento de la confirmación. *Revista Seminario Mayor de Medellín*, 3(39),64 -95.

Fecha de recepción: 1.05.2024 / **Fecha de aceptación:** 4.09.2024

PROBLEMÁTICAS TEOLÓGICO- PASTORALES RESPECTO AL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN³⁷

Theological and pastoral problems regarding to the sacrament of confirmation

FREDY DE JESÚS ARISTIZÁBAL-ARISTIZÁBAL³⁸ 

Resumen

La confirmación ha sido un sacramento discutido en la historia y que sigue presentando cuestiones teológicas abiertas. Sin embargo, su fundamentación ha ido clarificándose en el tiempo gracias a los estudios de la Sagrada Escritura, los padres de la Iglesia, el magisterio y los teólogos. Todo estos han demostrado que debe entenderse como una efusión del Espíritu pentecostal, el ser ungidos como Cristo, que da una *spiritualis unctio* por medio del signo sacramental. Además, se entiende que el confirmado es el ungido con el crisma símbolo de su misión: esparcir el buen olor de Cristo en el mundo.

Palabras clave

Espíritu Santo, iniciación cristiana, confirmación, efusión del Espíritu, unción, crisma, pentecostés, perfume.

Abstract

Confirmation has been a sacrament discussed in history and continues to present open theological questions. However, its foundation has been clarified over time thanks to the studies of Sacred Scripture, the fathers of the Church, the magisterium and theologians. All of these have shown that it should be understood as an outpouring of the Pentecostal Spirit,

37 Artículo investigativo producto del curso “*Monografía de teología*”. Trabajo asesorado por el presbítero Juan Ricardo González Lopera.

38 Estudiante de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Diácono de la Arquidiócesis de Medellín. Seminarista del IV año de la etapa configuradora del Seminario Conciliar de Medellín. Correo electrónico: fredy.aristizabal@upb.edu.co

being anointed like Christ, which gives an spiritualis unctio through the sacramental sign. Furthermore, it is understood that the confirmed is the one anointed with the chrism symbol of his mission: to spread the good smell of Christ in the world.

Keywords

Holy Spirit, Christian initiation, confirmation, outpouring of the Spirit, anointing, chrism, Pentecost, fragrance.

Introducción

Los sacramentos son los signos del Señor que sigue actuando en su Iglesia, son el modo por el cual la gracia es ofrecida y los creyentes son enriquecidos con la fuerza de lo alto. Bien sabido es que la Trinidad es la que actúa y hace posible estos hechos salvíficos. No es una obra personal, sino Dios Padre que se vale de la materia y la forma para darse a sí mismo por los méritos de Cristo en el Espíritu Santo. Por lo tanto, el sacramento se puede entender como el actuar de Dios que se manifiesta a través de una acción eclesial.

En este contexto se enmarca la confirmación, uno de los sacramentos de la iniciación cristiana que ha tenido una compleja problemática exegética, histórica, dogmática, litúrgica, práctica y ecuménica. Este es un sacramento que ha estado en la permanente búsqueda de su identidad más propia. Debido a esto, teólogos como Küng (1974), lo cuestionan diciendo: «¿Es posible distinguir del bautismo, que otorga ya el Espíritu Santo, un sacramento específico de la comunicación del Espíritu?» (p. 100). En el mismo sentido, hay otras preguntas que surgen, por ejemplo, podría también cuestionarse su existencia como sacramento autónomo, la institución por Cristo, su origen en un rito separado del bautismo, el valor del testimonio del Nuevo Testamento, las diversas tradiciones respecto de la materia y la forma, el efecto sacramental, la edad, el ministro y su potestad. Diversos teólogos han demostrado la complejidad de este sacramento³⁹ y cómo ha sido causa de encrucijadas. Estos piensan que definir la identidad teológica del sacramento de la confirmación es uno de los problemas más difíciles de la teología sacramental. Por ello, el objetivo de este escrito es presentar las problemáticas teológico-pastorales respecto a este sacramento haciendo uso del estado de la cuestión y revisando la literatura existente sobre este sujeto en el campo bíblico, patristico, magisterial y teológico, para al final hacer una propuesta pastoral-catequética.

39 Véase: Daniélou, J. (1967) *L'entrée dans l'histoire de salut. Baptême et confirmation*. Paris; Congar, Y. (1983) *El Espíritu Santo*. Editorial Herder; Borobio, D. (2001). *La iniciación cristiana*. Editorial Sígueme; Oñatibia, I. (2000). *Bautismo y confirmación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Borobio, D. (1976) *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*. Bilbao; Ott, L. (1968). *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder; Camelot, T. (1956) *Le baptême et la confirmation*. Paris; Adam, A. (1962) *La confirmación y la cura de almas*. Barcelona; Lennerz, H. (1956) *I sacramenti. La cresima*. Firenze; Fuchs, J. (1959) *De sacramentis in genere. De baptismo et confirmatione*. Roma; Rimbaldi, G. (1959) *Battesimo e cresima*. Roma; Bouhot, J. P. (1968) *La confirmation, sacrament de la communion ecclésiale*. Lyon; Neunheuser, B. (1966) *Baptême et confirmation*. Paris; Hamman, A. (1956). *Le baptême et la confirmation*. Paris; Bougeois, H. (1972). *L'avenir de la confirmation*. Lyon; Ligier, L. (1973) *La confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*. Paris; Falsini, R. (1992) *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*. Milano.

Fundamentación bíblica del sacramento de la confirmación

Para considerar los sacramentos una línea fundamental es aquella que lleva a pensar en la Revelación y los datos que la Escritura y la Tradición ofrecen acerca de ellos. Dios se ha revelado y mostrado la verdad de su proyecto de salvación, de su economía salvífica.

Fundamentación bíblica clásica

Hechos de los Apóstoles ha sido el soporte tradicional para referenciar el sacramento de la confirmación, específicamente en Hechos 8, 12-17 y Hechos 19, 1-7.

La primera perícopa muestra el episodio de Simón el mago, que cree, se bautiza y permanece cerca de Felipe –uno del círculo de los Siete helenistas, no el apóstol Felipe, ya que él se habría quedado en Jerusalén (8,1b)–. Los apóstoles se encuentran en Jerusalén y se enteran de que los samaritanos acogen la palabra de Dios, es decir, se habían hecho cristianos –puede interpretarse de este modo basado en Hch 11,1; 1 Tes 2,13–, y deciden enviar a Pedro y Juan. Ellos bajan y oran para que reciban el Espíritu Santo, ya que aún no había descendido sobre ninguno de ellos, pues sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Pedro y Juan les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo.

Haciendo un estudio somero, podría decirse que la segmentación de este texto bíblico inicia en el versículo 12 y finaliza en el 25. Aunque, en el v. 14 aparecen Pedro y Juan como enviados de Jerusalén. Dos personajes sirven de hilo conductor, Felipe y Simón, y un lugar es común, Samaría. De esta manera, podría decirse que es una sección armoniosa de estudio. Respecto al tipo de literatura, esta se refiere a una narración de tipo histórica ya que cuenta los eventos en una sucesión cronológica y con especificaciones como lugares y personajes. Es un texto que demuestra la transición de la evangelización de los judíos a la universalización de la misión. Esta inicia con los samaritanos y luego se dará una apertura a la diáspora, a los paganos.

Dentro del contexto cultural e histórico debe tenerse en cuenta que el imponer las manos es una práctica religiosa y ritual, símbolo de bendición o autoridad, lo cual puede confrontarse en Nm 8,12; Hch 9,13; Hch 13,3; 1 Tim 4,14. Se considera como un modo de conferir, dotar o transmitir un estado, condición o autoridad (Mc 16,18; Lc 4,40; Hch 6,6; 8,17; 8,19; 9,17; 13,3; 19,6; 28,8; 1 Tim 5,22). En otras palabras, es la acción de posibilitar, dotar, inducir un cambio o comunicar algo mediante el toque corporal. Sin embargo, no debe hacerse rápidamente una relación exclusiva entre imposición de manos y Espíritu Santo ya que:

A veces la comunicación del Espíritu acontece antes de conferir el bautismo (Hch 10,44); otras veces se atribuye a la imposición de manos (Hch 8,17; 9,17; 19,6); más normalmente se la relaciona directamente con el bautismo (Hch 2,38). Esta diversidad demuestra la soberanía que se reserva para sí Dios Padre para enviar su Espíritu cuando quiere y como quiere (Oñatibia, 2000, p. 151).

Esto quiere decir que, por ejemplo, en Hechos 2,37-40 y en 9,17s la recepción del Espíritu queda estrechamente vinculada con el propio bautismo. En el caso de Ananías, al administrar

el bautismo a Saulo (9,19), le habría comunicado también el Espíritu Santo. «No hay, pues, razón para sostener que todos los que eran bautizados por personas distintas de los apóstoles quedasen completamente privados del Espíritu Santo hasta que algún apóstol viniera a imponerles las manos» (Wikenhauser, 1973, p. 152). El Espíritu no está atado a un signo determinado, sino que permanece libre y activo en la acción de la Iglesia, por ello actúa en los individuos, por medio de los carismas, del agua, de la unción, antes del bautismo como en Cornelio (Hch 10,44), o después del bautismo como en el caso del etíope y los samaritanos (Hch 8,4-20; 26-39); de un modo teofánico, como en pentecostés, o de un modo sacramental (imposición de manos) como en Samaría o Éfeso (Hch 8,4-20; 19,1-7). Si bien, la misteriosa acción del Espíritu no puede encerrarse en un esquema rígido, si debe considerarse el bautismo como un momento por el cual somos llenos del Espíritu. Esto mismo lo piensa Ramis Darder (2010) quien afirma que la separación en el tiempo del bautismo y el don del Espíritu Santo en este texto bíblico debe ser entendido desde la perspectiva de manifestar la unidad y unicidad de la Iglesia. Él razona:

La administración del bautismo a los samaritanos por parte de Felipe –cristiano que no pertenece al colegio apostólico–, podía poner en entredicho la comunión entre la Iglesia samaritana y la Iglesia jerosolimitana; para zanjar la duda y afirmar la comunión, los apóstoles imponen las manos a los samaritanos (8,17) para que reciban el mismo Espíritu que habían recibido ellos en Pentecostés (2,1-13), de ese modo queda confirmada la unidad de ambas comunidades. (...) Aunque los samaritanos reciban el bautismo y el don del Espíritu en momentos distintos, el proceso que les conduce al cristianismo es idéntico al que siguieron los judíos para incorporarse a la Iglesia el día de Pentecostés. Cuando Pedro invitó a los judíos a la conversión comenzó hablándoles del bautismo (cf. 2, 38a) para señalar después el don del Espíritu (cf. 2,38b); de modo análogo los samaritanos han recibido el bautismo y después la efusión del Espíritu por medio de los apóstoles. (p. 141).

Por tanto, no debe entenderse la separación sacramental del don bautismal y del don del Espíritu, sino como una cuestión de evitar el quebrantamiento de la comunión entre la nascente Iglesia de Samaría y la Iglesia de Jerusalén y para ello se debe recalcar la autoridad de los apóstoles para confirmar la misión que desempeña Felipe, ya que los apóstoles son quienes han recibido el Espíritu y tienen la misión de transmitirlo. Pedro y Juan son enviados a comprobar la vida, la verdad y la comunión de los nuevos hermanos en la fe con la comunidad de Jerusalén. No en vano es Pedro quien va. Él es quien tiene la primacía, pero su poder se ejerce en estrecha solidaridad con los demás, en este caso con Juan. Se realza de nuevo, el comprender la Iglesia, desde la vinculación con el colegio apostólico de las otras comunidades de fe; es decir, es un signo de la preocupación de asegurar la vinculación de la primera comunidad cristiana que nació fuera de Judea con la Iglesia madre de Jerusalén.

Cabe señalar que Felipe no fue enviado ni estaba legitimado para la actividad misionera, la cual nació más bien a causa de las persecuciones, es decir, nació de una iniciativa privada aún no autorizada por los apóstoles. Por ello requiere de la presencia de la Iglesia de Jerusalén, ya que no solo era una apertura geográfica sino una nueva interpretación teológico-ecclesiológica porque el nuevo pueblo de Dios rompe con la división de Israel en dos reinos: los samaritanos entran en comunión, por el don mesiánico y escatológico del Espíritu con la comunidad de Jerusalén.

La visita de Pedro y Juan es una manera de acoger en la comunión de la Iglesia apostólica la fundación de Samaría y esto puede comprobarse con el uso del verbo *apostellein* que da a entender que el envío de estos dos es una misión oficial. En consonancia con esto, la enciclopedia *Mysterium salutis* (1971) explica la narración bíblica de esta manera:

El propósito de Lucas no es dar a la imposición de manos y a sus efectos mayor importancia que al bautismo, sino resaltar la significación de los apóstoles en la Iglesia primitiva. Por consiguiente, no es tanto una cuestión de teología sacramentaria (¿con qué acción litúrgica tenemos que relacionar el Espíritu Santo?), sino, más bien, un problema eclesiológico (¿dónde está la verdadera Iglesia, la del Espíritu?) (...) [Se puede deducir que] no era costumbre en las Iglesias conocidas por Lucas el imponer las manos junto con el bautismo. (...) En todo caso, la imposición de manos ocupa siempre un lugar secundario, subordinado al bautismo (pp. 284-285).

Este texto muestra la integración plena y total de los fieles a la salvación de Cristo y a la comunidad eclesial, ya que hace un complemento entre el bautismo y la imposición de manos. Si bien, «no se puede afirmar desde el texto la existencia del “sacramento” de la confirmación, no cabe duda de que aquí radica uno de sus fundamentos» (Borobio, 2009, p. 402).

Respecto al texto de Hechos 19, 1-7 se habla de Pablo en Éfeso. Doce personas que habían recibido el bautismo de Juan, pero no sabían que existía el Espíritu Santo; eran cristianos joaninos, según la expresión de Conzelmann, es decir, personas encaminadas al cristianismo, más no introducidos en él propiamente. Pablo explica que el bautismo de Juan no es el definitivo, que les falta el bautismo de Jesús y el don del Espíritu. Entonces, ellos deciden recibir el bautismo cristiano. Luego, Pablo les impone las manos y viene el Espíritu Santo sobre ellos. Este texto muestra ambos ritos (bautismo e imposición de manos) y los distingue. El Espíritu se les concede de un modo distinto al bautismo. Pero, hay un fuerte vínculo entre pentecostés y esta perícopa, basta pensar en el número de los reunidos, doce, o la expresión «vino sobre ellos el Espíritu» o el don de hablar lenguas y de pronunciar discursos proféticos que se les concede. Estos son signos claros que hacen referencia a pentecostés.

Fitzmyer (2003) explica la intención de Lucas en este texto diciendo que describe «la incorporación de ese grupo marginal de cristianos a la corriente principal de la Iglesia, que está bajo la guía del Espíritu Santo. Apolo y los doce “discípulos” de Éfeso tuvieron que ser incorporados de esta manera» (p. 324). Pablo actúa en Éfeso como representante de los doce (cf. Hch 13,2), como el apóstol de los gentiles (Rom 11,13), como quien tiene poder para incorporarlos a la comunidad apostólica y de esta manera reciben el Espíritu. Ya que, «la plenitud del Espíritu conduce a la plenitud de comunión eclesial, y viceversa» (Borobio, 2009, p. 403). Esto hace pensar que el bautismo en el nombre de Jesús y la imposición de manos para recibir el Espíritu Santo son dos aspectos complementarios e integrantes al misterio de Cristo y de su pascua, y a la comunidad de la Iglesia.

La pregunta que realiza Pablo: «¿cómo fueron bautizados?» (Hch 19,3), presupone que el bautismo cristiano y el recibimiento del Espíritu están relacionados. Esta unión de Espíritu y bautismo es algo que se ha hecho desde antes, ya que Pedro en Hechos 2, 38 dice: «Conviértanse y que cada uno de ustedes se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de sus pecados y para que reciban el don del Espíritu Santo». Este texto hace una

relación entre el bautismo y su finalidad, el perdón de los pecados, y de esta manera tener una participación en el don del Espíritu.

Todo esto, hace que se concluya que estos textos bíblicos tienen como intención primaria una interpretación eclesiológica, una salvaguarda de la fe y la comunión con la Iglesia de Jerusalén, pero esto no quiere decir que una interpretación sacramental sea errónea; sin embargo, habrá que tener cuidado en esto. Algunos teólogos piensan que «la efusión del Espíritu que se obtenía por la imposición de manos de los apóstoles consistía en la comunicación del Espíritu de los carismas, es decir, en un aspecto especial del don del Espíritu Santo» (Wikenhauser, 1973, p. 152), más que el recibimiento primario y exclusivo del Paráclito. Es de aclarar que, san Pablo y san Juan nunca separan en dos ritos diferentes el bautismo y confirmación, sino que «es posible que se entienda la palabra bautismo en un sentido amplio incluyendo eso que nosotros llamamos bautismo y confirmación» (Pompanon, 2008, p. 51).

Una nueva fundamentación bíblica

Congar siguiendo la propuesta de Thornton, Lécuyer, Fransen y Schillebeeckx propone hacer una fundamentación bíblica diferente a la clásica desde dos acontecimientos: el bautismo de Jesús en el Jordán (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22) y Pentecostés (Hch 2, 1-42).

En el bautismo de Jesús el Espíritu Santo desciende sobre Jesús, es una analogía de la unción profética. Cristo aparece como ungido del Señor y manifiesta públicamente su misión redentora. En Juan 1,29 el Espíritu viene a ser el «*chrisma*», la unción de Cristo y esto se da porque el Espíritu reposa sobre él. Esta misión pública de Jesús inicia con una experiencia del Espíritu y una manifestación del Padre, que revela y acoge al Hijo. «No es que el bautismo en el Jordán sea la primera vez que el Espíritu viene sobre Jesús, sino que la plenitud del Espíritu de Jesús se hace ostensible en este acontecimiento por primera vez» (Borobio, 2009, p. 394).

Algunos teólogos como Thornton y Lécuyer unen el acontecimiento de la encarnación y del bautismo en el Jordán y dicen: «el bautismo hace que seamos concebidos y nazcamos como hijos de Dios en el seno de la Iglesia; la confirmación nos hace participar de la unción mesiánica de Cristo» (Congar, 1991, p. 650). El Espíritu ha venido sobre María y la ha hecho concebir al Hijo de Dios y luego el Espíritu viene sobre Jesús en el Jordán para consagrarlo para su misión. San Cipriano lo expresa en la Epístola 74,7: «Dios crea un cuerpo y luego le da el sople».

En repetidas ocasiones Jesús promete a sus discípulos el don del Espíritu como fruto mesiánico de su redención (Jn 7, 39; 20, 22s, Hch 2,33). En Lucas se habla de la promesa del Espíritu desde una perspectiva de historia de salvación (Lc 24,49). En Hechos 1,8 se habla del recibir la fuerza del Espíritu Santo para ser testigos. Pero, no se puede olvidar que el don del Espíritu es el cumplimiento del Antiguo Testamento donde se prometía una efusión plena y total (Is 11,1s; 32,15-17; 42,1-6; 44,3; 59, 21; 61, 1-4; Ez 36,27; 39,29; Jer 31,31-34; Sal 51,12-14; 143,10; Jl 3,1-3). Esta promesa de Cristo se cumple de modo teofánico en el Pentecostés apostólico. Este es el momento de la epifanía del Espíritu.

Esta fiesta de Pentecostés, en el ambiente judío, tiene como objetivo recordar la alianza en el Sinaí que es la consumación del éxodo israelita. En el Sinaí, Dios escribió con su dedo la ley en una piedra; en cambio, en el Cenáculo, el Espíritu Santo, que es el dedo de Dios, vino en forma de fuego sobre todas las personas que estaban reunidas y escribió la ley en sus corazones (Jr 31,33; 2 Cor 3,3). Por esto, el Pentecostés apostólico muestra una superioridad de la nueva alianza. Además, en este día ocurre un acontecimiento escatológico, ya que el Espíritu es dado de modo pleno y definitivo, llenándolos a todos con su fuerza. Además, es un acontecimiento extraordinario, es una intervención de Dios, donde se escucha ruido, viento impetuoso, lenguas de fuego y hablar en varios idiomas. Estos hechos son captados por los sentidos y percibidos por todos. Además, este acontecer del Espíritu inaugura la vida de la Iglesia y el tiempo del Espíritu. Si se usase la simbología del número 50, podría decirse que Pentecostés es el año jubilar prometido y realizado, el tiempo de la libertad del Espíritu.

Los apóstoles darán testimonio, predicarán sobre Jesús, actuarán milagrosamente, afrontarán las persecuciones, resolverán problemas, harán la fracción del pan, encomendarán misiones y todo esto gracias a la acción del Espíritu. No se puede olvidar que en Hechos 10,44-48 se narra también la efusión del Espíritu en casa de Cornelio que los teólogos han llamado «el Pentecostés de los gentiles». También, Pentecostés es el día del bautismo en el Espíritu de los apóstoles. Hechos lo muestra como una promesa de Jesús al decirles: «Juan bautizó con agua, pero ustedes serán bautizados con Espíritu Santo dentro de pocos días» (1,5). Esto ocurre en la efusión de Pentecostés. Todo esto en materia sacramental hace afirmar que: «el bautismo nos asemeja a la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6,3-11); la confirmación significa la vida por el fruto de pascua, que es el envío del Espíritu por el Señor. La liturgia está inspirada por esta relación» (Congar, 1991, p. 650).

Además, en el Nuevo Testamento se encuentran elementos de una realidad que será desarrollada posteriormente como un sacramento específico, la confirmación:

El tema de la unción (chrisma), como metáfora (no un rito) de la vida en el Espíritu y de la elección de Dios para una misión (principalmente mesiánica). Así, Jesús es el Ungido (Lc 4,18; Hch 4,27) y los cristianos también son “ungidos” (2 Cor 1,21; 1 Jn 2,20.27), por lo cual poseen el Espíritu en orden a la fe y a la vida cristiana. Será solo en el período post-testamentario cuando esta “unción” se convertirá también en un rito, integrante de la liturgia bautismal. También hallamos en el Nuevo Testamento el tema del sello del Espíritu (sphragis), con un sentido similar a lo anterior (Cristo: Jn 6,27; los cristianos: 2 Cor 1,21; Ef 1,13s.) (Politi & Graham, 1994, p. 194).

Esto lleva a pensar que la fundamentación de la confirmación podría plantearse de esta manera: «Si el bautismo tiene sus raíces en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, la confirmación se funda en el misterio del derramamiento del Espíritu en Pentecostés que inauguró el tiempo de la Iglesia y la misión de los apóstoles y creyentes en el mundo» (Rocchetta, 1985, p. 295).

Haciendo una alusión a la fiesta de Pentecostés y su unión con la Pascua se puede decir que esta celebración «nos eleva a su más alto grado nuestra participación en el misterio pascual asociándonos tan íntimamente con el Hijo en su Espíritu, que nosotros mismos nos convertimos, a nuestra vez, en hijos adoptivos, animados del mismo Espíritu y gozando,

consiguientemente, de libre acceso cerca del Padre» (Jean Nesmy, 1965, p. 321). Pentecostés es la consumación de la Pascua, es asegurar la obra entera llevada a cabo por Cristo. Esta celebración permite alcanzar una intimidad con Cristo, en la acción del Espíritu; es entrar en comunión con nuestra Cabeza en su misión y accionar ya que el Espíritu no solo es un don de Cristo, sino también un don que nos lleva a Cristo y que nos da a Cristo.

Una buenísima conclusión sobre el aspecto bíblico lo ofrece Feiner y Löhner (1971): Debe afirmarse que, la relación entre la confirmación y el bautismo tiende a estrecharse y acentuarse teológicamente porque la teología del sacramento de la confirmación no tiene un fundamento único y autónomo en el Nuevo Testamento, sino que debe apoyarse en la teología del bautismo. Sin embargo, en algunas partes de la Iglesia o en situaciones específicas, era común la imposición de manos durante el proceso de iniciación, junto con el bautismo, con un significado específico de investidura del Espíritu. La riqueza teológica y espiritual de la celebración del bautismo (especialmente la idea de la unción y el sello del Espíritu Santo) obligó a un desarrollo ritual adicional (p. 286).

En el Nuevo Testamento hay tres formas de comunicar el Espíritu: la teofánica que es más visible, la personal que es invisible y la sacramental que se da a través de signos. Hechos señala el bautismo y la imposición de manos como medios de transmisión del Espíritu. Estos son signos distinguibles, pero no separables, signos de continuidad y complementariedad. Una prueba de esto es Hebreos 6,1-6.

El desarrollo histórico-teológico del sacramento de la confirmación

Partiendo del dato bíblico que se ha presentado la Iglesia a lo largo de la historia ha desarrollado y configurado la vivencia del sacramento de la confirmación considerándolo dentro del septenario sacramental.

Los Padres de la Iglesia

Los primeros Padres de la Iglesia (siglos I-II) no hablan de la confirmación como un sacramento separado y distinto, sino que siempre se relaciona con la iniciación cristiana, más particularmente con el bautismo. De esta manera, ni la *Didajé*, ni la *Epístola de Bernabé*, ni el *Pastor de Hermas*, ni san Ignacio de Antioquía, ni san Justino, ni san Ireneo de Lyon, ni Clemente de Alejandría mencionan un rito propio para la confirmación. Ellos centran su atención en la unidad de la iniciación cristiana que forma un todo en la continuidad de momentos rituales. También es cierto que a uno de los ritos posbautismales, se le atribuye una comunicación especial del Espíritu, que se realiza por medio de una imposición de manos o una unción con *myron* o crisma para significar la transmisión del Espíritu Santo. Ellos hacen una teología bautismal y en ella vinculan la donación del Espíritu, tal como es normal en el libro de los Hechos de los Apóstoles (2,38). Esto mostrará la riqueza de las familias litúrgicas.

Tertuliano es uno de los primeros en considerar el bautismo como preparación para recibir el Espíritu Santo: «No es que hayamos recibido en el agua el Espíritu Santo, sino que en el agua (...) nos purificamos y disponemos para recibirlo» (De bautismo 6). Después del bautismo tiene lugar una unción de todo el cuerpo que es un rito posbautismal: «Al

salir del baño bautismal, somos ungidos con unción sagrada» (De bautismo 7). «Después se imponen las manos, llamando e invitando al Espíritu Santo por medio de una bendición» (De bautismo 8). Él vincula a la imposición de manos la venida del Espíritu Santo sobre el neófito. Tertuliano en su escrito *De carnis resurrectione* 8 enumera los siguientes ritos de iniciación: bautismo, unción, consignación, imposición de manos y recepción de la eucaristía.

Desde inicios del siglo III, la *Traditio Apostolica*, atestigua la existencia en Roma de una celebración llamada la consignación, que incluía una unción. Después de la unción posbautismal que es realizada por un presbítero, los neófitos vuelven a ponerse sus vestiduras, y pasan del bautisterio a la Iglesia. Aquí el obispo les impone las manos, pidiendo la gracia de que sirvan bien a Dios; luego, el obispo derrama el óleo consagrado en su mano y la coloca sobre la cabeza del bautizado mientras recita una fórmula trinitaria de bendición, después signa en la frente y da el ósculo de la paz. Por tanto, este es un testimonio de dos unciones posbautismales, una por un presbítero y otra por el obispo.

San Cipriano de Cartago refiriéndose a Hechos 8,14 dice: «Esto ocurre hoy también entre nosotros. A aquellos que han sido bautizados en la Iglesia se les conduce a los prepositos de la Iglesia (los obispos), y por nuestra oración y nuestra imposición de manos reciben el Espíritu Santo y son consumados por el sello del Señor» (Ep. 73,9; cf. 74, 5 y 7). También escribe: «Es necesario que el que ha sido bautizado también sea ungido, para que, habiendo recibido el crisma, es decir, la unción, pueda ser ungido de Dios y tener en él la gracia de Cristo» (Ep. 7,2). Asimismo, este santo obispo africano dice:

No se nace por imposición de manos, cuando se recibe el Espíritu Santo, sino en el bautismo, para que, siendo ya nacido, reciba el Espíritu Santo, así como sucedió en el primer hombre Adán. Porque primero Dios lo formó, y luego sopló en su nariz aliento de vida. Porque el Espíritu no puede ser recibido, a menos que el que lo recibe primero tenga una existencia. Pero el nacimiento de los cristianos está en el bautismo (Ep. 74,7).

San Cirilo de Jerusalén en sus brillantes catequesis dedicó una a la unción con el crisma. En ella se basa en la Escritura para hacer una relectura de lo sucedido en lo sacramental.

Y [Jesús] verdaderamente, una vez bautizado en el Jordán y después de comunicar la fragancia de los efluvios de su divinidad a las aguas, salió de éstas y el Espíritu Santo descendió a él en forma visible posándose sobre él como alguien que le era semejante. De modo también semejante, después de que subisteis de las sagradas aguas de la piscina, se os ha dado el crisma, imagen realizada de aquel con el que fue ungido Cristo: En realidad es el Espíritu Santo. Sobre él dijo también el bienaventurado Isaías en su profecía, y refiriéndose a la persona del Señor: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado...» (Catequesis XXI, mistagógica III, 1).

San Ambrosio explica que después de la fuente sigue el sello espiritual, por el cual se llega a la perfección bautismal, cuando el obispo hace la invocación el Espíritu Santo es infundido, el Espíritu de sabiduría y de entendimiento, el Espíritu de consejo y fortaleza, el Espíritu de conocimiento y de piedad, el Espíritu del santo temor, que son como las siete virtudes del Espíritu (*De Sacramentis* III, 2, 8-10). De esto modo, afirma concretamente que el Espíritu

Divino trae consigo sus siete dones (Is 11,2-3) cuando se es signado –otro modo de llamar a la confirmación–.

Un testimonio de especial relevancia es la homilía *Ad pentecostem* de Fausto de Riez que fue escrita entre el 447-461. Este viene de la Iglesia galicana y ofrece una novedad importante que es la introducción de una nueva terminología («confirmare», «confirmatio») para designar la intervención personal del obispo en la iniciación cristiana, es decir, la imposición de la mano. En su homilía dice esto:

En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Meditemos en las riquezas de la verdad suma. Lo que en aquel tiempo fue dado a todos con la venida del Espíritu Santo sobre el pueblo creyente, esto mismo es dado hoy a cada uno de los neófitos que son confirmados (*in confirmandis neophitis*) por medio de la imposición de la mano (*manus impositio*). Ahora bien, puesto que hemos dicho que la imposición de la mano y la confirmación (*confirmatio*) lleva consigo el poder de confirmar algo en aquel que ya ha sido regenerado en Cristo, quizá alguien podría pensar: ¿De qué me sirve el ministerio de la confirmación después del ministerio del bautismo? (citado en: Borobio, 2009, pp. 427-428).

En el siglo IV, el uso del crisma se extiende y lo ven como un signo sacramental de la venida del Espíritu Santo. Algunos afirman que entre el crisma y la Tercera persona de la Trinidad hay una relación semejante a la del pan consagrado con el Cuerpo de Cristo. San Cirilo lo expresa de esta manera en su Catequesis (XXI, mistagógica III, 3):

Pero date cuenta de que no se trata de un unguento pobre y vil. Pues, así como el pan de la eucaristía, tras la invocación del Espíritu Santo, no es pan común sino el cuerpo de Cristo, así también este santo unguento, después de la invocación, ya no es un simple unguento ni, por decirlo así, un unguento común; se da en él a Cristo y al Espíritu Santo, es presencia de su divinidad y realidad efectiva. Y mientras se unge el cuerpo con unguento visible, queda santificada el alma por el Espíritu Santo que da la vida.

Y san Agustín en su famoso tratado sobre la Trinidad (XV, 26, 46) explica la donación del Espíritu a los hombres por medio de un signo sensible:

¿Cómo no ha de ser Dios el que da el Espíritu Santo? O mejor, ¿qué Dios tan grande no será el que da a Dios? Ninguno de sus discípulos dio el Espíritu Santo. Oraban, es cierto, para que descendiese sobre aquellos a quienes imponían las manos; pero ellos no lo daban. Esta costumbre la observa aún hoy la Iglesia en sus sacerdotes.

Y las *Constituciones apostólicas* (2,4,32) también ofrecen la noción de obispo y crisma: ¿Cómo se atreve alguno a hablar contra su obispo? (...) por quien fuisteis conocidos de Dios, por quien fuisteis sellados con óleo de alegría y con unguento de entendimiento, por quien fuisteis declarados hijos de luz, por quien el Señor, en vuestra iluminación, testificó mediante la imposición de las manos del obispo.

Una historia antigua de este sacramento

Camelot (1961) de modo sintético demuestra que, en los orígenes del cristianismo, el rito de la iniciación, cualquiera que sea su nombre, era celebrado habitualmente en la Vigilia Pascual, y tiempo después también en la vigilia de Pentecostés, y este abarcaba el bautismo, la comunicación del Espíritu y la admisión por vez primera a la eucaristía entera y la comunión junto a toda la comunidad. Esta misa era dicha al romper el día y celebraba el gozo de la Resurrección de Cristo y la resurrección espiritual de los neófitos.

Ni en el lenguaje de los padres de la Iglesia ni las antiguas liturgias separan, es más, ni siquiera distinguen como dos “sacramentos” diversos “bautismo” por un lado y “confirmación” por otro. En un texto como el de Tertuliano (*De carn. res.*, 8), e igualmente en el ritual de Hipólito, todo es presentado como un solo rito de iniciación, “la tradición del santo bautismo”, rito único y complejo que se desarrolla sin solución de continuidad, sin que se piense en distinguir sus etapas. “¿Dónde acaba el bautismo? ¿Dónde comienza la confirmación?” Es necesario atender a este hecho para comprender las expresiones de los padres, que pueden dar aquí lugar a confusión, y para comprender algunas de las cuestiones que se plantean en nuestros días; pero es también este hecho lo que parcialmente permite dar una respuesta: el problema de las relaciones entre bautismo y confirmación y el de sus efectos respectivos se esclarecerá si no echamos en olvido que nos hallamos frente a dos etapas de una misma iniciación (pp. 56-57).

Esto sugiere que cualquier intento de separar el bautismo y la confirmación en los primeros siglos es un anacronismo. En esa época, se sostenía que el sacramento del bautismo alcanzaba su perfección sólo cuando el obispo hubiera finalizado la celebración comunicando el Espíritu Santo por medio de un rito para la posterior recepción de la eucaristía. Se debería señalar mejor que, los santos padres brindan una teología catequética de la iniciación cristiana que ayuda a la comprensión de la unión, pero especificidad propia de cada sacramento.

Otra problemática histórica es que el bautismo ha sido invariable en su materia, sin embargo, el don del Espíritu no ha tenido la misma nitidez en cuanto a su materia. Pero esto no quiere decir que, el efecto haya cambiado ya que este es primordial, el rito es secundario y puede ser mutable en ciertos casos.

A finales del siglo III, la Iglesia se enfrentó a un dilema debido al aumento de personas que deseaban ingresar al cristianismo, la alta mortalidad infantil y el hecho de que el cristianismo se extendiera fuera de las ciudades a pequeñas aldeas del campo diseminadas geográficamente. Por esto resultaba imposible que el obispo asistiera personalmente a todos los bautizos para él conferir los ritos posbautismales que requieren de la intervención episcopal. La mortalidad era tal que no se podía esperar hasta la noche de Pascua para bautizar a los recién nacidos, sino que era necesario bautizarlos pronto y en un lugar cercano.

Ante esta problemática dos caminos fueron propuestos: se delegaba la función de bautizar al presbítero y se reservaba para más tarde la imposición de manos al obispo como un signo de la comunión con la Iglesia apostólica, con lo que no quedaba tan claramente expresada la unidad de la iniciación cristiana; o se delegaba el poder ordinario del obispo a los presbíteros

para que bautizaran y cumplieran con los ritos posbautismales, dándoles también el poder de confirmar, con el riesgo de expresar con menor claridad la unidad con la comunidad eclesial representada por el obispo quien es el garante de la comunión. Las Iglesias de occidente eligieron la primera forma, Oriente y por algún tiempo Hispania la segunda, pero reservando la bendición del crisma al patriarca o al obispo. Camelot (1961) explica lo sucedido así:

Se comprende también cómo las circunstancias han llevado a separar de los demás este rito final de perfeccionamiento. Ha sido el caso de los bautismos “clínicos” de que habla la carta de Cornelio antes citada, y sobre todo, sin duda, el multiplicarse de las iglesias rurales, encomendadas a simples sacerdotes: en todos estos casos, el sacerdote administraba el bautismo, y el perfeccionamiento, la “confirmación”, era reservada al obispo (concilio de Elvira, can. 38 y 77) (p. 58).

Será san Jerónimo, hacia el 382, quien en su obra *Contra los luciferianos* (9), el primero en probar la entrada en vigor de la práctica de que el obispo imponía las manos a aquellos que habían sido bautizados por los presbíteros en los pueblos lejanos de la ciudad. Igualmente, en el año 416 el papa Inocencio I envía una carta al obispo Decencio de Gubbio (III, 6) y también deja en evidencia esta práctica.

La decisión de occidente de reservar al obispo los ritos posbautismales tiene un sentido eclesiológico. Los bautizados «serán plenamente de la Iglesia cuando representantes cualificados de su apostolicidad les hayan asumido públicamente. [Así,] la iniciación cristiana es eclesial y perfeccionarla y sellarla pertenece a un jefe de la Iglesia, portador específico de su apostolicidad y representante de su unidad y catolicidad» (Congar, 1991, p. 652).

Conviene recordar también que otra causa que generalizó la separación del bautismo y la confirmación fue el aumento de bautismos de los niños recién nacidos que en gran medida fue impulsada por la doctrina del pecado original de san Agustín ya que era necesario que murieran en gracia para que entraran en el cielo. Antes de esto, los bautismos de infantes se daban en casos excepcionales. Sumado a esto, entre el siglo III y V hay un gran surgimiento y expansión de cismas y herejías. Así, la confirmación dada por el obispo era una manera de autenticar la pertenencia a la Iglesia local y universal y a la comunión entre ellas. Además, de garantizar la unidad de los bautizados. También servía para reintroducir en la Iglesia a aquellos que habían sido bautizados en las sectas.

Esto lleva a volver a recordar el sentido del sacramento. La confirmación no es el acto por el que el confirmando confirma su adhesión a la fe, sino que es confirmada su admisión en el seno de la Iglesia por el obispo, es decir, la autoridad eclesial confirma lo sucedido en el bautismo y la pureza de doctrina de aquel bautizado.

Esta historia sigue siendo narrada por la fe de la Iglesia que se fue plasmando en diversos escritos. Un testimonio de esto es el concilio de Elvira (300-306), que es el primer texto conciliar que distingue netamente la imposición de manos del obispo y el bautismo. Este declara en el canon 38: «En caso de navegación a un lugar lejano o si no hubiere cerca una iglesia, el fiel que conserva íntegro el bautismo y no es bigamo, puede bautizar a un catecúmeno en necesidad de enfermedad, de modo que, si sobreviviere, lo conduzca al obispo, a fin de que

por la imposición de sus manos pueda ser perfeccionado» (Denzinger & Hünermann [DH], 1999, numeral 120). Por esta misma época, el primer concilio de Arles, en el año 314, declara que no es necesario volver a bautizar a un hereje si este ya lo fue, basta con la imposición de manos (cfr. DH 123). En Oriente, el concilio de Laodicea, en el canon 48, afirma que después de ser bautizados deben ser ungidos con el crisma celestial.

San Inocencio I (401-472) ahonda en la cuestión de que solo el obispo es el ministro propio de este sacramento y lo explica así:

Acerca de la confirmación de los niños, es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, sin embargo, la cúspide del pontificado. Que este poder pontifical, es decir, el de confirmar y comunicar el Espíritu Paráclito, se debe solos los obispos, no solo lo demuestra la costumbre eclesiástica, sino también aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles, que nos asegura cómo Pedro y Juan se dirigieron para dar el Espíritu Santo a los que ya habían sido bautizados (cf. Hch. 8, 14-17). Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia, ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma, pero solo si éste ha sido consagrado por el obispo; sin embargo, no les es lícito signar la frente con el mismo óleo, lo cual corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu Paráclito (DH 215).

Gregorio III en el año 739 afirma que los bautizados por la diversidad y declinación de las lenguas de la gentilidad deben ser confirmados con la imposición de las manos y el santo crisma (cfr. DH 587). Era una manera de validar la comunión con la Iglesia y su doctrina, diciendo así, que no seguía las herejías ni pertenecía a una secta cristiana.

En 1204, Inocencio III en una carta dirigida a Basilio arzobispo de Timova establece una especie de equivalencia entre la crismación y la imposición de manos. Este fue un esfuerzo para mostrar al mismo tiempo la continuidad con la tradición apostólica y la no contradicción con la práctica oriental. Además, expresa que el Espíritu Santo es dado para progreso y robustecimiento. Él dice:

Por la crismación de la frente se designa la imposición de las manos, que por otro nombre se llama confirmación, porque por ella se da el Espíritu Santo para aumento y fuerza. De ahí que, pudiendo realizar las demás unciones el simple sacerdote, o presbítero, ésta no debe conferirla más que el sumo sacerdote, es decir, el obispo, pues de solos los Apóstoles se lee, cuyos vicarios son los obispos, que daban el Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos (DH 790).

Palabras similares respecto al ministro propio del sacramento de la confirmación son utilizadas por Inocencio IV en 1254 en la carta *Sub catholicae* dirigida al obispo de Frascati, Legado de la Sede Apostólica entre los griegos (cfr. DH 831). Este es un esfuerzo por buscar la validez y licitud de la administración del sacramento en la Iglesia oriental griega.

El segundo concilio de Lyon, siendo papa Gregorio X, en 1274 afirma que la Iglesia enseña que hay siete sacramentos eclesiásticos y que la confirmación es uno de estos, el cual confieren los obispos por medio de la imposición de las manos, crismando a los renacidos (cfr. DH 860). Esta afirmación es singularmente importante ya que se establece de modo definitivo el elenco de los siete sacramentos y, la confirmación ocupa el lugar que le es propio, inmediatamente después del bautismo y antes de la Eucaristía ya que esta confirma y sella el baño de regeneración.

Santo Tomás, por esta época, lo define como «sacramento por el cual se concede a los bautizados la fortaleza del espíritu» (S.th. III, 72, 1 ad. 2). También enseña que Cristo instituyó el sacramento de la confirmación *non exhibendo, sed promittendo* (S.th. III, 72, 1 ad. 1), es decir, que Él no administró este sacramento, sino que prometió para el futuro su administración, porque en la confirmación se otorga la plenitud del Espíritu Santo, la cual no entraba en los planes de Dios concederla antes de la Resurrección y Ascensión de Cristo a los cielos, conforme al texto: «Aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7, 39). El Aquinate demostró con gran profundidad y «sentido teológico e histórico juntamente, cómo a través de los apóstoles este rito se enlaza con Cristo: es en la promesa del Espíritu donde se ha de buscar la institución del sacramento» (Camelot, 1961, p. 59).

Explica de modo maestral el carácter y la relación entre bautismo y confirmación:

El carácter de la confirmación supone necesariamente el carácter del bautismo. De tal manera que, si alguien se confirmase sin haber recibido el bautismo, no recibiría nada y tendría que confirmarse de nuevo después del bautismo. Y la razón se funda en que, como ya vimos (a. 1; q. 65 a. 1), la confirmación viene a ser con relación al bautismo lo que el crecimiento al nacimiento. Ahora bien, es evidente que nadie puede llegar a la madurez si previamente no nace. Y, de modo semejante, nadie puede recibir la confirmación si antes no se bautiza (S.th. III, 72, 1 ad. 6).

Santo Tomás compara la diferencia que existe entre un bautizado y un confirmado, con la que hay entre un niño y un adulto, no sólo en el orden cuantitativo sino más bien en el cualitativo. Él considera la confirmación como un sacramento que «promueve al hombre espiritualmente hasta la edad madura» (S.th. III, 72, 1 ad. 8). Así como al nacimiento corporal le corresponde un sacramento de renacimiento espiritual, el bautismo, así también al crecimiento corporal le corresponde un sacramento de corroboración y robustecimiento espiritual de la vida sobrenatural, la confirmación. Esta idea es justamente la que plantea al confirmado como aquel que da testimonio público de la fe y realiza apostolado, ya que un adulto participa responsablemente en la misión eclesial. Esta es una manera por la cual la escolástica prueba especulativamente la existencia de este sacramento.

Podría criticarse la edad desde el ámbito cronológico, pero el doctor angélico responde: «de la misma manera que puede obtener el nacimiento espiritual en la senectud, así también puede obtener en la juventud y en la niñez la madurez, pues la edad corporal no condiciona al alma» (S.th. III, 72, 1 ad. 8). En otras palabras, según santo Tomás, el bautismo es un nacimiento nuevo que nos ofrece la vida sobrenatural y la confirmación da la *mayoría de edad* sobrenatural y con ello parte activa en la misión eclesial.

Siguiendo la línea de pensamiento de la teología medieval, por consiguiente, lo propio del sacramento de la confirmación es la adultez cristiana, que no es cronológica, sino una mayor identidad con la persona de Jesús. No es ser seguidores, sino querer ofrecer su vida todos los días por los demás. Esto se ve reflejado en su compromiso con la evangelización.

En esta época medieval la mayoría de los autores admiten la sacramentalidad de la confirmación sin dificultad. Sin embargo, cuando se trata de la institución del sacramento o de sus efectos, las opiniones divergen. Algunos autores defienden la institución divina, por ejemplo, santo Tomás; otros dicen que es institución apostólica o la llamada institución divina mediata, tal es el caso del maestro Rolando y san Buenaventura; y hay quien afirma, Alejandro de Hales, que es institución eclesiástica ya que fue inspirado por el Espíritu Santo en un concilio de Meaux (*in concilio meldensi*).

El papa Benedicto XII, hablando sobre los errores de los armenios, en el *Del Memorial lam dudum*, en el año 1341 expresa:

Asimismo, dicen y sostienen los armenios que para que el bautismo sea verdadero se requieren tres cosas, a saber: agua, crisma y Eucaristía; de modo que si uno bautiza a alguien con agua diciendo: Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, Amén, y luego no le ungiere con dicho crisma, no estaría bautizado. Tampoco lo estaría, si no se diera el sacramento de la Eucaristía. Asimismo, dice el Católico de Armenia Menor que el sacramento de la confirmación no vale nada, y, por si algo vale, él dio licencia a sus presbíteros para que confieran dicho sacramento (DH 1015).

Con lo anterior, el papa Benedicto XII da a entender que para la Iglesia latina no es un requisito para la validez del bautismo recibir la iniciación cristiana completa en el mismo momento. Pero, será su sucesor, Clemente VI quien en la carta *Super quibusdam* a Consolador, del 29 de septiembre de 1361 expresa lo que la Iglesia sostiene sobre la materia y el ministro del sacramento de la confirmación. Declara esto:

1068. Has dado respuestas que nos inducen a que te preguntemos lo siguiente: Primero, si crees, sobre la consagración del crisma, que no puede ser ritual y debidamente consagrado por ningún sacerdote que no sea obispo.
1069. Segundo, si crees que el sacramento de la confirmación no puede ser de oficio y ordinariamente administrado por otro que por el obispo.
1070. Tercero, si crees que solo por el Romano Pontífice, que tiene la plenitud de la potestad, puede encomendarse la administración del sacramento de la confirmación a presbíteros que no sean obispos.
1071. Cuarto, si crees que los crismados o confirmados por cualesquiera sacerdotes que no son obispos ni han recibido del Romano Pontífice comisión o concesión alguna sobre ello, han de ser otra vez confirmados por el obispo u obispos (DH 1068-1071).

Martín V en la sesión VIII del concilio de Constanza hablando sobre los errores de Juan Wicleff declara como contrario a la fe pensar que: «La confirmación de los jóvenes, la ordenación de los clérigos, la consagración de los lugares, se reservan al Papa y a los obispos por codicia de lucro temporal y de honor» (DH 1178). Este mismo papa en la Bula Inter

cunctas, de 1418 declara que despreciar la recepción de la confirmación es pecado mortal (DH 1259).

El concilio de Florencia en 1439 por medio del decreto *Pro Armenis* será el que tendrá más relevancia. En diversos numerales hace afirmaciones importantes como que siete son los sacramentos de la nueva ley y que la confirmación es uno de ellos (DH 1310). Explica que este sacramento está destinado al perfeccionamiento espiritual ya que aumenta en gracia y se es fortalecido en la fe (DH 1311). También expone que es uno de los sacramentos que imprime carácter y por ello no puede repetirse (DH 1313). Asimismo, precisa la materia y forma:

El segundo sacramento es la confirmación, cuya materia es el crisma, compuesto de aceite que significa el brillo de la conciencia, y de bálsamo, que significa el buen olor de la buena fama, bendecido por el obispo. La forma es: *Te signo con el signo de la cruz y confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo* (DH 1317).

Conjuntamente, ratifica que el ministro ordinario es el obispo al ser uno de los sucesores de los apóstoles, pero existe la posibilidad de una dispensa de la Sede Apostólica, con causa razonable y muy urgente, para que un simple sacerdote administre este sacramento con crisma consagrado por el obispo (DH 1318). También describe el efecto sacramental así:

Este sacramento es en el que se da el Espíritu Santo para fortalecer, como les fue dado a los Apóstoles el día de Pentecostés, para que el cristiano confiese valerosamente el nombre de Cristo. Por eso, el confirmando es ungido en la frente, donde está el asiento de la vergüenza, para que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo y señaladamente su cruz que es escándalo para los judíos y necedad para los gentiles (cf. 1 Cor 1, 23), según el Apóstol; por eso es señalado con la señal de la cruz (DH 1319).

Toda esta teología llega al concilio de Trento que, en la sesión séptima, ratifica la confirmación en el septenario sacramental (DH 1601), ya que los reformadores negaron la sacramentalidad de la confirmación al no haber encontrado suficientes bases bíblicas que probaran su institución por parte de Cristo y también sostenían que el don del Espíritu Santo se confiere plenamente en el bautismo y no se necesita de otro rito para darlos. Los padres tridentinos también atestiguan que este sacramento imprime carácter en el alma (DH 1609 y 1767) y que no es una mera catequesis a los próximos a la adolescencia o una ceremonia ociosa, sino verdadero sacramento (DH 1628), que es conferido por el crisma (DH 1629) y que el ministro ordinario es el obispo (DH 1630 y 1768). Si bien, algunos de los reformadores negaban la sacramentalidad de la confirmación, defendían el valor del rito como signo de confirmación de la fe, de pertenencia a la Iglesia y de testimonio de vida pública.

El papa León XIII en 1896, hablado sobre las ordenaciones de los anglicanos, en la carta *Apostolicae curae*, considera que la materia del sacramento de la confirmación es la imposición de manos (DH 3315). Pío X por medio del decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, del 3 de julio de 1907, condena los errores de los modernistas y reafirma que la confirmación es un sacramento verdadero y distinto al bautismo. Por ello condena el creer que el rito

del sacramento de la confirmación no fuera usado por los Apóstoles, y que en la Iglesia primitiva no había distinción formal entre el sacramento del bautismo y de la confirmación (DH 3444). Por último, Pío XII en la encíclica *Mystici corporis Christi* alude la función de este sacramento así: «con el crisma de la confirmación se da a los creyentes nueva fortaleza, para que valientemente amparen y defiendan a la Madre Iglesia y la fe que de ella recibieron» (no. 9). Él da una interpretación eclesiológica y militante de este sacramento.

Este largo recorrido ha llevado a que la teología proporcionara los fundamentos doctrinales sobre los cuales se constituirán las leyes canónicas. Esto se ve por ejemplo en el *Código de Derecho Canónico* de 1917 en el canon 782 considera ministro extraordinario del sacramento de la confirmación al «sacerdote a quien se le ha concedido esta facultad en virtud del derecho común o de un indulto particular de la Santa Sede». Esta figura es extraña, incluso desaparecerá en la nueva codificación canónica de 1983, y se considerará lícito el sacramento dado por un sacerdote en virtud de la concesión a él dada, pero no se le designará como ministro extraordinario (cf. CIC/83 can. 882). Este canon reviste a ciertos eclesiásticos, sin ser obispos, la potestad de confirmar, es decir que, amplía notablemente la intervención de los presbíteros en este sacramento; pero, el CIC del 83 dará la autorización al párroco o cualquier presbítero de confirmar cuando alguien esté en peligro de muerte (can. 883) o también en los casos de la iniciación cristiana de adultos, cuando el bautismo y la confirmación se celebran conjuntamente (CIC/83 can. 883 y 884) o también se contempla, por causas graves, la asociación de presbíteros para la administración del sacramento junto con el ministro principal (can. 884).

Una práctica comenzada en el siglo XIII, pero que será canonizada por el Código de Derecho canónico de 1917 en el canon 785, es que «el obispo está obligado a conferir este sacramento a los súbditos que lo soliciten digna y razonablemente, especialmente en el momento de la visita a la diócesis». Además, en el CIC/17 establece una edad para recibir este sacramento al decir: «Aunque la administración del sacramento de la confirmación se difiere convenientemente en la Iglesia latina hasta la edad de siete años aproximadamente, sin embargo, puede tener lugar antes si el niño se encuentra en peligro de muerte o si el ministro lo juzga conveniente por razones justas y graves» (can. 788).

Desde la legislación canónica, una condición esencial para la validez del sacramento de la confirmación, tanto en Oriente como en Occidente, es que el crisma haya sido consagrado por un obispo (CIC/83 can. 880). Quizá, este es el modo en el cual los orientales han conservado la dependencia concreta de este sacramento respecto del poder episcopal (CCEO/90 can. 693).

El concilio Vaticano II en la constitución dogmática *Lumen gentium* emplea una nueva terminología respecto al ministro. Considera a los obispos como «los ministros originarios (*originarii*) de la confirmación» (LG 26). De esta manera se subraya la relación de la sucesión apostólica con el acontecimiento de Pentecostés y la dimensión eclesial del don del Espíritu Santo. Esto afianza la tesis propuesta en el capítulo anterior de fundamentar la confirmación desde el evento pentecostés. También hay que ser conscientes de que se reemplaza el adjetivo ordinario por originario. Algunos piensan que esto se da para justificar la práctica oriental y abrir así la puerta a la delegación, dada por los obispos a los sacerdotes, de ejercer como ministro de la confirmación en su nombre. Además, los padres conciliares en el decreto *Orientalium ecclesiarum* reconocieron expresamente la costumbre de las Iglesias

orientales de que sean los presbíteros quienes confieran también la confirmación con crisma consagrado por los obispos o los patriarcas (no. 13). Incluso, facultan a todos los presbíteros orientales para conferir válidamente el sacramento de la confirmación, junto o separado del bautismo, a todos los fieles de cualquier rito, incluso del rito latino, con tal que guarden, para su licitud, las normas del derecho general y particular. También, los sacerdotes de rito latino que tengan la facultad para la administración de este sacramento pueden administrarlo a los fieles orientales de cualquier rito que sean, guardando para su licitud las normas del derecho general y particular (OÉ 14).

Además, los padres conciliares en la *Sacrosanctum Concilium* ordenan:

Revítese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana; por tanto, conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda a la celebración del sacramento. La confirmación puede ser administrada, según las circunstancias, dentro de la Misa. Para el rito fuera de la Misa, prepárese una fórmula que será usada a manera de introducción (no. 71).

Estas revisiones fueron hechas por el papa Pablo VI quien ha sido el último pontífice que ha regulado el sacramento de la confirmación. Él en 1971 por medio de la Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae* promulga el rito revisado en el que establece que, en adelante, el rito esencial del sacramento que será observado en la Iglesia latina es este: «El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras: *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti* (Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo)». La Constitución definió esta praxis como esencia del rito del sacramento y aclaró que la imposición de las manos sobre los elegidos, que se realiza con la oración prescrita antes de la crismación, no pertenece a la esencia del rito sacramental, pero forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprensión del sacramento.

Además, el 17 de septiembre de 1971 se publicó el nuevo *Ordo confirmationis* y al año siguiente el *Ordo Initiationis Christiane Adulorum*. Con esto, Pablo VI derogada la praxis sacramental recogida por el CIC de 1917, según la cual «el sacramento de la confirmación debe administrarse por la imposición de la mano, juntamente con la unción del crisma en la frente, y por las palabras prescritas en los libros pontificales aprobados por la Iglesia» (can. 780).

Las diferencias entre la reforma de Pablo VI y el otro texto no deben considerarse meramente redaccionales, ya que manifiestan una comprensión distinta acerca del gesto esencial que confiere el sacramento de la confirmación. Se puede entender de esta manera:

Para el CIC 17 la materia de la confirmación estaba compuesta por la imposición de la mano y unción con el crisma, como dos gestos simultáneos, pero distintos. La nueva redacción se inclina, en cambio, por la presencia de un único gesto esencial, la unción con el crisma, que asumiría el significado teológico de la imposición de la mano testimoniada en los escritos apostólicos. En efecto, la intención del legislador no se reduce a una simple modificación de matiz. Al contrario, en la actual doctrina del Magisterio, la confirmación se confiere mediante la sola unción con el crisma, pues este

gesto significa adecuadamente la imposición de manos apostólica (Instituto Martín de Azpilcueta, 1996, pp. 521-522).

El papa Pablo VI recuerda que la confirmación es el segundo sacramento de la iniciación cristiana, y que este proceso se completa al participar en la eucaristía. «Los fieles renacen por el bautismo, se fortalecen por el sacramento de la confirmación, y finalmente son sostenidos por el alimento de vida eterna en la eucaristía» (*Divinae consortium naturae*).

Para concluir este apartado histórico conviene hacer al menos una referencia sintética del pensamiento de Dionisio Borobio, una de las figuras más destacadas en lo que respecta a la teología del sacramento de la confirmación. Para Borobio, Pentecostés es un momento decisivo para la comprensión del misterio pascual por ello ha sido expresado y celebrado de forma singular en uno de los sacramentos. La confirmación es sacramentalizar el don del Espíritu pentecostal. Los apóstoles sintieron la necesidad de expresarlo y transmitirlo empleando un gesto específico y un signo diferente al bautismo, pero relacionado con él, la imposición de manos. Este sacramento es el que tiene la capacidad de prolongar, actualizar e historizar de un modo específico y original no solo la experiencia de pentecostés, sino el mismo acontecimiento del Espíritu pentecostal en la Iglesia para cada uno de los miembros que la componen. La Iglesia apostólica utiliza un signo preexistente para indicar que la salvación en Cristo no puede desligarse del don cristológico del Espíritu pentecostal, es el Espíritu de Cristo como Espíritu pentecostal. (Borobio, 2009, pp. 414-417). En síntesis, «la confirmación en la vida de la Iglesia es necesaria como signo simbólico, como historización concreta que expresa y visibiliza la dimensión pneumatológica fundamental del ser cristiano: el don del Espíritu pentecostal» (Borobio, 2009, p. 417).

Algunos aspectos abiertos a la discusión actual

A pesar de todos los siglos pasados y las diferentes elaboraciones teológicas hechas, algunos aspectos siguen siendo un tanto oscuros. También, los retos que propone la sociedad han hecho repensar los acentos pastorales de este sacramento.

Lejos de clarificarse los problemas en la elaboración teológica algunos se complican con el paso del tiempo. Uno de ellos es la diferencia entre el bautismo y la confirmación, por ejemplo, Oñatibia (2000) expone: «Tratándose de un proceso progresivo, cabe esperar de la segunda etapa un más respecto de la primera. Se debe evitar la tautología, volviendo a atribuir a la confirmación efectos que ya han sido afirmados de la primera justificación bautismal» (p. 218).

En este mismo sentido aparece también la crítica De Baciocchi (1961) que dice: Da una impresión de pura palabrería, cuando se presenta a un niño confirmado como un adulto en lo espiritual, mientras que un simple bautizado, profundamente creyente y militante, es un simple niño en el plano sobrenatural. La madurez sobrenatural, ¿no reside en un activo desarrollo de las virtudes teologales? Y ¿para qué confirmar al niño que está muriendo, cuando no será nunca apóstol? (p. 89).

Hay que decir, además, que tampoco es muy clara la diferencia teológica sobre cuál es el don del Espíritu que diferencia el bautismo de la confirmación. Algunos argumentan que «ambos [sacramentos] confieren el Espíritu Santo y sus dones; pero, al igual que el nacimiento precede necesariamente a la etapa de crecimiento también el sacramento del nacimiento a la nueva vida debe preceder al del crecimiento en el Espíritu Santo» (Schönborn, 2000, p. 60). Lo que no debe pensarse es que el primero de los sacramentos es parcial en sus efectos o necesite una ulterior compleción, sino que la vida es suficientemente rica, compleja y a menudo difícil y ello hace conveniente una atención más grande al aspecto dinámico del Espíritu. Sin embargo, es una discusión abierta.

Otro gran desafío es la división de la iniciación cristiana. Esto ha hecho que el orden tradicional se pierda: bautismo–confirmación–eucaristía. Este cambio en el orden del segundo y tercer sacramento ha generado que se piense que la confirmación es el final de la iniciación cristiana y que se pierda la fuertemente vinculación entre el bautismo y este sacramento que plenifica la gracia bautismal. Este cambio se da en parte por el papa Pío X quien el 8 de agosto de 1910 por medio del decreto *Quam singulari* determina que la edad de los siete años es el momento en que comienza la obligación de confesarse y comulgar anualmente. Por ello se requiere de una catequesis que siga profundizando en que se alcanza el culmen de la iniciación cristiana en la Comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, por ello, siempre debe mostrarse la conexión de la confirmación con toda la iniciación cristiana. Preferiblemente este sacramento debería darse durante una eucaristía. Incluso, los teólogos sugieren la necesidad de volver a vivir un catecumenado en el que la iniciación cristiana no se separe, para mostrar así la unidad y fecundidad del misterio pascual del Señor. Si esto no es posible, para mostrar mejor la conexión de los tres sacramentos podría ser propicio en la misa en que se dé la confirmación asperjar con agua bendita después de la renovación las promesas bautismales como en la Vigilia Pascual. Además, debería darse la comunión bajo las dos especies para mostrar que la eucaristía es el culmen de la iniciación a la comunidad cristiana.

Tampoco se puede dejar de lado que uno de los aspectos que más retan a los teólogos de nuestra época es que en la teología de occidente la reflexión sobre la tercera persona de la Trinidad, a lo sumo, figuraba como un breve apéndice en el tratado *De Trinitate*. Por siglos se vivió en un déficit pneumatológico desde la literatura teológica ya que se muestra un desequilibrio entre el extenso tratamiento de las cuestiones cristológicas y la limitada pneumatología. Pero, el movimiento de recuperación de la pneumatología en la teología latina se inicia en el siglo XIX, tiene su epicentro en el concilio Vaticano II y se alarga hasta nuestros días en los que proliferan los estudios en pneumatología. Sin embargo, sigue habiendo vacíos y sobre todo desconocimiento en el pueblo santo y fiel de Dios sobre el ser y la acción del Espíritu. Esto sin duda, se ve reflejado también en lo que significa la confirmación. Sigue siendo necesario un redescubrimiento de la pneumatología sacramental, sobre todo de la epiclesis que se da en cada sacramento por el cual se manifiesta de modo especial la presencia y actuación del Espíritu que asegura que sean acciones sacramentales de la Iglesia y actos salvadores de Cristo. Es necesario ser conscientes de que:

El Espíritu es base y raíz de los sacramentos, ámbito y posibilidad de realización sacramental, eficacia transformante del signo visible y de la comunidad participante, don y gracia de los mismos sacramentos, efecto y fruto de toda celebración sacramental. La verdadera gracia «contenida» en los sacramentos es el Espíritu de Cristo, indiviso e inconfuso (Borobio, 2009, p. 413).

No existe un sacramento exclusivo del Espíritu, sino que en todos ellos se nos comunica la presencia, la acción y el don de la tercera persona de la Trinidad. Pero, el sacramento de la confirmación es la sacramentalización del Espíritu pentecostal. Ojalá nunca más se olvide la dimensión epiclética sacramental.

Otra discusión en la teología es que se considera que los sacramentos acompañan las diferentes etapas de la vida humana y en el caso del sacramento de la confirmación este corresponde a la adolescencia para algunos y para otros a la entrada a la vida adulta y a la toma de responsabilidad en la vida social y política. Se asume por ende que la confirmación es el sacramento de la madurez y del compromiso, es decir, un rito de transición de la niñez a la adolescencia o de la adolescencia a la edad adulta. El problema de esta teoría es pensar la confirmación desde un acontecimiento psicológico y no desde la teología ya que se busca adaptar el sacramento a las circunstancias y necesidades contemporáneas, olvidando su sentido primigenio. Tampoco puede pensarse la confirmación como el premio por haber completado un programa de educación religiosa.

Esto mismo hace ver otra problemática: ¿cuál es la edad para recibir este sacramento para que exprese y realice su función iniciática? Como se ha mostrado, en oriente y occidente se tienen prácticas diferentes. Esta es una problemática que continúa en reflexión ya que implica pensar qué significa este sacramento. Por ejemplo, Küng (1974) propone que es «una renovación (cuya eficacia se expresa en la aceptación consciente, en la fe actual, en la confesión pública) del acontecimiento del Espíritu acaecido en el bautismo y, como tal, punto final de la fundamentación de la existencia cristiana cifrada en el seguimiento» (p. 120). Dicho de esta manera, es como si diera a entender que es un ejercicio meramente humano de aceptación pública de la fe, sin que la gracia fuese dada.

Además, algunos consideran que existe una relación entre el sacramento del orden y la confirmación que es necesario profundizar, ya que ambos sacramentos sitúan al cristiano en la comunidad mesiánica, la Iglesia, como un signo de Cristo, profeta y rey. Esto se manifiesta incluso en la celebración ritual ya que ambos tienen una imposición de manos y una unción (Le nouveau théo, 2019, p. 1011). Algunos consideran que por medio de la unción que es propia de la confirmación se alcanzaría la plenitud del sacerdocio común de los bautizados ya que de esta manera «el sacerdocio bautismal del fiel cristiano asumiría así la plenitud del Espíritu que le capacita para ofrecer su vida, en unión con Cristo, en acción de gracias al Padre» (Gutiérrez-Martín, 2014, p. 174) por ende, hay una noción de culto, oblación e intercesión.

Además, algunos hacen una reflexión sobre la naturaleza del sacramento y esto los lleva a pensar en el carácter y los sacramentos que lo dan. De allí surge una vinculación más estrecha entre el bautismo, la confirmación y el orden. El carácter «implica una consagración, una participación ontológica en el sacerdocio de Cristo. En este sentido tiene una dimensión predominantemente cultural, que tiende, en cuanto tal, a la eucaristía» (Gutiérrez-Martín, 2014, pp. 177-178). De ahí, que algunos teólogos sostengan que solo aquellos que participan plenamente del sacerdocio común bautismal están en condiciones de recibir en plenitud la comunión con Cristo propia de la celebración eucarística. Para Fernández (2005) el carácter de este sacramento es «una orientación permanente hacia un alto grado de caridad. Por lo tanto, el carácter de este sacramento es ante todo un signo indeleble del amor divino como

disposición permanente hacia el amor perfecto (que tiende a expresarse en la comunión y en la misión)» (p. 41). Sin embargo, es una discusión abierta el pensar los efectos y gracias de este sacramento.

La dimensión ecuménica también plantea dos problemas: las prácticas son diferentes en oriente y occidente; y las iglesias protestantes le niegan su carácter a este sacramento. Además, la comprensión del sacramento es diferente. Para algunos, es un sacramento que confiere el don del Espíritu Santo, mientras que para otros es una confirmación pública de la fe ya profesada en el bautismo, como en el caso del protestantismo.

Otro reto es la figura del obispo ya que las comunidades cristianas contemporáneas desconocen su persona. La celebración de la confirmación puede ser también la ocasión para encontrar en el obispo al pastor que es signo de comunión y universalidad. Su ministerio tiene un trasfondo y es el simbolismo eclesial. Él es quien aporta a la comunidad la sucesión apostólica y los tesoros de la fe. El obispo es el principio y fundamento visible de unidad en la Iglesia particular y por ello con su misión de enseñar, santificar y gobernar busca que el pueblo de Dios que le fue confiado llegue junto con Él a la vida eterna.

El significado del sacramento de la confirmación en la vida de la Iglesia. Una mistagogía desde la noción de unción y perfume

El sacramento por medio de la expresión ritual tiene mucho que decir. La belleza de la liturgia, de sus palabras y signos tienen la capacidad de sorprender, de elevar hacia lo sublime, lo místico, podrán ayudar a encontrar una nueva significación de la confirmación.

La confirmación en la vida eclesial

La confirmación es un modo de transmisión del Espíritu pentecostal, pero esto no se entiende sin la unión de este acontecimiento con todo el misterio pascual del Señor, que celebra la Iglesia, que vive de su vida, de su donación y entrega. Esto hace pensar en la vinculación entre este sacramento y la Iglesia, ya que es la vinculación con la comunidad de fe la que hace fructificar el don del Espíritu porque este no es dado únicamente para el bien personal sino para la edificación del Cuerpo místico del Señor. Pero, «solo se hace justicia a la confirmación si se ve en ella la apropiación personal del único acontecimiento del Espíritu» (Küng, 1974, p. 119). De alguna manera, este sacramento saca a la persona del «yo» individualista y lo introduce en el «nosotros» eclesial, al misterio de comunión con Dios y con los hermanos.

La Iglesia, como dice san Ignacio de Antioquía, en la carta a los cristianos de Filadelfia (IV, 1-2), es una sinfonía, una armonía para Dios en el mundo, que se logra por la unidad, y esta se da porque la Iglesia es la obra del Espíritu Santo y ella siempre está unida con Cristo, su cabeza, de quien brota toda la salvación que se esparce por su Cuerpo místico. Todos unidos a Cristo forman un solo cuerpo y las personas son unidas a este cuerpo por medio de los sacramentos. Litúrgicamente existen muchos modos de expresar esto; uno privilegiado es la Misa crismal ya que en ella el obispo junto con su presbiterio y el pueblo de Dios reunido, ven cómo todos los sacramentos brotan y tienen su origen en la Pascua, y por eso se bendicen los óleos y se consagra el crisma que luego servirán para la celebración de los sacramentos en

todas las parroquias de la diócesis, de esta forma se manifiesta la novedad pascual. Esta es una parábola de la comunión, de la unidad, de la Iglesia toda que clama a Cristo.

Lo anterior, lleva a pensar que los sacramentos están mediados por los signos y que, antropológicamente se necesita de signos que ayuden a vivir las realidades sacramentales. Lo que la Iglesia hace es hacer patente las cosas inteligibles por medio de las cosas sensibles. Por esto, los sacramentos son inteligibles, y para poder llegar a ellos se necesitan los medios materiales. En otras palabras, cada signo evoca algo más allá del mismo signo material, evoca realidades invisibles.

El hombre es un ser trascendente que experimenta la trascendencia y que se conectan con ella a través de los signos. Por esto, desde la antropología se deja en evidencia que se necesita de los símbolos. De esta manera, se entiende que los sacramentos son acciones de gracia instituidos por Cristo, vividos en la Iglesia de una forma ritual que está llena de signos. Es importante recordar que el signo confiere un efecto. No es magia, es el Misterio pascual el que da fuerza al signo, es la muerte y resurrección de Cristo la que da eficacia al signo. Usando una expresión de san León Magno «lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios (sacramentos)» (Sermón 74, 2). Esto hace pensar en la necesidad de la mistagogía ya que a partir de ella se interpretan los ritos que tienen un sentido profundo a la luz de los acontecimientos salvíficos y que esto repercute en la vida cristiana.

En el Antiguo Testamento hay muchos elementos o signos que muestran el uso de gestos y palabras materiales que tienen un trasfondo espiritual, por ejemplo, las unciones. Esta tradición también se vive en el tiempo de Cristo. De manera particular, Jesús se vale abundantemente de estos signos que remiten a realidades espirituales, por ejemplo, usa el agua, la saliva, los baños, el pan y el vino, levanta la gente, escribe, hace gestos. No solamente lo hace Jesús, sino que la Iglesia misma lo hace, siguiendo el ejemplo de Él. Por ello, unge, impone las manos, hace la fracción del pan, etc. La Iglesia se sabe depositaria de estos gestos espirituales y por ello sigue haciendo lo mismo, usando elementos materiales y sensibles que remiten a realidades espirituales.

El aceite y la unción en el Antiguo Testamento

El aceite es un componente natural líquido que era común y muy importante en la tierra santa. Este era un producto básico que por sus diferentes propiedades era terapéutico, aromático y culinario. También era usado en las celebraciones religiosas. Además, era el combustible para lámparas, un elemento de la higiene personal, un cosmético y era usado para las honras fúnebres. Por ello, el aceite goza de un amplísimo simbolismo.

En el libro del *Éxodo* se narra cómo se debe fabricar el óleo para la unción sagrada, y se dice que lo ungido y todo lo que entre en contacto con él será considerado sagrado (30, 23-33). Es particular que fue el Señor mismo quien instruyó a Moisés de cómo crear un perfume, y le dio la fórmula para realizarlo. Esto demuestra que los orígenes de los perfumes artificiales en la tradición judeocristiana son divinos. También, se explica que el óleo debe ser derramado, como de Dios se derrama la gracia ya que nadie se unge y se consagra a sí mismo, sino que dicha gracia viene de lo alto (Ex 29,1.4-9). Algo importante es que el ungido es de Dios y

pertenece a Él para siempre (Ex 40, 12-15), ya que quien es ungido recibe una consagración y por ello tiene una alianza personal con el Señor (Éclo 45, 15). Ellos son separados ya que son mediadores. Por ello, es el Señor quien escoge a quién ungir, no es cualquiera sino a quien el Señor ha elegido (1 Sam 10,1-6; 16, 1-13; Sal 44,7-8). El aceite todo lo impregna, por esa propiedad muchos grupos religiosos usaron el aceite como símbolo de quedar impregnado o revestido de la divinidad, por ejemplo, en la unción de Salomón, se considera que toma un carácter nuevo, una categoría distinta del resto del pueblo (2 Re 1, 32-40).

El aceite en la cultura mediterránea es considerado como símbolo del bienestar y de las bendiciones de Dios ya que da alegría (Pr 27,9; Sal 132,2) y suavidad; da belleza, salud y frescor, además, a los cuerpos los tonifica y vigoriza. Igualmente, el aceite da fuerza en los momentos en que más se necesita, sea por ser deportivo o guerrero ayuda a escapar del enemigo: «tus enemigos perecerán (...) pero a mí me das la fuerza de un búfalo y me unges con aceite nuevo» (Sal 92,11) y da agilidad en el combate. Además, con la unción se tiene la intención de expresar algo profundo que viene de Dios y que es dado para cumplir la misión encomendada. Este es el caso de los reyes (1 Sam 16,13), los sumos sacerdotes (Ex 29,4ss) y también se piensa que a los profetas (1 Re 19,16). Además, se ungen los lugares y objetos que servirán para el culto y por ende son dedicadas al Señor (Ex 40, 1-11; Lv 8; Gn 28, 18).

También, en los profetas se habla que el Espíritu del Señor ungirá al Mesías, es decir, lo revestirá del Espíritu para realizar sus acciones (Is 61, 1-3) ya que los sacerdotes y reyes se habían alejado de Dios. Desde Habacuc no solo una persona es ungida, sino todo el pueblo puede ser ungido, es decir, todo el pueblo entra en alianza y es escogido por el Señor (Hab 3,13). En efecto, los profetas anuncian que al final de los tiempos vendrá un ungido. Esta tipología escatológica tiene su realización en Jesús.

El aceite y la unción en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento el auténtico ungido es Jesús (Hch 10,38). Tanto así, que el nombre que más se repite de Él es el «Christós», que en griego significa el Ungido (del verbo «chrío», ungir) y que equivale a «Mesías» en hebreo. Hay que decir que en Jesús «no se trata tanto de un rito de unción visible, sino de una posesión total por parte del Espíritu, la plenitud de sus dones sobre Jesús de Nazaret» (Aldazábal, 2003, p. 270). Esto mismo sucede por derivación en los creyentes en Cristo quienes también reciben la unción del Espíritu (1 Jn 2,20; 2 Cor 1,21), e incluso por esto reciben el nombre de «cristianos», los ungidos. Ellos también están consagrados por el Espíritu en vista de cumplir una determinada misión.

Los Evangelios mismos recuerdan diversas unciones, por ejemplo, la de la pecadora que ungió los pies de Jesús (Lc 7,38), gesto que Jesús interpretó como un anuncio de su sepultura (Mc 14,8). También María, la hermana de Lázaro, ungió los pies de Jesús en Betania (Jn 11,2; 12,1-8). Después de la sepultura del cuerpo de Jesús, María Magdalena, María, la madre de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungir su cuerpo (Mc 16,1; Lc 23,56; 24,1). Asimismo, se narra que Jesús envía a sus apóstoles a la misión y ellos ungián con óleo a muchos enfermos y se sanaban (Mc 6,13). La carta de Santiago recomienda que los presbíteros visiten a los enfermos y los unjan en sus cuerpos para el perdón de los pecados (St 5,14s).

En el Nuevo Testamento hay otra idea que está ligada a la unción y es el sello. San Pablo lo señala claramente: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con ustedes en Cristo, y el que nos ungió y el que nos marcó con su sello, y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,21-22). De esta manera se pone de manifiesto que el término *sphragis* (sello) poco a poco toma una connotación espiritual y hace aparecer un gesto litúrgico que lo expresa y da visibilidad: «el signo de la cruz, por el cual se manifiesta que una persona queda sellada, marcada, que alguien ha tomado posesión de ella, que ya no se pertenece a sí misma» (Borobio, 2009, p. 430). Este signo reviste un doble carácter: cristológico y pneumatológico.

En el Evangelio de Lucas (4,18) se narra el pasaje del libro del profeta Isaías (11,1; 61,1-2). En este, Jesús realiza la lectura que describe la efusión del Espíritu sobre el Mesías futuro y él se atribuye todo lo proclamado. De este modo, se ha visto en Él, el Servidor justo. Él es el llamado y quién recibió la unción del Espíritu que le envía con su fuerza a los pobres, los cautivos, los ciegos, los oprimidos. Lo que ayer era promesa, en Jesús es hoy cumplimiento y realización. Tal acción profética prepara un acto salvífico que conlleva una respuesta para quienes lo testifican. El ungido es el profeta, es quien libera, sana y muestra la cercanía de Dios.

El *Catecismo de la Iglesia católica* sintetiza de un modo preciso todo esto y profundiza en la carga del símbolo que tiene connotaciones rituales, prácticas y antropológicas:

La unción, en el simbolismo bíblico y antiguo, posee numerosas significaciones: el aceite es signo de abundancia y de alegría, purifica (unción o masaje antes y después del baño) y da agilidad (la unción de los atletas y de los luchadores); es signo de curación, pues suaviza las contusiones y las heridas y el ungido irradia belleza, santidad y fuerza (no. 1293).

El cristiano confirmado: el ungido y perfumado para ser el buen olor de Cristo

Del simbolismo de la unción toma nombre el creyente en Jesús. Es a partir de esto que puede realizarse una mistagogía del sacramento ya que, si se comprende la profundidad de lo que se realiza, también se comprenderá la gracia que es conferida. Es una unción que es efusión del Espíritu Santo.

El papa Pablo VI en *Divinae consortium naturae* expresa que «en la administración de la confirmación en Oriente y Occidente [...] el primer puesto lo ocupó la crismación, que representa de alguna manera la imposición de las manos usada por los apóstoles». Por ello es necesario detenerse en este signo con una hondura significativa. San Cirilo de Jerusalén es quien mejor ha expresado esto. Él explica que la descendencia de Cristo, sus discípulos, también son ungidos. Comienza relatando que en el Antiguo Testamento hay momentos en los que la figura del crisma se encuentra presente, por ejemplo, cuando Moisés comunicó a su hermano el designio de Dios de hacerlo sumo sacerdote. También cuando Salomón fue ungido en el Gihón. Después explica que en los cristianos es una realidad:

Pero estas cosas a él [Salomón] le acaecieron en figura; a vosotros, en cambio, no en figura, sino en realidad, pues vosotros habéis sido ungidos realmente con el Espíritu

Santo. Porque el principio de vuestra salvación es el Ungido, el Cristo (Catequesis XXI, mistagógica III, 6).

Hay diferentes elementos sensibles para significar la unción, pero hay uno especial, que en el transcurrir de los siglos ha tomado fuerza y es el uso del crisma, del myron como se denomina en oriente, que es un óleo perfumado. Por medio del uso visible de este aceite, que sirve para suavizar, embellecer, fortalecer y curar, se significa lo que se realiza invisiblemente por la gracia del Espíritu en la vida sobrenatural del cristiano. Además, tiene un carácter de perfume que indica la presencia de algo que no se ve ni se entiende, pero que está presente.

Los antiguos creían que, untándose el cuerpo con buenos aceites, aumentaban su fuerza sobre todo en la competición del estadio y en los juegos deportivos. De ahí que el crisma es un inmejorable memorial de la acción del Espíritu, que fortalece para el testimonio y capacita para ser en el mundo el buen olor de Cristo (2 Cor 2,15).

Santo Tomás explica que el crisma es la materia adecuada para este sacramento:

Algo parecido a la materia de este sacramento fue dado a los Apóstoles sensiblemente en la entrega del Espíritu Santo. Porque el hecho de que el Espíritu Santo descendiese sobre ellos visiblemente en forma de fuego tiene el mismo significado que el óleo, excepción hecha de que el fuego tiene una fuerza activa, mientras que el óleo la tiene pasiva, ya que es materia y combustible del fuego. Y esta diferencia significaba que la gracia del Espíritu Santo había de comunicarse a los demás a través de los Apóstoles. Sobre los Apóstoles el Espíritu Santo descendió también en forma de lenguas. El significado es el mismo que el del bálsamo, con la diferencia de que la lengua se comunica con otro a través de la palabra, mientras que el bálsamo lo hace a través del olor. Porque los Apóstoles quedaban llenos del Espíritu Santo como doctores de la fe, y los otros creyentes quedaban llenos del Espíritu Santo para trabajar en la edificación de los fieles (S.th. III, 72, 1 ad. 2).

El aceite perfumado significa la alegría y el honor que se concede a los neófitos; también simboliza la participación en la unción de Cristo, Rey, Sacerdote y Profeta, por el poder del Espíritu Santo (Is 61,1). Por ende, quien es ungido con el crisma se convierte en portador de dicho perfume y lo difunde a su alrededor, es constructor del reino. De lo anterior, se puede deducir que el apostolado y la misión del confirmado es consecuencia de su unción. Unido a esto, autores como Roguet recuerdan que, los profetas y mártires jamás han sido consagrados en la historia por una unción visible, es decir, realizada por medio de un óleo material, sino que ellos han recibido una unción espiritual, la llamada *spiritualis unctio*.

Esto lleva a recordar de nuevo, la fisonomía litúrgica de la confirmación, es decir, que los sacramentos emanan de la Pascua del Señor, que el Resucitado desde su experiencia pascual nos quiere comunicar su vida nueva por esta mediación sacramental. Esto se vive sobre todo en la Misa crismal en la que se evidencia el clima de una verdadera fiesta del sacerdocio ministerial dentro de todo el pueblo sacerdotal y orienta la atención hacia Cristo, el consagrado por medio de la unción (cf. Lc 4,18; Hch 10,38; Hb 1,9). Jesús fue consagrado por una *spiritualis unctio*, pero los creyentes viven una unción sacramental que da una unción espiritual.

La *spiritualis unctio* sacramental se da por medio del crisma que fue consagrado por una epiclesis consecratoria. En dicha oración, en la parte invocativa, epiclética, se dice que «los consagrados con esta unción exhale el perfume de una vida santa y vivan según su condición de reyes, sacerdotes y profetas». Esto es la gracia que esparce su aroma entre los fieles, el don de Dios recibido. Por ello, la unción del confirmado con el santo crisma es signo de su consagración al Señor, que él se ha reservado para Dios. La unción tiene un simbolismo y es que el «aceite penetra profundamente en el objeto o superficie sobre la cual ha sido derramado y de ahí la dificultad para eliminar su rastro o huella. Así, la unción adquiere una connotación de consagración, de dedicación permanente y, consiguientemente, de sacralidad» (Medina Estevez, 2008, p. 178). De esta manera, el confirmado que ha sido perfumado con el crisma está capacitado para que pueda amar hasta el extremo (Jn 13,1), como Jesús.

Además, en la parte anamnética de esta oración, se recuerda la historia de la salvación, y en ella se menciona el olivo, «que ahora nos suministra el aceite» con el que se prepara el santo crisma. También se menciona la paloma, «signo de la gracia futura», que anuncia «con un ramo de olivo la restauración de la paz entre los hombres». Esta unción con el crisma será, metafóricamente, como un puente entre el cielo y la tierra que anuncia que la promesa se ha realizado. San Cirilo de Jerusalén recuerda en una de sus catequesis que en el crisma Dios mismo se da:

Pero date cuenta de que no se trata de un ungüento pobre y vil. Pues, así como el pan de la Eucaristía, tras la invocación del Espíritu Santo, no es pan común sino el cuerpo de Cristo, así también este santo ungüento, después de la invocación, ya no es un simple ungüento ni, por decirlo así, un ungüento común; se da en él a Cristo y al Espíritu Santo, es presencia de su divinidad y realidad efectiva. Y mientras se unge el cuerpo con ungüento visible, queda santificada el alma por el Espíritu Santo que da la vida (Catequesis bautismal, XXI, mistagógica III).

El crisma al ser consagrado también tiene otra manera de expresar que quien será ungido tendrá la presencia del Espíritu que es vivificador. Esta es la exhalación del aliento sobre el óleo como signo de la vida que es dada, recordando a Dios que insufla sobre Adán la vida (Gn 2,7). Esta vida que ha sido perfumada, por la mezcla de aromas en el óleo, ha tenido implicaciones tan profundas que son el símbolo de los aromas deliciosos que se esparcen a lo largo de la vida por medio de las buenas obras, pero que incluso su aroma persiste una vez muerto. Es como si de alguna manera mostrarán la vida bienaventurada, tanto así que usualmente se alude con la expresión «ha muerto en olor de santidad», a una persona virtuosa que ha fallecido, como signo de que su beatitud se demuestra hasta en el olor que emana su cuerpo.

Necesidad de una antropología litúrgica

La Liturgia está llamada a manifestar la belleza de Dios y al Dios que es belleza. Esto lo realiza por medio de signos sensibles que son captados por los sentidos. De ahí, la importancia de que la liturgia se valga de signos para que la persona comprenda mejor lo que sucede en su interior ya que los sentidos son como ventanas al cielo. Los sentidos tienen el poder de llevar a las personas más allá de las palabras y los pensamientos y situarlos en la belleza.

En la confirmación un sentido que se utiliza y que es privilegiado para comprender el significado del rito sacramental es el olfato. Por este sentido se tiene una intuición ya que es capaz de captar lo que no se ve ni se oye necesariamente, es decir, percibe realidades invisibles. Los científicos también consideran que por medio de él se puede reconocer a los individuos de un grupo. Este sentido advierte, informa sobre algo que acontece y que ha dejado una huella en el tiempo, ya que las horas pasan, pero la fragancia continúa. Además, los expertos explican que «de los sentidos, el del olfato es el único que le permite al hombre vivir dos veces el mismo instante» (Grau-Dieckmann, 2003, p. 90), porque lo vive en el mismo instante y en el futuro el olor lo hace recordar lo experimentado.

El perfume embellece y comunica su fragancia, es una catequesis de lo que sucedió en el sacramento. El confirmado ha sido constituido en apóstol del buen aroma de Cristo. Por ello, la experiencia sensual de oler una dulce fragancia (el crisma) es una dimensión de este sacramento que debe cuidarse ya que es catequética-ritual. Por tanto, la unción debe hacerse con una cantidad suficiente de óleo para que aparezca visiblemente como una verdadera unción y su olor se extienda entre los presentes. La comunidad entera debería llegar a oler el suave pero notorio aroma del crisma después de que los candidatos han recibido la unción sagrada y vuelven a sus puestos. Santo Tomás relaciona el perfume y las obras buenas:

El bálsamo, por su fragancia, indica la buena fama, que es necesario tengan quienes alternan con los del mundo, para confesar públicamente la fe de Cristo, como lanzados al campo de batalla desde el corazón recóndito de la Iglesia (*Suma contra los gentiles*, IV, c. 60.)

Otro sentido esencial es el tacto ya que un contacto corporal es a la vez una señal del compromiso y una apertura a la vulnerabilidad. Es la forma de significar el suave contacto de un Dios amoroso. Este misterio del contacto humano en este sacramento es expresado en la imposición de manos, la cual es una manera de eliminar la distancia histórica que separa de los acontecimientos evangélicos y permite que el Espíritu descienda al propio corazón.

El tacto hace encontrar a Dios muy cerca, hace recordar y sentir que Él toca nuestra propia piel desde la encarnación. Además, es un tocar la frente, el órgano de la publicidad -lo más visible- con el dedo empapado de crisma para reflejar la generosidad del amor y misericordia de Dios por medio del don que es el Espíritu Santo.

Conjuntamente, en la liturgia romana, otro signo que es usado, la *extensio manuum* que se hace para todos los confirmandos por parte del obispo y los presbíteros presentes, mientras se pronuncia una oración de alto contenido epiclético, es decir, de invocación y súplica. Después se hace una imposición de manos mientras se crisma, es decir, se toca la frente de la persona en el momento propio del sacramento. En las Iglesias orientales, la unción se hace sobre las partes más significativas del cuerpo, acompañando cada una por la fórmula: «Sello del don que es el Espíritu Santo» (*Catecismo de la Iglesia católica* no. 1300).

Smolarsky (1998) propone que hay 3 imposiciones de manos en el sacramento de la confirmación. La primera, en la oración preparatoria, la segunda, en la acción ritual central del sacramento en la que el ministro toca la frente de la persona -le extiende su mano para tocarla- y le traza el signo de la cruz en la frente mientras recita la fórmula. La tercera es

durante el rito y la hacen los padrinos, mientras el candidato es confirmado, la persona que lo presenta al obispo coloca su mano derecha sobre el hombre del candidato (p. 88).

En este signo se significa que en la «confirmación una nueva investidura [se da], una precisión añadida a la situación de cristiano puro y simple, una consagración nueva del ser que, ya no sólo es miembro del Cuerpo de Cristo, sino instrumento de expansión del Reino de Dios» (De Baciocchi, 1961, pp. 87-88).

Por último, el obispo da la paz al que acaba de ungir extendiendo su mano. De acuerdo con el evangelio de Juan (20,21-22), la entrega del Espíritu está asociada al saludo de paz del Señor resucitado. El Señor aparece ante sus discípulos, les desea la paz, y sopla sobre ellos diciendo: «Reciban el Espíritu Santo». Este gesto tiene un valor eclesial evidente: aquel que es cabeza y centro de unidad de la Iglesia particular, saluda y acoge paternalmente al cristiano que acaba de ser integrado plenamente a la comunidad eclesial por el don de pentecostés. El concilio Vaticano II dice que «los fieles, por el sacramento de la confirmación, se vinculan con más perfección a la Iglesia» (*Lumen gentium* no. 11) y esto ha quedado reflejado por medio de un gesto de contacto físico.

No se puede olvidar que «la confirmación tiene un servicio propio en el pueblo de Dios: dar testimonio, participar en el profetismo de Cristo. Consistiría especialmente en anunciar y confesar la fe, eventualmente por medio del martirio» (Congar, 1991, p. 652). La unción recibida, el don pentecostal, es tan potente que lleva al anuncio del evangelio. Será por el testimonio de estos que el mundo será santificado porque de un modo singular la confirmación es el sacramento del servicio al mundo. El confirmado ha sido impregnado del Espíritu para una nueva responsabilidad, rendir testimonio del evangelio y construir el reino de Dios en el mundo.

Por último, una sugerencia en el ámbito litúrgico y que sería un gesto significativo en la celebración de la confirmación es que uno de los que será confirmado lleve en la procesión de entrada la crismera y lo coloque en un lugar visible del presbiterio con una vela encendida al lado.

Conclusiones

El primer capítulo explica cómo el sacramento de la confirmación se fundamenta desde la Sagrada Escritura clásicamente desde el libro de los *Hechos de los apóstoles* 8,12-17 y 19,1-7. Estos relatan la transición de la evangelización de los judíos a la universalización de la misión. Estos textos bíblicos tienen como intención primera una interpretación eclesiológica, salvaguardar la fe y la comunión con la Iglesia de Jerusalén, pero esto no implica que una interpretación sacramental sea errónea, ya que el Espíritu Santo es quien da la comunión en la Iglesia. Si bien, no se puede afirmar desde estos textos la existencia del “sacramento” de la confirmación, es innegable que uno de sus fundamentos se encuentra aquí, ya que lo que se entiende por bautismo en el ambiente bíblico tiene un sentido más amplio que el mundo actual.

Sin embargo, se hace la propuesta de una nueva fundamentación bíblica diferente a la clásica desde dos acontecimientos: el bautismo de Jesús en el Jordán y Pentecostés. En el bautismo, el Espíritu Santo desciende sobre Jesús, y Cristo es constituido como el ungido del Señor. Él en varias ocasiones promete el Paráclito a sus discípulos. Esta promesa de Cristo se cumple de modo teofánico en el Pentecostés apostólico. Este es el momento de la epifanía del Espíritu. Esto demuestra que la confirmación en la vida del cristiano significa el fruto de la pascua, el envío del Espíritu. Pentecostés es la consumación de la Pascua, es asegurar que la obra entera llevada a cabo por Cristo continuará en su Iglesia.

El segundo capítulo analiza la evolución histórico-teológica del sacramento de la confirmación, que no es un sacramento independiente y separado, sino que está estrechamente relacionado con la iniciación cristiana, en particular con el bautismo, que era celebrado en la Vigilia pascual. Es verdad que a uno de los ritos posbautismales se le atribuye una comunicación especial con el Espíritu, que se lleva a cabo mediante la imposición de manos o la unción con *myron* o crisma.

A finales del siglo III, la Iglesia enfrentó desafíos debido al aumento de las conversiones al cristianismo, la alta mortalidad infantil y la expansión fuera de las ciudades. Ante este panorama, las Iglesias de occidente optaron por confiar al presbítero la tarea de bautizar y reservaron la imposición de manos al obispo para más tarde. En Oriente e Hispania, se decidió otorgar a los presbíteros el poder ordinario del obispo para bautizar y realizar los ritos posbautismales, dándoles también el poder de confirmar, pero reservando la bendición del crisma al patriarca o al obispo. Occidente toma esta decisión desde una perspectiva eclesiológica, mientras que el Oriente la toma desde una perspectiva iniciática.

La Iglesia siguió descubriendo este sacramento a través de los escritos de los papas, el magisterio y la reflexión teológica, determinando situaciones importantes como el ministro propio, la edad, la institución divina, la materia y los efectos; aunque, algunas discusiones siguen hasta nuestros días en campos como el dogmático, la pastoral y el ecumenismo. La confirmación será ratificada por Trento en el septenario sacramental, y después de esto habrá un gran silencio en el plano teológico.

El concilio Vaticano II propone la revisión del rito de la confirmación. Esto lo llevará a cabo Pablo VI por medio de la Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae* que establece que en la Iglesia latina el sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras: *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*. Los teólogos también hacen sus aportes que pueden resumirse en que la confirmación es sacramentalizar el don del Espíritu pentecostal para cada miembro de la Iglesia.

Por último, el tercer capítulo plantea una mistagogía del sacramento desde la noción de unción y perfume. El presupuesto es que los sacramentos están mediados por los signos, lo que los hace antropológicamente significativos. Son los medios necesarios para experimentar las realidades sacramentales. La Iglesia sigue usando elementos materiales y sensibles que remiten a realidades espirituales porque se sabe depositaria de la fe, de una tradición que viene desde el Antiguo Testamento.

Entre ello, el aceite era un producto básico utilizado con fines terapéuticos, aromáticos y culinarios, también se utilizaba para para la consagración de personas y objetos dedicados al culto sagrado. Los profetas anunciaron que al final de los tiempos vendría el ungido y esto se realiza en Jesús. Él es el ungido, tanto así que se llama Cristo; además, sus seguidores se llaman cristianos, los ungidos.

El signo sacramental de la confirmación es el crisma, un aceite perfumado. Por ello, es necesario tener una comprensión de la mistagogía para poder comprender la gracia que se otorga. La unción material realiza la *spiritualis unctio*, es decir, que busca que la vida interior que ha sido penetrada por el Espíritu se vea reflejada en el perfume de una vida santa, de una que esparce el aroma de Dios entre sus hermanos. Por ende, el ungido con el crisma se convierte en portador de dicho perfume y lo difunde a su alrededor, es constructor del reino, porque deja la *huella del aroma* de Dios en cada momento de su vida.

La Iglesia por medio de la confirmación busca que sus miembros santifiquen el mundo, que esparzan el buen olor de Cristo, por medio de las buenas obras. De allí, la importancia de cuidar el signo sacramental porque Dios toca el corazón y mueve la fe ayudándose de los sentidos.

Referencias

- Aldazábal, J. (2003). *Gestos y símbolos*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Borobio, D. (2009). *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Camelot, T. (1961). *El bautismo y la confirmación en la teología contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Congar, Y. M. (1991). *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder.
- De Baciocchi, J. (1961). *La vida sacramentaria de la Iglesia*. Sígueme.
- Denzinger, H., & Hünermann, P. (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (38 ed.). Barcelona: Herder.
- Feiner, J., & Löhrer, M. (1971). *Mysterium Salutis. El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. (Vol. V). Madrid: Cristiandad.
- Fernández, V. M. (2005). El sentido del carácter sacramental y la necesidad de la confirmación. *Teología*, XLII (86), 27-42.
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7849/1/sentido-caracter-sacramental-necesidad-fernandez.pdf>
- Fitzmyer, J. A. (2003). *Los Hechos de los Apóstoles* (Vol. 2). Salamanca: Sígueme.
- Grau-Dieckmann, P. (diciembre de 2003). *Los Perfumes en el Cristianismo*.
Revista Mirabilia 3, 76-92.
- Gutiérrez-Martín, J. L. (2014). Confirmación. En C. Izquierdo, *Diccionario de Teología* (3 ed., pp. 173-178). Pamplona: EUNSA.
- Hipólito de Roma. (1986). *La tradición apostólica*. Salamanca: Sígueme.

- Instituto Martín de Azpilcueta. (1996). *Comentario exegético al Código de Derecho canónico* (Vol. III/1). Pamplona: EUNSA.
- Jean Nesmy, C. (1965). *Espiritualidad del año litúrgico*. Herder.
- Küng, H. (1974). La confirmación como culminación del bautismo. *Concilium* (99b), 99-126.
- Las constituciones apostólicas*. (2008). Barcelona: Cuadernos phase 181.
- Le nouveau théo*. (2019). Paris: MAME.
- Medina Estevez, J. A. (2008). Símbolos y signos cristianos, litúrgicos y religiosos. Primera parte. *Cuadernos Monásticos*(165), 155 - 179.
- Oñatibia, I. (2000). *Bautismo y Confirmación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pablo VI. (1971). *Divinae consortium naturae*.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19710815_divina-consortium.html
- Politi, S., & Graham, E. (1994). *Sangre y agua. Los sacramentos de iniciación*. Buenos Aires: San Pablo.
- Pompanon, J. C. (2008). *Le baptême - La confirmation. Une introduction aux Sacraments*. Paris: François-Xavier de Guibert.
- Ramis Darder, F. (2010). *Hechos de los Apóstoles*. Navarra: Verbo Divino.
- Rocchetta, C. (1985). *I Sacramenti della fede*. Bologna: Dehoniane.
- San Agustín de Hipona. (1956). *Obras de San Agustín. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Ambrosio. (1953). *Los sacramentos y los misterios: de sacramentis et de mysteriis*. Buenos Aires: Apostolado Mariano.
- San Cipriano. (1964). *Obras de san Cipriano: tratados. Cartas*. Madrid: EDICA.
- San Cirilo de Jerusalén. (1990). *Las catequesis*. Apostolado Mariano.
- Santo Tomás de Aquino. (1936). *Suma teológica* (Vol. III).
- Schönborn, C. (2000). *Fuentes de nuestra fe*. Madrid: Encuentro.
- Smolarsky, D. C. (1998). *Los sacramentos*. Centro de pastoral litúrgica.
- Tertuliano. (2006). *El bautismo. La oración*. Madrid: Ciudad nueva.
- Wikenhauser, A. (1973). *Los Hechos de los Apóstoles*. Barcelona: Herder.