

La evolución histórica del sacramento de la confirmación en occidente

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ¹

Sumario:

Este estudio es parte de una investigación histórica y litúrgica sobre la evolución convulsa que ha tenido en occidente el sacramento de la confirmación. En los orígenes, la confirmación era celebrada de distintas maneras dependiendo de los ritos que existían hasta que el rito romano fue impuesto por doquier en todo occidente. Además, al principio, la confirmación formaba un todo con el bautismo, si bien se fue separando del mismo e incluso llegó a invertir el orden del binomio eucaristía-confirmación. El sacramento de la confirmación ha sufrido diversas mutaciones en cuanto a los gestos rituales con los que se ha administrado, separado temporalmente del bautismo o unido a él.

Palabras clave:

Ritos, Confirmación, iniciación cristiana, signación, unción crismal, imposición de las manos.

The historical evolution of the sacrament of confirmation in the West

Abstract:

This study is part of a historic and liturgical investigation about the troubled evolution which has been owned by the sacrament of Confirmation. At the origins, Confirmation was celebrated in several ways, depending on the rites in existence until the Roman Rite was imposed everywhere throughout the Western World. Moreover, at the beginning, the Confirmation was totally integrated with the Baptism, though it was coming to be gradually separated from it, and even it came to invert the order of the binomial Eucharist-Confirmation. The sacrament of Confirmation has suffered different mutations as far as the ritual gestures with which it has been administered, temporarily separated from baptism, or jointly with it.

Keywords:

Rites, Confirmation, Christian initiation, "signation" (making the sign of the cross over), Chrismal unction, laying on of hands.

¹ Doctor en Teología. Profesor de Educación Secundaria, Granada. <https://orcid.org/0000-0001-6863-055X> <jose_manuel_chema_@hotmail.com>

1. Introducción: La Confirmación, un sacramento fluctuante

Nuestra intención en este estudio es llevar a cabo un análisis minucioso sobre cómo se han ido desarrollando y determinando, desde el punto de vista histórico, tanto la liturgia como los gestos rituales del sacramento de la Confirmación —en la medida en que sea posible— desde el siglo II, el tiempo post-neotestamentario, que es cuando comenzamos a tener los primeros testimonios difuminados de una práctica ritual de la iniciación cristiana, hasta sus últimas adaptaciones y configuraciones en nuestra época contemporánea actual, en los siglos XX y XXI.

En esta investigación se van a ir exponiendo y examinando las distintas variaciones rituales que han ido aconteciendo durante todo este tiempo en el Occidente cristiano, con la intención de remontarnos no sólo a los diversos orígenes de nuestro sacramento de la *Confirmación* (su equivalente en Oriente es conocido como *Misterio de la Santa Crismación*²), sino también a las fluctuaciones que ha ido sufriendo el sacramento en los diferentes tiempos y lugares en los que se ha ido celebrando, y, a su vez, tendremos en cuenta las reflexiones y comentarios que ha recibido el rito confirmatorio por parte de los Santos Padres y autores latinos hasta nuestros días. Todo ello nos permitirá hacer una valoración crítica de la celebración actual del sacramento en la litúrgica romana y, del mismo modo, mostraremos cómo se fraguaron las otras ceremonias confirmatorias que realizan las Iglesias separadas de Roma que surgieron en tiempos de la Reforma protestante.

Así pues, en este examen, en ciertas ocasiones, compararemos similitudes y en otras situaciones confrontaremos hasta celebraciones litúrgicas diferentes que han ido apareciendo en escena y desapareciendo en una historia litúrgica cargada de vicisitudes, que se remonta a casi dos milenios de historia en la Iglesia católica romana y a casi cinco siglos de tradición en las Iglesias surgidas de la Reforma.

Desde el principio, conviene aclarar que no siempre la reflexión teológica precede a la práctica litúrgica, sino que más bien, en muchas ocasiones, como es este el caso, primero se desarrolla la liturgia y praxis ritual en una determinada zona y época, y, posteriormente, se busca una significación e interpretación teológica acorde con lo que se expresa y se vive en la celebración litúrgica.

En el tiempo de la Iglesia primitiva existía una celebración única de la iniciación cristiana y no parece que en la mentalidad de la Iglesia ni en la de

² Para el origen y evolución histórica del *Misterio de la Santa Crismación* en Oriente véase nuestro amplio estudio original: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El desarrollo histórico del Mystērion del Santo Mýron al Sacramento de la Santa Crismación*: ATG 73 (2010) 91-145.

los Santos Padres latinos o escritores eclesiásticos se tuviera conciencia de que esta unidad abarcase dos sacramentos distintos (bautismo-confirmación). Por ello, una de nuestras premisas de partida será averiguar si en los escritos de los Santos Padres y en los textos litúrgicos antiguos existía ya algún rito postbautismal con alguna distinción característica, o si, por el contrario, los ritos postbautismales estaban difuminados dentro de la ceremonia unitaria de iniciación.

Por otro lado, es conveniente tener en cuenta que no vamos a hacer aquí un estudio crítico y pormenorizado del bautismo. No obstante, sí haremos referencia al sacramento del bautismo en determinadas ocasiones, ya que, en su desarrollo histórico, la celebración única del bautismo se ha configurado en formas variadas y con diversos acentos, en la que estaban incluidos los ritos postbautismales, los cuales, paulatinamente, se fueron separando o desapareciendo, como veremos en este recorrido histórico.

Por consiguiente, de lo que aquí se trata es de analizar, críticamente, cómo la confirmación va surgiendo y va desarrollándose, lentamente, a partir de la celebración bautismal de la Iglesia postapostólica primitiva, hasta alcanzar un estadio ritual plenamente autónomo –como considera hoy la teología sacramentaria occidental– con respecto al bautismo e incluso en relación al conjunto de la celebración de la iniciación cristiana³.

2. *El desarrollo de la Confirmación en el primer milenio de la era cristiana*

2.1. Testimonios y primeras configuraciones en los siglos II-III

En la Iglesia antigua existía un proceso catecumenal por medio del cual los neófitos o catecúmenos se incorporaban a la comunidad local, y llegaba a su última fase con la celebración de la iniciación cristiana completa, la cual era parte integrante de dicho proceso que duraba varias etapas y se extendía a varios años. Sin embargo, las fuentes que nos informan sobre esta celebración iniciática son bastante escasas.

³ Para nuestra reconstrucción histórica y análisis crítico nos orientamos con algunos de los siguientes autores: B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, (Historia de los dogmas IV/2), Madrid 1974; A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970; I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000; D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001; S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, Madrid 1984; y A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 29-50. Asimismo, nos remitimos a las obras de patología latina y a las fuentes litúrgicas (antiguas, medievales y actuales), y también a otros historiadores que citaremos en su preciso momento.

En Occidente, hacia la mitad del siglo II, el testimonio más antiguo que tenemos es el de Justino⁴ († 165). El santo describe de forma detallada la iniciación cristiana, pero pasa directamente de la ablución –sólo haciendo referencia a su efecto de transmitir el Espíritu– a la Eucaristía, sin dejar lugar alguno a cualquier rito postbautismal. Algo que ocurría ya exactamente igual en testimonios contemporáneos de su época⁵.

El testimonio más completo en Occidente, a principios del siglo III, nos lo presenta Hipólito de Roma († 235) en su *Tradición Apostólica* compuesta hacia el 215, pero situándonos en un estado de hechos probablemente hacia finales del siglo II. Hipólito nos ofrece una descripción detallada de la liturgia bautismal de iniciación consolidada de la Iglesia Romana. Según algunos autores, existe una similitud en lo que concierne a los ritos postbautismales entre Roma y Egipto, aunque no se sabe con exactitud si fue debido a que, eventualmente, Hipólito trajo a Roma influencias egipcianas y entonces esta *Traditio* muy probablemente pudo haber estado influenciada por algunas costumbres orientales egipcias o, simplemente, ella misma ejerció una ulterior influencia en el territorio del patriarcado de Alejandría y en Siria.

Parece ser que la Iglesia primitiva aceptó muy pronto la posibilidad de bautizar a los niños (lactantes y más grandes) junto a los adultos, recibiendo la iniciación de la misma manera y dentro de la misma celebración, como está atestiguado por la misma *Traditio*:

⁴ JUSTINO, *Apología I*, 61, 2-3, (Roma, ca. 150), en: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos (s. II)*, (BAC 116), Madrid 1954, p. 250, y *Apologie pour les chrétiens*, [ed. CH. MUNIER], (SC 507), Paris 2006, pp. 288-291, (cf. texto griego PG 6,420C-421AB). Además, para Justino, el rito de la iniciación cristiana fue designado primitivamente con el vocablo *iluminación*, porque a los que se les enseña la doctrina de Cristo son iluminados en su espíritu para conocer la esperanza de la redención, cf. *Apología I*, 61, 12, (BAC 116), p. 251, (cf. texto griego PG 6,422-423).

⁵ Por ejemplo, *La Didaché*, c. VII: R 4, (Siria-Palestina, 1ª mitad del siglo II, ca. 120), en: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos I: La doctrina de los doce Apóstoles y Cartas de San Clemente Romano*, Madrid 1946, p. 37. También el *Pastor de Hermas*, lib. III, *Similitudo IX*, 16,1-7, (Roma, mediados del siglo II), (FPa 6), Madrid 1995, p. 261. Para los textos antiguos puede consultarse la antología de A. BENOIT – CH. MUNIER, *Le baptême dans l'Église ancienne, du I^{er} au III^e siècle*, (Traditio christiana 9), Lang, Bern 1994. Asimismo, léase A. BENOIT, *Le baptême au II^e siècle*, Paris 1953, quien escribe como conclusión: “No hemos encontrado, en los Padres que hemos estudiado, ninguna traza de una unción o de una imposición de las manos, cuyo fin hubiera sido conferir el don de la efusión del Espíritu. Incluso admitiendo que hayan existido, en esta época, ritos particulares ligados a la efusión del Espíritu, estos ritos debieron formar parte integrante de la ceremonia bautismal, sin tener una vida propia e independiente. De todas formas, ellos no han jugado más que un papel secundario, y en todo caso no han seducido la reflexión teológica de los Padres, cuya doctrina bautismal se explica enteramente a partir del baño” (p. 224).

“Una vez desvestidos se bautizará en primer lugar a los niños. Todos los que puedan hablar por sí mismos, hablarán. En cuanto a los que no puedan hacerlo, sus padres, o alguien de su familia, lo hará por ellos”⁶.

Hipólito nos describe un ritual del catecumenado que puede durar hasta tres años. Todo el proceso iniciático termina con una vigilia de Pascua, en la que los catecúmenos son bautizados en un lugar aparte, en el baptisterio. Así pues, tras exponer con detalle los ritos prebautismales en los que se unge al neófito con el *aceite de exorcismo* una vez hecha la renuncia al Maligno, seguido del rito bautismal como triple inmersión hecha por el diácono acompañada de la confesión de fe, dice refiriéndose al neobautizado:

“Será (el bautizado) ungido luego con el aceite de la acción de gracias por el sacerdote, quien pronunciará estas palabras: ‘*Yo te unjo con el santo aceite en nombre de Jesucristo*’. Después, un vez que se hubiera secado, cada uno se vestirá y entrará en la iglesia. El obispo, imponiéndoles la mano [*sic*], pronunciará al invocación [*epiklesis*]: ‘*Señor Dios, tú que los tornaste dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos merecedores de llenarse del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, a fin de que te sirvan cumpliendo tu voluntad; ya que para ti es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén*’. Luego, expandiendo el aceite de acción de gracias en su mano, y posando (ésta) sobre su cabeza, dirá: ‘*Yo te unjo con el santo aceite en Dios Padre Todopoderoso, en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo*’. Y, después de haberle persignado la frente, le dará el beso de paz y dirá: ‘*El Señor (sea) contigo*’. Y el que fue persignado responderá: ‘*Y con tu espíritu*’. Él (el obispo) hará lo mismo con cada uno”⁷.

Tal como aparecen ya descritos, en la *Traditio apostolica*, los ritos de iniciación son los siguientes: bautismo, unción, imposición de las manos con invocación, nueva unción, signación y beso de la paz. Si analizamos algunos datos, por un lado, caemos en la cuenta de que, en Hipólito, la imposición de las manos no es una imposición propiamente dicha, es decir, de forma indivi-

⁶ HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, p. 75.

⁷ HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, pp. 75-78. Cf. los mismos actos y oraciones -por influencia de la *Traditio*- en: *Las Constituciones de la Iglesia Egipcia* (Cuadernos Phase 35), CPL, Barcelona 2003, n. 16, pp. 45-46. Inútil imaginar como lo ha hecho J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Paris 1968, que el clásico texto de *Traditio apostolica* sería el resultado de la inserción de un ritual “africano” en mitad de un ritual “romano” (cf. pp. 38-45), desembocando, como por azar, en una sucesión de ritos perfectamente idéntica a la del ritual romano actual. Una de las ediciones críticas más seguras y equilibradas que pueden consultarse es la de B. BOTTE, [Hippolyte de Rome], *La Tradition apostolique*, (SC 11), Cerf, Paris 1946.

dual, sino que el obispo extiende las manos sobre todos los nuevos bautizados en conjunto, al mismo tiempo que pide para ellos la plenitud del Espíritu (= epiclesis). Por otro lado, cabe destacar que aparece aquí por vez primera la práctica de la *doble unción postbautismal* con óleo bendito (*santo crisma*)⁸: la *primera unción* es realizada en forma de cruz⁹ en la coronilla o vértice de la cabeza por el presbítero y en nombre de Cristo; la *segunda unción* que es propia, sin duda, de la liturgia romana está reservada al obispo, con la que procede a la unción de cada uno de los candidatos, poniendo la mano sobre la cabeza, esparciendo el óleo que ha derramado en el hueco de su mano, a la vez que va pronunciando la fórmula trinitaria; y, por último, signa (en forma de cruz) la frente de cada uno de ellos¹⁰. Todo esto quedaba coronado con la consagración eucarística y la primera comunión de los neobautizados, que además del pan y el vino eucarísticos, recibían una mezcla de leche y de miel, como también agua¹¹.

Las fórmulas, pronunciadas durante las dos unciones, tienen un carácter puramente ejemplar, son de tipo indicativo y sólo difieren entre ellas en la parte final: cristológica en la primera y trinitaria en la segunda. Pero el empleo de la última forma “Cristo Jesús” parece abogar por una mayor antigüedad¹².

⁸ Llama la atención que el óleo santo o *aceite de acción de gracias*, empleado en Roma y en el resto de la cristiandad occidental en los primeros siglos viene a ser un aceite puro. Muy pronto tomó el nombre de *chrisma* (en sentido pasivo). Como veremos los primeros testimonios de la era cristiana son san Jerónimo (ss. IV-V) y el papa Inocencio I (s. V).

⁹ El modo *cruciforme* para Occidente está atestiguado, oficialmente, por primera vez, en el siglo V, por el papa san León I Magno, *Sermo IV*, §1 (PL 54,149A), cf. *Homilía 4* §1, (BAC 291), Madrid 1969, p. 380. Más adelante veremos que, en otro sermón también habla a la vez, y solamente, del *chrisma salutis* y del *signaculum vitae aeternae*, probablemente, refiriéndose a esta unción cruciforme, cf. *Sermo XXIV In Nativitate Domini IV*, § 6 (PL 54,207).

¹⁰ Hay quienes opinan que esta signación se hacía con los dedos todavía impregnados de crisma y que pronto se fusionará con la misma unción para expresar el don del Espíritu, (cf. R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 616); y también quienes asocian, directamente, el signo de la cruz en la frente con el unción crismal, (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, p. 31). Sin embargo, ignoramos cómo se hacía realmente esta signación en la frente, por lo que no podemos asegurar si era hecha con o sin aceite, con todo, cabe suponer que podría tener los dedos impregnados de aceite, dado que para hacerla sin aceite el obispo tendría que limpiarse, lógicamente, los dedos. Lo que sí está claramente atestiguado en el Ritual de Hipólito es dicha signación (signo de la cruz en la frente).

¹¹ Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986, n. 21, pp. 77-78. Acerca de los avatares de la sagrada comunión a lo largo de siglos, cf. L. ANDRIEUX, *La première communion des origines au XX^e siècle*, Beauchesne, Paris 1911.

¹² Como bien muestra D. VAN DEN EYNDE la fórmula de la primera unción sacerdotal: “Yo te unjo con el santo aceite en el nombre de Jesucristo” no llegó a imponerse, se prefirió esta otra: «*Deus omnipotens, Pater... te liniet chrismate salutis in vitam aeternam*» (“Dios omnipotente, Padre... te unja

Y la fórmula de la imposición de las manos colectiva plantea una cuestión de crítica literaria, ya que hace mención al Espíritu, pero no lo invoca como tal.

En último lugar, subrayamos que, para la época antigua, era muy normal que, primitivamente, la bendición del crisma fuera hecha por el obispo dentro de los ritos solemnes de la liturgia bautismal en la Vigilia pascual, y creemos –según parece– sin ningún tipo de ritual especial, sino que, simplemente, pronunciaba una simple oración consagratoria sobre el crisma, que formaba parte de esta celebración bautismal de iniciación¹³.

Por consiguiente, si nos atenemos a esta versión latina de la *Traditio apostolica* que presentamos aquí, a pesar de las referencias al Espíritu, ninguno de estos ritos descritos está vinculado específicamente a la colación del Espíritu Santo. Por eso, aunque la praxis aquí atestiguada constituya un precedente relevante para el ulterior desarrollo ritual y teológico de la confirmación en Occidente, faltaría en ella un elemento decisorio concreto que caracterizara a este sacramento como un “rito especial después del bautismo para la transmisión del Espíritu”¹⁴.

Justo en este contexto incluimos los *Cánones de Hipólito*¹⁵, que fueron originarios de Egipto, dado el parentesco que tienen con la *Tradición apostólica*. Para J. Coppens si se comparan ambas fuentes se percibe una importante evolución en los Cánones de Hipólito. Ello es debido a que la crismación episcopal desaparece mientras que se conserva su oración, y la unción y la consignación se unen formando un sólo rito, colocándose entremedias del bautismo y la imposición de la mano final, donde se sitúa en la *Traditio* la primera crismación presbiterial. Dicha unción postbautismal que da el presbítero es, en adelante, desdoblada y ahora se compone de una triple crismación en forma de cruz: en la frente, la boca y el pecho, y de una unción de todo el cuerpo diciendo la fórmula indicativa: «*Ego te ungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*» (“Yo te unjo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”). Seguidamente, el obispo imparte la imposición de las manos, y la oración que la acompaña supone que el don del Espíritu Santo ya ha sido comunicado, y se contenta con implorar para los bautizados las garantías del

con el crisma de la salvación para la vida eterna”), cuya primera atestiguación oficial se encuentra en el papa san León, *Epist.* 24,6 (PL 54,207B), la cual se mantenía todavía en vigor en el Ritual romano de 1952, cf. *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 57.

¹³ Cf. J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *La composición y consagración del santo crisma en el rito romano*: Ang. 91, fasc. 4 (2014) 813-854, esp. 823.

¹⁴ Según opinión de S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, pp. 288-289.

¹⁵ *Canons d'Hippolyte* XIX, 134-141, (cf. ed. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris ^s1925, pp. 540-541).

reino eterno. Finalmente, el obispo marca la frente con el signo de la caridad de cada neófito, pero no indica que el signo de la cruz sea acompañado de una unción crismal¹⁶.

Por la misma época, en Cartago, aunque no de una forma tan delimitada como la liturgia romana, los padres apologistas Tertuliano († 223) y Cipriano († 258) nos muestran la práctica litúrgica de la iniciación de la Iglesia africana.

Tertuliano, en su obra *De baptismo*¹⁷, nos explica cómo se realizaba la celebración de la iniciación cristiana. Atestigua por vez primera la práctica, después del baño del agua y de la unción crismal presbiterial, de un rito de imposición de la mano¹⁸ realizado por el obispo, al que le atribuye ya específicamente la comunicación del Espíritu Santo:

“Después, una vez salidos del baño, somos ungidos con un óleo bendecido, de acuerdo con la antigua disciplina en la que, desde que Aarón fue ungido por Moisés, los elegidos para el sacerdocio solían ser ungidos con óleo vertido de un cuerno. De ahí que seamos llamados cristos por razón del crisma, que significa unción, la cual, convertida en [unción] espiritual, añadió el nombre [de Cristo] al Señor, porque fue ungido con el Espíritu por Dios Padre, como se lee en los Hechos: *Pues [Herodes y Poncio Pilato] se aliaron en esta ciudad contra tu Hijo, que tú habías ungido*, (cf. Hch 4, 27). Así también en nosotros el óleo se desliza corporalmente, pero aprovecha espiritualmente; como, igualmente, en el bautismo mismo hay un acto corporal porque somos sumergidos en el agua, y un efecto espiritual porque quedamos liberados de los pecados”¹⁹.

“A continuación se impone la mano, llamando e invitando al Espíritu Santo mediante una bendición”²⁰.

¹⁶ Según J. COPPENS el esquema litúrgico de los *Cánones de Hipólito* ejerció una afortunada influencia en Oriente y en la mayoría de las iglesias occidentales, salvo en la Iglesia romana que sancionó el ritual de Hipólito en un momento difícil de determinar, cf. *L'impositions des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris 1925, p. 294 nota 2, y p. 334.

¹⁷ TERTULIANO, *El bautismo (De baptismo)*, c. VI-VIII, (FPa 18), Madrid 2006, pp. 123-137; (cf. [ed. de R. F. REFOULÉ – M. DROUZY], (SC 35), Paris 1952, pp. 75-78; y texto latino PL 1,1314-1318). Cf. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, pp. 37-40, donde explica al detalle la obra *De baptismo* de Tertuliano, con referencias a varios autores.

¹⁸ No estaríamos hablando todavía para este período de imposición de las manos, sino *de la mano*. Como botón de muestra ver D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 57, donde observa que todos los documentos latinos anteriores al *Pontifical de Durando* (s. XIII) hablan invariablemente de la *imposición de la mano* (derecha), nunca *de las manos*.

¹⁹ TERTULIANO, *El bautismo* VIII, 1-2, (FPa 18), pp. 129-131.

²⁰ TERTULIANO, *El bautismo* VIII, 3, (FPa 18), p. 131.

Así es cómo el apologista llega a declarar que el bautismo no otorga el Espíritu Santo, teniendo aquí dos posturas contrapuestas, o se sitúa contra toda la precedente tradición, que afirma la transmisión del Espíritu ya en virtud del baño bautismal, o bien expresa de forma exagerada lo que ya otros habían insinuado, esto es, que el bautismo y la imposición de la mano son estadios complementarios de la comunicación del Espíritu.

Además, el escritor cartaginés incluye otro rito en la ceremonia de iniciación, se trata de la signación (*signatio*) de la frente que consistía en marcar al neófito con la señal de la cruz, y tenía lugar entre la unción postbautismal y la imposición de la mano. En este punto, el uso de la signación en Tertuliano concuerda con el atestiguado por Hipólito de Roma. Tertuliano menciona esta signación en un único pasaje en el que enumera todos los ritos postbautismales de la iniciación de su tiempo:

“Se lava la carne para que se purifique el alma; se unge la carne para que quede consagrada el alma; se «signa» la carne para que el alma quede fortificada; la imposición de la mano hace sombra en la carne para que el alma quede iluminada por el Espíritu; se alimenta la carne con el cuerpo y sangre de Cristo para que el alma se cebe de Dios”²¹.

En todo caso, Tertuliano distingue de forma totalmente espontánea el bautismo, en sentido estricto, como preparación para recibir el Espíritu, de la imposición de la mano que transmite el Espíritu. Por otra parte, presenta unos ritos corrientes en uso en la liturgia africana que vienen a ser los mismos que los practicados por los marcionitas, que permiten situarnos, según el historiador D. Van den Eynde, en un estadio de esta liturgia anterior a los años 130-140, el cual advierte que quizás sea la forma más arcaica conocida²².

En la misma línea se sitúa san Cipriano de Cartago, que retoma y precisa esta doctrina²³. En su carta 73 determina varios elementos en torno a la iniciación cristiana: los ministros, los sujetos, los ritos, las gracias (efectos), causalidad, y –lo que él designa– en relación al bautismo, el segundo sacramento (imposición de la mano)²⁴. Distingue, pues, el baño bautismal –que hace renacer

²¹ Cf. TERTULIANO, *De resurrectione carnis* VIII, 3 (PL 2, 852A), cf. ed. J. G. P. BORLEFFS, (CChr. SL 2), Turnholti 1954, p. 931. Este es el único pasaje en el que Tertuliano habla de la signación.

²² Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 76; y cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris, pp. 316-317.

²³ Seguimos la edición bilingüe: *Obras de San Cipriano, Tratados. Cartas* [ed. J. CAMPOS], (en adelante BAC 241), Madrid 1965.

²⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola* 73,9, a Yubayano, (BAC 241), pp. 679-680. Cf. *Epist.* 72,1, a Esteban; 73,6,21, a Yubayano; 74,5, a Pompeyo, pp. 669-670, 677, 688-689, y 696-697. En las *epístolas* 72,1, y 73,21, respectivamente, presenta la imposición de las manos como un “sacramento”.

en la Iglesia— de la imposición de la mano —que da el Espíritu—. De hecho, habla de “ambos sacramentos”²⁵, lo cual hace suponer que se refiere a uno y a otro rito. El apologista también hace referencia a una unción, que muy probablemente se hacía sobre al vértice de la cabeza como la primera crismación de la litúrgica romana²⁶. En los escritos epistolares de Cipriano, la consignación cierra las ceremonias de la iniciación y, por consecuencia, el orden de los ritos, esto es, del signo de la cruz en la frente y la imposición de la mano, queda invertido²⁷.

Sin embargo, hay en él un dato desvirtuado (o al menos no claramente precisado) en la “controversia sobre el bautismo de los herejes”²⁸, ya que tiende a distinguir el baño de agua, cuyo efecto es negativo —la remisión de los pecados y nuevo nacimiento, de la imposición de la mano, que tiene el efecto positivo de transmitir el Espíritu²⁹, con lo que acaba atribuyendo así un efecto particular a uno y a otro rito, pero sigue manteniendo la unidad de la acción bautismal³⁰.

El caso es que a raíz de esta posición de Cipriano, surgió un conflicto entre el santo y el papa Esteban I³¹. Por un lado, san Cipriano apostaba para

²⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist.* 73,21, a *Yubayano*, (BAC 241), pp. 688-689.

²⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist.* 70,2, a *Jenaro*, (BAC 241), pp. 663-664; cf. *Epist.* 73,9, a *Yubayano*, (BAC 241), p. 679. Pues era muy raro que esta unción hubiera consistido en una unción cruciforme de la frente. En la carta sinodal en la que comunica a los obispos de Numidia las actas del concilio de Cartago (a. 255), los padres del concilio parecen referirse a una unción postbautismal, de la cual ya hemos hablado: «*Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit*», *Epistola synodalis Conc. Carthagin.* V (PL 3,1078).

²⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist.* 73,6 y 9, a *Yubayano*, (BAC 241), p. 677 y 679. Resulta cuanto menos curioso que el historiador J. COPPENS (cf. *L'impositions des mains et les rites connexes...*, pp. 316-317) sostenga la sucesión litúrgica de los ritos iniciáticos presentados por Tertuliano y Cipriano en base a la relación que establece con varios documentos y ritos antiguos, unos contemporáneos a los autores y otros más tardíos. El orden secuencial de Tertuliano es apoyado por los *Cánones de Hipólito*, las *Constituciones apostólicas* y los ritos orientales —salvo el nestoriano y bizantino, y, finalmente, por los ritos milanés, mozárabe y galicano; mientras que el orden de sucesión de Cipriano se ajusta mejor a la *Tradición apostólica*, al *TDNIC* y al rito romano.

²⁸ Cf. R. SCHULTE, “La conversión (*metanoia*), inicio y forma de la vida cristiana”, en: *MySal V*, Madrid 1984, pp. 126-182, esp. pp. 148-149; y B. NEUNHEUSER, «§ 4: ‘Primeras estructuraciones teológicas. La controversia sobre el bautismo de los herejes (siglo III)’», en: *Bautismo y Confirmación*, pp. 43-46. Las fuentes sobre la controversia en torno al bautismo de los herejes se contienen en buena medida en el epistolario cipriánico, *Epist.* 69-75.

²⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist.* 74, 5, a *Pompeyo*, (BAC 241), pp. 696-697.

³⁰ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 265, que hace referencia a A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*, Innsbruck 1958, p. 126, el cual advierte que para Cipriano el bautismo continúa designando toda la iniciación.

³¹ Los documentos en torno la controversia desencadenada entre el papa san Esteban y san Cipriano, también se encuentran en la *Patrología latina* de J. P. MIGNE, t. III y IV.

las iglesias africanas y algunas iglesias orientales por la rebautización e imposición de las manos para la comunicación del Espíritu, debido a que los herejes pierden el Espíritu Santo y no se tiene por válido su primer bautismo. Y, por otro lado, la posición oficial sostenida por el papa Esteban I (254-257) para Roma y Alejandría, que admitía como válido de una vez para siempre el bautismo administrado de forma adecuada por los herejes. Pero la acción del Espíritu comenzaba cuando se incorporaban plenamente a la Iglesia, lo que se hacía mediante el rito de la imposición de las manos, reconocido como rito penitencial y no como parte de la iniciación con sentido confirmatorio³².

Tanto en la celebración de iniciación que nos presenta Hipólito como en la que testificaron los autores africanos se puede constatar una *unidad ritual*, la cual dejará su huella en la ulterior tradición litúrgica de Occidente. Aun así, algunos autores occidentales afirman que, en estos testimonios, se da una distinción entre el bautismo y la confirmación, como es el caso del padre Paul de Clerck que ha denominado a esta unidad de la iniciación como “unidad diferenciada”³³.

Es un dato aceptado que todos los ritos de la iniciación (prebautismales, ablución, postbautismales y eucaristía) forman una *unidad*, ya que todos ellos se administran a lo largo de una misma Vigilia pascual que dura toda la noche; sin embargo, todavía no existe término técnico específico para designar al conjunto de los ritos postbautismales³⁴. No obstante ¿cabría la posibilidad de considerar esta “diferenciación unitaria” de los ritos, que ya aparecía en la praxis eclesial de siglo III, como la incipiente gestación de lo que desembocará más adelante en la disociación de los ritos bautismales?

Para Paul de Clerck, la concepción de la iniciación cristiana como *unidad diferenciada* puede corroborarse en determinados testimonios. Uno de estos testimonios a los que aduce tal “diferenciación” es, ciertamente, la carta que el papa Cornelio (251-253) escribió a Fabiano de Antioquía, en relación a su

³² Cf. S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, pp. 289-290. El conflicto se resolvió en parte con el can. 9 del Concilio de Arlés (Francia, a. 314) y can. 8 del concilio de Nicea (a. 325) para las Iglesias africanas, ya que otras Iglesias orientales no se han adherido nunca plenamente a la decisión Romana. Ver DH/DS 123/Dz 53; y DH/DS 127/Dz 54; cf. también la traducción de J. COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica*, (BAC 446), Madrid 1995, [en adelante FIC] 974 y 728.

³³ Cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 214-228, esp. 216.

³⁴ Simplemente, en los escritos de los santos padres e historiadores van apareciendo términos (latinos y griegos) para designar de forma particular alguno de estos ritos postbautismales, como, por ejemplo: la impresión del signo de la cruz expresada por los vocablos: *signaculum*, *signaculum dominicum*, *signum*, *consignare* y *sfragis*. Más tarde, el vocablo *sfragis* será aplicado, en los escritores cristianos, tanto al bautismo, cuanto a la imposición de las manos, como al conjunto de todas las ceremonias de la iniciación cristiana en su totalidad.

detractor Novaciano (Novato) en la que reprochaba a éste las condiciones en las cuales recibió su bautismo:

“Los exorcistas le auxiliaron cuando cayó en una grave enfermedad, y como pensaba que iba a morir pronto, en el mismo lecho en que yacía recibió el bautismo por infusión, si es que se puede decir que este tal lo recibió. Pero habiendo escapado a la enfermedad, no recibió ninguna de las otras cosas (ceremonias) que hay que recibir después, según la regla de la Iglesia, ni siquiera el ser sellado [signado] por el obispo. Y no habiendo recibido esto, ¿cómo iba a haber recibido el Espíritu Santo?”³⁵.

Por lo visto, el bautismo de Novaciano fue un bautismo clínico administrado en la cama por infusión y no por inmersión, es decir, en circunstancias excepcionales, por lo que no estaba completo. Por ello, Cornelio le acusa de no haber recibido el resto de los ritos complementarios según la costumbre de la Iglesia. Ante lo cual, el papa que dudaba de que hubiera recibido el Espíritu, le reprocha que si no había recibido el sello episcopal (*sfragís*) cómo iba a poseer el Espíritu Santo.

Otro testimonio que parece servir de argumento a los autores es el de Cipriano que, –como hemos indicado antes– en sus cartas 72 y 73, trató la controversia de los herejes que regresaban a la gran Iglesia. Según el obispo de Cartago, no es suficiente imponerles la mano, sino que él les aplica *sacramento utroque nascantur*, lo que en la praxis contextual de su zona equivalía al “bautismo e imposición de la mano”³⁶.

Según nuestro parecer, de toda esta problemática se desprende que Cipriano entendió el ritual bautismal de iniciación como un *todo unitario* y no como unos ritos que pudieran disociarse unos de otros, aun cuando atribuyera a cada uno de ellos eficacias distintas. Tampoco tenemos un argumento claro en Cor-

³⁵ Este fue el primer texto oficial en el que apareció la unción (*σφραγίς* = *sfragís* episcopal) como rito de colación del Espíritu. Esta carta fue conservada por el obispo EUSEBIO DE CESÁREA (†ca. 340), *Historiae Ecclesiasticae* VI, 43,14-15 (SC 41), p. 157, (cf. trad. castellana: *Historia Eclesiástica* II, (BAC 350), Madrid 1973, p. 424, y (BAC-S 6), Madrid 2010, p. 314, y cf. también texto griego PG 20,624A; y texto latino PL 3,771-774). Del mismo modo, J. COPPENS, (*L'impositions des mains et les rites connexes...*, Wetteren-Paris 1925, p. 315, y 329), señala que, en esta carta, Cornelio supone la existencia de un rito particular de donación del Espíritu, el cual, según Rufino de Aquilea -el traductor de la historia eclesiástica de Eusebio en el 403-, debería tratarse de la *crismación* de la frente. Pero lo que realmente hace Rufino es completar el sentido del texto original, cf. según la nota de ROUTH, *In Cornelli papae et martyris, epistola IX ad Fabium Antiochesem Episcopum*: «...nec signaculo chrisimatis consummatus sit...» (PL 3,757ss).

³⁶ El contexto apoya fuertemente esta interpretación de CIPRIANO, *Epist.* 72, 1 y 73, 9. Además, en la *Epist.* 73, 21, la expresión es justificada por Jn 3,5, que explícitamente menciona que hay que *nacer del agua y del espíritu*; y en la *Epist.* 72,1, el argumento, además de por Jn 3,5, es reforzado por Hch 8, pues es la primera citación en el contexto, (cf. BAC 241, pp. 669-670). Cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation...*: QL 79, n. 3-4 (1998) 217.

nelio, pues no sabemos si comprendió toda la celebración de forma global o, más bien, pudo haberla entendido ya “distinguiendo” unos ritos de otros, a pesar de que todos los ritos se celebraban conjuntamente, salvo en el caso excepcional del bautismo de urgencia que llegaron a separarse. Pero, el hecho de que hoy hablemos retrospectivamente de *distinción* o *diferenciación* de ritos en la iniciación cristiana no significa que, para este periodo, los antiguos escritores o santos padres concibieran cada uno de ellos con una cierta *autonomía* propia tal que pudieran separarse sin más unos de otros. Por consecuencia, no tenemos argumentos de peso ni datos conclusivos evidentes (o convincentes) que sostengan tal crítica interpretativa.

2.1.1. Aproximación conclusiva

Podemos atestiguar que para esta época en las Iglesias romana y africana se daban ya como ritos postbautismales: una unción con el crisma *in vertice* o coronilla de la cabeza, conjuntamente con una imposición de la mano y una signación cruciforme de la frente sin unción. En cuanto al ministro de la completa iniciación cristiana, era el obispo quien presidía toda la celebración, además de que administraba la terminación de los ritos postbautismales, estando ayudado para la ablución bautismal por los diáconos y en la impartición de las unciones por los presbíteros que concelebraban con él.

2.2. La Confirmación durante los siglos IV y V

Los testimonios comprobados de esta época describen la celebración primitiva de la iniciación cristiana casi en términos prácticamente idénticos a los de la Iglesia antigua. Sin embargo, ya comenzaban a incubarse los primeros titubeos de sistematización teológica como consecuencia del nivel de desarrollo litúrgico que se iba alcanzando, debido a las primeras tentativas de Roma de pretender unificar las praxis litúrgicas originarias de muchos lugares del Occidente latino en una sola forma litúrgica.

Además, debemos puntualizar que, hacia los siglos IV y V, algunos ritos latinos de Occidente comenzarán a sufrir algunas variaciones o mutaciones influenciados por testimonios particulares de los escritores herederos de sus propias tradiciones o por algunas características de ciertos ritos orientales que se fueron introduciendo³⁷, y, especialmente, por la cada vez mayor hegemonía que ejercerá el Patriarcado de Roma.

³⁷ Según nos informa J. COPPENS, *op. cit.*, pp. 306, 342-343, y 356-357, aclaramos aquí que, primeramente, algunas iglesias del norte de África, de España, de la Galia, y, más tarde, iglesias del

Por ello, vamos a analizar cada uno de los ritos latinos existentes en Occidente, para este periodo, de forma separada y a su vez complementaria, según las zonas autóctonas en las que surgieron y se practicaron. Tales ritos son por este orden: el rito romano, el milanés, el africano, el hispano y el galicano.

2.2.1. El rito romano

Por esta época contamos con testimonios de algunos santos padres occidentales o autores que nos hablan de los ritos de la iniciación del Patriarcado (Iglesia) de Roma, los cuales nos pueden ayudar a vislumbrar en nuestro camino de búsqueda los comienzos hostiles de este sacramento confirmatorio que en sus variables formas rituales todavía se mantenía ligado al bautismo del agua.

Hacia finales del siglo IV, san Jerónimo (342-420) en su controversia con los discípulos de Luciferio, obispo de Cagliari, los Luciferianos, trata la importancia de los ritos postbautismales para la comunicación del don del Espíritu. Mientras que Jerónimo tendía a afirmar que el rito del agua es el que confiere el Espíritu Santo, el resto tan sólo se hacía “por el honor del sacerdocio”, el luciferiano le replica:

“¿Ignoras acaso que la costumbre de la Iglesia es que a los bautizados se les impongan después las manos, invocando así el Espíritu Santo? ¿Quieres saber dónde está escrito? En los *Hechos de los Apóstoles*. E incluso aunque esta práctica no estuviese fundada en la autoridad de las Escrituras, bastaría – lo que viene a ser como un precepto– el consenso del orbe entero sobre ella”³⁸.

A lo que Jerónimo sólo contesta:

“No niego, ciertamente, que ésa sea la costumbre de la Iglesia, a pesar de que el obispo, que debería imponer las manos para invocar el Espíritu Santo, no esté presente ante aquellas personas que, hallándose lejos de las ciudades importantes, han sido bautizados por los presbíteros y diáconos... Sin unción

norte y griegas del sur de Italia, e incluso algunas del mismo distrito de Roma, recibieron influencias de ritos orientales y adoptaron poco a poco el uso oriental de conceder la administración habitual de la crismación a los simples presbíteros. Para las influencias de los usos orientales en la liturgia galicana, especialmente, las recibidas de los ritos sirios, cf. J. QUASTEN, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*: Tr. 1 (1943) 55-78; y E. GRIFFE, *Aux origines de la liturgie gallicane*: BLE 52, n. 1 (1951) 17-43; sobre la influencia de los usos bizantinos en la Hispania visigótica y su establecimiento en la península ibérica, cf. P. GOUBERT, *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*: EtByz II (1944) 5-78, y para la recibida en el norte de Italia, cf. B. NEUNHEUSER, *Ricchezza orientale nella liturgia milanese. Il Transitorio*: Ambrosius 15-16 (1939) 173-178.

³⁸ JERÓNIMO, *Diálogo entre un luciferiano y un ortodoxo (Dialogus contra Luciferianos)* VIII, en: *Obras completas VIII, Tratados apologéticos*: “Altercatio luciferiani et orthodoxi”, (BAC 685), Madrid 2009, pp. 23-25, (cf. texto latino PL 23, 171-172).

(crisma) y sin mandamiento expreso del obispo, ni el presbítero ni el diácono tengan derecho a bautizar³⁹.

Esta documentación de san Jerónimo constituye para la Iglesia romana la última atestiguación del ritual antiguo. El santo testimonia lo que más adelante se convertirá en práctica normal de las Iglesias en Occidente, pues cada vez más se convertirá en una praxis generalizada el bautismo de niños en ausencia del obispo, el cual cuando, posteriormente, haga su visita, por las pequeñas y remotas comunidades de su diócesis, les impondrá las manos e invocará el Espíritu Santo. En cambio, a los sacerdotes y diáconos les reconocer el derecho de bautizar y crismar la cabeza con el crisma. Con esta praxis, Jerónimo testimonia ya en el año 382 la disociación cronológica entre el bautismo y lo que por aquel entonces todavía no se llamaba la confirmación⁴⁰. De hecho, el santo no informa –por lo que no sabemos– si esta imposición formaba parte de la celebración bautismal cuando el obispo estaba presente, con todo suponemos que sería esa la praxis ritual ordinaria⁴¹. No obstante, para San Jerónimo la facultad de confirmar no es exclusiva de los obispos, porque en otro pasaje nos informa que los sacerdotes comparten todas las funciones episcopales, salvo la de ordenar⁴².

A partir del siglo V, comprobamos que aquella famosa tradición de la *dobles unción postbautismal* de Hipólito se expresa ahora autoritariamente –aunque la segunda unción de forma diferente– en la carta que escribió el papa Inocencio I (401-417) a Decencio, obispo de Gubbio (Umbría), el 19 de marzo del 416:

“Acerca de la consignación 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 [...] Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia, ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma (*chrisma*), pero

³⁹ JERÓNIMO, *Dialogus contra Luciferianos* IX, (BAC 685), pp. 25-27, (cf. texto latino PL 23,172-173). Cf. también ed. francesa: *Débat entre un luciférien et un orthodoxe = (Altercatio luciferiani et orthodoxi)*, (SC 473), [éd A. CANELLIS], Cerf, Paris 2003, pp. 121-123.

⁴⁰ Esta obra de san Jerónimo es fechada en el 382 por el historiador B. BATIFFOL, *Les sources de l'Altercatio luciferiani et orthodoxi de saint Jérôme*, en: *Miscellanea Geronimiana, scritti varii publicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1920, pp. 97-113; cit. por P. DE CLERCK, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75, esp. 50. Cf. también J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Paris 1968, p. 45.

⁴¹ En cambio, J.-P. BOUHOT, (*La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Paris 1968, p. 48), se inclina por la ausencia de esta imposición de las manos en la celebración bautismal cuando el obispo estaba presente.

⁴² Cf. JERÓNIMO, *Epist. 146 ad Evangelum* (PL 22,1193).

sólo si éste ha sido consagrado por el obispo; sin embargo, no les es lícito signar a la frente con el mismo óleo, corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu paráclito”⁴³.

Por este periodo, los sacerdotes de esta zona solían confirmar (es decir, realizaban la crismación de la frente), pero, con esta decretal, Inocencio I declara “ilícita” esta práctica. En adelante, precisa que a los sacerdotes les compete sólo bautizar y ungir a los bautizados en la cabeza que sería la “primera unción”, mientras que al obispo le está reservado ungirlos y consignarlos en la frente, o sea, la “segunda unción”. Aunque las dos unciones sean materialmente parecidas, no tienen la misma significación: sólo la segunda crismación frontal confiere el Espíritu Santo y no la primera. Así pues, desaparece aquella unción que daba el obispo en la cabeza descrita por el ritual de Hipólito de Roma, sustituyéndola por la crismación de la frente en forma de cruz, la cual surge a partir de la fusión de la unción con la signación de la frente⁴⁴ —ésta última ya existía— por lo que esta nueva crismación no puede ser considerada, propiamente, como rito primitivo, sino que deriva del desdoblamiento de la unción de los bautizados. Pero, esta reserva al obispo de la unción crismal de la frente en forma de cruz tendrá graves secuelas para la evolución ulterior de la iniciación cristiana en Occidente, ya que el papa alude a una situación que parecía generalizarse. De la misma manera, sólo al obispo le está reservada la consagración del *sancto chrisma*. Este *chrisma* (en sentido pasivo, es decir, ungüento), mencionado por Jerónimo e Inocencio I, en los primeros siglos sólo se usaba en Roma, como en el resto de la cristiandad occidental, como aceite puro, sin mezcla alguna de aromas.

Así pues, con esta carta, Inocencio I sanciona, solemnemente, el desdoblamiento de la crismación, una costumbre propiamente romana ya establecida

⁴³ INOCENCIO I, *Carta “Si instituta ecclesiastica” al obispo Decencio de Gubbio* (19 de marzo del 416), en: DH/DS 215/Dz 98, (FIC 1008), (cf. PL 20,554-555). Para explicar este privilegio episcopal, contra los presbíteros del Lacio, el papa Inocencio I apela a Hch 8,14-17, a la tradición y a la conveniencia de que el ministro de la confirmación pertenezca al grado supremo del sacerdocio.

⁴⁴ Algunos autores sostienen que, al menos desde principios del siglo V (como se ve en la traducción de la carta de Cornelio por Rufino de Aquilea y en Inocencio I), la signación (*signaculum*) de la frente se confundió con una unción de crisma dando lugar a un único gesto *unción-consignación* de la frente, (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiastiale*, Paris 1968, p. 51). En cambio, otros opinan que la unción y la signación se reunieron para dar lugar a un único gesto la crismación de la frente cruciforme (como atestigua la carta de Inocencio I), que parece ser, como decimos, lo más lógico y probable, (cf. R. BÉRAUDY, *La Confirmation*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, pp. 591-600, esp. p. 611; y J. COPPENS, *op. cit.*, p. 319). Otros autores, que hablan de una fusión de los dos ritos, piensan que era ya un hecho probado hacia el 251, como muestra -incorrectamente- la carta de Cornelio, (cf. R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, pp. 572-665, esp. p. 616).

tiempo atrás. Y lo hace mediante un nuevo ritual que viene a ser intermediario entre los sacramentarios orientales y el rito romano primitivo, ritual que se aproxima al que había estado en uso en la pequeña iglesia de Hipólito⁴⁵.

Esta costumbre romana autorizada por Inocencio I se convirtió en una norma litúrgica para la región metropolitana del papa. Esta norma es refrendada poco después, en Roma, por el papa san León I el Grande (440-461), quien, en uno de sus sermones por la fiesta de Navidad, recuerda a los fieles los dos sacramentos, el bautismo y la confirmación, que son recibidos conjuntamente:

“Permaneced firmes en la fe que habéis profesado en presencia de numerosos testigos (cf. 1Tim 6,12) y en la que, regenerados por el agua y el Espíritu Santo (Jn 3,5), habéis recibido la unción salvadora (*chrisma salutis*) y el sello de la vida eterna (*signaculum vitae aeternae*)”⁴⁶.

En otro sermón de León I Magno, que también ha sido de igual interés que el anterior para los historiadores, éste aporta el significado del *signaculum*:

“En efecto, el signo de la cruz es acto de los reyes de todos los que han sido regenerados en Cristo, pero la unción del Espíritu Santo los consagra como sacerdotes: de manera que fuera del servicio especial de nuestro ministerio, todos los cristianos dignos de este nombre, reconocen que son de raza real, y partícipes de la función sacerdotal”⁴⁷.

Como se aprecia, en estos textos, san León hace alusión a unos ritos postbautismales que estaban en uso en su época y su región. Pero ¿se está refiriendo realmente a una unción-signación combinada? Para los investigadores parece ser que sí se trata de la *unción-signación*, esto es, de la unción (*chrisma* en sentido activo) hecha con el sello (*signaculum*) o signo de la cruz (*signum crucis*).

Además, la prueba anterior de la carta de Inocencio no dejaría lugar a dudas, ya que el papa se estaría refiriendo más bien a la consignación-unción cruciforme de la frente que él mismo da, y no a la unción crismal postbautismal en la cabeza hecha por los presbíteros⁴⁸.

⁴⁵ Cf. H. J. LAWLOR, *Confirmation*, en: *Encyclopedia of Religions and Ethics* VI, Edinburg 1911, pp. 7-8, (citado según J. COPPENS, *op. cit.*, p. 358 y cf. también p. 333).

⁴⁶ LEÓN I MAGNO, *Sermo XXIV In Navitate Domini IV* §6, en: *Sermons*, t. I, (SC 22^{bis}), [éd. J. LECLERCQ – R. DOLLE], París 1964, p. 119, (cf. texto latino PL 54,207, cf. *Homilias sobre el año litúrgico*, (BAC 291), Madrid 1969, p. 88). Dos escritos anónimos del siglo IV, probablemente romanos y del mismo autor, emplean términos similares para designar la confirmación: ANÓNIMO, *Quaestiones ex utroque mixtim*, c. CI (PL 35,2302-2303); y AMBROSIAS, *Comment. in epist. ad Ephesios*, c. IV (PL 17,410); (cf. ambos autores citados por P. DE PUNNET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 382-423, esp. 405).

⁴⁷ LEÓN I MAGNO, *Sermo IV*, §1 (PL 54,149A), cf. *Homilía 4* §1, (BAC 291), Madrid 1969, p. 380.

⁴⁸ No obstante, san León, como después de él hará san Gregorio (*Homil. XVII in Evangel. 13*), en una epístola que dirige a Nicetas de Aquilea habla de la imposición de las manos como de una

Sin embargo, a pesar de las prohibiciones de la citada decretal de Inocencio I, hacia finales del siglo V, todavía los sacerdotes de Lucania, Brutio y Sicilia –iglesias suburbicarias de la región metropolitana de Roma– seguían confirmando en sus respectivas parroquias locales. Ante lo cual, el papa Gelasio I (492-496) les prohíbe rotundamente en una carta (a. 494) arrogarse tal potestad:

“Prohibimos también a los sacerdotes tener sus propias ideas que sobrepasan su esfera y de apropiarse temerariamente lo que está reservado a la dignidad episcopal, no pueden arrogarse el derecho de consagrar el crisma, ni de dar la consignación pontifical”⁴⁹.

Por consiguiente, frente a los abusos persistentes en las parroquias de su región metropolitana, el papa Gelasio, intentando imponer de nuevo la norma romana como hiciera antes que él el papa Inocencio I, reserva no sólo la consignación al obispo, calificándola incluso de pontifical, sino también la misma consagración del crisma con la que se imparte tal consignación episcopal.

Pero, además de los textos litúrgicos, las fuentes patrísticas y los documentos pontificales, existen otro tipo de fuentes que corroboran los datos aportados por las anteriores: nos referimos a diversas inscripciones epigráficas identificadas en los monumentos funerarios romanos⁵⁰. Aunque sólo sea de pasada mostramos aquí algunas de ellas. Una frase grabada hallada en el sarcófago de dos esposos cristianos, en la iglesia de los canónigos regulares de Tolentino, recuerda sin duda alguna la primitiva iniciación cristiana por medio de sus dos ritos más famosos: la ablución y la unción: *Quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit* (“A quienes el sacerdote de Dios lavó y ungió”)⁵¹.

Similares atestiguaciones de la ceremonia de iniciación primitiva se encuentran garantizadas en las inscripciones de Bolsena y de Espoleta del siglo IV. La inscripción de Bolsena, está en el cementerio de santa Cristina: «*Nuper preclaro signatus munere Christi...*»⁵² (“Sellado hace poco con el don preclaro

costumbre corriente conocida por todos, aunque parece referirse a la reconciliación de los herejes conversos, cf. *Epistola ad Nicetam episcopum Aquileiensem* (Ep. 129) c. VII (PL 54,1138-1140); (cf. P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 401, nota 7, y 407).

⁴⁹ GELASIO I, *Epistola IX ad episcopos Lucaniae* c. VI (PL 59,50CD); (cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, Paris 1968, pp. 56-57).

⁵⁰ Cf. H. LECLERCQ, *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: *DACL* III-2, Paris 1914, cols. 2544-2551. En esta misma línea, ver también L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*: *RivAC* 20, n. 1-4 (1943) 113-278; *Íd.*, *L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien*: *RSR* 36 (1962) 27-85.

⁵¹ H. LECLERCQ, *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: *DACL* III-2, col. 2544.

⁵² O. MARUCCHI, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 73, p. 107.

de Cristo...”). Y la inscripción de Espoleta, se halla en el epitafio de Picentia legítima: «*Vale qui legeris libens. picentiae legitimae neophitae die V. cal. sept. consignatae a Liberio papa maritus uxori benemerenti...*»⁵³ (“[Deposición] de Picentia legítima neófita... consignada por el papa Liberio”)⁵⁴. Tal como lo hemos visto en varias ocasiones, por medio de la “consignación” se concluía la fase final de la iniciación cristiana.

De la misma manera, otro vestigio se localiza en la epigraffa bautismal conservada en la *Sylloge de Verdun*. Se trata de la inscripción de un baptisterio romano, que podría ser el del Vaticano⁵⁵, en la que se muestra todavía cómo la ablución bautismal y la consignación se distinguen claramente.

Asimismo, se han encontrado otras inscripciones en los *consignatoria* de Roma y Nápoles, y también, quizás sea originaria de la basílica romana de san Pedro, en una capilla bautismal del cementerio de Priscila⁵⁶.

2.2.2. El rito milanés

Durante este periodo, san Ambrosio de Milán († 397), viene a ser el máximo exponente del rito milanés de iniciación, tal como era usual entonces en su Iglesia de Milán. El particular ritual milanés comprende varios ritos postbautismales: la unción de la cabeza, el lavatorio de los pies y una consignación con la invocación de los siete dones del Espíritu. Resulta especialmente curioso que para indicar la materia de la unción postbautismal, el santo no usa por ningún sitio la palabra *chrisma*, sino que prefiere el término *unguentum* e incluso el vocablo *mýron* de la liturgia bizantina griega⁵⁷. Esta unción crismal

⁵³ O. MARUCCHI, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 74, p. 107.

⁵⁴ El papa Liberio, ocupó en trono pontifical del 352 al 366. Por lo visto, O. MARUCCHI cree suponer que se trata de un fragmento que se remonta al mismo pontifical de Liberio.

⁵⁵ El texto dice así: «*Istic insontes coelesti flumine lotos Pastoris summi dextera signat oves. Huc undis generate veni quo Sanctus ad unum Spiritus ut capias te sua dona vocat tu cruce suscepta mundi vitare procelas disce, magis monitus hac ratione loci*» (“Aquí el Pastor supremo signa con su diestra las ovejas inocentes, lavadas en el río celestial. Ven aquí, engendrado por las aguas en las que el Santo Espíritu se hace uno contigo para que comprendas que te llaman sus dones. Tú, una vez aceptada la cruz, aprende a evitar las tormentas del mundo, más asesorado por la fuerza de este lugar”), O. MARUCCHI, *Epigrafia cristiana*, Milan 1910, n. 77, p. 111; autor citado por J. COPPENS, *op. cit.*, p. 318, nota 1; cf. también H. LECLERCQ, *art. cit.*, en: *DACL* III-2, col. 2546.

⁵⁶ Para los *consignatoria*, ver F. J. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.

⁵⁷ AMBROSIO DE MILÁN, *Los misterios (De mysteriis)* lib. I, c. VI, n. 29, (BPa 65), Madrid 2005, p. 152; (cf. SC 25, Paris 1949, p. 117; y cf. texto latino PL 16, 398), y *Los sacramentos (De sacramentis)* lib. III, c. I, n. 1, (BPa 65), p. 93; (cf. SC 25, p. 71, y cf. texto latino PL 16,431).

se hace en el *vertex* (vértice de la cabeza), como la primera en la liturgia romana y con la fórmula deprecativa:

“Dios Padre omnipotente, que te ha regenerado del agua y del Espíritu Santo y te ha perdonado tus pecados, Él mismo te unge para la vida eterna”⁵⁸.

Seguidamente, tiene lugar el lavatorio de los pies y, aunque Ambrosio es consciente de que Roma no aprobaba esta práctica local, se esfuerza por defenderla intentando darle un valor sacramental:

“No ignoramos, que la Iglesia romana no tiene esta costumbre, aunque nosotros seguimos en todo su ejemplo y su rito. Sin embargo, no tiene esta costumbre de lavar los pies. No falta, sin embargo, quienes tratan de excusarla diciendo que no hay que hacer esto durante el sacramento, en el bautismo, en la regeneración, sino que hay que lavar los pies como se lava un huésped. Pero una cosa manifiesta la humildad y la otra, la santificación”⁵⁹.

Por el contrario, el obispo milanés no recoge la imposición de las manos, que al parecer no era corriente ni en Milán ni en todo el norte de Italia⁶⁰. En cuanto a la consignación, tras una larga exposición del misterio bautismal, el santo padre habla sobre el *signaculum spirituale* (el *sello espiritual*) con bas-

⁵⁸ AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram.* II, c. 7, 24, (BP a 65), p. 91; (cf. SC 25, pp. 68-70; y cf. texto latino PL 16,430: «*Deus pater omnipotens, inquit te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te unguat in vitam aeternam*»).

⁵⁹ AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram.* III, c. 1, 4-7, esp. n. 4, (BP a 65), pp. 95-97, esp. pp. 95-96; (cf. SC 25, pp. 92-94, esp. p. 94; cf. PL 16,432-433).

⁶⁰ Cf. P. FRANSEN, *Confirmación*, en: *SM I*, cols. 912-925, esp. col. 915. En contra se sitúa la opinión de R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 595, el cual admite -¡sin pruebas evidentes!- la existencia de una imposición de la mano en el rito milanés. También A. CAPRIOLI afirma la existencia de la imposición de las manos en san Ambrosio. En su caso cree ver la confirmación en la oración que invoca el Espíritu Santo (*ad invocationem sacerdotis Spiritus sanctus infunditur*, cf. *De sacr.* III, 2) acompañada naturalmente del gesto de la imposición de la mano, aunque Ambrosio no la haya indicado expresamente, (cf. *Battesimo e Confermazione in Ambrogio. Studio storico sul «Signaculum»*, en: *Miscellanea Carlo Figini*, Varese 1964, pp. 49-57; *Battesimo e Confermazione in S. Ambrogio*: SC 102, n. 4 (1974) 403-428; *Dal battesimo alla Eucaristia – Aspetti e problemi del «Postbattesimo» in S. Ambrogio*: ScC 105, n. 5 (1977) 457-477). A nuestro juicio este argumento no es convincente ni probativo. Tampoco estamos de acuerdo con A. G. MARTIMORT, cuando afirma que “el silencio no permite necesariamente concluir en la ausencia del gesto”, (cf. *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation: 1967-1977*: BLE 79, n. 2 (1978) 127-139, esp. 129), por la sencilla razón de que pensamos que su ausencia es un indicador de su inexistencia, ya que dada la importancia del gesto en la liturgia de la iniciación en Occidente es muy improbable que los autores del norte de Italia la hubieran obviado. No obstante, Martimort se apoya en Borella, el cual revela que la imposición de las manos estaba atestiguada para la misma época de Ambrosio en algunos códices de las Iglesias de Vercelli y Aquilea, (cf. P. BORELLA, *A proposito de la confermazione in alcuni codici ambrosiani e gallicani*: Ambrosius 49 (1973) 265-282).

tante brevedad⁶¹, que es interpretada como signación con la señal de la cruz sin unción⁶², que comunica el Espíritu de los siete dones en alusión a Is 11,2-3. Esta invocación al Espíritu también es designada en otros pasajes del Pseudo-Ambrosio como “la consignación por el Espíritu Santo”⁶³. La acción “signaculum” o “consignaris”, que corresponde a los vocablos griegos σφραγίς y σφραγίζεσθαι (que era la designación originaria del bautismo), apunta aquí a la acción conclusiva y culminante de todo el proceso. Además, san Ambrosio explica que esta *consignación espiritual* corresponde a una consignación corporal y visible:

“En efecto, como morimos en Cristo, para renacer, así somos también sellados con el Espíritu para poder tener el esplendor, su imagen y gracia, lo que evidentemente es el sello espiritual⁶⁴. Pero aunque aparentemente somos sellados en el cuerpo, en realidad somos sellados en el corazón, para que el Espíritu Santo reproduzca en nosotros los rasgos de la «imagen celeste»” (1Cor 15, 49)⁶⁵.

Parece ser que los estudiosos han creído que Ambrosio fue, probablemente, el primer escritor latino en atribuir la colación de los siete dones del Espíritu Santo a la signación cruciforme, al hablar de que el Espíritu es *multiforme*. Y en cierto sentido resulta ser así, aunque, solamente, a la hora de vincular la invocación del Espíritu de los siete dones a la signación. Ya antes que él, pero coetáneo suyo, san Hilario de Poitiers († 366) designó los siete dones de Isaías con el nombre de *septiforme munus*⁶⁶, pero sin hacer todavía

⁶¹ AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram.* III, c. 2,8-10, (BPa 65), pp. 97-98, (cf. SC 25, p. 75; cf. PL 16,434), y VI, c. 2,6-8, (BPa 65), pp. 129-130, (cf. PL 16,455); *De myst.* VII, 42, (BPa 65), p. 157, (cf. SC 25; p. 121; cf. PL 16, 402-403).

⁶² El mismo patrólogo C. GRANADO opina al revisar la interpretación de P. GALTIER sobre dicha expresión (cf. *La consignation dans les Églises d'Occident*: RHE 13 [1912] 257-301, esp. 264): “Me inclino a pensar que el *signaculum spirituale* es el rito de la efusión postbautismal del Espíritu, consistente en la consignación, acaso la simple realización de la señal de la cruz probablemente sobre la frente del neófito, acompañada de una oración invocando la venida del Espíritu septiforme”, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*: EstTrin 27, n. 1 (1993) 21-79, esp. 29.

⁶³ PSEUDO-AMBROSIO, *Sermo III, ex cod. Sessoriano IX* (PL 18,133-134AB).

⁶⁴ San Ambrosio usa la expresión *spiritule signaculum* en varias de sus obras: *De sacram.* III, c. 2,8-10, VI, c. 2,6-8; *De mysteriis* VII, 42.

⁶⁵ AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo (De Spirito Sancto)*, lib. I, c. VI, n. 79, (BPa 41), Madrid 1998, p. 73, (cf. texto latino PL 16,725D): «... quod est utique spiritule signaculum. Nam etsi signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur...».

⁶⁶ HILARIO DE POITIERS, *Commentarius In Matthaeum* XV, 10 (PL 9,1007A); cf. eds. bilingües: *Comentario al evangelio de Mateo*, (BAC 694), Madrid 2010, pp. 202-204; y *Sur Matthieu*, t. II, en: (SC 258), [éd. J. DOIGNON], Paris 1979, pp. 45-47. Aunque san Hilario de Poitiers, en su comentario

mención explícita a ningún rito, y esta palabra se hizo famosa en el lenguaje de los autores, por ejemplo, en san Jerónimo († 420) y Casiano († 435)⁶⁷. Sin embargo, D. Van den Eynde⁶⁸ insinúa que el primer testimonio conocido que empleó la expresión “Espíritu septiforme”, ligando la invocación de los siete dones del Espíritu a la *manus impositio chrismae*, fue el autor luciferiano que manipuló el *Tractatus de Trinitate* pseudo-atanasiano de Eusebio de Vercelli (†ha. 370)⁶⁹. A partir de él dicha expresión se hizo popular entre los escritores eclesiásticos y tratadistas.

Finalmente, esta iniciación global que nos presenta el obispo de Milán permite a los neófitos acceder al altar⁷⁰. Deja así clara su visión unitaria de la iniciación, y manifiesta al mismo tiempo la autonomía y evolución del rito milanés con respecto al rito romano, a pesar de la cercanía territorial entre ambos ritos por el hecho de estar en la misma península italiana.

Hacia finales del siglo IV y comienzos del siglo V, en Aquilea, zona perteneciente a la misma región del norte de Italia, se desarrolló una liturgia

al *Evangelio de san Mateo*, tan sólo alude en algunas ocasiones a ciertos ritos bautismales, se puede extraer que, en el siglo IV, el baño bautismal era seguido de una unción y de un gesto de imposición de la mano, acompañado de una plegaria, la cual podría ser -aunque no tenemos la certeza- una invocación al Espíritu Santo de los siete dones. He aquí el texto: “Después del bautismo del agua -dice san Hilario- de lo alto del cielo el Espíritu Santo vuela hacia nosotros, y nos bañamos en la unción de la gloria celeste...”, *In Matthaeeum* II, 6 (PL 9, 927); cf. *Sur Matthieu* t. I, (SC 254), [éd. J. DOIGNON], París 1978, pp. 110-111. Por tanto, para Hilario la unción confiere el Espíritu Santo. Confróntense también PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Expositio in Psalmo* 132 (PL 51,382A); y PAULINO DE PÉRIGUEUX (PETRICORDIENSIS), *De vita Santi Martini* lib. I (PL 61,1012D-1013A). Autores citados por P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 409, nota 2; y J. COPPENS, *op. cit.*, p. 341, nota 6.

⁶⁷ JERÓNIMO, *Epistola* CXLIX, 4 (PL 22,1222); JUAN CASIANO, *Collatio* XI, cap. 13 (PL 49,866), que habla de *septiformen Spiritus Santi*; (cf. G. BAREILLE, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, en: *DThC* III-1, París 1911, cols. 1026-1058, esp. col. 1043).

⁶⁸ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*: Anton. 33 (1958) 415-422, esp. 417.

⁶⁹ ANÓNIMO LUCIFERIANO, *Eusebii de trinitate*, lib. VII, 20, ed. V. BULHART, (CChr.SL 11), Turnhout 1957, p. 97, lin. 169-173. Ver PL 62,284, entre las obras de Vigilio de Tapso (s. V), *De Trinitate*, lib. VII: «...in manu impositionis chrismae...». Algunos autores le atribuyen el tratado a Eusebio de Vercelli [cf. J. QUASTEN, *Patrología* II, (BAC 217), Madrid 1962, p. 36, y *Patrología* III, (BAC 422), Madrid 1981, pp. 73-75; y según ed. francesa, cf. *Initiation aux Peres de l'Église*, Cerf, París 1983, t. IV, p. 105 y 106, y t. III, París 1963, p. 64 y 65]. Pero esta atribución es controvertida, ya que la expresión *manus impositio chrismae*, (“la mano de la imposición del crisma”), es una fórmula muy curiosa que recuerda a la usada en los sacramentarios medievales, tales como la expresión *manus impositio chrismae* de la liturgia galicana y *manus impositionis*, que corresponde a *manus impositio* en el original del *Liber ordinum*, la cual podría parecer a simple vista anacrónica. cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 67.

⁷⁰ AMBROSIO DE MILÁN, *De sacram.* III, c. 2,11-14, (BP a 65), pp. 99-101.

vecina. Cromacio de Aquilea, obispo entre 388 y 407, atestigua, en una serie de sermones pronunciados en la noche de Pascua o inmediatamente antes de la fiesta que han sido recientemente descubiertos en manuscritos y homilia-rios⁷¹, la existencia de unos ritos litúrgicos postbautismales, aunque sin hacer una descripción exhaustiva de los mismos. Cromacio hace referencia al bautismo en nombre de la Trinidad, a la imposición de los vestidos blancos y a la crismación postbautismal. Pero, parece ser que en uno de sus sermones, pronunciado a lo largo de la noche de Pascua y que comienza con la escena del lavatorio de los pies (en Jn 13,1-15), el lavatorio de los pies lo sitúa antes del bautismo propiamente dicho⁷². A continuación, nombra la imposición de la mano vinculándola al don del Espíritu Santo. En cambio, no menciona por ningún sitio la consignación. En cualquier caso, no se podría extraer, de este texto, el argumento de pretender que el término “signatio” de Ambrosio encubriera de alguna manera la imposición de la mano, máxime cuando la misma Iglesia de Aquilea, al igual que la de Milán, reivindicaba su propia particularidad litúrgica.

Según se deduce del testimonio de Pseudo-Máximo de Turín († ha. 466) parte del ritual bautismal milanés seguía en vigor hacia el 450, como muestra en su *Tractatus de baptismo*⁷³, en el cual menciona la unción de la cabeza y el lavatorio de los pies, pero tampoco menciona –no sabemos por qué– la signación de la frente sin unción⁷⁴. De lo cual cabría deducirse que, por un lado, la signación había desaparecido del ritual milanés y, por otro lado, la unción *unción-signo de la cruz* se retrasó en la Iglesia milanesa. En cuanto al lavatorio de los pies no lo sitúa entre los verdaderos *sacramenta* (ritos) del bautismo, y la explicación que le da es la de un ejemplo vivo de fraternidad y

⁷¹ Cf. CROMACIO DE AQUILEA, *Sermo* 14, n. 14, y *Sermo* 15, n. 6, (SC 154), Paris 1969, 244-227; 256-257 y SC 164 (Paris 1971). Ver los comentarios de J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation: plénitude du don baptismal de l'Esprit*, (Théologies), Cerf, Paris 2006, pp. 209-211.

⁷² Cf. CROMACIO DE AQUILEA, *Sermo* 15, n. 6, (SC 154), Paris 1969, p. 257.

⁷³ Cf. PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo, tractatus* III (PL 57,777D), al igual que Ambrosio indica que la crismación se hacía en la cabeza («Impleto baptisate, caput vestrum chrisate, id est oleo sanctificationis infundimus...»). Contemporáneo a éste, san PEDRO CRISÓLOGO († 450), obispo de Rávena, en uno de sus sermones también aludía a la unción crismal, pero suponemos que se trataba de la misma unción de la cabeza, (cf. *Sermo* 126, PL 52,548). Cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, p. 212.

⁷⁴ Asimismo, M. P. Vanhengel revela la usencia de cualquier rito suplementario que evoque la confirmación después del lavatorio de los pies, en el *De baptismo* de Pseudo-Máximo de Turín, cf. M. P. VANHENGEL, *Le Rite et la Formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux origines du Rituel primitif*: SacrEr/SE 21 (1972-73) 161-222, esp. 210-211. Tampoco GAUDENCIO, obispo de Brescia († 410), conserva traza alguna de la signación ambrosiana, cf. *Sermo* IX y XIX (PL 20,911-912, 992).

hospitalidad⁷⁵. Sin embargo, el rito del lavatorio de los pies se conservó durante mucho más tiempo dentro del ritual bautismal de la Iglesia de Milán. Trazas del mismo se encuentran todavía incluso en el siglo XII⁷⁶. Con respecto al *chrisma* (en sentido pasivo) parece ser que todavía en pleno siglo VI el aceite se empleaba en su estado puro, sin mezcla alguna de sustancias aromáticas⁷⁷.

Por último, señalamos que para el historiador J. Coppens⁷⁸ la yuxtaposición de los dos ritos (unción y signación) aparece de forma clara en los fragmentos arrianos publicados por Mai y estudiados por Mercati, en los que se encuentra la siguiente variante de la fórmula dada por Ambrosio para la unción de la cabeza: «*Deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua, ipse te linet Spiritu sancto*»⁷⁹ (“El Dios y padre de nuestro señor Jesucristo, que te regeneró por el agua Él mismo te unja con el Espíritu Santo”).

2.2.3. El rito africano

La descripción de los ritos de la iniciación de la Iglesia africana nos los muestra —el discípulo de Ambrosio— san Agustín de Hipona († 430)⁸⁰, que se mueve fielmente en el marco del rito de tradición africana (de Tertuliano y Cipriano).

La celebración de iniciación está estructurada mediante el bautismo del agua, inmediatamente después y estrechamente unida al baño bautismal, tiene lugar la unción, atribuyéndole a ambos ritos la comunicación del Espíritu. Después de esta primera parte, separada de ella mediante la entrega de la ves-

⁷⁵ PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo, tractatus* III (PL 57,779B).

⁷⁶ Cf. M. MAGISTRETTI, *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Medionensis kalendarium et ordines saec. XII ex codice ambrosiano*, Milan 1894, p. 112, (cit. por D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 70, nota 79).

⁷⁷ PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo, tractatus* III (PL 57,777D): «...caput vestrum chrismate, id est, oleo santificationis infundimus...».

⁷⁸ Cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes...*, p. 335.

⁷⁹ Cf. G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane, con un excursus sui fragmenti dogmatici ariani del Mai*, (SteT 7), Roma 1902, p. 47. En la p. 51, Mercati aporta otra fórmula para la imposición de las manos y añade en nota que la *manupositionibus* verdaderamente se relaciona tanto con el rito del exorcismo precedente al bautismo, como con el rito de la confirmación. En cambio, para D. VAN DEN EYNDE, *art. cit.*: MD n. 54/2 (1958) 70, las *manuspositiones*, en uso entre los Ortodoxos, no se refieren a la imposición de las manos postbautismal, sino a los exorcismos que preceden al bautismo.

⁸⁰ Seguimos la ed. castellana de: *Obras completas de San Agustín XXIV, Sermones* (4º), 184-272B, (BAC 447), Madrid 1983; y *Obras completas de San Agustín XXV, Sermones* (5º), 273-338, (BAC 448), Madrid 1984.

tidura blanca, sigue el rito de la *impositio manuum*⁸¹, al que también concede el significado de comunicar el don del Espíritu, y, a continuación, viene la consignación o *signatio frontis*, ambos ritos realizados por el obispo⁸². Además, el obispo de Hipona especifica que, en caso de necesidad, también los presbíteros pueden bautizar y confirmar (ungir e imponer las manos) en el mismo acto litúrgico⁸³. De la misma manera, vincula tanto la imposición de las manos como la crismación, en alguna ocasión, con el evento de Pentecostés, es decir, con el descendimiento del Espíritu Santo sobre los Apóstoles⁸⁴.

Mucho se ha debatido en torno a esta unción. Algunos críticos la han visto perteneciente, propiamente, a nuestro actual sacramento de la confirmación. No obstante, para otros autores esta unción pertenece a la estructura del bautismo en sentido estricto, pero no por ello pierde su gran importancia como *sacramentum chrismatis* e incluso como “*sacramentum del Espíritu Santo*”. De hecho, a esta unción unas veces la llama *sacramentum chrismatis* y otras *spiritus sanctis sacramentum*⁸⁵. Con respecto a la imposición de las manos se ha planteado la misma cuestión, pues el santo no distingue con precisión entre la “típica” imposición postbautismal de iniciación y la imposición de la reconci-

⁸¹ Agustín afirma que sobre nadie desciende el Espíritu Santo si no se le imponen las manos, cf. *Sermón (Sermo)* 266,3-6, esp. n. 6, (BAC 447), p. 726, (cf. PL 38,1225-1228).

⁸² San Agustín alude en varias ocasiones a la consignación, cf. *Sermo* 160, n. 5; *Sermo* 174, c. 3; *In Ioannis evangelium tractatus* 118, n. 5 (PL 38,876, 942; y PL 35,1950). El escritor latino y apologista africano FIRMIANO LACTANCIO (†ca. 325) parece que también hizo alusión en alguno de sus escritos a la consignación, cf. *Divinae institutiones*, lib. IV, c. XXVI, 38-42, 2 vols., (CSEL 19), [ed. S. BRANDT – G. LAUBMANN], Vindobonae [etc.] 1890, pp. 383-384, (cf. PL 6,528-531; y cf. ed. francesa, *Institutions divines. Livre IV*, (SC 377), [éd. P. MONAT], Cerf, Paris 1992, pp. 221-223). Al igual que sucediera en Roma, también en África los hallazgos de inscripciones funerarias y la presencia de *consignatoria* en las localidades de Morsott, Tipasa y Tizirt, son un indicador evidente de la praxis en uso de esta consignación en el siglo IV. Una bella inscripción epigráfica fue publicada por J. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae* t. II, Roma 1888, p. 241. Para los *consignatoria*, cf. F. J. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.

⁸³ Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 324, (BAC 448), p. 641, (cf. PL 38,1447).

⁸⁴ Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 266, 3-4, (BAC 447), pp. 723-726, (cf. PL 38,1226-1227), para la imposición de la mano; (cf. P. GALTIER, *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 468ss; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes...*, pp. 300-302). Y para la crismación -que algunos autores la asocian a la confirmación- cf. *Sermo* 227, (BAC 447), p. 286, (cf. PL 38,1100): «Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor spiritus sanctis est sacramentum», (“¿Qué significa el fuego, es decir, la unción con el aceite? Puesto que el aceite alimenta el fuego, es el símbolo del Espíritu Santo”); (cf. J. LÉCUYER, *La confirmation chez les Pères*: MD n. 54/2 (1958) 49). Cf. también *In Epist. 1 Joan.*, tr. III, 5 (SC 75), [ed. P. AGAËSSE], Paris 1961, pp. 194-195, (cf. PL 35,2000); *De Trinitate* lib. XV, c.26,46 (PL 42,1093).

⁸⁵ Comparar *Contra Litteras Petiliani*, lib. II, cv.104, 239 (PL 43,342), con *Sermo* 227, (BAC 447), p. 286, (cf. PL 38,1100).

liación para la aceptación de los herejes en la Iglesia. Para este último caso, el obispo de Hipona admite la reiterabilidad de esa imposición que formaba parte de la iniciación, y que tiene por finalidad hacer eficaz el bautismo, debido a que los herejes bautizados en su secta no poseen el Espíritu de amor y mediante la imposición de las manos lo reciben restituyéndolos a la unidad de la Iglesia.

De esta forma, san Agustín resolvía –al menos en Occidente– el conflicto acarreado desde san Cipriano⁸⁶. En cambio, no menciona la reiterabilidad de la unción crismal, da por supuesto que sólo conocía la unción postbautismal. Por consiguiente, en los ritos de iniciación que describe el santo doctor, no se puede reconocer “ni teológica ni litúrgicamente, una acción ritual que se refiera claramente a la confirmación”⁸⁷; aunque para el obispo el rito esencial para conferir el Espíritu Santo sea la imposición de la mano. Pese a que los historiadores no han sabido determinar si se trataba de imposición de la mano iniciática individual o colectiva, la oración que la acompaña se desarrolló a lo largo del siglo IV en forma de invocación de los siete dones del Espíritu Santo (*Spiritus Sanctus septiformis*)⁸⁸.

Por esta época, también en la Iglesia africana, comenzaba a propagarse la práctica de la bendición del crisma por parte de los sacerdotes como una costumbre corriente, que si bien al principio pareció algo normal, al final se quedó como algo excepcional, pues existen frecuentes disposiciones de sínodos cartagineses del siglo IV que prohíben a los presbíteros arrogarse para sí mismos este derecho⁸⁹.

A pesar de las prohibiciones prescritas no se consiguió erradicar dicha praxis, ya que un siglo más tarde los presbíteros africanos siguieron bendiciendo el crisma en caso de necesidad, según hace referencia el diácono romano Juan, en una carta dirigida a un tal Senario, obispo de Rávena, que se

⁸⁶ Ver exposición más amplia en B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, pp. 56-57; y D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 212-213, y 556-560.

⁸⁷ S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, p. 291.

⁸⁸ Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 249, n. 3, (BAC 447), p. 515; (cf. texto latino PL 38, 1162-1163). ZENÓN DE VERONA († 371), también asociaba la invocación del Espíritu a un rito colador que lo denomina *signaculum fidei* (cf. *Liber* II, *Tractatus* XIV, n. 4, PL 11,438), (cf. también *Liber* II, *Tractatus* XXXV, PL 11,480-481).

⁸⁹ Concilio de Cartago II (a. 390) can. 3 (MANSI III, col. 693; G-T 1, p. 204); Concilio Cartaginense III (a. 397) can. 3 (MANSI III, col. 869; G-T 1, p. 225); *Codex Canonum Ecclesiae africanae*, can. 6 (MANSI III, col. 710, y IV, col. 423). Aparece igualmente en el llamado Concilio Cartaginense IV, can. 36 (*Statuta ecclesiae antiqua*), se trata de una colección de 104 cánones tomados de los diferentes concilios africanos y de otros sínodos, mayormente orientales, compuesta en las Galias (¿Arlés?) a finales del siglo V (MANSI III, col. 954). Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, pp. 23-24.

piensa sería amigo de Casiodoro y Enodio, mientras que Juan sería amigo de Boecio y Símaco, el futuro papa Juan I († 526). Por medio de la carta el diácono Juan responde a una serie de cuestiones relativas a la liturgia bautismal que Senario le planteó, entre ellas “por qué sólo a los obispos es lícito bendecir el crisma”. A lo que Juan responde que ello es debido a que el obispo ocupa el grado máximo del pontificado, mientras que al sacerdote le compete el lugar del “segundo sacerdocio” («secundi sacerdotii»)⁹⁰.

2.2.4. El rito hispano-visigótico

Una visión global de la iniciación del rito visigótico de la Iglesia hispana de los siglos IV y V nos la ofrece san Paciano de Barcelona († hacia el 390). El santo habla del nuevo nacimiento en virtud del bautismo, de la unción crismal y de la acción misteriosa del obispo, atribuyendo formalmente el don del Espíritu a la crismación postbautismal⁹¹, que –según el sentir de algunos autores– correspondería a la unción en la cabeza propia del bautismo y no a la de la confirmación. Hace una tímida alusión al gesto de la mano, pero éste no reviste importancia alguna: ya que no lo considera como el rito colador del de la “perfección” o del Espíritu, sino un gesto de plegaria pidiendo la venida del Espíritu (lo que se llamará, en lo sucesivo, *epiclesis*). Esta crismación también es designada por Paciano con el verbo *consignare*⁹².

Los escritores de la época visigótica hacen referencia a la manera por la cual se realizaba la unción crismal. Por ejemplo, en el siglo IV, el poeta Prudencio († 410) canta, en varias ocasiones, las alabanzas del “sello del *chris-*

⁹⁰ JUAN DIÁCONO, *Epistola ad Senarium* VI-XIV (PL 59,399-408, esp. 403-406). Sobre la epístola de Juan a Senario, véase P. ALFONSO, *I ritu del catecumenato a Roma al principio del secolo VI*: RivLi XVII, n. 1 (1930) 54-57. En cuanto a su datación A. WILMART, *Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême*, Città del Vaticano 1933, p. 154, se contenta con situar la carta en el siglo VI, ver la carta republicada en pp. 170-179. En cambio, M. ANDRIEU, *Les “Ordines romani” du Haut Moyen Age II. Les textes*, Louvain 1948, p. 383, identifica al diácono Juan con el papa Juan I (523-526), y fecha la carta hacia el 500; es seguido por A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginenis latin 316)*, Tournai 1958, p. 165.

⁹¹ Cf. PACIANO DE BARCELONA, *Sermo de baptismo* 6,4 (PL 13,1093B); cf. ed. francesa en SC 410, Paris 1995, p. 158.

⁹² Cf. PACIANO DE BARCELONA, *Epistola* 3,3 (PL 13,1065A), donde dice: «Vestrae plebi unde Spiritum; quam non consignat unctus sacerdos?». Cf. también *Epistola* 2 (PL 13,1057). En cambio, Paciano no menciona la imposición de la mano como rito colador del Espíritu Santo, aunque no sabemos si ello es debido a que en esta parte de Hispania no se practicaba o no se le atribuía dicho significado. Tampoco sabemos si desconocía que ella se realizara en otros lugares de la península, pues creemos que de haber tenido constancia de la misma -o una alta consideración como rito postbautismal- es muy improbable que la hubiera omitido.

ma”, impreso en la frente de los bautizados. En su *Psychomachia* describe, de modo épico, los combates de las virtudes cristianas contra los vicios. En un instante, seducidos por la sensualidad, las virtudes son exhortadas al coraje por la sobriedad que les dirige severos reproches:

“¿Cómo dejarse ganar por la coquetería de las frentes marcadas por la unción real, después de que hayan sido inscritos en la frente los signos del óleo (*oleo signacula*) por los cuales es dado el unguento real (*unguentum regale*) y el crisma inmutable (*chrisma perenne*)?”⁹³.

Las referencias al signo del crisma también aparecen en su obra *Apotheosis*, a propósito de un apóstata que rechaza reconocerse cristiano: “algún discípulo habrá marcado su cabeza con el signo trazado por el crisma...”. Se tratan, pues, de alusiones evidentes que testimonian en los cristianos bautizados una unción con el crisma en la frente⁹⁴.

El escritor eclesiástico Justo de Urgel († ca. 546) también indica que la frente era el lugar donde se imprimía la consignación, pero parece ser que, por simple omisión, no la relaciona con la unción postbautismal⁹⁵.

En esta Iglesia se permitía, con permiso del obispo, que los simples sacerdotes administraran los ritos postbautismales, salvo la imposición de las manos que la realiza el obispo. Esto aparece atestiguado no sólo por Paciano de Barcelona, sino también por el concilio de Elvira (a. 300-303), cuya práctica está probada en los cánones 38 y 77. En el canon 38 se autoriza a los fieles laicos bautizar a los catecúmenos en peligro de muerte, pero luego en caso de que éstos sobrevivan deberán ser conducidos ante el obispo para que éste pueda *perfeccionarlos* mediante la imposición de las manos:

“Si se navega lejos de tierra, o si no hubiere iglesia cercana, un cristiano que esté bautizado perfectamente y no sea bígamo, puede bautizar a un catecúmeno gravemente enfermo; pero si llega a sobrevivir, le debe llevar al obispo, a fin de que mediante la imposición de las manos se complete (... , *ad episcopum eum perducatur, ut per manus impositionem perfici possit*)”⁹⁶.

⁹³ PRUDENCIO, *Psychomachia*, v. 360-361: «*Post inscripta oleo frontis signacula, per quae Unguentum regale datum est et chrisma perenne*» (PL 60, 50A).

⁹⁴ PRUDENCIO, *Apotheosis*, v. 492-493: «*ecquis alumnus Chrismatis inscripto signaret tempora signo*» (PL 59, 964A).

⁹⁵ Cf. JUSTO DE URGEL, *In Cantica Cantorum salomonis. Explicatio mystica*, n. 3 (PL 67,963-964). Pueden verse otros autores y concilios que mencionan la unción pero sin hacer alusión explícita a la consignación: BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistola II, Braulionis ad Eugenium Teletanum* (PL 87,406, 407, 408); concilio I de Toledo (a. 400) can. 20 § 1-2 (DH/DS 187; FIC 1007), (cf. MANSI III, col. 1002; G-T 2, pp. 181-182; VIVES, pp. 24-25); y Concilio II de Barcelona (a. 599), can. 2 (MANSI X, col. 482; G-T 2, p. 690, VIVES, p. 159).

⁹⁶ Concilio de Elvira, can. 38 (DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002).

El canon 77 establece que si algún diácono encargado de una comunidad rural de fieles bautizare en ausencia del obispo o presbítero, el obispo deberá *perfeccionarlos* con la bendición episcopal:

“Si algún diacono que dirige una comunidad sin obispo o presbítero bautizare a algunos, el obispo deberá completar mediante la bendición (*...episcopus eos per benedictionem perficere debet*). Pero, si muriere antes, podrá justificarse con la fe que cada uno tuvo”⁹⁷.

En cuanto a la bendición del crisma, aparece ya desde el principio como una función propia del obispo, que realiza el Jueves Santo, como sanciona en su canon 20 el concilio I de Toledo (ha. 397-400):

“Aunque casi en todas partes se observa que nadie, excepto el obispo, consagra el crisma, sin embargo, puesto que según se dice, en algunas partes o provincias los presbíteros lo consagran, se ha decidido que de ahora en adelante nadie, excepto el obispo, consagre el crisma y lo destine para las diócesis. <Se proceda> de tal modo que de cada iglesia antes del día de Pascua sean mandados diáconos y subdiáconos ante el obispo, a fin de que el crisma consagrado y asignado por el obispo pueda estar a disposición para el día de Pascua. Sin duda es lícito al obispo consagrar crisma en cualquier tiempo, pero no se haga nada, en cambio sin que el obispo lo sepa. Luego se ha establecido que el diácono no haga unciones con el crisma, sino el presbítero en ausencia del obispo, y en presencia suya si se lo ha encargado”⁹⁸.

Así pues, este canon ratifica que, únicamente, al obispo le corresponde la consagración del crisma, y puede hacerla no sólo el Jueves Santo sino también en cualquier otro momento⁹⁹. Por lo visto, esta práctica consagratória por parte de los presbíteros se había extendido como algo frecuente en algunas zonas hispano-toledanas en caso de necesidad, o sea, cuando había carencia de *chrisma* y por la imposibilidad de proveerse del mismo en las fechas pascuales, a causa de la lejanía de las parroquias rurales de la sede episcopal. Y, de esta manera, el concilio toledano quiso restringir y corregir este abuso presbiteral. Asimismo, reconoce que les es lícito a los presbíteros impartir las uncio-

⁹⁷ Concilio de Elvira, can. 77 (DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002). Por el primer texto sabemos que en España, al igual que en Cartago, el rito reservado al obispo era la imposición de las manos.

⁹⁸ Concilio I de Toledo (a. 400), can. 20 § 1-2 (DH/DS 187; FIC 1007), (cf. MANSI III, col. 1002; VIVES, pp. 24-25).

⁹⁹ De la misma manera, uno de los *Capitula Martini* (s. VI) coincide en disponer que el obispo puede consagrar el crisma en cualquier momento: “En todo tiempo es lícito a los obispos consagrar el crisma y repartirlo a sus diócesis; y para llevarlo debe cada iglesia comisionar ante el obispo un diácono o subdiácono antes de la pascua”, en: MARTÍN DE BRAGA, *Cap.* 51 (MANSI IX, col. 856; G-T 2, p. 644).

nes crismales en ausencia del obispo, y también en su presencia con mandato expreso del prelado; en cambio, a los diáconos se les prohibía proporcionarlas.

2.2.5. El rito galicano

Hacia el siglo V, en la Iglesia galicana concretamente en la zona de la Galia meridional, comienza una separación progresiva del bautismo y la confirmación, junto con una consecuente desaparición del catecumenado. Dicha separación no sólo se da en la Galia, sino que se irá imponiendo en otros lugares de Occidente; aunque, estaríamos hablando de que esta disociación acontece como una “evolución secundaria”¹⁰⁰, es decir; limitada geográficamente, ya que se introduce en las iglesias de Occidente con dificultades y vacilaciones, debidas a su vez por no existir una clara delimitación entre ambos ritos —¿dónde termina el bautismo y dónde comienza la confirmación?— y por la voluntad de legitimar la intervención episcopal¹⁰¹.

De facto, si, inicialmente, la separación es producida por factores de tipo práctico o circunstancial, posteriormente, se llega un momento en el que se da una reinterpretación y legitimación teológica de peso que será asumida por el Magisterio, dando lugar a lo que hoy denominamos en Occidente: *sacramento de la Confirmación*.

Anteriormente hemos comentado que, en los primeros siglos, la celebración iniciática estaba constituida por unos ritos preparatorios (prebautismales) y el mismo baño bautismal, todos ellos eran administrados por los diáconos (o diaconisas) y los presbíteros, y el sello (*sfragis*) o *perfeccionamiento* del bautismo que era reservado al obispo, el cual podía consistir en la crismación de la frente, la imposición de la mano y/o la consignación sin la unción. Dicha intervención episcopal expresaba la plena incorporación del bautizado a la comunidad eclesial y le daba acceso para participar en la Cena del Señor. Sin embargo, esta reservación de *sellar* o *consumar* es lo que se va disgregar progresivamente del conjunto de la iniciación litúrgica, llegando a cobrar tal grado de autonomía y legitimidad ritual, que se configurará en un *sacramento nuevo* lo que formaba parte integrante del ritual del bautismo.

De entre los factores que provocaron este proceso secesionista, destacamos tres que serían los más relevantes¹⁰²:

¹⁰⁰ Cf. W. BREUNING, *Confirmación en el bautismo de adultos*: Conc(E) III, 1, n. 22 (1967) 274-290, esp. 278.

¹⁰¹ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 268.

¹⁰² Seguimos con algunos datos más de ampliación los *Apuntes de clase* de uso privado (curso 2003-2004) pp. 19-20; y cf. también R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La*

1. La extensión del cristianismo por las zonas rurales da lugar al nacimiento de numerosas comunidades locales que, por hallarse alejadas de la sede episcopal, son confiadas a presbíteros. Estos se encargaban de administrar el bautismo, por lo que quedaba aplazado para más tarde el *sello* correspondiente al obispo¹⁰³.

2. La multiplicación del bautismo clínico o de necesidad (por causa de la mortalidad infantil y de las persecuciones) y la masificación del bautismo infantil (polarizada por la teología del pecado original) conllevan la imposibilidad práctica de que el obispo pueda presidir físicamente todas las celebraciones de Iniciación en la Vigilia pascual o Pentecostés¹⁰⁴. Aunque al principio se insistía en la necesidad de acudir al obispo cuanto antes (*quam primum*), para completar la iniciación, esta norma va cayendo en desuso paulatinamente. Más adelante este *retraso* será adoptado por la legislación canónica.

3. La práctica de la reconciliación de herejes válidamente bautizados y plenamente incorporados a la comunión eclesial mediante la imposición de

Iglesia en oración. Introducción a la liturgia, Barcelona 1967, p. 612. Por su parte, J.-PH. REVEL aporta una serie de documentos en los que certifica esta separación progresiva de los ritos postbaptismales entre los siglos IV al VIII, y la separación fáctica del bautismo y la confirmación entre los siglos IX-XIII, tras esta exposición pasa a dar la interpretación de las causas de tal disgregación entre ambos ritos, que para el caso de la confirmación sería la consignación o la crismación dependiendo de los lugares y las épocas. Entre las distintas causas determina: la reserva episcopal, la evangelización de las zonas rurales y la multiplicación de los bautismos desde el nacimiento, cf. "Séparation progressive des rites postbaptismaux", *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 131-151. La cuestión de la disociación progresiva ha sido estudiada por varios investigadores: J. G. DAVIES, *The Disintegration of the Christian Initiation Rite*: Theol. L (1947) 407-413; J. D. C. FISCHER, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: a Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation*, (Alcuin Club Collections 47), London 1965; N. D. MITCHELL, *Dissolution of the Rite of Christian Initiations*, en: AA.VV, *Made not Born*, Notre Dame 1976, pp. 50-82; y el ya citado art. de P. DE CLERCK, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75.

¹⁰³ El teólogo francés H. BOURGEOIS, *El futuro de la confirmación*, Madrid 1973, pp. 78-81, presenta esta división como consecuencia de un crecimiento y expansión de la Iglesia y un resorte para asegurar la unidad de la Iglesia, significada en el obispo, contra los cismas y las herejías. Cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, en: *El Sacramento del Espíritu* (Secretariado nacional de Liturgia, Madrid 1976), p. 136. Este mismo argumento para la Iglesia romana es sostenido por D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 425-426 (siguiendo a J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, p. 46ss), donde la reserva al obispo del rito confirmatorio, que implicaba una especial comunión eclesial, se hizo para garantizar la unidad de la Iglesia en un momento delicado en que la Iglesia se sintió amenazada por cismas y herejías.

¹⁰⁴ Como ejemplo ilustrativo de esta situación, contamos con los dos cánones citados (can. 38 y 77) del concilio de Elvira (cf. DH/DS 120-121/Dz 52d-e; FIC 1001-1002). A propósito de las fechas litúrgicas del bautismo, cf. C. AUBIN, *Les enjeux christologiques de la date du baptême*: MD n. 210 (1997/2) 67-96.

las manos por parte del obispo, con el tiempo pasó de tener un sentido meramente penitencial a significar la comunicación del Espíritu Santo. De esta forma, la *disociación* entre el rito bautismal y la imposición de las manos para la comunicación del Espíritu, llegó a consolidarse. Como ejemplo típico de esta praxis, tenemos la carta que el papa Siricio (384-399) escribió, el 10 de febrero del 385, a Himerio, obispo de Tarragona:

“En la primera página de tu escrito señalas que muchísimos de los bautizados por los herejes arrianos se apresuran a volver a la fe católica, y que algunos de nuestros hermanos quieren bautizarlos de nuevo: lo cual no es lícito... A éstos, juntamente con los novacianos y otros herejes, los asociamos nosotros a la comunidad de los católicos como está establecido en el concilio: con la sola invocación del Espíritu septiforme, por medio de la imposición de las manos del obispo; lo cual guarda también todo el Oriente y Occidente...”¹⁰⁵.

Va a ser, precisamente, en el rito galicano donde más “mella” haga el primer factor separatista analizado. Además, los concilios del sureste de la Galia, a mediados del siglo V, fueron los primeros que utilizaron el vocabulario de la confirmación¹⁰⁶, en el sentido técnico del término.

En un principio esta separación acontece por las dos unciones postbautismales: la primera “in cerebro” la podían realizar los sacerdotes o diáconos, y la segunda “in fronte” quedaba reservada al obispo para asegurar su intervención *confirmando a los neófitos*, tal como lo atestigua el concilio de Riez (a. 439) del sureste de la Galia¹⁰⁷. En sus cánones 3 y 4 el concilio de Riez se ocupa del caso obispo de Embrun, Armentario, que consagrado ilícitamente fue reducido al

¹⁰⁵ SIRICIO (PAPA), *Carta “Directa ad decessorem” al obispo Himerio de Tarragona, del 10 de febrero del 385* (DH/DS 183/Dz 88; FIC 977); (cf. texto latino PL 13,1133-1134). Ya vimos que uno de los jalones anteriores fue la controversia sobre el bautismo de herejes entre Cipriano de Cartago y el papa Esteban I, y la carta que Esteban escribió a Cipriano (DH/DS 110/Dz 46; FIC 973). Además, resulta curioso que esta carta de Siricio refleja el uso de la Iglesia hispana (la imposición de las manos) y no ya el practicado en la Iglesia romana (la signación con el crisma), que aparece en la citada carta de Inocencio I (DH/DS 215).

¹⁰⁶ Sobre la historia del vocablo *confirmación*, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d’Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276. Y en torno al antiguo vocabulario confirmatorio, cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 5-22. Cf. también J. D. C. FISCHER, “The Use of the Words «confirmare» and «confirmatio»”, en: ÍD., *Christian Initiation. Baptism in the Medieval West*, London 1965, pp. 141-148; L. A. VAN BUCHEM, *L’homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L’origine de la “confirmation” en Gaule méridionale et l’interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Nimègue, 1967, pp. 135-143; y F. DELL’ORO, “L’«ordo confirmationis» romano-franco-germanico. Un contributo alla storia del rito del secolo IX al secolo XIII”, en: AA. VV., *Recherches sur l’ancienne liturgie d’Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, Aoste 1972-1973, pp. 5-86, esp. pp. 63-64.

¹⁰⁷ Así pues, como verbo *confirmare* aparece por vez primera en el concilio de Riez (a. 439), can. 3-4, cf. ed. G. MUNIER, *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963, pp. 66-68.

papel de arcipreste y se le confió una parroquia fuera de su antigua diócesis (es decir, de la provincia de los Alpes Marítimos), en la que, ya depuesto, se le da el derecho de ejercer algunas funciones episcopales, con ciertas restricciones, como la de *confirmare neophytos et ante presbyteros offerre*¹⁰⁸.

Poco después, se decidió simplificar estas dos unciones en una sola realizada por el sacerdote (ya que, en definitiva, la consagración la presidía el obispo), al descartar la doble crismación practicada en Roma y su área (que tampoco censura), y, en cambio, se reservó la imposición de la mano (*confirmatio*) para el obispo, asegurando así su intervención personal conclusiva como testimonia el primer concilio de Orange (a. 441)¹⁰⁹.

Resulta que el célebre y controvertido canon 2 de este concilio de Orange se opuso, formalmente, al desdoblamiento del rito de la crismación en la Galla. Y esto lo destaca con claridad la traducción francesa que propone M. Chavasse en su particular exégesis, que a su vez nosotros traducimos al español:

“Ninguno de los diáconos, que recibió el encargo de bautizar, debe ir a ningún sitio sin (llevar consigo) el crisma, porque entre nosotros está establecido que se haga una sola vez la crismación. En cuanto al que no hubiera recibido la crismación en el momento del bautismo, por algún motivo grave, el obispo le signará en el momento de la confirmación. Así como por todas partes lo es el mismo crisma, también la bendición es única, no que ésta se interrumpa absolutamente, sino que en lo sucesivo no será necesario repetir la crismación (*chrismatio*)”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. ed. G. MUNIER, *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963, pp. 67-68. Textos, comentarios y bibliografía en: L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte. L'origine de la "confirmation" en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Nimègue, 1967, pp. 91-94.

¹⁰⁹ Esto lo certifica el Concilio de Orange I (a. 441), en su can. 2, que emplea la palabra *confirmatio* para referirse a esta acción del obispo (MANSI VI, col. 435; cf. también ed. G. MUNIER, (CChr. SL 148), p. 78). La interpretación de este famoso canon ha sido ampliamente estudiada por varios autores: P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 420-423; ID., *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 450-466, esp. 460-463; ID., *Confirmation*, en: *DACL* III~2, Paris 1914, cols. 2515-2544, esp. cols. 2532-2534; P. GALTIER, *La consignation dans les Eglises d'Occident*: RHE 13 (1912) 257-301, esp. 296-300; ID., *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 467-476, esp. 475; ID., *Imposition des mains*, en: *DThC* VII~2, Paris 1923, cols. 1307-1425, esp. cols. 1364-1369; J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes...*, pp. 308-312, y 338-341; D. VAN DEN EYNDE, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*: RThAM 11 (1939) 97-109; A. CHAVASSE, *Le deuxième canon d'Orange de 441, essai d'exégèse*, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 103-120; y L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte...*, Nimègue, 1967, pp. 95-110.

¹¹⁰ Concilio de Orange, can. 2 (MANSI VI, col. 435; cf. C. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II/1, Paris 1908, p. 432, n. 2). Cf. la traducción francesa de A. CHAVASSE, *Le deuxième canon d'Orange de 441...*, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 119-120. Por su parte,

La incógnita que ha planteado a los exégetas esta norma canónica estribaba en determinar si se pretendió abolir el rito de la doble crismación que pudo haberse practicado en determinadas zonas galas o si, por el contrario, se quiso más bien evitar que se introdujera en el reino galo la costumbre romana que se iba abriendo paso en el resto de la cristiandad occidental.

A tenor de los datos reinterpretados por los exégetas, se puede afirmar que el concilio de Orange constituye un convincente testimonio de la pervivencia del antiguo rito galicano, ya que separando la crismación postbautismal de la confirmación pretendió –sin duda alguna– salvaguardar la antigua tradición galicana de una sola crismación durante el bautismo, al menos en el sureste de la Galia. Asimismo, el concilio atestigua el conflicto emergente entre la antigua liturgia galicana y el naciente rito romano que pretendía imponerse por doquier.

No parece que esta medida se haya impuesto para el resto del territorio galo, según el testimonio de un concilio de Tours del siglo V hace suponer –como sugiere Van den Eynde– que los diáconos no practicaban los ritos postbautismales. En efecto, solamente especifica que los obispos deberán completar el bautismo, que ya ha sido administrado por los diáconos, *benedictione et confirmatione*, que a los ojos de nuestro historiador significaría mediante la imposición de las manos y la crismación¹¹¹.

Al igual que hizo el ya citado concilio de Orange de extender la prerrogativa de crismar a los mismos diáconos, el primer concilio de Vaison (a. 442), en su canon 3, supone que también atribuye esta facultad a los simples presbíteros y diáconos al ordenar que los *ministros* de cada territorio pidan anualmente, en la proximidad de la Pascua, el crisma a sus propios obispos, enviando a por él a un subdiácono en caso de que no pudieran ir ellos mismos a recogerlo¹¹².

GONZÁLEZ-TEJADA propone la siguiente traducción: “Ningún ministro, que recibe el cargo de bautizar, debe jamás salir sin el crisma, porque entre nosotros se halla establecido crismar una vez. Más respecto al que en el bautismo por causa de alguna necesidad no hubiere sido crismado, el sacerdote será amonestado en la confirmación; pues que entre aquellos para los que no hay más que una sola bendición del crisma, la segunda crismación no se tiene por perjudicial sino por innecesaria” (G-T 1, pp. 375-376).

¹¹¹ Concilio de Tours (s. V), c. III, canones ex coll. Burchardo Aliisque, lib. IV, cap. 90 (MANSI VII, 950); (cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 73).

¹¹² Concilio de Vaison I, can. 3 (MANSI VI, col. 453; G-T 1, p. 389; ed. MUNIER, CChr.SL 148, p. 97). La misma prescripción del concilio de Vaison es reiterada más tarde por el concilio de Auxerre (a. 578) en su canon 6 (MANSI IX, col. 912-913). Antes que los concilios galos citados, atribuye la facultad de confirmar a los presbíteros el PSEUDO-JERÓNIMO, en su obra *De septem ordinibus Ecclesiae* (ha. 417), llegando incluso a conferirles, en caso de necesidad, la potestad de consagrar el crisma (PL 30,155-156).

De igual modo, el segundo concilio de Arlés (ha. 443), en su canon 27, recoge la frase inicial del canon 2 del concilio de Orange del 441, añadiendo la referencia explícita a su origen:

“Ningún diácono, que recibió el encargo de bautizar, debe ir a ningún sitio sin (llevar consigo) el crisma, porque entre nosotros, según la prescripción del sínodo (*iuxta synodi constitutione*), está establecido que solamente se haga una sola vez la crismación”¹¹³.

Por su parte, Salviano de Marsella, sacerdote entre 439-480 y contemporáneo de los concilios, confirma esta misma praxis existente en esta zona de la Galia. En su tratado *Del gobierno divino* habla, hacia el 445, del bautismo y de la unción con el crisma que sigue al mismo (‘baptisma – chrismatio unctio’), pero la expresión *confirmatio* en alusión a la imposición de la mano está ausente, todo el conjunto parece indicar que con la unción crismal se concluye la iniciación ritual, por lo que no existe otro rito para comunicar el don del Espíritu Santo¹¹⁴.

Andando en el tiempo, nos topamos con el primer intento vacilante de interpretación teológica de la confirmación, que data de la segunda mitad del siglo V, por parte de Fausto de Riez († entre 490 y 500), monje de Lerin, al sur de la Galia, al que se le atribuye la homilía *Advertamus* o *Ad pentecostem*, escrita hacia el 465, en la fiesta de Pentecostés¹¹⁵. En ella pretendía explicar la diferenciación de los efectos entre el bautismo y la *confirmatio* mediante una serie de comparaciones:

“Con respecto a la inocencia, el bautismo otorga el completo perdón de los pecados; pero, en relación con la gracia, la confirmación proporciona un aumento (*in confirmatione augmentum praestat ad gratiam*). La regeneración conferida por el bautismo es suficiente para la salvación de los que mueren prematuramente, pero la confirmación es una armadura necesaria para quienes llegan a la edad madura y tienen que enfrentarse con las luchas de esta vida. De este modo, en el bautismo renacemos a la vida, pero después del bautismo somos confirmados para el combate (*confirmamur ad pugnam*); en el bautismo somos lavados, después del bautismo robustecidos (*roboramur*)”¹¹⁶.

¹¹³ Concilio de Arlés II, can. 27 (MANSI VII, col. 881; ed. MUNIER, CChr.SL 148, p. 120).

¹¹⁴ Cf. SALVIANO DE MARSELLA, *De Gubernatione Dei*, lib. III, c. 2, n. 8 (PL 53, 58AB). Véase también *Salviani presbyteri Massiliensis Opera omnia*, ed. F. PAULY, (CSEL 8), Vindobonae 1883, p. 44; cf. L. A. VAN BUCHEM, *L’homélie pseudo-eusébieenne...*, Nijmegen 1967, pp. 94-95.

¹¹⁵ Para un estudio más profundo ver L. A. VAN BUCHEM, *L’homélie pseudo-eusébieenne...*, Nijmegen 1967, pp. 113-121.

¹¹⁶ Texto original en EUSEBIUS “GALLICANUS”, *Homiliae XXIX De Pentecosten* n° 2, vol. 1, (ed. FR. GLORIE, CChr.SL 101), Turnholti 1970, pp. 337-338. Cf. *Apuntes de clase*, p. 21 (nota 26), del profesor J. M^a. Hernández Martínez, donde se toma el texto de la obra colectiva *The Study of Liturgy*, London

Esta homilía va a ejercer un influjo enorme, en el desarrollo teológico específico ulterior de la confirmación, sobre todo a raíz de que en el siglo IX la homilía de Fausto fuera erróneamente incluida entre sus *Falsas Decretales* por Pseudo-Isidoro Mercator, falsificador de los alrededores de Reims, hacia el 847-852, atribuyendo su autoría a un papa –fantasma– “Melquíades” (que nunca existió, sería Miltiades, 310-314) y al papa Urbano I¹¹⁷. Gracias a este artífice, toda la tradición teológica ulterior aprobó la separación ritual del bautismo y la confirmación, y la explicación teológica que le dio, como expresión de la gran tradición.

Precisamente, a partir de aquí la desintegración en Occidente tendrá graves repercusiones en la reflexión teológica y en la praxis pastoral y litúrgica, pues si en los primeros siglos prevalecía y era destacada la unidad de ambos ritos sacramentales, a partir de este momento se insistirá más en su diferencia. De hecho, esta falsa decretal fue introducida a mediados del siglo XII por Graciano, el gran canonista de Bolonia, en su *Decretum*¹¹⁸, del cual todos los grandes teólogos escolásticos extrajeron su documentación, ya que creyeron encontrar aquí la *vox* de la tradición antigua¹¹⁹.

A pesar del influjo que pudiera comenzar a ejercer la famosa homilía del obispo de Riez, hacia finales del siglo V, contamos con el ocurrente testimonio del sacerdote historiador Gennadio de Marsella (†ha. 492-505), de tenden-

1978, p. 115, y se aporta en nota la siguiente aclaración: “El recurso a la imagería militar -usual en las catequesis bautismales- permite aquí distinguir entre la marca o tatuaje del soldado, por la cual es enrolado en la milicia de Cristo, y la armadura o el armamento que luego recibe para el combate”.

¹¹⁷ El texto latino de la falsa decretal se encuentra en PL 7,1119-1120 y PL 130,240-241. Véase también en P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, p. 245. La homilía también fue incluida en una colección de homilías (*Collectio Gallicana*) atribuidas a un tal Pseudo-Eusebio -identificado erróneamente con Eusebio de Emessa- y fue publicada después en PLS 3,615-617. La autenticidad de la homilía aceptada por L.-A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte...*, Nijmegen 1967, quien ha realizado el estudio más detallado, parece dudosa a los ojos de su último editor, FR. GLORIE, el cual en su obra anteriormente citada *Eusebius gallicanus*, (CChr.SL 101), Turnhout 1970, replantea el estado de la cuestión. Para ello, aporta el texto de una carta de C. Lambot que duda fuertemente de la atribución de la homilía a Fausto (p. VII, nota 5). El mismo se pronuncia finalmente por Cesáreo de Arlés, o por uno de sus discípulos, (p. VIII). G. WINKLER, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*: *Worship* 58/1 (1984) 2-17, también se muestra reservado ante la atribución de la homilía a Fausto, cf. P. DE CLERCK, *La dissociation...*: MD n. 168 (1986/4) 53, nota 12. Sin embargo, los argumentos no parecen categóricamente suficientes como para poner en duda las conclusiones de L.-A. VAN BUCHEM.

¹¹⁸ GRACIANO, *Decretum, De consecratione*, dist. V (“sobre la confirmación”), c. 1-2, ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Juris Canonici*, v.1. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1955, p. 1413.

¹¹⁹ Cf. P. DE CLERCK, *La dissociation...*: MD n. 168/4 (1986) 54. Posteriormente, la *pseudo-decretal* fue recogida por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, que se convirtieron en el manual de teología más estudiado en todas las universidades de la Edad Media.

cia semi-pelagiana como Fausto de Riez, que, en su obra *Sobre los dogmas de la Iglesia*, compara el bautismo y el martirio como los dos únicos caminos de salvación, y vincula la efusión del Espíritu Santo al gesto de la imposición de la mano que sigue inmediatamente a la ablución bautismal. En su obra escribe que el “bautizado recibe el Espíritu Santo por la imposición de la mano del pontífice”¹²⁰. A los ojos de los investigadores resulta controvertido que si Salviano hablaba de *baptisma – chrismatio unctio*, treinta años más tarde, en el mismo lugar, Gennadio habló de *aspergere vel intingere aqua – manus impositio*; de ahí que sea completamente normal que, en un intento de “conmutar” ambos ritos, la significación profunda que conllevan estos vocablos postbautismales haya recibido una interpretación diversa por parte de los autores¹²¹. Pero, a diferencia de Fausto, Gennadio no utiliza la palabra *confirmatio* y, por tanto, nada hace suponer una separación fáctica entre el bautismo y la imposición de la mano al menos todavía para esta zona y en esta época¹²².

2.2.6. Síntesis conclusiva

En este recorrido histórico hemos asistido a una diferenciación de los ritos postbautismales pertenecientes a la ceremonia bautismal en los distintos

¹²⁰ GENNADIO DE MARSELLA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. LXXIV (PL 58,997).

¹²¹ Para J.-P. BOUHOT, (cf. *La confirmation...*, París 1968, p. 82), entre Salviano y Gennadio se produce un cambio de significación ritual: la práctica habitual del bautismo seguida de la unción de crisma fue sustituida por un bautismo continuado muy probablemente por la unción con el crisma, pero de ella no se habla más, sino de un gesto de la imposición de la mano para comunicar el don del Espíritu Santo. Bouhot da por hecho que la unción con el crisma se seguía practicando a pesar de que no se nombrara, para su interpretación -que no compartimos- está claro que se apoya en Van Buchem. Así es como L.-A. VAN BUCHEM, (cf. *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte...*, pp. 121-123), siguiendo la hipótesis de J. YSEBAERT, (cf. *Greek baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue 1962, p. 289), en referencia a que un rito postbautismal puede ser único, pero compuesto, defiende que no habría que interpretar las expresiones *chrismatio unctio*, *manus impositio* como exclusivas salvo que su significación precisa se impusiera, y puesto que no es lo mismo indicar un rito que describirlo, cree interpretar que tanto la *chrismatio unctio* de Salviano incluiría una imposición de la mano, como la *manus impositio* indicada por Gennadio podría estar perfectamente acompañada de una crismación (eventualmente, administrada por los presbíteros). A pesar de todo no podemos compartir esta presunción terminológica de VAN BUCHEM, ya que no va más allá de una mera hipótesis, con la que pretende aclararse respecto a la terminología asignada a un determinado rito, la cual por economía del lenguaje -según indica él- podría contener todos los gestos rituales o todo el ritual practicado, y también porque como es sabido cuando los autores utilizan un vocablo u otro, no siempre se están refiriéndose con dicho término al conjunto de todos los ritos practicados (cf. *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte...*, p. 78).

¹²² Conclusión que deducimos y compartimos junto a J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, París 2006, p. 251.

ritos litúrgicos latinos que existían en el curso de este periodo de la antigüedad cristiana. Esta diferenciación estaba condicionada, según los ritos latinos examinados, en función de los tiempos y lugares, es decir, se ajustaba a un breve espacio de tiempo y se limitaba geográficamente, ya que podía variar dentro de una misma región latina o por el hecho de las vastas extensiones de territorios:

- En el *rito romano* existían como ritos postbautismales la imposición de las manos y la costumbre romana de la doble unción postbautismal: la segunda unción ya se identificaba claramente con la signación cruciforme de la frente.
- En el *rito milanés* tras la unción postbautismal de la cabeza tenía lugar el lavatorio de los pies, y por último la signación de la frente sin unción, como rito postbautismal conclusivo, y en algunas áreas, en lugar de éste último rito, sólo parece estar atestiguada la imposición de las manos de los tiempos apostólicos o simplemente la crismación postbautismal.
- En el *rito africano* se practicaban, a un mismo tiempo, los ritos siguientes: la unción postbautismal, la imposición de la mano y la consignación *frontis* sin unción, en este mismo orden.
- En el *rito hispano* aparecen como ritos postbautismales atestiguados tanto la crismación de la frente en forma de cruz, como la imposición de las manos.
- El *rito galicano* se diferenciaba del rito romano en que, en algunos lugares de la Galia, no se practicaba más que una sola crismación, tras el bautismo, que venía a ocupar el lugar de la primera unción presbiteral, pero que parece representar el efecto de la segunda crismación de la costumbre romana. En otras zonas galas, sólo se usaba el gesto de la imposición de las manos, sin hacer mención alguna a la unción crismal; o bien la crismación postbautismal se acompañaba de la imposición de las manos.

Por los numerosos textos, que proliferaron a lo largo de esta etapa de la antigüedad patristica, la mayoría de los santos padres y autores latinos que atribuyen a la imposición de las manos la colación del Espíritu Santo, también reconocen el valor y la importancia de la crismación como rito colador de éste, y los que insisten en dar más importancia a la crismación no olvidan que la infusión del Espíritu también se da por la imposición de las manos. Otros escritores conceden la colación sacramental del Espíritu a ambos ritos, y los mencionan diciendo que actúan conjuntamente, o bien al mismo tiempo hacen uso tanto de uno como de otro.

Respecto a los ministros de la confirmación, eran los obispos sobre quienes recaía la potestad de administrar los ritos postbautismales, y la de consagrar el santo crisma, cuya concesión oficial venía directamente de Roma. Sin embargo, no tenían la exclusividad, porque los presbíteros asumían las mismas

funciones episcopales, excepto la de ordenar, en numerosas ocasiones y en determinados lugares, ya sea por las influencias recibidas de los ritos orientales (en Hispania, en la Galia o en algunas zonas de Italia), ya fuere por la ausencia de los obispos en vastas regiones geográficas o por razones de necesidad.

2.3. *La doctrina y praxis confirmatoria entre finales de la Patrística y principios de la Escolástica*

Nuestro recorrido en este largo periodo se centra, principalmente, en testimonios occidentales de autores y de documentos oficiales que nos muestran variantes entre las diversas praxis litúrgicas, así como en las modificaciones romanas introducidas en una Europa imperial casi cristianizada, pero jalonada de reformas hasta alcanzar la consumación de la separación ritual entre bautismo y confirmación durante la etapa carolingia, hacia el siglo IX.

Según el historidor B. Neunheuser († 2003), el final de la época patristica no se caracteriza por la creatividad y el ingenio de los últimos padres de Oriente y Occidente, que no fue tanta como la de sus predecesores de los siglos IV y V, sino que “su mérito principal estriba en haber salvado la rica teología bautismal legada por éstos en una época que comienza jalonada de grandes convulsiones, y en haber establecido así las bases para una sistematización posterior”¹²³.

2.3.1. Progresivas mutaciones litúrgicas en algunos de los ritos latinos todavía existentes

2.3.1.1. La confirmación en el rito hispano-mozárabe

A finales del período patristico la Iglesia hispana¹²⁴ se desmarca ya con respecto al rito de la Iglesia romana y las restantes iglesias occidentales, exceptuando las influencias recibidas del rito galicano y de Oriente. Testigos de la liturgia hispano-visigótica son, entre otros, para este periodo, san Isidoro de Sevilla († 636), san Ildefonso de Toledo († 667), y el sacramentario visigótico de Silos conocido con el nombre de *Liber Ordinum* (s. VI)¹²⁵.

¹²³ B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 1974, p. 73.

¹²⁴ Cf. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 126-129; y D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 218-219, notas 110-113, y p. 577, nota 109.

¹²⁵ M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904. El *Liber Ordinum* contiene

Esta liturgia hispana se muestra original y fiel a sus costumbres antiguas, pero –según algunos autores– comenzaba ya a seguir en algunos aspectos la disciplina romana, quizás más bien en la doctrina, aunque no de un modo real en la praxis. En ella se practicaba, por lo general, una vez que el catecúmeno ha salido de la piscina bautismal, la unción con el crisma (*chrismatio*) y, en algunas iglesias, acompañada de la signación (señal de la cruz) y la imposición de la mano. Además, no hubo dificultad en aceptar que, en ausencia del obispo o con permiso en presencia suya o por circunstancias pastorales¹²⁶, fuera el sacerdote el que hiciera la consignación crismal, eso sí con el crisma consagrado por el obispo.

El primer dato controvertido que mostramos fue que, ante la dificultad para adquirir el bálsamo, hubo sacerdotes de parroquias lejanas que se atrevieron a consagrar el *chrisma* e impartirlo sin permiso del obispo. Esto lo certifican varios concilios, como son: el concilio I de Braga del año 561¹²⁷, que manda deponer al presbítero que osare bendecir el crisma, y los concilios II de Sevilla del año 619¹²⁸ y el VII de Toledo del año 653. Este último advierte de una serie de prohibiciones, derivadas de ciertas funciones que no les corresponde realizar a los presbíteros:

“Acerca de lo cual conviene que sepamos que la cumbre de la dignidad episcopal, no vanamente cree ser la coronación de todas las sagradas órdenes, cuyos ejercicios prohíbe a los otros sacerdotes: a saber, la consagración de los templos a Dios, la bendición del crisma, y la colación de las sagradas órdenes...”¹²⁹.

El ritual de iniciación típico de la liturgia hispana se encuentra recogido en el *Liber Ordinum*. Así pues, refiriéndose al bautismo de los niños dice: “Bautizado el niño..., el sacerdote le unge con el crisma haciendo la señal de la cruz sólo en la frente”, a la vez que pronuncia una fórmula original: «*Signum vitae aeternae quod dedit Deus pater omnipotens, per Iesum Christum filium suum*

dos *ordines* del bautismo, uno de forma privada, para la celebración en todo tiempo y pensado para los niños: *Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* (cols. 24-36); y otro ritual para el bautismo solemne destinado a los adultos: *Ordo baptizandi sabbato sancto*, para el sábado santo (cols. 217-219).

¹²⁶ Además de san Isidoro y de san Ildefonso, testifica al respecto también BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistola II, Braulionis ad Eugenium* (PL 87,406-411), y *Epistola I, Eugenii ad Braulionem* (PL 87,403).

¹²⁷ Concilio I de Braga (a. 561), can. 19: “Se estableció que si algún presbítero después de esta prohibición, se atreviera a bendecir el crisma o a consagrar una iglesia o altar, sea depuesto de su oficio, los antiguos cánones ya lo tenían también prohibido” (G-T 2, p. 617; VIVES, p. 75).

¹²⁸ Concilio II de Sevilla (a. 619), can. 7 (MANSI X, col. 559, G-T 2, pp. 670-671, cf. ed. VIVES, p. 168).

¹²⁹ Concilio VIII de Toledo (a. 653), can. 7 (VIVES, p. 280).

credentibus in salutem. Amen»¹³⁰ (“Signo de la vida eterna que dio Dios padre onnipotente a los creyentes por medio de su hijo Jesucristo para la salvación. Amén”). A continuación de la unción postbautismal tiene lugar la imposición de la mano individual del celebrante sobre la cabeza del neófito cuando dice: “Hecho esto, se le impone la mano”¹³¹, a la que confiere, mediante una invocación, la infusión de los dones del Espíritu Santo.

En esta etapa de efervescencia litúrgica los ritos prescritos por el sacramentario de Silos se encuentran testimoniados en los escritos de los santos doctores Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, que vienen a ser –por así decirlo– los máximos exponentes de la liturgia de iniciación cristiana de este peculiar rito hispano-visigótico¹³².

San Isidoro de Sevilla hace alusión a los ritos postbautismales que eran practicados en la Iglesia hispana, si bien no llega a exponerlos ni cronológica ni litúrgicamente de manera detallada ni tan siquiera a comentarlos organizadamente como elementos integrantes de un ritual completo y unitario, sino que más bien, en ocasiones, tiende a describirlos en su sentido semántico. Por ejemplo, en su obra *Etymologiae* usa la palabra *crisma* en sentido activo, es decir, para referirse a la unción material “pues así como en el bautismo se da el perdón de los pecados, así también por la unción del crisma se santifica el alma”¹³³. Del mismo modo, en su obra *De ecclesiasticis officiis* indica que “en la Iglesia es consagrado todo aquel que es ungido con el crisma”¹³⁴. Esta unción con el crisma se hace mediante una consignación de la frente del catecúmeno. Otro de los ritos que incluye, en su particular descripción, es la imposición de las manos, cuando comenta que la “*imposición de las manos*: se hace así, pues por ella se invita al Espíritu Santo”¹³⁵. Y es después del bautismo cuando “los obispos con la imposición de las manos, dan el Espíritu Santo”¹³⁶. Analizados

¹³⁰ *Liber Ordinum*, col. 33, (ed. M. FÉROTIN, Paris 1904). Sorprendentemente, ni el ritual ni la invocación que acompaña a la unción crismal hacen referencia a la colación del Espíritu Santo.

¹³¹ *Liber Ordinum*, cols. 33-35, (ed. M. FÉROTIN, Paris 1904).

¹³² Estos mismos ritos de la iniciación cristiana vuelven a ser ratificados por los *Capitula* de Martín de Braga (ca. 560), cap. 52 (MANSI IX, col. 856).

¹³³ ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías (Etymologiae)*, lib. VI, c. 19, n. 39, y nn. 50-51, (BAC 67), Madrid 1951, pp. 154-155, (cf. texto latino PL 82,255-256).

¹³⁴ ISIDORO DE SEVILLA, *Los oficios eclesíasticos (De ecclesiasticis officiis)*, lib. II, 26, 1-2, (Cuadernos Phase 200), Barcelona 2011, p. 115, (cf. texto latino PL 83,824).

¹³⁵ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, lib. VI, c. 19, n. 54, (BAC 67), p. 155; (cf. texto latino PL 82,256).

¹³⁶ ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, 27, 1, (Cuadernos Phase 200), p. 116; (cf. texto latino PL 83,824).

los textos podemos extraer de ellos que el santo doctor parece ligar a ambas acciones postbautismales la donación del Espíritu Santo.

Por su parte, san Ildefonso de Toledo, no hace otra cosa que seguir y reproducir a su compañero Isidoro. En su obra *De itinere deserti* nos enumera los tres ritos de la iniciación cristiana (bautismo-crismación-eucaristía):

“Los orígenes de la restauración del hombre, que pasa de la antigua vida al conocimiento de Dios... por la aceptación del símbolo, por el sacramento del bautismo, por el crisma del Espíritu Santo, por la participación del cuerpo y sangre de Cristo”¹³⁷.

Y la misma idea expone en su obra *De cognitionis baptismi* al decir que, después del bautismo, se da la unción con el crisma, ligando estrechamente ambos ritos:

“...somos ungidos, después del bautismo del agua, con el crisma... El hombre, pues, es ungido exteriormente por este santo crisma, e interiormente se le infunde la virtud del Espíritu Santo, para que, [...], todo él crezca por la unción del Espíritu”¹³⁸.

El rito de la imposición de la mano es igualmente recogido por san Ildefonso a imitación de la doctrina de Isidoro: “Después del bautismo se confiere a su tiempo, con la imposición de la mano por los obispos, el Espíritu Santo”¹³⁹. Sin embargo, esta imposición iba acompañada de una oración o bendición que ni Isidoro ni Ildefonso contemplan. En cambio, tal como hemos indicado más arriba, el *Liber Ordinum* es la única fuente de la época que nos aporta la fórmula de la invocación del Espíritu¹⁴⁰.

Por otra parte, tanto en los escritos de Isidoro como en los de Ildefonso, hay una serie de declaraciones sobre la reivindicación del derecho de los obispos a impartir los ritos de la confirmación. Tal reivindicación no la pronuncian de forma exclusiva, ya que no pretenden negar a los presbíteros esta

¹³⁷ ILDEFONSO DE TOLEDO, *El camino del desierto (De itinere deserti)* c. 76, (BAC 320), Madrid 1971, p. 425; (cf. texto latino PL 96,188). Cf. *De itinere deserti* c. 26-28, (BAC 320), Madrid 1971, pp. 399-400, (cf. PL 96,179), en el que habla del óleo de consagración para la unción del espíritu, del pan del maná celestial, que selló Cristo con su cuerpo, y del agua del baño bautismal para la remisión de los pecados.

¹³⁸ ILDEFONSO DE TOLEDO, *El conocimiento del bautismo*, c. 123-124, (BAC 320), p. 355; (cf. texto latino PL 96,162).

¹³⁹ ILDEFONSO DE TOLEDO, *El conocimiento del bautismo*, c. 129, (BAC 320), p. 363; (cf. texto latino PL 96,165). Agudamente, VAN DEN EYNDE especifica que, en el cap. 128, Ildefonso es el primero que habla de imposición de la mano por contacto físico, cf. *Notes sur les rites...*: MD n. 54/2 (1958) 68; y *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276, esp. 275.

¹⁴⁰ *Liber Ordinum*, cols. 33-34 (ed. M. FÉROTIN, Paris 1904).

facultad, al no declarar que los sacerdotes no pudieran administrar más la única consignación crismal ni la imposición de la mano, sino que más bien podían administrar la confirmación sin autorización expresa del obispo (en su ausencia), con tal de que hicieran la crismación con el crisma consagrado por el obispo¹⁴¹.

Nótese que hablamos de la “única consignación” que el sacerdote hacía en la frente con el crisma, en ausencia del obispo, y aunque de los textos de los dos santos doctores se pudiera deducir que en Hispania se daba la doble unción romana, esta ambigüedad es debida a que parafraseaban la prescripción de Inocencio I, cuyo texto va más allá de la intención de estos autores. Y, según sus testimonios, deducimos que, hacia el siglo VII en la Iglesia hispana, todos los ritos de iniciación y, entre ellos, los ritos postbautismales se seguían administrando de forma conjunta en un mismo acto litúrgico¹⁴², durante las festividades solemnes de Pascua, Natividad y Pentecostés¹⁴³.

Por su parte, en Portugal, san Martín de Braga (†ca. 579/80) recoge, en sus *Capitula*, aquella famosa prescripción del concilio I de Toledo (a. 400) que prohibía a los presbíteros signar, salvo con permiso del obispo y en presencia suya: “El presbítero, en presencia del obispo, no crisme a los infantes, a no ser que el obispo se lo mandase”¹⁴⁴. El obispo de Braga aporta así un testimonio a favor de la unción crismal episcopal, pero no hace mención alguna a la imposición de las manos como rito postbautismal, quizás –arguyen algunos autores¹⁴⁵– porque dicha imposición era considerada como un complemento del bautismo.

¹⁴¹ Ambos doctores apelan, en sus textos, a la autoridad de Hch 19,1-6; 8,14-17, de san AGUSTÍN (*De Trinitate* lib. XV, c. XXVI, 46, (BAC 39), p. 931, cf. PL 42,1093; *Sermo* 266,1-3, (BAC 447), pp. 721-724, cf. PL 38,1225-26) e INOCENCIO I (DH 215). Para nuestra reflexión seguimos la opinión de D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques...*: MD n. 54/2 (1958) 66. En cambio, J. PIJUÁN, (cf. *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981, p. 149), piensa que la referencia de Isidoro a Inocencio I, le sirven para reservar al obispo sólo la consagración del crisma y no la imposición de la mano. Consúltense las obras de ISIDORO DE SEVILLA, *Los oficios eclesiásticos*, lib. II, c. 27, nn. 3-4, (Cuadernos Phase 200), pp. 116-117, (cf. PL 83,825-826); e ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitionis baptismi*, c. 131, (BAC 320), p. 363, (cf. PL 96,165-166).

¹⁴² Mientras tanto, en otras iglesias rurales de determinadas zonas de Europa ya se había producido la separación ritual entre ambos sacramentos.

¹⁴³ Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitionis baptismi*, c. 108, (BAC 320), p. 341 (PL 96,158, 157); SIRICIO (PAPA), *Epist. I ad Himerium* c. 2 (PL 13,1134); Concilio de Gerona, can 4 (a. 517), (G-T 2, p. 119, VIVES, pp. 39-40); MARTÍN DE BRAGA, *Cap.* 49 (MANSI IX, col. 855; G-T 2, 643); Concilio XVII de Toledo (a. 694), can. 2 (MANSI XII, col. 97; G-T 2, p. 597, VIVES, pp. 528-529).

¹⁴⁴ MARTÍN DE BRAGA, *Cap.* 52 (MANSI IX, col. 856; G-T 2, p. 644): «Presbyter praesente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit praeceptum».

¹⁴⁵ Cf. J. PIJUÁN, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981, p. 96.

Una de las preocupaciones de los máximos representantes de la Iglesia hispana fue la cuestión de la administración gratuita de los ritos sagrados, cuyo cobro en aquel entonces había llegado a ser abusivo y algo escandaloso. De ello dejaron constancia los concilios de Braga II (a. 572) y de Barcelona II (a. 599), en los que se prohibió a los sacerdotes que cobraran por el crisma que impartían cuando confirmaban a los neófitos:

“Se estableció, que por la corta cantidad de bálsamo bendito que se da a las iglesias para el sacramento del bautismo, y por la que suelen exigir tres ases (*tremises*), no se cobre en adelante nada...”¹⁴⁶.

“Del mismo modo, se estableció que cuando se da el crisma a los presbíteros de las diócesis para confirmar a los neófitos, no se reciba por él cosa alguna como precio de líquido...”¹⁴⁷.

Por los testimonios analizados, parece ser que, en España hasta las últimas décadas del siglo VI, ningún documento –oficial o privado– permite suponer la existencia de una doble unción postbautismal¹⁴⁸. Tan sólo contamos con un curioso caso citado por Isidoro de Sevilla en su obra *De viris illustribus* que alude a una carta “valde utilem” que el abad Eutropio († 608) de Valencia, escribió a Liciniano, obispo de Cartagena, en la que le preguntaba “por qué a los bautizados, después del crisma se les da la unción”¹⁴⁹. No obstante, al no poseerse la carta original de Eutropio ni la respuesta de Liciniano, los historiadores constatan la dificultad de determinar *a posteriori* si realmente ya se daba un desdoblamiento de la unción en la Iglesia hispana, teniendo en cuenta, además, que ni los autores de la época ni el *Liber Ordinum* atestiguan dicho desdoblamiento, a la manera de la disciplina vigente en Italia¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Concilio II de Braga (a. 572), can. 4 (MANSI IX, col. 839; G-T 2, p. 626; VIVES, p. 82). Este fue el primer concilio que introdujo una regulación canónica en relación al bálsamo que ya se mezclaba por costumbre con el aceite.

¹⁴⁷ Concilio II de Barcelona (a. 599), can. 2 (MANSI X, col. 482; G-T 2, p. 690, VIVES, p. 159). Más adelante, el concilio de Mérida (a. 666), en su can. 9, se hizo eco de esta misma norma eclesiástica: “Se tuvo por bien, que cualquiera que recibiere del obispo el santo crisma en su poder para distribuirlo el momento adecuado a los presbíteros, no se atreva a tomar o pedir nada de ellos por este beneficio” (VIVES, p. 332). Por la misma época, el concilio XI de Toledo (a. 675) aplica la prohibición de recibir cualquier donativo al bautismo, la signación y la crismación, amenazando con la excomunión tanto tanto al que lo hace como a quien lo consiente (VIVES, p. 361).

¹⁴⁸ Cf. J. PIJUAN, *La liturgia bautismal...*, p. 91.

¹⁴⁹ ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus* c. XLV, n. 64 (PL 83,1106): «...in qua petit ab eodem quare baptizatis infantibus chrisma, post haec autem unctio tribuatur».

¹⁵⁰ Véase un comentario más amplio en A. MOSTAZA, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, pp. 29-30; y J. PIJUAN, *La liturgia bautismal...*, p. 91.

Sin embargo, la somera atestiguación de la doble unción, en tierras hispanas, no tuvo la mayor difusión. Tan sólo tenemos una –¡más que enigmática!– traza en el canon 7 del concilio II de Sevilla (a. 619) que “parece” declarar la existencia de las dos unciones, y decimos “parece” porque, precisamente, apreciamos que no lo deja entrever con claridad¹⁵¹. De entre las funciones que los obispos del concilio pretendieron limitar a los presbíteros, recogemos las que hacen referencia a los ritos postbautismales (la imposición de las manos y la crismación de la frente):

“...no les está permitido a ellos... ni infundir el Espíritu Paráclito por la imposición de las manos a los fieles bautizados o a los conversos de la herejía. Ni tampoco preparar [consagrar] el crisma, ni ungir [signar] en la frente con el crisma del bautismo... Ni tampoco está permitido a los presbíteros entrar en el baptisterio en presencia del obispo, ni, presente el obispo, ungir o signar a un niño, ni reconciliar a los penitentes sin mandato de su obispo...”¹⁵².

En cuanto a la consignación, Pijuán subraya que se trata de la misma unción dependiendo de quien la administrara, es decir, una unción se hacía en la frente que era exclusiva del obispo cuando la administraba en el bautismo solemne, y la otra unción (también en la frente) era la que daba el sacerdote de forma privada o solemne, en presencia del obispo, pero por mandato suyo y en sustitución del mismo:

“Adviértase que según el concilio las dos unciones no son simultáneas sino alternativas, o sea que no se dan en el mismo bautismo; sino una en el bautismo administrado por el obispo, y otra en el administrado por el presbítero”¹⁵³.

Para algunos historiadores, los testimonios de Isidoro, Ildelfonso y del concilio II de Sevilla podrían considerarse como un intento de introducir la doble unción romana en el sur de España, y que a partir de la carta de Eutropio cabría suponer que ya se practicaba en algún lugar del sureste de la península, debido precisamente al influjo de Roma, pero la práctica no llegó ni a extenderse ni a crear escuela.

Según Van den Eynde¹⁵⁴, la intención del concilio hispalense no fue la de cambiar los usos establecidos, sino la de proclamar que los ritos postbautismales practicados en España –o al menos en Sevilla– caían exclusivamente en la autoridad de los obispos. Si se supone que desde tiempo inmemorial los

¹⁵¹ Apreciación que hemos contrastado con las fuentes y que compartimos con J. PIJUÁN, *La liturgia bautismal...*, p. 91.

¹⁵² Concilio II de Sevilla (a. 619), can. 7 (MANSI X, col. 559; VIVES, pp. 167-168; G-T 2, pp. 670-671).

¹⁵³ J. PIJUÁN, *La liturgia bautismal...*, p. 92.

¹⁵⁴ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*: MD n. 54/2 (1958) 66-67.

sacerdotes de España habían administrado la unción cruciforme de la frente, el concilio se sirve únicamente del precepto del papa para recordarles que la costumbre no crea el derecho.

Respecto a la prescripción que el concilio hispalense dirigió a los presbíteros sobre la facultad de imponer la mano, ningún concilio provincial ni nacional se hizo ulteriormente eco de este canon.

Por consiguiente, con relación a los ritos postbautismales, ni siquiera Isidoro que presidió el concilio sevillano ni ninguno de los miembros asistentes tuvieron la menor intención de imponer un desdoblamiento de la crismación o de eliminar la autorización de imponer las manos a los sacerdotes. Para el historiador y canonista Antonio Mostaza¹⁵⁵ de los testimonios de la Iglesia hispana se desprende que la única crismación postbautismal que se practicaba en esta iglesia era la perteneciente a nuestro sacramento de la confirmación.

En los sucesivos siglos, el rito hispano-mozárabe no conocerá variaciones sustanciales en su estructura ritual. El *Liber Ordinum* será el ritual de la Iglesia visigoda y mozárabe que estará en vigor desde los siglos VI al XI.

2.3.1.2. La confirmación en el rito romano de los siglos VI al VIII

a) El «Liber pontificalis» y el ‘origen’ del desdoblamiento de la crismación

Un documento que nos testimonia los usos romanos de la época es el *Liber Pontificalis*, cuya primera redacción la sitúan algunos historiadores, con base en documentos anteriores usados por el compilador, entre los siglos V y VI, y otros autores precisan hacia el 530, para su parte más antigua. En esta primera edición, el redactor atribuye al papa Silvestre (314-335) el origen del privilegio episcopal de confirmar y consagrar el crisma, tal como se puede leer en la siguiente noticia:

“Se estableció que un sacerdote no puede recibir a un arriano, sino el obispo, ya que el crisma es confeccionado por el obispo y está reservado a los obispos consagrar (*consignare*) a los bautizados, a causa de la propaganda herética”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 29.

¹⁵⁶ L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, t. I, Paris 1886, p. 77: «Et constituit ut presbiter arianum non susciperet, nisi epsicopus loci designati, et chrisma ab episcopo confici, et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter hereticam suasionem». Es bien sabido por los autores el poco crédito que se concede a la primera parte del *Liber Pontificalis*, y sobre todo a lo atribuido al papa Silvestre, que es legendario casi en su totalidad, (cf. DUCHESNE, CIX-CXX).

En esta prescripción nos encontramos con el vocablo *consignare*, que indica la acción misma del obispo sobre el bautizado. Esta consignación frontal que es reservada al obispo –e implica el uso de uno de los ritos postbautismales– podría haber sido puesta en vigor hacia el siglo III, cuya existencia estaba ya atestiguada como vimos en la carta de Cornelio (a. 251) y, anteriormente, en la *Traditio apostolica*. La expresión “a causa de la propaganda herética”, indica la problemática que acarrea la herejía arriana, por lo que el autor al conceder la consignación crismal a los obispos pretendía mantener la cohesión y la unidad de la Iglesia¹⁵⁷.

Pero, poco más adelante, hacia mediados del siglo VI, el interpolador, que retocó la segunda edición de esta obra, le adjudicó igualmente al referido papa haber instituido que también los presbíteros pudieran crismar al bautizado en caso de peligro de muerte, añadiendo, justo después de la noticia que hemos recogido antes, las siguientes palabras:

“Y estableció también que el sacerdote ungiera con crisma al bautizado al salir del agua, a causa del peligro de muerte”¹⁵⁸.

Aunque, ciertamente, esta interpolación permitía a los presbíteros ungir a los bautizados, la cual refleja las motivaciones de los siglos V y VI (“a causa del peligro de muerte”), sin embargo, no tiene ningún valor histórico, ya que podemos atestiguar que esta misma unción presbiteral estaba ya en uso en tiempos de Inocencio I, en Roma, y de san Ambrosio, en Milán. De ahí que este añadido tardío haya planteado a los historiadores serios interrogantes en torno a la determinación del significado y del sentido no sólo de la unción presbiteral, sino también de la referida consignación episcopal. Varias hipótesis han sido puestas de manifiesto por los investigadores.

Por un lado, el historiador J.-P. Bouhot ve en esta autorización y gracias a la aclaración: “a causa del peligro de muerte”, el origen de la doble unción postbautismal en el rito romano, y no sólo percibe ambas unciones –la unción presbiteral de la consignación episcopal– como separadas en el tiempo una de

¹⁵⁷ J.-PH. REVEL, cuestionándose la *autenticidad* de una parte de la noticia del *Liber pontificalis* y dejando un cierto margen para la duda, llega a afirmar que la bendición del óleo de la acción de gracias (ancestro del crisma) y la consignación crismal de la frente por el obispo no pueden ser innovaciones del siglo IV, atribuidas al papa Silvestre, puesto que ambas están atestiguadas en la *Tradición Apostólica*. Sin embargo, como se desprende de sus palabras, parece ‘confundir’ la signación de la frente con la crismación de la frente por el obispo, ya que está última no está atestiguada ni designada como tal en el Ritual de Hipólito de Roma, (cf. *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, p. 162). Misma ‘confusión’ presenta J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, p. 31.

¹⁵⁸ L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, t. I, Paris 1886, p. 171: «Hic et hoc constituit ut baotizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis».

la otra, sino que además justifica la concesión del derecho presbiteral por la creencia del peligro de muerte que existía en aquella época¹⁵⁹.

No podemos admitir la hipótesis de Bouhot sobre el origen del desdoblamiento de la unción al carecer de un argumento serio. En función de la documentación que hemos aportado, deducimos que este doble uso pudo tener su origen, en un principio, en la *Tradición apostólica*, ya que –a diferencia de lo que opinen otros autores– la crismación de la frente no fue, propiamente, un rito primitivo, sino que más bien deriva del desdoblamiento de la unción de la cabeza de los bautizados.

En cualquier caso, los ritos primitivos fueron la doble unción de la cabeza y la signación de la frente (¿acaso sin unción?) atestiguados en la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma. A partir de un análisis comparativo de las fórmulas de impartición de las dos unciones en la cabeza, que poseen una fórmula idéntica salvo en la parte final, según las observaciones de los historiadores¹⁶⁰, todo parece indicar que la fórmula que acompaña a la unción episcopal, después de la imposición de las manos: «Ungueo te sancto oleo in domino patre omnipotente et Christo Iesu et spiritu sancto», es la primitiva; mientras que la fórmula de la unción presbiterial inmediatamente después del bautismo: «Ungueo te oleo sancto in nomine Iesu Christi», es la más reciente. Este hecho ha sido constatado por los investigadores tras la observación de las más antiguas oraciones litúrgicas romanas que dicen, regularmente, *Christus Iesus* en lugar de *Iesus Christus*. Por consiguiente, la unción en la cabeza conferida por el obispo es la más antigua y ésta se desdobló en otra unción reiterada en la cabeza practicada por el presbítero.

Esta particularidad del antiguo *ordo* bautismal romano proviene, verdaderamente, de un desdoblamiento de la única unción primitiva, la cual se ha conservado a lo largo de los siglos en las demás iglesias de Occidente. Además, desde muy pronto, la unción episcopal dejó de impartirse en la cabeza para combinarse mejor con una signación que ha dado lugar a la crismación de la frente y sólo se conservó la primera unción presbiterial de la cabeza después del bautismo¹⁶¹.

Sólo fue más tarde cuando el pontífice romano Inocencio I queriendo armonizar las dos unciones frontales –la presbiteral y la episcopal– en pugna en

¹⁵⁹ Cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, pp. 37-38, y pp. 59-60.

¹⁶⁰ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 263, y *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 53-78, esp. 56, que se apoya en las investigaciones de A. BAUMSTARK, *Christus Iesus, ein Altertumskriterium römischer liturgischer Texte*: StC I (1912) 44-45.

¹⁶¹ Realizamos nuestra reflexión personal siguiendo los datos que nos aporta J. COPPENS, *op. cit.*, pp. 333-334, nota 2, y p. 354.

su tiempo, sancionó, definitivamente, por medio de su decretal, el desdoblamiento de la crismación, una unción presbiterial de la cabeza y otra unción episcopal cruciforme en la frente. Ciertamente, podría despistar el hecho de que el *Liber pontificalis* atribuyera al papa Silvestre la institución de este nuevo rito (unción presbiterial de la cabeza), y que sus sucesores lo impusieran a las diversas iglesias locales, como lo corroboran las cartas de Inocencio I y de Gregorio el Grande.

Ahora bien, sobre la manera de justificar la necesidad de la *consignación episcopal* (“a causa de la propaganda herética”), según Bouhot, partiendo del supuesto de que el pensamiento del redactor de la primera edición del *Liber Pontificalis* difiriera del de los papas, al usar un documento antiguo del siglo IV, ésta significaba la participación a la fe de la Iglesia en la comunión con el obispo, cuya justificación concordaría con la mentalidad del siglo IV, en la que se ligaba en una misma celebración –como fue constatado a propósito de Novaciano– bautismo, comunión con el obispo, donación del Espíritu y adhesión a la fe auténtica¹⁶². Pero este aserto queda un tanto vago al pasar por alto que la comunicación del Espíritu venía ya significada en la originaria signación (*sphragis*) del obispo como bien figura en la carta del papa Cornelio –más aún en la traducción de la historia de Eusebio de Cesárea que hace Rufino de Aquilea en la que intercambia la *sphragis* episcopal por el “sello del crisma” (consignación crismal)¹⁶³– y, sumado a esto, tenemos en cuenta la conexión tan estrecha que guarda el vocablo *sphragis* con el Espíritu Santo en los escritos del Nuevo Testamento¹⁶⁴.

¹⁶² Cf. J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, p. 38.

¹⁶³ Cf. RUFINO DE AQUILEA, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 9, 2, *Eusebius*, t. II, Leipzig 1908, p. 621; cf. también según la nota de ROUTH, *In Cornelii papae epist. IX ad Fabium Antiochesem Episcopum*: «...*nec signaculo chrismatis consummatus sit...*» (PL 3,757-786):

¹⁶⁴ Según J. Coppens, la signación considerada en sí misma, independientemente de la crismación de la frente a la que se yuxtapone, no fue en la Iglesia antigua el símbolo sacramental del Espíritu Santo. Las oraciones litúrgicas que la acompañan en los más antiguos rituales no contienen ninguna alusión, como, por ejemplo, se refiere a la *Tradición apostólica* y sus documentos afines, y a los *sacramentarios gelasiano y gregoriano*, y a los de *Autun, Bobbio y Auxerre* (cf. J. COPPENS, *op. cit.*, p. 319). Fue más tarde cuando la introducción del rito romano en las diversas iglesias de Occidente transfirió la importancia atribuida a la crismación bautismal sobre la *sfragis* final reservada al obispo, pues mientras tanto la Iglesia de Roma había relacionado la colación del Espíritu a la unción-consignación episcopal. Para corroborarlo Coppens apela a varios testimonios como son: dos pasajes de HIPÓLITO DE ROMA (*In Daniele* lib. I, c. XVI, ed. BONWETSCH-ACHELIS, (CSEG), Berlin 1897, pp. 26-27; y *De Christo et Antichristo* 59, PG 10,779-780, y cf. también *In Susannam*, v. 18, PG 10,693-694), a la carta de Cornelio y a la traducción de la historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea que hace Rufino, los cuales insinúan que, bajo los pontificados de Calixto y Cornelio, la crismación se acompañaba de la *sfragis* y era interpretada como parte del rito de la confirmación (cf. J. COPPENS, *op. cit.*, p. 341).

Un argumento similar al de Bouhot es constatado por P. de Puniet, a partir del *Liber Pontificalis*, al conceder que, antes como ahora, solamente la unción reservada al obispo era la coladora del Espíritu Santo, mientras que la primera unción presbiteral, de institución más reciente que la segunda no tendría más sentido que el de una pura ceremonia¹⁶⁵.

En cambio, para A. Mostaza la interpolación de la segunda edición del *Liber Pontificalis* parece más bien una tentativa de justificar la praxis vigente en otras iglesias en las que, a diferencia de la Iglesia Romana, existía solamente una crismación postbautismal frontal administrada por los presbíteros. Y muestra cómo, a juicio del retocador del *Liber Pontificalis*, la crismación permitida a los presbíteros no tenía el sentido de una simple ceremonia, sino más bien el rito mediante el cual se concedía el Espíritu Santo, y aduce para ello el motivo de peso asignado que parece desprenderse del decreto: *propter occasionem transitus mortis* (“a causa del peligro de muerte”)¹⁶⁶.

b) Las eventuales intervenciones papales

Dentro de los dominios de Roma, nos encontramos con la atestiguación del uso de la imposición de las manos postbautismal en una carta que el papa Vigilio (537-555) dirige a Profuturo de Praga, en el año 538, con ocasión de la reconciliación de conversos herejes, en la que distingue la imposición de las manos de la iniciación (que se verifica por la invocación del Espíritu), de la que, gracias a los frutos de la penitencia, reintegra a la santa comunión, y habla de ella como de un aspecto conocido por Profuturo¹⁶⁷.

Más tarde, hacia finales del siglo VI, tenemos la no menos sorprendente y vacilante intervención del papa san Gregorio Magno (590-604). El papa en un primer intento para imponer la disciplina romana en una primera carta escrita en septiembre del 593 a Jenaro, obispo de Cagliari (Cerdeña), declaraba, contra los presbíteros, lo que sigue a propósito de dos puntos concretos sobre la confirmación:

- 1) La no reiterabilidad del signo de la cruz en la frente con el crisma realizado por los obispos;

¹⁶⁵ Cf. P. DE PUNJET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH año XXXVII, t. 72 (1902) 382-423, esp. 408.

¹⁶⁶ Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, pp. 16-17.

¹⁶⁷ VIGILIO (PAPA), *Ex Epistola Vigili Papae ad Profuturum Bracanamem* (PL 69,19-20; G-T 2, p. 1022).

2) y la prohibición de que esta unción en la frente la sigan realizando los presbíteros, estando reservada únicamente al obispo, solamente, les autoriza a que unjan con el crisma el pecho de los bautizados:

“Los obispos no tuvieron la temeridad de reiterar la unción del crisma en la frente de los niños que deben ser bautizados, pero los sacerdotes harán la unción a los bautizados en el pecho, de forma que los obispos la hagan enseguida en la frente”¹⁶⁸.

Pero a causa del escándalo y resistencia abierta que produjo tal prohibición entre los afectados, ya que los presbíteros ítalo-grecos no estaban dispuestos a someterse a dicha norma dado que la costumbre de la confirmación estaba muy arraigada, el papa en su buen hacer escribió otra carta un año más tarde (mayo del 594) al obispo de Cagliari admitiendo en Cerdeña que, en caso de necesidad y en ausencia del obispo, el sacerdote podía administrar, según la costumbre local, la consignación (segunda unción). Y justifica la prohibición de la carta anterior, alegando que la había dictado siguiendo la antigua costumbre romana:

“Nos ha llegado que algunos se han escandalizado por lo que hemos prohibido a los presbíteros, dar la unción del crisma a los que deben ser bautizados. Sin embargo, lo hemos hecho conforme al uso antiguo de nuestra Iglesia. Pero si algunos experimentan alguna aflicción, concedemos a los presbíteros, en ausencia de los obispos, la facultad de dar la unción del crisma también en la frente de los bautizados”¹⁶⁹.

Por el contrario, en su región metropolitana, el papa vigila para que se aplique el rito romano. El caso es que Gregorio Magno trató así de corregir el abuso en esta isla, al igual que ya hiciera Inocencio I en Roma, aun estando la iglesia de Cerdeña de buenas y frecuentes relaciones con él y aun sabiendo que Cerdeña no formaba parte de su región metropolitana, ya que gozaba de una autonomía local y que había estado o bien bajo la influencia de la Iglesia de Oriente después de la conquistas bizantinas o bien de las Iglesias de la Galia y España, en las que la administración de la confirmación era concedida

¹⁶⁸ GREGORIO I EL GRANDE, *Opera. Registrum epistolarum* IV, 9, (CChr.SL 140), [ed. D. NORBERG], Turnholt 1982, p. 226, (cf. texto latino en PL 77,677; y cf. también en: P. EWALD – L. M. HARTMANN, MGH, *Epistolarum tomus pars I*, Berlin 1887, p. 242). Cf. D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: CTom 80 (1953) 215; A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 35-36; y también la síntesis histórica de M. MACARRONE, *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e au VII^e siècle*: Ist. 31, n. 3 (1986) 266, nota 17, y 267, nota 18.

¹⁶⁹ GREGORIO I EL GRANDE, *Opera. Registrum epistolarum* IV, 26, (CChr.SL 140), [ed. D. NORBERG], Turnholt 1982, pp. 245-246, (cf. también en PL 77,696; y MGH, *Epistolarum tomus pars I*, p. 261).

por los simples sacerdotes. Además, en cierta forma, en su primera norma, el pontífice recomendaba a los obispos que no descuidasen hacer sus visitas episcopales, como ya hizo alusión a ellas san Jerónimo en el siglo IV. Por otro lado, se confirma la benevolencia y flexibilidad pastoral que tuvo para reconocer como viables, al lado de la tradición romana, otras costumbres litúrgicas.

c) Los libros litúrgicos romanos de los siglos VI-VIII

El primer sacramentario que presentamos es el *Sacramentarium gelasianum* que estuvo en uso en Roma y quizás también en Letrán, y ha conservado varios rituales, en los cuales se describen detalladamente los ritos postbautismales junto a sus rúbricas y sus fórmulas. La historia de su redacción es bastante compleja, pero ha conducido a los estudiosos a descubrir una compilación de la segunda mitad del siglo VII, que comprende un núcleo de textos más antiguos que se remontan al siglo VI o incluso antes. Este sacramentario papal nos permite hacernos una idea de la celebración de la iniciación unitaria que se practicaba en Roma por esta época¹⁷⁰.

El ritual del bautismo se encuentra insertado en el cuadro de la liturgia de la Vigilia pascual. Este ritual describe la sucesión de los ritos postbautismales casi exactamente a como aparecían en la *Traditio apostolica* de Hipólito cuatro siglos antes. En primer lugar, el sacerdote hace una primera signación de la nuca (o cráneo) con el crisma recitando una fórmula declarativa:

“Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha hecho renacer del agua y del Espíritu Santo, y que te ha redimido tus pecados, Él mismo te unja con el crisma de la salvación en Cristo Jesús nuestro Señor para la vida eterna” (n. 450)

Inmediatamente después, el obispo impone la mano sobre los neófitos y la rúbrica indica que el rito se realiza *ad consignandum* –nada permite distinguir con certeza si esta imposición se hacía individualmente por contacto con la mano derecha o de forma colectiva¹⁷¹, con una fórmula deprecativa que se trata de una invocación del Espíritu Santo *septiforme*:

¹⁷⁰ *Liber sacramentorum Romanae aecclesia ordinis anni circuli*, (*Codex Vatic. Reginensis lat. 316*), (ed. L. C. MOHLBERG), (*Rerum Ecclesiasticorum Documente, Series Maior, Fontes IV*), Romae 1960; (cf. PL 74,1111-1112). La historia de este libro litúrgico ha sido, nuevamente, estudiada por A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasién (Vat. Reg 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, (Bibliothèque de théologie, sér. IV,1), Tournai 1958, pp. 164-166. Seguimos también el examen crítico realizado por J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, Paris 1968, pp. 60-63; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle...*, Spoleto 1988, pp. 620-624, y J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 171-175.

¹⁷¹ Apreciación que compartimos con A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tra-*

“Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, tú que has hecho renacer a tus servidores del agua y del Espíritu Santo, y que les has redimido sus pecados, tú Señor, envíales tu Espíritu Santo Paráclito y dales el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fuerza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor de Dios, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, con quien tú vives y reinas siempre, Dios, y con el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén” (n. 451).

Por último, el tercer rito postbautismal, reservado también al obispo, consiste en una signación de la frente con el crisma acompañada de una fórmula aclamativa: «Signum Christi in vitam aeternam» (n. 452), sin hacer alusión expresa ni a la unción ni a la operación del Espíritu Santo.

Normalmente, los bautismos se celebraban en Pascua como lo marca el sacramentario, pero eso no quita que también se celebraran en Pentecostés u otras fechas. Por eso mismo, el compilador del *Gelasiano* introdujo una serie de formularios bautismales ocasionales, especialmente, destinados al bautismo de los catecúmenos enfermos, que se celebraban en cualquier momento. He aquí, que el siguiente ritual muestra la misma semejanza en cuanto a los ritos prescritos con respecto al anterior. Este ritual observa que, tras el bautismo, tiene lugar la primera unción, el presbítero unge la cabeza (*in vertex*) con el crisma trazando la señal de la cruz y con la misma fórmula declarativa del Gel. 450 (Gel. 609-610).

Luego se da la comunión eucarística, ello es debido a que se trata de un enfermo, por lo que el obispo no está presente. A continuación (intervalo de tiempo no precisado), el obispo consigna al catecúmeno con una oración deprecativa compuesta sobre el modelo de la plegaria de la unción del ritual anterior (cf. Gel. 451):

“Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, tú que has hecho renacer a tu servidor del agua y del Espíritu Santo, y que le has dado la remisión de todos sus pecados, envía sobre él, Señor, tu Espíritu Santo, el Paráclito, y dále el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo, y ordena que sea consignado con el signo de la cruz para la vida eterna por el mismo Nuestro Señor Jesucristo, Tú que vives y reinas en la unidad del Espíritu Santo” (Gel. 615).

El obispo termina haciendo la señal cruciforme en la frente con el crisma con la conocida oración del ritual pascual: “Signo de Cristo para la vida eterna” (Gel. 615).

dition Romaine: QuLi 70/1-2 (1989) 39. En cambio, V. SAXER, (*Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle...*, Spoleto 1988, p. 620), se inclina, claramente, por una imposición de la mano colectiva.

En este ritual, el gesto de la imposición de la mano no es mencionado, con todo hay quienes opinan que se sobreentiende en el término genérico “consignación”¹⁷². A pesar de que el compilador haya pretendido preparar un ritual distinto para el caso de un catécumeno enfermo, recurre al de la vigilia de Pascua, salvo en el caso de un segundo momento en la intervención del obispo.

Si nos atenemos al ritual de la Vigilia pascual, los ritos postbautismales que el *Gelasiano* dispone, tras la triple inmersión, son: una signación crismal de la nuca por el sacerdote, una imposición de la mano del obispo como rito propio de la consignación y, por último, una signación crismal hecha por el obispo sobre cada bautizado. Se puede percibir que las dos fórmulas conservan un evidente parecido literario, a pesar de que la primera es declarativa y la segunda es deprecativa, si bien ésta última podría provenir de un desdoblamiento de la primera, habiendo sido ampliada mediante los carismas de Is 11,2, en base a la tradición heredada de san Hilario y san Ambrosio. En cuanto a la consignación con el crisma, nada hace suponer una confusión entre la segunda unción con el crisma y la signación cruciforme, más bien, para este periodo, ambos ritos estaban ya perfectamente fusionados. Solamente, su fórmula, en forma aclamativa, sí es original, no se corresponde a la de la *Tradicón apostólica* ni a la de los posteriores eucologios litúrgicos, ya que no se conservará rastro de ella.

El otro sacramentario papal, que nos interesa a nuestro asunto, es el sacramentario del papa Gregorio I (590-604) conocido como *Sacramentarium gregorianum*¹⁷³, que ha llegado hasta nosotros por un descendiente directo, fechándolo a finales del siglo VIII, llamado Adriano (*Hadrianum*)¹⁷⁴ —de ahí llamado también *sacramentario gregoriano-adrianeo*, pero los ritos postbautismales que describe representan, igual que el anterior sacramentario, el estado de la liturgia romana de finales del siglo VI¹⁷⁵.

Tras la bendición del agua bautismal, se lee que el sacerdote bautiza y unge con el crisma la cabeza del bautizado pronunciando la siguiente oración declarativa:

¹⁷² Cf. J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, p. 174.

¹⁷³ Cf. *Sacramentarium gregorianum* (PL 78,90-91).

¹⁷⁴ Cf. ed. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Munster Westfalen 1921; y ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971.

¹⁷⁵ Según las indicaciones de J.-P. BOUHOT, *La confirmation...*, p. 64, del cual tomamos algunos textos. Este fue el sacramentario enviado por el papa Adriano I —de ahí su nombre— a la Galia bajo el reinado del emperador Carlomagno a finales del siglo VIII.

“Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha hecho renacer del agua y del Espíritu Santo y te ha concedido la remisión de todos sus pecados, Él mismo te dé la unción del crisma de la salud para la vida eterna” (Hadr. 85).

Seguidamente, bajo el título de la rúbrica: *Oratio ad infantes consignandos* (“Oración para la consignación de los infantes”) indicaría que el papa (pontífice) imparte la consignación con el crisma en la frente de los niños con una oración deprecativa, oración que acompaña habitualmente la imposición de las manos¹⁷⁶:

“Dios todopoderoso y eterno, Tú que te has dignado hacer renacer a tus servidores y servidoras del agua y del Espíritu Santo, y que les has dado la remisión de todos sus pecados, del cielo envíales tu Espíritu Santo septiforme, el Paráclito, el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu del temor y consígnalos en tu bondad, del signo de la cruz para la vida eterna” (Hadr. 86)¹⁷⁷.

En este *Gregoriano* los únicos ritos postbautismales que aparecen son la unción presbiterial con el crisma y la consignación episcopal. La unción con el crisma es única, ya que al ser un sacramentario papal el obispo está presente en el bautismo, ella es hecha por el presbítero. La segunda unción –idéntica a la consignación hecha por el obispo– no es mencionada, aunque aparece implicada en el título que adentra al gesto y en la parte final de la oración epiclética.

Sobre el modo de realización de la imposición de las manos, según J. Coppens el *sacramentario gregoriano* habría innovado en cuanto a la naturaleza de la imposición de las manos al prescribir en lugar de la antigua imposición de la mano por contacto, repetida en particular para cada confirmando, una bendición colectiva de los candidatos al principio de la celebración litúrgica¹⁷⁸.

Sin embargo, el padre Van den Eynde, agudamente, anota que san Ildefonso de Toledo¹⁷⁹ es el primer testimonio que habla de la imposición de las manos por contacto, esto se da ya para la liturgia hispana del siglo VII. De hecho, apunta que ningún texto antiguo de la liturgia africana, milanesa o galicana aporta datos que sostengan la opinión de Coppens¹⁸⁰. Para la liturgia romana,

¹⁷⁶ Es la misma oración que la del Gel. 615.

¹⁷⁷ Cf. *Sacramentarium gregorianum* (PL 78,90).

¹⁷⁸ Cf. J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes...*, p. 305 y p. 344

¹⁷⁹ Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitionis baptismi* c. 128, (BAC 320), Madrid 1971, p. 360, (cf. PL 96,164-165).

¹⁸⁰ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 227.

un solo documento del siglo VIII-IX, el *Ordo* de san Amando (compuesto hacia el 770-790), indica la práctica de la imposición de manos por contacto¹⁸¹.

A lo largo de la Edad Media también fueron apareciendo varios *Ordines romanos* destinados a ordenar las disposiciones sobre los ritos de la iniciación en Roma. El primero que mencionamos, muy estimado entre los críticos, es el *Ordo Romanus XI* que describe la ordenación de la celebración litúrgica de la iniciación cristiana. Según A. Chavase¹⁸², el *Ordo XI* fue compuesto hacia mediados del siglo VII (hay quienes lo sitúan entre los siglos VI-VII) a partir de un texto muy próximo al *Sacramentario gelasiano*, que podría incluso ser el mismo *Gelasiano*. Este *Ordo* estuvo destinado a los sacerdotes –bajo la presidencia del obispo– que celebraban los ritos de la iniciación cristiana en las iglesias romanas.

Los ritos postbautismales que prescribe este *Ordo XI*, en el *Ordo baptismi* de la Vigilia pascual, aparecen como los describimos en el siguiente orden¹⁸³. Tras el bautismo, que realiza el obispo de uno o varios niños y en el que es ayudado por un diácono designado, los niños son sacados de la fuente batutismal y presentados en brazos a alguno de los sacerdotes. Entonces, los nuevos bautizados reciben del sacerdote una unción con el santo crisma cruciforme en la coronilla, con el dedo pulgar mojado en crisma, diciendo la oración:

“Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que te ha engendrado de nuevo del agua y del Espíritu santo y te ha concedido el perdón de todos los pecados, te unge con el crisma de la salvación en Jesucristo Nuestro Señor, para la vida eterna” (n. 97).

Después, una vez vestidos, son colocados en círculo, según el orden de su inscripción, alrededor el obispo y éste los confirma mediante la invocación del Espíritu Santo *septiforme* (n. 100)¹⁸⁴. Aunque el texto no lo dice, verosíblemente, se da por hecho que el obispo extendía las manos (o la mano derecha) de forma colectiva por encima de los confirmandos¹⁸⁵. Luego se realiza la con-

¹⁸¹ L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris ⁵1925, p. 490: «Et surgit a sede de consignatorio et vadit in in dexteram partem masculorum, dicendo orationem et tangendo capita eorum de manu».

¹⁸² A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien (Vat. Reg. latin 316)*, Tournai 1958, pp. 166-171.

¹⁸³ Seguimos la edición castellana: *El bautismo en la Roma medieval (Ordo Romanus XI)*, (Cuadernos Phase 65), CPL, Barcelona 1995, pp. 48-49.

¹⁸⁴ Cf. ed. M. ANDRIEU, *Les “Ordines Romani” du haut moyen-âge*, t. 1: *Les manuscrits*, (SSL 11), Louvain 1931, p. 8; t. 2: *Les textes*, (SSL 23), Louvain 1948, pp. 363-447, “para los ritos postbautismales” p. 446.

¹⁸⁵ Cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation...: QuLi 70/1-2* (1989) 39. La oración de invocación tampoco aparece recogida en el n. 100 del *Ordo XI*. No obstante, los historiadores críticos creen que se seguía conservando la misma oración que en este preciso lugar contiene el *Gelasiano* n. 451.

signación crismal *in fronte*, el obispo moja el dedo pulgar en el aceite del pocillo (crisma) que le han presentado y signa trazando una cruz la frente de cada uno de los confirmandos. La famosa fórmula aclamativa que acompañaba la consignación crismal en el *Gelasiano*: “Signo de Cristo para la vida eterna”, el *Ordo XI* la sustituye por una oración en recuerdo a la Santa Trinidad: «*In nomine patris et filii et spiritus sancti. Pax tibi*» (n. 101)¹⁸⁶. Por último, tiene lugar la primera comunión eucarística de todos los niños iniciados (con la especie del vino), previendo que no coman nada ni sean amamantados después del bautismo (n. 103)¹⁸⁷.

En el *Ordo Romanus XI*, el libro litúrgico más antiguo de las ceremonias litúrgicas romanas, tenemos el testimonio de la unidad de los tres sacramentos de la iniciación, en Roma, difundido después en el país franco¹⁸⁸.

Para recrear cómo se llevaba a cabo la confirmación de los neófitos en Roma (concretamente, en la basílica de Letrán), mostramos una descripción del antiguo *ordo* romano que nos brinda Louis Duchesne con los siguientes detalles:

“Mientras continuaba el bautismo, el pontífice se iba al *consignatorium*¹⁸⁹ donde le trajeron los neófitos para la ceremonia de la consignación. El lugar consagrado era, desde le papa Hilario (461-468), la capilla de la Cruz, detrás

¹⁸⁶ Fórmula mantenida por los *Ordines romani* XXVII, XXVIII y XXX B (M. ANDRIEU, *Les “Ordines Romani” du haut moyen-âge*, t. III: *Les textes*, (SSL 24), Louvain 1951, p. 361, 408 y 473), así como por el Pseudo-Alcuino (*De div. off.*, IX, 20, PL 101,1220), Amalario de Metz (*De eccl. off.*, lib. I, 27, PL 105,1053C) y Durando de Mende en su *Rationale*, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 60.

¹⁸⁷ Cf. *Ordo Romanus XI*, (Cuadernos Phase 65), pp. 50-51. Según BOUHOT, el *Ordo XI* se ajusta estrechamente a los rituales 2 y 3 del *Sacramentario gelasiano*, pero erróneamente señala que la imposición de la mano no es mencionada, lo que, a su juicio, probaría que este gesto no era aún habitual en la liturgia romana. También comenta que al reemplazar la antigua fórmula de la signación por una simple invocación trinitaria, deduce -incorrectamente- que la signación ha desaparecido, (cf. *La confirmation...*, pp. 65-66).

¹⁸⁸ En la Galia se difundió por medio del *Sacramentario de Gellone*, un tipo de *Gelasiano* franco, compuesto de mediados del siglo VIII (760-770), cf. *Liber sacramentorum Gellonensis. Textus*, ed. A. DUMAS, (CChr.SL 159), Turnholti 1981. Véase el examen que presenta P. DE CLERCK, *La disso-ciation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 56.

¹⁸⁹ Todo parece indicar que el vocablo aparece por primera vez en el *OR XXX*, a finales del siglo VIII (*OR XXX*, n. 52, ed. M. ANDRIEU, *Les “Ordines Romani” du haut moyen-âge*, t. III: *Les textes*, (SSL 24), Louvain 1951, p. 473). Por lo visto, en la ciudad santa de Roma, los *Ordines romani* indican junto al baptisterio lateranense, como *locus chrismalis* o *chrismatorium* (es decir, como lugar de la crismación), una pequeña capilla, que hay quienes la identifican con el oratorio de la Cruz (*Oratorium sanctae crucis*), y otros, en cambio, la reconocen como la capilla de San Venancio. Cf. M. RIGHETTI, *Los sacramentos*, en: *Historia de la Liturgia*, t. II, (BAC 144), Madrid 1956, p. 731. Ver también N. CIAVOLINO, *Il luogo della confermarzione*: La Vita in Christo e nella Chiesa 4 (1991) 38-39.

del baptisterio. Antes de entrar, los nuevos bautizados se presentaban, primeramente, a un presbítero, que les hacía sobre la cabeza una unción con el aceite perfumado del santo crisma, diciendo: «*Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que te ha regenerado del agua y del Espíritu santo y te ha concedido la remisión de todos los pecados, te unge con el crisma de la salvación para la vida eterna*». Entonces, los bautizados tomaban sus vestidos, o más bien se revestían de nuevo, de color blanco, asistimos por sus padrinos o madrinas. Llegados frente al obispo, ellos se colocaban en grupo sobre los cuales el pontífice pronunciaba, en primer lugar, la invocación al Espíritu Santo (oración descrita anteriormente, cf. Hadr. 86). A continuación, el pontífice hacía el signo de la cruz en la frente de cada neófito con su pulgar mojado en el santo crisma. Al mismo tiempo, decía a cada uno de ellos: «*In nomine patris et filii et spiritus sancti. Pax tibi*». Una vez terminada la consignación, la procesión se formaba para entrar en la basílica, donde se celebraba la misa y donde los nuevos iniciados participaban de la primera comunión¹⁹⁰.

Todos estos sacramentarios y *Ordos* medievales nos describen todavía la sucesión de los ritos postbautismales de forma similar a como nos han llegado por vez primera en la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma. Sin embargo, se aprecian algunas diferencias. En primer lugar, en Roma, se ha mantenido la *doble unción postbautismal* con sutiles variaciones: la primera, al salir de la piscina bautismal, que realizaba el presbítero sobre todo el cuerpo ha sido reducida a una unción sacerdotal con el santo crisma haciendo el signo de la cruz en la cabeza (*in cerebro, in vertice*); y la segunda unción, justo antes del beso de la paz y la Eucaristía, que si antes la hacía el obispo en la cabeza, ahora ya está perfectamente identificada con la consignación cruciforme con el crisma en la frente de los confirmandos.

En el curso de la Alta Edad Media los niños pequeños eran bautizados, crismados y eucaristizados junto a los adultos en una misma celebración comunitaria, por lo que se mantenía la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana.

2.3.1.3. Las particularidades del rito galicano de los siglos VI al VIII

a) Desarrollos y características de la confirmación en el rito galicano según algunos autores francófonos

Aparte de las prescripciones canónicas de algunos de los concilios galos y sacramentarios de los siglos IV y V, que anteriormente hemos recogido y co-

¹⁹⁰ L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris ⁵1925, pp. 321-322.

mentado, contamos, especialmente, con los escritos y los tratados de autores francos entre los siglos VI al VIII, que nos informan sobre los ritos postbautismales y su situación temporal hacia el final de la patrística en Occidente.

Entre finales del siglo V y comienzos del siglo VI, nos encontramos con el curioso testimonio de san Avito de Viena († 525), obispo de Viena desde el 494 al 518, que dirige una carta al rey Clodoveo, en el 496, felicitándole por su reciente bautismo (celebrado en la Navidad del 494, al cual no pudo asistir), por el que se convirtió al cristianismo. Un bautismo comentado con un estilo poético:

“Cuando las numerosas manos juntas de los pontífices (obispos)... restauran los miembros reales por las aguas vivificantes, cuando ellas cubren la cabeza... delante de los siervos de Dios, cuando, envuelto con sumo cuidado, reviste bajo la melena de sus cabellos el casco salvífico de su unción sagrada, cuando habiendo quitado la coraza de su armadura, los miembros inmaculados de su cuerpos resplandecen el parecido blanqueador de sus vestidos...”¹⁹¹.

En este comentario, Avito de Viena, lo mismo que Salviano de Marsella y el concilio de Orange, sólo menciona una unción crismal inmediatamente después del bautismo, unción sobre la cual no hablan ni Fausto de Riez ni Gennadio de Marsella. Por otra parte, no hace alusión alguna a la imposición de la mano, entendida en sentido “confirmatorio”, como la describió Fausto de Riez y la han comprendido muchos estudiosos del tema. Esto es comprensible ya que la crismación era durante esta época, en la Galia, el único rito postbautismal que seguía al bautismo¹⁹².

Si nos situamos en la zona mediterránea del sur de la Galia, nos encontramos con el testimonio de Cesáreo de Arlés († 542), obispo desde el 502 al 542. La *Vida de san Cesáreo*, escrita de forma conjunta por varios de sus discípulos nos aporta algunos datos interesantes.

¹⁹¹ AVITO DE VIENA, *Epist. 41 ad Chlodoveum regi* (PL 59,258).

¹⁹² Sin embargo, AVITO DE VIENA sí habla de la imposición de la mano en la reconciliación de los herejes, cf. *Epist. 6 ad Victorius Grenoble* (PL 59,225AB) y *Epist. 24 ad Esteban de Lyon* (PL 59,240-241). Parece ser que la unción crismal también era usada, pues según el canon 16 del concilio de Épanoe (a. 517), (cf. C. DE CLERCQ, *Concilia galliae* (a. 511-695), (CChr.SL 148A), Turnhout 1963, p. 28; MANSI VIII, col. 561), presidido por Avito, recomienda la crismación realizada por el obispo para la reconciliación de los herejes en peligro de muerte. Según L.-A. VAN BUCHEM, (cf. *L'homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte...*, pp. 175-181, esp. p. 181), el contenido de este canon se corresponde exactamente con el canon 1 del concilio de Orange (ed. MUNIER, *Concilia galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), p. 78; MANSI VI, col. 435), y con el canon 26 del concilio de Arlés II (ed. MUNIER, *Concilia galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), p. 119; MANSI VII, col. 881). Sin embargo, en ninguno de los tres cánones de estos concilios se menciona explícitamente la imposición de la mano para la admisión de los herejes.

El obispo se dirige al baptisterio de las parroquias rurales *ad oleum benedicendum*: “Cada año, en los días apropiados, viene al baptisterio para bendecir el óleo (*chrisma*)”; y al mismo tiempo “consignar los niños”¹⁹³. Todo ello hace suponer que la crismación se hacía en forma de cruz. Por otra parte, no hay ningún dato que indique la existencia de una segunda unción con el crisma al estilo romano, ni tampoco rastro alguno de una imposición de la mano. Por tanto, a los ojos de los investigadores del asunto, en la diócesis de Arlés la confirmación es identificada con la crismación¹⁹⁴.

Por otro lado, Cesáreo de Arlés, sí hace mención, en sus *sermones* (*Sermo 64* y *204*), al rito del lavatorio de los pies, tal como ya lo encontramos en la iglesia de Milán, que seguía a la consignación crismal; y cuya ceremonia no tenía más valor moral que el de un acto de caridad fraternal y el de un compromiso para practicar la virtud de la hospitalidad¹⁹⁵.

Según el importante testimonio de Gregorio de Tours (538-594) nos confirma que la primera unción (y única en la Galia) con el crisma se hacía en la frente en forma de cruz¹⁹⁶. En su *Historia Francorum*, Gregorio de Tours nos narra el bautismo del rey franco Clodoveo I administrado por san Remigio, obispo de Reims:

“Así pues, el rey habiendo confesado su fe en Dios Todopoderoso en su Trinidad, fue bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y fue impregnado de santo crisma (en la frente) con el signo de la cruz de Cristo”¹⁹⁷.

Gregorio de Tours, al igual que relatara Avito de Viena en su citada carta, tampoco hace referencia alguna al gesto de la imposición de la mano. Por lo que es difícil deducir que la “confirmación” estuviera ya en esta época totalmente separada del bautismo, incluso cuando se tratara del bautismo de un adulto por un obispo. Parece ser que para Gregorio de Tours la crismación (consignación con el crisma) representaba la terminación de la celebración

¹⁹³ CESÁREO DE ARLÉS, *Vita S. Caesarii Arelatensis* II, 14 (PL 67,1032A).

¹⁹⁴ Es la opinión de D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 73.

¹⁹⁵ CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo 64*, ed. G. MORIN, Maredsous, 1ª part. 264, l. 10-12, (CChr.SL 103), Brepols 1953, p. 276; (PL 39,2219 entre los sermones pseudo-augustinianos, *Sermo 257*); ver también *Sermon 64,2*, en: *Sermons au peuple* t. III, (SC 330), [éd. M.-J. DELAGE], Cerf, Paris 1986, pp. 96-99, nota 1); *Sermo 204*, ed. G. MORIN, Maredsous, 2ª part. p. 778, l. 11-13, esp. 12, (CChr.SL 104), Brepols 1953, p. 821; PL 39,2070, (en los sermones pseudo-augustinianos, *Sermo 168*).

¹⁹⁶ Cf. J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes...*, p. 339, nota 1 y 2; y J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 256-257.

¹⁹⁷ GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, lib. II, cap. XXI (PL 71,227), [cf. ed. W. ARNDT (MGH, *Scrit. rer. merovingicarum*, t. I), Hanovre 1885, p. 93; *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI (PL 71,326)].

bautismal, además yuxtapone la ceremonia crismatoria al bautismo reconociéndola como el sacramento del Espíritu. El historiador Van den Eynde constata sin ambigüedades que, en el rito galicano, la unción del *chrisma* es el rito mejor atestiguado de todos¹⁹⁸. Según testimonia el obispo, aunque, originalmente, el crisma estaba hecho de aceite puro, hacia finales del siglo VI ya era preparado junto con bálsamo¹⁹⁹. Y hacia el año 600, tal como testimonia el *sacramentario gelasiano*, se convirtió en una práctica corriente mezclar al óleo un poco de bálsamo²⁰⁰.

En otro pasaje el historiador de la Galia nos describe la misma celebración iniciática, cuando nos cuenta cómo Avito de Viena administra el bautismo y la confirmación a unos judíos conversos²⁰¹.

Hay un tercer texto de Gregorio de Tours que todavía expresa mejor la importancia de esta celebración. En su obra *De la gloria de los mártires* nos cuenta la historia, transmitida por el poeta Prudencio, de un sacrificio pagano bajo el emperador Diocleciano, cuyo relato habría sido imposible de no haber sido por la presencia de un soldado romano. El sacrificador pagano habría preguntado:

“Así pues ¿quién es aquí adepto de la secta de los cristianos y contrario a nuestros dioses, que lleva en la frente el signo del santo crisma y adora el árbol de la cruz?”²⁰².

El relato es legendario como el testimonio de la liturgia practicada en tiempos de Gregorio de Tours, concretamente, la mezcla del bálsamo al aceite de oliva, para preparar el crisma de la unción.

Varios escritores eclesiásticos de la época, como Germán de Paris (†ca. 576)²⁰³, Venancio Fortunato (530-600)²⁰⁴ y san Eloy de Noyon (588-

¹⁹⁸ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54/2 (1958) 72.

¹⁹⁹ Cf. GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum*, lib. I, 41 (PL 71,742B).

²⁰⁰ Cf. *Sacramentarium gelasianum*, lib. I, 40 (PL 74,1099); y *The Gelasian Sacramentary*, n. 557, (ed. H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford 1894, p. 71-72).

²⁰¹ Cf. GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI (PL 71,336); (cf. ed. W. ARNDT, p. 201).

²⁰² GREGORIO DE TOURS, *Liber in gloria Martyrum*, n. 40 (PL 71,742), (cf. ed. W. ARNDT, p. 514).

²⁰³ GERMÁN DE PARIS, obispo entre 55 a 576, el crisma representa la gracia comunicada por el Espíritu Santo: «per oleum Sancti Spiritus gratia designatur» *Epistola* II (PL 72,95). También para numerosos autores galos, algunos de los cuales ya hemos citado, la unción del santo crisma añade a la gracia bautismal el don del Espíritu Santo.

²⁰⁴ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina Miscellanea*, lib. II, cap. 9, «In laudem chrismatis»; lib. V, c. 5, «De judæis conversis per Avitum episcopum» (PL 88,97; 189)

659)²⁰⁵, también aluden, en sus respectivos escritos, al uso de la unción con el santo crisma y a su consagración el Jueves santo, pero nada informan sobre el gesto de la imposición de la mano. Para J.-Ph. Revel el silencio de estos autores con respecto a la imposición de la mano no es concluyente y se atreve a aventurar que también se podría explicar admitiendo que, en esta época, la “confirmación” –entendida ésta como la imposición de la mano– estaba regularmente separada del bautismo²⁰⁶, hipótesis que no podemos compartir ni sostener teniendo en cuenta los datos aportados hasta ahora.

En cambio, para J. Coppens, en presencia de todas estas pruebas a favor de la preeminencia del rito de la consignación crismal como único rito postbautismal en la Galia, el silencio de varios autores tales como Próspero de Aquitania²⁰⁷, Salviano de Marsella²⁰⁸, Fastidio “el Pelagiano”²⁰⁹ y *Praedestinatus*²¹⁰, no ofrece dificultad alguna a la tesis anterior, la cual sí nos parece más convincente y acertada, a pesar de que solamente mencionan la unción sin hacer alusión expresa a la signación. Por otra parte, Gregorio de Tours y Germán de París parecen ser los últimos testigos de la supervivencia del antiguo rito galicano. En adelante, la penetración del ritual romano irá haciendo cada vez más progresos considerables, ya que los ritos romanos de la iniciación cristiana se fueron admitiendo, progresivamente, en algunas iglesias galas, llegando a interpolarse cada vez más el *sacramentario gelasiano* en el territorio de la Galia²¹¹. Como veremos más adelante, la liturgia romana quedará definitivamente adoptada en la Galia durante la época carolingia.

b. Los misales galicanos de los siglos VII-VIII

Hacia el siglo VIII nos encontramos en la Galia precarolingia con unas fuentes litúrgicas que vienen a ser una serie de sacramentarios de una conside-

²⁰⁵ ELOY DE NOYON, *Hom.* VIII «In die coenæ domini» (PL 87,623-624).

²⁰⁶ J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, p. 259.

²⁰⁷ PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Liber sententiarum ex operibus S. Agustini delibatarum* CCCXLVI (PL 51, 482): «*Christi nomen a chrismate est, id est, ab unctione*».

²⁰⁸ SALVIANO DE MARSELLA, *De gubernatione Dei*, lib. III, 2 (PL 53,58): «...cum post crisma ecclesiasticum omnia Dei mandata fecissent...».

²⁰⁹ FASTIDIO, *De vita christiana*, lib. I (PL 50,383-384): «...in prophetis et sacerdotibus unguuntur et regibus».

²¹⁰ *Praedestinatus, sive Praedestinatorum Haeresis*, lib. III, 25 (PL 53, 667): «In chrismatis unctione spei nostrae cernimus firmamentum».

²¹¹ Datos clarificadores aportados por J. COPPENS, *L'impositions des mains et les rites connexes...*, p. 340.

rable importancia. Por un lado, el *Missale Ghoticum*²¹², el *Missale Bobiense*²¹³ y el *Missale Gallicanum Vetus*²¹⁴, y, por otro, el *Misal de Stowe*²¹⁵. Según las apreciaciones de M. P. Vanhengel²¹⁶ son más “sacramentarios”²¹⁷ que “misales”, ya que representan no sólo los libros litúrgicos más preciosos e intactos conservados de este periodo, sino que además contienen los rituales de la iniciación cristiana de la Galia entre los siglos VII y VIII, porque describen de forma completa y detallada los ritos bautismales, así como las fórmulas que los acompañan. Antes de entrar en las cuestiones relativas a nuestra temática, damos algunos breves apuntes interesantes en torno a la fecha de composición, el origen de la redacción y el lugar de utilización de estos documentos:

- El *Missale Ghoticum* fue escrito hacia la última década del siglo VII o principios del siglo VIII, quizás en Luxeuil. Pero su lugar de uso pudo haber sido la diócesis de Autun, de ahí que haya sido conocido también como *Sacramentario de Autun* (o *Missale Gothico-Gallicanum*), o en Borgoña cerca de Luxeuil.
- En cuanto al *Missale Gallicanum Vetus* (conocido como *sacramentario de Auxerre*), se redactó entre la primera y segunda mitad del siglo VIII, en la escuela de Luxeuil, y entre el noreste y este de Francia. Su uso estuvo centralizado en la Alta Italia, Borgoña o Tours.
- Con respecto al *Missale Bobiense* (también llamado *Sacramentum Gallicanum*), su fecha de redacción podría haber sido el siglo VIII o poco antes del 700, y se sitúa en los alrededores de Luxeuil o en la Alta Italia. No obstante, su lugar de origen es incierto, aunque podría haber estado

²¹² Ed. crítica C. MOHLBERG, *Missale Gothicum*, (Vat. Reg. Lat. 317), (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes V), Herder, Roma 1961, [para la “iniciación cristiana”, nn. 252-265, pp. 65-68].

²¹³ Ed. crítica E. A. LOWE – H. A. WILSON, *The Bobbio Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 61), London 1920, [para la “iniciación cristiana”, fol. 112-119], (cf. PL 72,500-503).

²¹⁴ Ed. crítica C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFRIN, *Missale Gallicanum Vetus*, (Cod. Vat. Lat. Pal 493), (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes III), Roma 1958, [para la “iniciación cristiana”, nn. 163-177, pp. 39-42].

²¹⁵ Ed. crítica G. WARNER, *The Stowe Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 32), London 1915, [para la “iniciación cristiana”, p. 31].

²¹⁶ Para contrastar algunos datos, seguimos -junto a las ediciones críticas que citamos- el estudio crítico de M. P. VANHENDEL, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux Origines du Rituel primitif*: SacEr/SE 21 (1972-73) 161-222; y cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 260-263.

²¹⁷ El *sacramentario* es el “libro del celebrante”, contiene esencialmente las oraciones para la celebración de la misa y de los demás sacramentos.

en uso en el sudeste de Francia, en Borgoña o en Bobbio, su origen se situaría en Irlanda.

- Finalmente, el *Misal de Stowe* es igualmente del tipo galicano, pero de origen celta, ya que también apareció en Irlanda como el de Bobbio, probablemente, a comienzos del siglo VIII.

Por lo que se refiere a los ritos de la celebración bautismal, la parte catecumenal de la iniciación solamente es recogida por el *Missale Bobiense*: consignación, tradición del símbolo, triple insuflación; luego, a continuación de la consagración del agua, nuevo exorcismo, rito de *Effatah* y unción de óleo de los catecúmenos²¹⁸. La bendición del agua bautismal es descrita de la misma manera en los cuatro sacramentarios. Como de costumbre, se compone, esencialmente, de un exorcismo, de un prefacio (*contestatio*) consagratorio y, por último, de una infusión del crisma en el agua²¹⁹. Tras esto tiene lugar el bautismo propiamente dicho, precedido de la renuncia a Satanás y la profesión de fe, que es dado en el nombre de la Trinidad con las fórmulas indicativas equivalentes del tipo: “Yo te bautizo en el nombre el Padre...”²²⁰. Lamentablemente, ninguno de los sacramentarios indica el modo por el que se hacía el bautismo: inmersión o infusión.

En los tres primeros sacramentarios (*Ghoticum*, *Bobiense* y *Gallicanum Vetus*), la estructura de los ritos postbautismales es casi idéntica, todos ellos integran una crismación, un lavatorio de los pies, y una o dos oraciones “Post Baptismum”, en una celebración que tenía lugar durante la Vigilia pascual. No obstante, esta identidad queda truncada por el rito de la imposición del vestido blanco que figura, en distintas partes, en el *Gothicum* y el *Bobiense*, mientras que falta en el *Gallicanum*, tal como subrayaremos al final de esta exposición, por ser el último acto que tiene lugar dentro de los ritos iniciáticos.

Justo después del bautismo es conferida la crismación. Las rúbricas que la introducen son iluminadoras en este sentido: “Mientras que le tocas con el crisma...”²²¹; “Infusión de crisma”²²²; “Tú esparces el crisma en la frente”²²³. En el *Gothicum* y en el *Gallicanum* la unción se realiza mediante la infusión de crisma, aunque no señalan en qué parte del cuerpo se imparte,

²¹⁸ *Missale Bobiense* (PL 72,500-502).

²¹⁹ *Missale Ghoticum*, sec. XXXIII, nn. 255-259, p. 66 y 67; *Missale Gallicanum Vetus*, nn. 163-169, p. 40 y 41; *Missale Bobiense* (PL 72,500-501); *Misal de Stowe*, p. 31.

²²⁰ *Missale Ghoticum*, n. 260; *Missale Gallicanum Vetus*, n. 174; *Missale Bobiense* (PL 72,502).

²²¹ *Missale Ghoticum*, n. 261.

²²² *Missale Gallicanum Vetus*, n. 175.

²²³ *Missale Bobiense* (PL 72,502): «Suffundis chrisma in fronte eius».

pero todo parece indicar que se hacía en la frente, tal como especifica el *Bobiense*.

En cuanto a las fórmulas recitadas para la crismación en estos sacramentarios, podríamos distinguir dos grupos; no obstante, aclaramos que son idénticas en el *Bobiense* y en el *Gallicanum*, aunque con algunos añadidos posteriores en el primero, y, totalmente, diferente en el *Gothicum*²²⁴. Por una parte, una fórmula deprecativa (muy cercana a la fórmula romana asignada por el *Ge-lasiano* para la primera unción postbautismal), que aparece en el *Gallicanum Vetus*: “Dios, Padre de Nuestro Señor [...] que te ha regenerado del agua..., Él mismo te unja de su crisma santo para tengas vida eterna”; y, con algunas variantes próximas, en el *Misal de Bobbio* y el *Misal de Stowe*. Por otra parte, hay dos fórmulas indicativas: una en el *Missale Gothicum*, y otra en el *Misal de Stowe*, que ahora pasamos a comentar. Desgraciadamente, la fórmula del *Missale Gothicum* está muy deteriorada:

“Yo te unjo enteramente de crisma de la santidad y te revisto con la túnica de la inmortalidad, que Nuestro Señor Jesucristo fue el primero en recibir del Padre, para que la guardes en su integridad y su perfección hasta el juicio de Cristo y que tú vivas por los siglos de los siglos. Amén”.

Tal como hemos insinuado más arriba, el *Misal de Stowe*²²⁵ corrobora los mismos ritos prebautismales que contemplan los *sacramentarios galicanos*. Con respecto a los ritos postbautismales solamente describe la unción de crisma y el lavatorio de los pies. La rúbrica que introduce esta crismación es bastante clarificadora: “Después de que haya sido bautizado, es ungido de óleo (*oleatur*) sobre la cabeza (*in celebrum*) en la frente (*in fronte*)”; en el sentido de que indica que se hacía en la frente de los neófitos y en forma de cruz, y con una fórmula indicativa de recambio que difiere de la de los *galicanos*:

“Yo te unjo de óleo y de crisma de la salud y de la santificación, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos”²²⁶.

²²⁴ Según M. P. Vanhengel por la diversidad de elementos idénticos y divergentes en estos tres rituales estaríamos ante dos tradiciones de un mismo tipo, por un lado el *Gothicum* y el *Bobbiense*, y por otro el *Gallicanum*. Se atreve a insinuar que “el *Bobiense* constituye de una forma u otra el puente entre el *Gothicum* y el *Gallicanum*, que, a fin de cuentas, difiere completamente uno del otro. La interferencia entre el *Gothicum* y el *Bobbiense* es más sensible, pero la relación estrecha entre éste último y el *Gallicanum* permite sugerir que la estructura de los ritos postbautismales del *Gallicanum* es la más primitiva y ella sirvió como modelo de base al *Bobbiense*”, M. P. VANHENGEL, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbautismale...*, p. 168.

²²⁵ *Misal de Stowe* (ed. G. WARNER, (HBS n. 32), London 1915, “iniciación cristiana”, p. 31). Cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 261-262.

²²⁶ *Misal de Stowe* (ed. G. WARNER, p. 31), segunda fórmula: «Ungo te de oleo et de chrismate

Ésta última oración recuerda a la plegaria indicada por Hipólito en la *Tradición apostólica* para la segunda unción reservada al obispo de Roma.

Tras la crismación de la frente, los cuatro sacramentarios coinciden en situar el rito del lavatorio de los pies, que, únicamente, Cesáreo de Arlés había mencionado doscientos años antes. El nuevo bautizado es revestido enseguida con los vestidos blancos, según especifica el *Missale Gothicum*. El *Gallicanum Vetus* no menciona este acto por ningún sitio. Y el *Missale Bobbiense* lo coloca antes del lavatorio de los pies. Finalmente, la celebración acaba con una o varias oraciones conclusivas.

Como se ve, en todos estos sacramentarios, la celebración termina sin hacer mención alguna al rito de la imposición de la mano (o de las manos) –ni invocación del Espíritu septiforme, lo cual plantea un problema a los ojos de los historiadores. Precisamente, para P. Galtier se podría plantear la hipótesis de que estos cuatro misales, no eran libros episcopales, sino sacramentarios que servían a los simples sacerdotes, los cuales no tenían el derecho de imponer las manos para comunicar el Espíritu Santo²²⁷. Pero, si entendiéramos así tal hipótesis, según J. Ph. Revel²²⁸, supondría finalizar con el proceso de separación entre el bautismo y la confirmación, y esto sería algo improbable para esta época y zona del reino galo. Sin embargo, en sentido inverso, podemos insinuar que el silencio de los misales respecto a la imposición de la mano puede ser, perfectamente, cotejado con el de ciertos autores francos, como es el caso de Gregorio de Tours (s. VI) que describe al detalle los bautismos conferidos por los obispos, que no hace mención alguna al gesto de la imposición de la mano. En contra se podría alegar otro detalle, *a priori* deslocalizante, se trata de la omisión que hacen los misales de la comunión eucarística con la que, normalmente, terminaba la celebración iniciática. En cualquier caso, esta objeción no es válida como para justificar la ausencia de la anterior, porque, tal como hemos indicado antes, la celebración bautismal es descrita en el cuadro de la Vigilia pascual durante la cual los neófitos comulgaban²²⁹. Y con la primera comunión finalizaba la celebración iniciática pascual.

salutis et sanctificationis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctis, nunc et per omnia saecula saeculorum».

²²⁷ Cf. P. GALTIER, *Imposition des mains*, en: *DThC* VII-2, Paris 1923, cols. 1307-1425, esp. col. 1365; *La consignation dans les Eglises d'Occident*: *RHE* 13 (1912) 257-301, esp. 284-286.

²²⁸ Cf. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. II, La confirmation*, Paris 2006, pp. 262-263, y cf. p. 135, el autor supone que al “tratarse de libros presbiterales, los ritos reservados al obispo son remitidos a una celebración distinta”; sin embargo, cabe preguntarse ¿dónde se hallan tales rituales pontificales para una celebración separada, distinta de la de estos *misales galicanos*, sobre los cuales no parece haber constancia alguna?

²²⁹ Este acto aparece descrito en el *Missale Gothicum*, sec. XXXIV.

c) Recopilación conclusiva

Podemos comenzar diciendo que, dadas las contrariedades de algunos de los testimonios analizados de este periodo, es difícil llegar a una serie de conclusiones unificadoras. Con todo, a la vista de los datos de las fuentes litúrgicas y de los autores de la época constatamos que durante mucho tiempo el rito galicano se desarrolló de manera autónoma, en el cual como rito postbautismal no se practicaba más que una sola crismación, que al parecer se hacía, desde muy pronto, en la frente, situada inmediatamente después del bautismo.

En cuanto a la imposición de las manos podemos estar conformes en afirmar que, ciertamente, ha existido siempre, pero no en todo lugar, cuya existencia observábamos en los autores galos de los siglos IV y V. Entre los siglos VI al VIII, en buena parte del país galo, la imposición de las manos parece haber desaparecido. En efecto, este gesto perdió su importancia y lugar central como rito postbautismal en favor de una única crismación de la frente, peculiaridad del rito galicano que lo distingue del rito romano. Por lo demás, tanto los autores como los sacramentarios del periodo comprendido entre el siglo IV al VII guardan silencio sobre una invocación al Espíritu Santo septiforme en el rito de la imposición de las manos o de la crismación.

Otro de los ritos postbautismales es el lavatorio de los pies que, en el siglo VIII, se conservaba aún bastante bien en algunos lugares de la Galia, aunque el sentido de su utilidad es meramente moral más que misterioso sacral, por lo que había mermado bastante el alcance sacramental que ciertos autores de épocas pasadas se esforzaron por concederle en otras iglesias, como fue en la iglesia milanesa del siglo IV.

2.3.2. La confirmación durante la época carolingia²³⁰

2.3.2.1. La reforma carolingia en la práctica de la confirmación e iniciación cristiana

Durante la época carolingia se produjo un fenómeno de envío, recepción y adaptación de la liturgia romana al reino franco-germánico, que supuso un enriquecimiento para la misma liturgia romana y tuvo sus consecuencias para la iniciación cristiana.

²³⁰ Para lo que sigue nos apoyamos en: A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 32ss; y D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 143-144; y en otros autores que citaremos en su momento.

Entre 784 y 791 el papa Adriano I (772-795) envía al emperador Carlomagno (768-814), el llamado *sacramentario gregoriano (Adriano)*²³¹, para su utilización. Pero al resultar insuficiente para el uso de los presbíteros, que necesitaban mayores adaptaciones, se elaboró el *Suplemento de Alcuino*²³². Poco después, tenemos la noticia de una carta que Alcuino († 804) había enviado en el año 798, a un amigo sacerdote, anglosajón, llamado Oduino²³³, donde presenta la sucesión de los ritos postbautismales, de tal manera que el nuevo bautizado recibe primero la eucaristía: «*corpore et sanguine Dominico confirmatur...*», inmediatamente después (*novissime*) de lo cual es confirmado por la imposición de la mano del obispo. Atribuye, únicamente, a esta imposición de la mano, sin hacer mención alguna a la crismación, la colación sacramental del don septenario del Espíritu. Así resume Alcuino las aportaciones esenciales de la eficacia del sacramento: «*Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit (catechumenatus), ut roboretur per Spiritum Sanctum*»²³⁴. De este modo, separó el orden de sucesión: bautismo, unción postbautismal con el santo crisma por el sacerdote, luego la primera comunión y, al final, la imposición de la mano episcopal para la transmisión de los siete dones del Espíritu Santo²³⁵.

²³¹ Cf. ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative*, 3 vols. (Spicilegium Friburgense 16, 24, 28), Fribourg 1971-1982.

²³² Cf. J. DESHUSSES, *Le "Supplément" au sacramentaire grégorien: Alcuin ou saint Benoît d'Aniane?*: ALW 9/1 (1965) 48-71, esp. 65-70; y cf. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, pp. 63-70.

²³³ ALCUINO, *Ep.* 134 y 137 *Alcuinus Oduino presbytero baptismi caeremonias exponit*, en: MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, (ed. E. DUEMLER), t. IV, Berlin 1895, p. 202-203, y 211-212, en estas dos cartas, Alcuino cita el opúsculo «Primo Paganus»; (cit. por A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 32). Véase también ALCUINO, *Epistula ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis* (PL 101,614); y cf. *Epist. XC, ad fratres Lugdunenses* (PL 100,292D).

²³⁴ ALCUINO, *Ep.* 134 (MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, Berlin, 1895, p. 203), (cf. *Epist. Ad Oduinum, de baptismi caeremonii*, PL 101,614).

²³⁵ ALCUINO, *Ep.* 134 (MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, p. 202), y su discípulo RÁBANO MAURO, *De Institutione clericorum*, I, 30 (PL 107,314); añaden un matiz nuevo a la evolución especulativa teológica: "el confirmado *roboratur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis*". Esta idea de la fuerza para el testimonio será ulteriormente desarrollada por la Escolástica latina. Ambos autores citados por I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000, p. 69, nota 20. Una presentación análoga de este orden litúrgico muestra Alcuino en su opúsculo «Primo Paganus», y se encuentra también en el segundo ritual del *Sacramentario gelasiano* (ed. MOHLBERG, n. 611-612 y n. 615-616), en el complemento del *Sacramentario gregoriano-adriano* (ed. LIETZMANN, sec. 206, n. 984, ed. DESHUSSES, n. 1088-1089) y en el *Sacramentario de Gellone* (ed. DUMAS, sec. 345, n. 2383-2384), pero en algunos de estos documentos tales secciones están destinadas a un bautismo de urgencia para

Además, un *Capitulario* del 789 pide ya a los obispos que bauticen según la costumbre romana²³⁶. Como todo ello siguió sin satisfacer, poco tiempo después, el mismo emperador Carlomagno al final de su reinado, probablemente, hacia el 812 e influenciado por Alcuino (teólogo cabeza de su corte), se erige en promotor de la reforma y en unificador de todos los ritos, especialmente, los bautismales. El emperador Carlomagno deseaba saber cómo los arzobispos y los obispos instrúan al clero y al pueblo con respecto a la iniciación cristiana. Para ello, escribe un cuestionario a los obispos metropolitanos de su reino pidiendo que le describan mediante unas preguntas el modo de celebrar el bautismo. Resulta sorprendente que sobre la confirmación no plantea cuestión alguna, es decir, ni sobre la crismación episcopal ni sobre la imposición de las manos. Esto dio lugar a una serie de respuestas que determinaron el orden a seguir en adelante²³⁷.

Las respuestas dadas por los obispos no llegaron a ser del todo uniformes. En la carta-respuesta que Alcuino dirige a Carlomagno en el tiempo de la septuagésima, tras indicarle que la octava de Pascua es el tiempo más conveniente para la recepción de la confirmación²³⁸, define de nuevo, en términos similares a la carta de Oduino, la naturaleza de la confirmación²³⁹. Amalario de Metz († ca. 850/51), arzobispo de Tréveris (809-813), al igual que la mayor parte de los obispos que respondieron, se ciñó, estrictamente, a las cuestiones planteadas, por lo que no contestó nada sobre la confirmación, ya que al ser realizada por los obispos no la consideró incluida en la pregunta, tan sólo se limitó a explicar la crismación del bautismo. Poco después, al escribir su obra *De Officiis Ecclesiasticis* (a. 830), estima que las dos unciones (presbiterial y episcopal) contribuyen a la salvación del alma²⁴⁰, y la imposición de las manos episcopal confiere una mayor gloria en el cielo²⁴¹, idea que tendrá una influencia duradera.

catecúmenos enfermos, de ahí la ausencia eventual del obispo. Esta situación durará hasta el siglo XII.

²³⁶ *Duplex legislationis edictum* 23, ed. A. BORETIUS, *Capitula regum francorum*, t. I, Hannover 1881, p. 64.

²³⁷ Una edición crítica de "Epistula Caroli imperatoris" (a. 812), en ed. J. M. HANSENS, *Amalarii opera liturgica omnia*, t. I, (SteT 138), Città del Vaticano 1948, pp. 235-251; (cf. PL 105,223-240). Cf. A. HEINZ, *La célébration...*: QuLi 70/1-2 (1989) 3, nota 10; y D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 144, nota 15.

²³⁸ Cf. ALCUINO, *Epistula ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis* (PL 101,614).

²³⁹ Cf. ALCUINO, *Epist. LXXX, ad dominum regem* (PL 100,261).

²⁴⁰ AMALARIO DE METZ, *De Offic. Ecclesiast.*, lib. I, c. 27, 7, ed. J. M. HANSENS, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. II, (SteT 139), Città del Vaticano 1948, pp. 140-141, (cf. PL 105,1048).

²⁴¹ AMALARIO DE METZ, *De Offic. Ecclesiast.*, lib. I, c. 27 (PL 105,1050). ed. J. M. HANSENS,

Algunos obispos se extienden algo mejor en torno a la confirmación. Así Odilberto de Milán († 814)²⁴² y Majencio de Aquilea la sitúan después de la comunión, tal como lo hizo Alcuino a pesar de que estaba fuertemente impregnado de la tradición patristica. Majencio de Aquilea identifica la confirmación con la imposición de las manos del obispo, y caracteriza el gesto episcopal como la colación de los siete dones del Espíritu Santo²⁴³.

Solamente dos obispos de la Galia, Teodolfo de Orleáns († 821) y Leidrado de Lyon († 817) fueron los auténticos eruditos en sus respuestas. Pues contrariamente a los testimonios de Alcuino y a los precedentes de los obispos de Italia del Norte, que hablaban de la imposición episcopal de las manos después de la primera comunión; ellos mencionan el orden tradicional romano seguido con la participación específica del obispo: atribuyen las gracias especiales a la imposición de las manos episcopal conjuntamente con la consignación crismal (crismación) que tenían lugar después de la unción postbautismal por el sacerdote y antes de la comunión eucarística²⁴⁴.

La redacción de las respuestas de muchos obispos parece indicar que se esforzaron por recopilar los datos de la carta que Alcuino había enviado a su amigo sacerdote Oduino. De la ambigüedad en las respuestas de los obispos sacamos una consecuencia lógica. Mientras que los obispos que sitúan la intervención episcopal antes de la primera comunión tenían ante sí el orden antiguo romano que si bien en el reino franco estaba en alta estima, sin embargo, sólo expresaron un ideal, cuya realización desapareció pronto; en cambio, los otros obispos que colocan la intervención episcopal tras la recepción de la eucaristía describían el orden de sucesión que se convirtió en el más habitual en esa época.

Precisamente, las rúbricas de numerosos libros litúrgicos y *ordos* de esta época corroboran esta inversión en el orden de la iniciación al prescribir al sacerdote que bautiza a un niño que, en caso de ausencia del obispo, le administre la primera comunión inmediatamente:

²⁴² En su tratado sobre el bautismo agregó un capítulo: *De impositione manus Pontificis*. La carta y la respuesta fueron publicadas por Fr. WIEGAND, *Erzbischof Odilpert von Mailand über die Taufe*, Leipzig 1899, 23-24, 34-36; *Epistola de ritibus baptismi, ad Carolum Magnum Imperatorem* (PL 98,938-940).

²⁴³ Cf. MAJENCIO DE AQUILEA, *Ep. ad Carolum*, en: MGH *Epistulae Karolini Aevi II*, (ed. DUEMMLER) t. IV, p. 538; cf. J. D. C. FISCHER, *Cristian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London 1965, 38.

²⁴⁴ TEODOLFO DE ORLEÁNS, *De ordine baptismi* (PL 105,231-240); y LEIDRADO DE LYON, *De sacramento baptismi, c. VI-IX* (PL 99,861-866); cf. J. D. C. FISCHER, *Cristian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London 1965, 67f; (cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation...: QuLi 70/1-2* (1989) 32, nota 14).

“El niño será vestido con sus ropas; si está presente el obispo, se le debe confirmar con el crisma, y posteriormente, la comunión. Y si no está presente el obispo, la comunión será dada por un sacerdote y se dirá: «El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo te guarde para la vida eterna»”²⁴⁵.

A medida que la confirmación se va consolidando como rito autónomo, el gesto de la imposición de las manos es progresivamente desplazado o sustituido por la crismación. Este cambio se produce cuando la Iglesia gala adopta la liturgia romana y la reforma carolingia impone la tradición romana de una segunda unción postbautismal reservada al obispo, con lo que se convierte, desde entonces, casi en la práctica normal de la confirmación en Occidente.

Por consecuencia, la decisión tomada en Occidente, por la fuerte influencia de Roma, de reservarle al obispo los ritos postbautismales, la imposición de las manos y la consignación crismal, condujo a varias situaciones.

En las ciudades episcopales de la región mediterránea, fácilmente accesibles, el obispo pudo presidir la celebración bautismal y se mantuvo así durante mucho tiempo la tradición litúrgica de la iniciación completa. En Roma, desde el siglo VII al IX, los niños eran bautizados, confirmados y eucaristizados en la misma celebración, en las noches de la Vigilia de Pascua y de Pentecostés, con presencia del obispo²⁴⁶.

Según nos informan las fuentes litúrgicas, a lo largo del alto medievo se va instaurando la iniciación simultánea no sólo de los *infantes* (lactantes), sino también de los niños pequeños que ya podían hablar, y se va dando una disminución drástica de la de los adultos, práctica simultánea que va a durar hasta el siglo XIII²⁴⁷.

²⁴⁵ *Sacramentario gregoriano-adrianeo*, n. 1088-1089, ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, p. 379. Este misma rúbrica aparecía en el *sacramentario de Gellone* (s. VIII), de donde la retoma el Gregoriano, cf. *Liber sacramentorum Gellonensis. Textus*, ed. A. DUMAS, (CChr.SL 159), Turnholti 1981, n. 2383-2384, pp. 346-347. Léanse más datos de libros litúrgicos -para distintas circunstancias (catecúmenos enfermos, infantes graves, etc.)- que aporta P. BORELLA, *La Confermazione all'epoca carolingia*: RivLi LIV, n. 3 (1967) 199-206.

²⁴⁶ Cf. S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MySal* V, p. 294.

²⁴⁷ Véase en este sentido el riguroso trabajo, con amplia documentación, realizado por Mons. M. MACARRONE, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lat. LI, n. 1 (1985) 88-152, [y una reproducción acordada del mismo: *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e au VII^e siècle*: Ist. 31, n. 3 (1986) 259-272], en el analiza con el máximo rigor que los santos padres y autores latinos y los libros litúrgicos de la Iglesia Romana han conservado siempre la unidad de los sacramentos de la iniciación durante el periodo comprendido entre los siglos III al XVI. Mons Macarrone dedicó este estudio, realizado con ocasión de los debates de la Comisión Mixta Internacional, a S. Em. el metropolitano de Peristerion, Mons. Crisóstomo, para probarle que, al menos en teoría, la Iglesia católica sigue la misma costumbre oriental que la Iglesia ortodoxa, cuyo estudio es prácticamente irrefutable.

En las zonas rurales, el obispo no podía estar presente en todos los bautismos de niños administrados por sacerdotes y diáconos. Fue entonces cuando, a partir de la época carolingia, la confirmación comenzó a disociarse, rápidamente y cada vez más a menudo, de la vigilia de Pascua, sobre todo fuera de Roma y en el imperio franco, por influencia de varias causas²⁴⁸: la más antigua, por la existencia de diócesis muy extensas en las regiones no mediterráneas en las que se multiplicaron las parroquias rurales; una segunda causa, por la generalización del bautismo *quamprimum* desde el nacimiento, debido al temor de los padres a que sus hijos murieran sin el bautismo²⁴⁹; y por otras como el aumento del número de bautismos y la gran proporción del bautismo de niños. Todas estas causas impidieron que el obispo presidiera cada vez menos la iniciación de todos sus fieles, como era la norma antigua.

Al desplazarse la confirmación más adelante, según el espíritu de la época, sólo cabían dos posibilidades: o bien los confirmandos iban al lugar del obispo, se les invitaba a ir a la sede episcopal; o bien el obispo venía al lugar de los confirmandos, se trataba de hacer visitas o itinerarios pastorales de la confirmación.

En las vastas regiones continentales del norte de Europa, desde la época carolingia e incluso un poco antes, los neófitos, que habían sido bautizados en Pascua, eran llevados por sus padres a la sede episcopal para recibir de manos del obispo la confirmación en los días siguientes a la Pascua.

Esta práctica aparece relativamente temprano. La vida de san Farón, obispo de Meaux en el siglo VII –aunque su vida se narra en el siglo IX, nos dice que la multitud de los bautizados se congregaba en la basílica a lo largo de la octava pascual para recibir la confirmación²⁵⁰. Un siglo más tarde, la *Vita* de san Ulrico, obispo de Augsburgo (923-973), nos informa que cada año el lunes de Pascua como era costumbre, después de celebrar la misa en la Iglesia de San Afra de su ciudad episcopal, administraba la confirmación en medio

²⁴⁸ Cf. P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 138-139; y R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 612.

²⁴⁹ Además, el padre P. de Clerck afirma que, en las parroquias de las aldeas, el bautismo se acerca poco a poco al momento de nacimiento, casi siempre acompañado de una primera comunión, idea sustentada en la teología patristica que considera la Eucaristía tan necesaria para la salvación como lo es el bautismo, en función de Jn 6,53; y remite a P.-M. GY, *Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche*, en: H. AUF DER MAUR – B. KLEINHEYER (eds.), *Zeichen des Glaubens*, (FS B. Fischer), Einsiedeln-Freiburg 1972, pp. 485-491; cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 220.

²⁵⁰ Cf. *Vita sancti Farontis Meldensis*, 103 (MGH *Scriptores rerum Merov.* 5, p. 195); cf. P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 139.

de una gran afluencia de fieles²⁵¹. El célebre *Sacramentario de Praga*, que data del siglo VIII-IX, tras el bautismo y la unción crismal presbiterial, dice: «*Deinde ad episcopo post octo dies datur eis Spiritus septiformis*» (“Seguidamente, el obispo les entregará el Espíritu septiforme después de los ocho días”)²⁵². El sacramentario previó como momento privilegiado el día de la octava de Pascua, es decir, al domingo siguiente. Rábano Mauro († 856), arzobispo de Mayence, habla de la costumbre, ya existente en el siglo IX, de la Pascua acabada (*dominica in albis*), el domingo en la octava de Pascua, como el tiempo por excelencia de la confirmación²⁵³. En cuanto a los gestos rituales, Rábano Mauro, a diferencia de su mentor Alcuino, considera que la unción crismal es la materia esencial del sacramento de la confirmación, porque le aporta su nombre e indica los efectos, pero también señala que la unción crismal es inseparable de la imposición de las manos y se realiza por ella²⁵⁴. Para Rábano Mauro, la confirmación se opera por los dos gestos. En este punto su pensamiento es el mismo que el de los obispos galos, Teodolfo y Leidrado. En aquel tiempo, la confirmación estaba acompañada de la retirada del vestido bautismal, del gorro del bautismo y del *chrismale*²⁵⁵.

En Roma, el *Ordo Romanus XV*, datado en la segunda mitad del siglo VIII y fuertemente impregnado de los usos francos, pretendió remediar, rápidamente, la falta de la consignación episcopal, cuando ésta no se daba en el mismo día del bautismo el neófito era enviado al obispo lo más pronto posible²⁵⁶.

²⁵¹ Cf. *Vita sancti Ulrichi* c. 4 (PL 135,1021CD).

²⁵² Cf. A. DOLD – L. EIZENHOFER (eds.), *Das Prager Sacramentar*, Beuron 1962, p. 62.

²⁵³ Cf. RÁBANO MAURO, *De clericorum institutione* II, 39 (PL 107,353); y Ps.-ALCUINO, *De divinis officiis* c. VIII (PL 101,1183D). Cf. P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 139.

²⁵⁴ Cf. RÁBANO MAURO, *De cleric. inst.* lib. I, 27 (PL 107,313); cf. también *De tinctione baptis-mi et unctione chrismatis*, lib. I, 25 (PL 107,309). El discípulo más célebre de Rábano, Walafrido Estrabón, posee el mismo pensamiento e identifica bajo una misma expresión la crismación y la imposición de las manos, remontando ambos gestos a la tradición apostólica, cf. *De ecclesiasticarum rerum, exordiis et incrementis*, lib. I, c. 26 (PL 114,957-961). Cf. P. BERNARD, *La confirmation du VII^e au XII^e siècle*, en: *DThC* III-1, París 1911, col. 1064.

²⁵⁵ El *OR XI* hace mención del *crismal* que el mismo papa ofrecía, tras el bautismo, a los confirmandos (cf. *OR XI*, n. 99, M. ANDRIEU, *OR II*, p. 446). Se trata de un pequeño pañuelo que el padrino colocaba a modo de venda alrededor de la frente del ahijado, apenas recibida la unción con el crisma, para protección y reverencia del crisma consagrado. El *chrismale* debía llevarse hasta que la unción se hubiera secado, cuya constatación correspondía al sacerdote en la iglesia, el cual se encargaba de lavar cuidadosamente la frente del neoconfirmado. Cf. M. RIGHETTI, *Los sacramentos*, en: *Historia de la Liturgia*, t. II, (BAC 144), Madrid 1956, pp. 729-730.

²⁵⁶ *OR XV*, 119, ed. M. ANDRIEU, *OR III*, p. 120: «Quod si ipsa die minime episcopum invenire poterint, in quantum celerius possunt invenire, hoc sine dilatione fiant».

Parece ser que la octava pascual y la semana después de Pentecostés –como testimonia un artículo del concilio celebrado en París en 829²⁵⁷– vinieron a ser los momentos privilegiados para la administración de la confirmación en las catedrales episcopales. Esto pudo deberse, probablemente, a la importancia que adquirieron, nuevamente, en el ambiente eclesial de la época, las vigiliias de Pascua y de Pentecostés como los días clásicos reservados para la celebración de los bautismos.

Pero, como, ciertamente, sólo una minoría de neófitos podía venir hasta donde estaba el obispo en la octava pascual, para aquellos niños alejados de la ciudad episcopal, que habían sido bautizados por los presbíteros o diáconos, era el obispo quien emprendía unas visitas de la confirmación en su diócesis hasta llegar a las zonas rurales más alejadas. De esta forma, la confirmación se retrasaba hasta la próxima visita pastoral del obispo por las parroquias rurales, y así desapareció pronto la conexión de la confirmación con la Pascua.

Este uso ya se practicaba desde el siglo VII en algunas diócesis²⁵⁸. En la vida del obispo inglés san Cutberto († 687) de Lichfield (Lindesfarne), Beda el Venerable († 735) elogia al obispo *lindesfarnensis* en que no ahorra esfuerzos en la búsqueda de pueblos, los más recónditos, con el fin de administrar la confirmación (imposición de la manos)²⁵⁹. En el siglo X, el ya citado

²⁵⁷ Concilio VI de París, tit. I, c. 33 (MANSI XIV, col. 560). Este concilio habla exclusivamente de la imposición de las manos sin hacer alusión alguna a la consignación.

²⁵⁸ El primer testigo en darnos noticias de ello fue san Jerónimo en el siglo IV, cf. *Altercatio contra Luciferanos* 9 (PL 23,172B). La actitud del papa Gregorio Magno (s. VI), en su carta al obispo Jenaro de Cagliari en Cerdeña, es interesante a este respecto, al recomendar tales visitas a fin de preservar la antigua costumbre de la Iglesia romana en las diócesis (PL 77,677).

²⁵⁹ Ver la reseña de Beda en su *Vita Cutberti* 29 (ed. B. COLGRAVE, *The two lives of Saint Cutberti*, Cambridge 1940, p. 25, PL 94,769-7702); cit. por A. HEINZ, *La célébration de la confirmation...*: QuLi 70/1-2 (1989) 36; cf. también *Vita sancti Cuthberti Lindisfarnensis* 32 (PL 94,771-772); (MABILLON, *Acta SS. OSB*, 2ª ed. t. II, p. 903); cit. por P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 140. En sus famosas obras, BEDA EL VENERABLE atribuye la donación del Espíritu Santo tanto a la imposición de las manos como a la unción crismal, cf. *Super Acta apostolorum expositio*, c. VIII (PL 92,961), y ambos gestos los identifica claramente, cf. *In Cantica canticorum* lib. II, c. 1 (PL 91,1097-1098), y *Commentarius in Psalmum XXVI* (PL 93,614). En cuanto al ministro de la confirmación, Beda afirma con contundencia que la atribución de la unción crismal, reservada a los obispos, se debe a un espíritu de dominación por parte de ellos: «Propter arrogantiam non concessa est singulis sacerdotibus sicut et multa alia» (*Comm. in Ps. XXVI*, PL 93,614). La evolución litúrgica de poner en el mismo plano los dos ritos (imposición de la mano y unción crismal), y a considerar que el obispo confirma efectuando los dos gestos, atestiguada en algunos libros litúrgicos romanos, con ligeros retoques (cf. Gel. 615 y Hadr. 86); fue canonizada por el papa Gregorio III (731-741) que fue quien mejor expresó el sentir más común del siglo VIII: “Es necesario que (los fieles) sean confirmados por la imposición de la mano y la unción del sagrado crisma”, *Epist. VII, ad Bonifacium* (PL 89,584).

caso de san Ulrico de Augsburgo que, cuando llegaba a una parroquia rural en las visitas por su diócesis, tras la celebración de la misa, administraba la confirmación (el santo crisma) durante todo el día a quienes la pedían entre la multitud del pueblo congregado allí²⁶⁰.

En el continente anglosajón, el obispo misionero anglosajón Bonifacio († 754)²⁶¹, hacia la primera mitad del siglo VIII, con el patrocinio de los soberanos carolingios, emprendió varios itinerarios de la confirmación y estimuló a su vez a los obispos a realizarlos, regularmente, una vez al año, en sus diócesis, y pudo así expandir en un clima favorable la devoción a Roma y una mejor recepción de las costumbres de la Iglesia Romana. En su celo misionero, él mismo fundó en Turingia, en Franconia y en Baviera diócesis más pequeñas –por lo que recibió el apodo de ‘Apóstol de Alemania’– para asegurar en estas regiones de misión, o ya organizadas, una administración más regular de la confirmación. De esta forma, la praxis de reservar la crismación al obispo se fue extendiendo en el norte de Europa, por la influencia de san Bonifacio²⁶².

A partir del siglo IX, la celebración de la confirmación se separó cada vez con más frecuencia de la del bautismo, se quiso dar cuerpo al antiguo *ordo* romano de la confirmación, elaborándose para los ritos de la confirmación (imposición de las manos –donde existía–, unción y signación) una serie de textos iniciales y conclusivos²⁶³. El nuevo ritual, que se configura a partir del giro que marcó la reforma carolingia, lo resume, perfectamente, R. Cabié cuando rubrica:

“Los nuevos usos se presentan bajo la forma de un Ritual, en una compilación denominada *Ordo romanus antiquus* (*Ordo* 50 de Andrieu) que incorporó el antiguo *Ordo XI* enriquecido con algunas adiciones galicanas y que se halla insertado en el *Pontifical romano-germánico*, originario de Maguncia hacia el 950. Este libro renano fue introducido en Roma por los Odonos: fue varias

²⁶⁰ *Vita sancti Ulrichi* c. 5 (PL 135,1022D). En el siglo XIII, Durando de Mende, en su obra *Rationale divinatorum officiorum*, dice que se puede *confirmare in campo*, aunque prefiere hacerlo mejor en la Iglesia: «Fieri potest confirmatio in campo, melius autem fit in ecclesia aut in atrio ecclesiae», *Rat. div. off.*, VI, 84, Naples 1859, p. 565. Cf. P.-M. Gy, *art. cit.* 140.

²⁶¹ Cf. A. ANGENENDT, *Bonifatius und das Sakramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*: RQ 72 (1977) 133-183.

²⁶² Cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation...*: QuLi 70/1-2 (1989) 35, 36, 37.

²⁶³ *Ordo* L, nn. 71-78, ed. M. ANDRIEU, *OR*, t. V: *Les textes*, Louvain 1961, pp. 288-292. Cf. R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 611. Respecto a la organización de un ritual de la confirmación de cierta consistencia con elementos nuevos en este periodo, cf. G. RIGGIO, *Liturgia e pastorale della confermarzione nei secoli XI-XII-XIII*: EL 87 (1973) 446-472; 88 (1974) 3-31.

veces copiado y retocado, hasta la aparición de los textos que se agruparon con el nombre de *Pontifical del siglo XII*²⁶⁴.

Para la liturgia romana, la impartición de la consignación crismal episcopal se acompaña de la fórmula que aparece en el *Ordo* 50: «Confirmo et consigno te in nomine *patris et filii et spiritus sancti*»²⁶⁵. El *Pontifical romano del siglo XII* modifica la fórmula con las palabras: «*Johannes, vel alio nomine invocans eos, Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti*»²⁶⁶. Son las palabras que han estado en uso hasta el concilio Vaticano II. El pontifical contiene una imposición de la mano individual por el obispo que sitúa antes de la consignación de la frente: «*imposita manu super capita singulorum*». Estos dos rituales seguían manteniendo la unidad de la celebración de los tres sacramentos de la iniciación para los infantes el sábado santo o también el sábado de Pentecostés, como testimonia el *Pontifical romano del siglo XII*²⁶⁷, siempre con la presidencia del pontífice u obispo.

Para la liturgia franco-germánica del periodo carolingio, el *Pontifical romano-germánico* del siglo X trae la siguiente fórmula durante la consignación episcopal: «Confirmo te in nomine *patris et filii et spiritus sancti*»²⁶⁸. Antes de realizar esta consignación crismal, el obispo impone la mano sobre los infantes de forma colectiva: «*elevata manu super capita omnium dicat*»²⁶⁹. Sin embargo, este ritual se diferencia del *Ordo* 50 en que se da la comunión a los neófitos, inmediatamente después del bautismo, y, seguidamente, si el obispo está presente, son confirmados²⁷⁰. En este ritual del sábado santo aparece ya una inversión del orden de sucesión tradicional, por influencia de los usos

²⁶⁴ R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 630.

²⁶⁵ *Ordo* L, n. 74, ed. M. ANDRIEU, *OR*, t. V: *Les textes*, Louvain 1961, p. 290. Se introdujo una oración: «*Deus qui Apostolis tuis dedisti Spiritum...*», que resume bien el significado del sacramento y su relación con el misterio de Pentecostés, mediante el *Ordo Romanus antiquus* (*Ordo* L) pasó a la liturgia romana. Esta oración se ha conservado hasta nuestros días (en la reforma del Ritual de 1971, como oración conclusiva, cf. RC 35 y 55)

²⁶⁶ *Pontifical romano del siglo XII*, n. 32, ed. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge I. Le Pontifical romain du XII^e siècle*, (SteT 86), Città del Vaticano 1938, pp. 246-248, aquí p. 247.

²⁶⁷ *Pontifical romano del siglo XII*, n. 37, ed. M. ANDRIEU, *PR* I, (SteT 86), p. 248. Éste ordena que los niños deben llevarse sobre el brazo derecho (cf. p. 247).

²⁶⁸ *Pontifical romano-germánico*, sec. CVII, n. 40, ed. C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. II: *Le texte*, (SteT 227), Città del Vaticano 1963, pp. 163-164.

²⁶⁹ *Pontifical romano-germánico*, n. 39, ed. C. VOGEL – R. ELZE, *PRG*, t. II: *Le texte*, (SteT 227), p. 164; cf. sec. XCIX, n. 385, p. 109.

²⁷⁰ *Pontifical romano-germánico*, n. 37, p. 163.

galicanos imperantes, atestiguados tiempo atrás por los autores carolingios y por algunos sacramentarios de la época, aunque éstos estaban dirigidos para el caso del bautismo clínico.

En Occidente, una vez que se organizó el ritual de la iniciación en función de los niños (pequeños o mayores) se conservó durante bastante tiempo la práctica de la comunión eucarística inmediatamente después del bautismo o después de la confirmación, con la que concluía la celebración²⁷¹. Debido a que no era fácil dar a los bebés la comunión bajo las dos especies, después del siglo X comenzó la costumbre de darles sólo la sangre de Cristo echando unas gotas en su lengua con el dedo meñique o una hoja²⁷². Este uso se mantenía todavía en vigor en el siglo XII²⁷³, pero desapareció de la liturgia romana en torno al año 1200, cuando se abandonó la costumbre de dar la comunión a los fieles bajo la especie de vino. Dicho uso está atestiguado en el *Pontifical romano del siglo XII*, cuando el rito de la confirmación, unido al del bautismo, era administrado fuera de Roma por el obispo:

“Entonces, si el obispo está presente conviene que sea él quien confirme con la crismación y la comunión según la costumbre de algunas iglesias. Pero si está ausente, que sea dada la comunión por el presbítero, que los niños que aún no habían conocido el comer y el beber comulguen, o bien con una hoja de una planta, o bien con el dedo untado en la Sangre del Señor y puesto en la boca de ellos, diciendo así el sacerdote: ‘*El Cuerpo con la Sangre de nuestro señor Jesucristo te guarden para la vida eterna. Amén*’. Pero si ya tienen experiencia que se les dé la comunión según la costumbre”²⁷⁴.

2.3.2.2. A modo de síntesis

En el curso de la etapa carolingia se van dando modificaciones en la administración de los sacramentos de iniciación que afectan no sólo a la unidad ritual del binomio bautismo-confirmación, sino más bien al orden secuencial y unidad de los tres sacramentos de iniciación. Estos cambios se producen

²⁷¹ Cf. R. BÉRAUDY, *La Confirmación, op. cit.*, p. 619. Para la comunión tras la confirmación, cf. *OR XI*, n. 103 (M. ANDRIEU, *OR*, t. II, p. 446); *Ordo Romanus antiquus (Ordo L)* (M. ANDRIEU, *OR*, t. V, pp. 292-294); *Pontifical romano-germánico*, ed. C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. II: *Le texte*, (SteT 227), Città del Vaticano 1963, pp. 110-111. Para la comunión tras el bautismo, en ausencia del obispo, cf. *Ordo Romanus XV*, (M. ANDRIEU, *OR*, t. III, p. 120); ya antes en el *Sacramentario gregoriano-adriano*, n. 1089, ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg 1971, p. 379.

²⁷² Cf. PASCUAL II, *Epistola ad Pontium* (PL 163,442).

²⁷³ Cf. IVO DE CHATRES, *Decreti Pars I*, c. 160 (PL 161,96-97).

²⁷⁴ *Pontifical romano del siglo XII*, n. 29, ed. M. ANDRIEU, *PR I*, (SteT 86), p. 246.

por una serie de factores condicionantes, entre ellos, el más determinante, la reserva episcopal de la administración de la confirmación. En la perturbación de la sucesión ritual del trinomio bautismo-confirmación-eucaristía debemos tener en cuenta dos aspectos importantes totalmente distintos: por un lado, la separación en el tiempo entre el bautismo y la confirmación, y, por otro lado, la separación temporal unida a la inversión del orden en la administración del binomio confirmación-eucaristía, ya que en numerosas ocasiones la confirmación va precedida de la primera comunión, y entonces la confirmación es administrada más tarde.

Para numerosos autores carolingios del bajo medievo la imposición de las manos –que había estado completamente olvidada por los autores galos de los siglos VI al VII– vuelve a recuperar protagonismo como único rito de administración de la confirmación. En cambio, para otros tantos autores de la misma época la imposición de las manos se practicaba conjuntamente con la crismación de la frente. De este modo, a partir del siglo VII se va imponiendo una nueva corriente en la Iglesia que asocia los dos ritos postbautismales: imposición de las manos junto a la crismación.

Según la progresiva implantación de la liturgia romana desde la época carolingia por el norte de Europa, el periodo de unificación litúrgica impuesto por Roma se establece entre los siglos VIII al XI²⁷⁵. Además, las fuentes litúrgicas y los testimonios de los escritores eclesiásticos del periodo carolingio muestran que hacia el siglo IX la separación ritual entre bautismo y confirmación era ya un hecho casi consumado y una praxis bastante generalizada que, como veremos, se convirtió en algo normal entre los siglos XI y XII en todo el Occidente latino. En efecto, hasta el siglo XI inclusive, los libros litúrgicos, tanto romanos como germánicos, y pese a que presentaban algunas particularidades (los textos romanos ignoraban la imposición de las manos), mantuvieron la confirmación entre el bautismo y la primera eucaristía conservando todavía la visión unitaria de los tres sacramentos de la iniciación.

²⁷⁵ En cuanto a Hispania, los sacerdotes siguieron confirmando según el ritual *Liber Ordinum* (con el que bautizaban y confirmaban en ausencia de los obispos, e incluso en su presencia con licencia del mismos) hasta que este rito mozárabe fue completamente abolido por el papa Gregorio VII (1073-1085), implantando en su lugar la liturgia romana a finales del siglo XI (1074-1081), y así se impuso, definitivamente, la disciplina romana en todo Occidente. Esto constata que en España la confirmación no se separó del bautismo hasta finales del siglo XI. Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 38 y 69. Sobre este asunto, cf. P. DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Paris 1947, pp. 391-430; A. FLICHE, *La Réforme Grégorienne*, Louvain 1924; R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, vol. I, Madrid 1929, pp. 255-281; J.-F. RIVERA, *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*: RET 2 (1942) 3-33; y L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, t. I, Madrid 1935, pp. 287-321.

En definitiva, se puede afirmar que casi en todas partes la confirmación se distinguía ya del bautismo tanto en la praxis litúrgica como en la reflexión teológica de la época.

3. El desarrollo doctrinal y litúrgico del sacramento de la Confirmación en el segundo milenio de la cristiandad occidental

El largo periodo del segundo milenio de la era cristiana estará marcado no sólo por el cambio de mentalidad filosófica, el abandono del neoplatonismo por el aristotelismo que repercutirá en el desarrollo especulativo teológico sacramental, sino que también estará jalonado de grandes convulsiones debido al Gran Cisma ocurrido entre Oriente y Occidente, como por el Cisma de Occidente acontecido entre Católicos y Reformadores.

En cuanto a la confirmación en Occidente, la especulación escolástica católica ayudará a que el rito alcance su momento de mayor efervescencia y esplendor, cuya delimitación litúrgica y teológica influirá de tal modo, que no sólo se mantendrá hasta tiempos recientes, sino que también tendrá su relativa importancia en la consolidación de la crismación oriental.

3.1. La Confirmación durante la baja Edad Media

3.1.1. La especulación doctrinal y praxis de la confirmación en la escolástica occidental

A partir del siglo XII, al separarse la confirmación del bautismo, la tríada de la iniciación eclosionó en tres sacramentos plenamente autónomos, lo que favoreció que la Escolástica delimitara el septenario sacramental en 1150. Los siete sacramentos van siendo uniformados bajo unas mismas categorías teológicas en un mismo tratado unitario que trataba sobre la gracia, la materia y la forma, la institución por Cristo, etc.

La Escolástica se inspiró en dos documentos medievales principales para la enseñanza especulativa teológica de la confirmación²⁷⁶. El primero de ellos, las falsas decretales pseudo-isidorianas del *Decreto de Graciano* que apareció hacia el 1140, incluyeron la famosa homilía de Fausto de Riez, y que a su vez sirvió de base para el derecho eclesiástico medieval, porque al diferenciar la

²⁷⁶ Cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El Sacramento del Espíritu*, PPC, Madrid 1976, p. 138, quien remite a M.-B. CARRA DE VAUX SAINT CYR, *Le sacrement de confirmation: Notes historiques*: LV(L) 10 (1961) 16-58, esp. 50-52.

relación entre bautismo y confirmación es cuando la confirmación comienza a gozar de un rango superior al bautismo, ya que si éste es administrado por cualquier cristiano, aquella sólo por la intervención del obispo convirtiéndose en un argumento teológico²⁷⁷:

“Por el bautismo nacemos a una vida nueva... y somos purificados (*regeramur ad vitam... abluimur*); por la confirmación nos fortalecemos para la lucha, somos robustecidos; la confirmación nos arma y equipa para las luchas de la vida eterna (*confirmamur ad pugnam... roboramur; confirmatio armat et instituit ad agones mundi*)”²⁷⁸.

El segundo texto, un capítulo de la obra de Rábano Mauro († 856), *De Institutione clericorum*, en el que insiste que la gracia sacramental confirmatoria confiere la plenitud de los siete dones del Espíritu²⁷⁹.

Además, a partir del siglo XIII se va consolidando y siguiendo una misma línea de reflexión especuladora marcada por la irrupción de la filosofía aristotélica y las categorías hilemórficas, por la cual surgirá toda una variedad de *quaestiones* relativas a la concesión de la gracia, y a la *materia* y la *forma* ligadas sobre todo a la institución del sacramento²⁸⁰ y una multitud de doctrinas desarrolladas por los maestros escolásticos de Occidente²⁸¹.

Dentro de la reflexión teológica de la confirmación subrayamos que si el aspecto positivo admirable es que, por la ineterabilidad de la confirmación, se va deduciendo la doctrina del *carácter* al tiempo que se arraiga más dicha irrepetibilidad a partir de Guillermo de Auvernia († 1241) y Hugo de San Caro († 1263), además de consolidarse una celebración litúrgica de rito latino para los tiempos póstumos; el aspecto negativo lamentable de la Alta Escolástica fue que, por razones sistemáticas, se subrayó tanto la unción crismal que, prácticamente, algunos teólogos dejaron de discutir y mencionar la imposición de

²⁷⁷ Cf. T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, p. 116.

²⁷⁸ *Decretum Gratiani* III, dist. V, c. II y III (PL 187,1855-1857). Paradójicamente, este mismo decreto conservaba todavía la estrecha unidad existente entre el binomio bautismo-confirmación: “Estos dos sacramentos están unidos de tal manera que no pueden de ninguna forma ser separados uno del otro, sino por la muerte, y que uno no puede realizarse sin el otro”, GRACIANO, *Decretum, De consecratione*, dist. V (“sobre la confirmación”), c. 3, ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Juris Canonici*, Vol. I. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1955, p. 1413.

²⁷⁹ Cf. RÁBANO MAURO, *De Institutione clericorum* I, 30 (PL 107,314).

²⁸⁰ Las controversias y disputas en torno a la institución de la Crismación/Confirmación se tratarán con profundidad en el Capítulo III de esta investigación.

²⁸¹ Acerca de la estrecha relación ontológica entre la gracia del bautismo y la de la confirmación para el periodo medieval del siglo XIII, cf. V. NATALINI, *Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un trentennio di Storia (1225-1255)*: Anton. 37 (1962) 55-114, 219-238.

las manos como materia esencial del sacramento²⁸². En Oriente, este proceso se inició ya en la mentalidad y escritos de los santos padres griegos y en los rituales y liturgias orientales desde finales del siglo IV.

En la transición a ese cambio de mentalidad, el escolástico Hugo de San Víctor († 1141), influenciado por san Agustín y el Ps.-Dionisio Areopagita, es certero, en su obra *De sacramentis christianae*, al conceder, por la estrecha unión del bautismo y la confirmación, igual importancia a ambos sacramentos de cara a obrar la salvación, y al reafirmar que salvo peligro de muerte en su retraso, éstos no deben separarse, pues aunque se separen a nivel teológico y litúrgico, siguen permaneciendo unidos:

“Estos dos sacramentos están en este punto tan ligados a la obra de la salvación que no pueden separarse de ninguna manera, salvo que la muerte intervenga”²⁸³.

Todavía, en el siglo XII, Hugo de San Víctor hablaba de los dos gestos por los que se administraba la confirmación en la que “el cristiano es sellado en la frente mediante la unción crismal por la imposición de las manos”²⁸⁴. Además, para justificar el privilegio episcopal de confirmar, Hugo aduce, como otros autores escolásticos, al hecho de que en la Sagrada Escritura (cf. Hch 8,12-16 y 19,2-6) los Apóstoles aparecen administrando el sacramento del Espíritu²⁸⁵.

Por otro lado, Pedro Lombardo († 1164), en su *Liber quatuor Sententiarum*, apenas si dedica una breve sección a la confirmación²⁸⁶. Concede sólo al obispo la potestad de signar con el crisma la frente de los bautizados, de acuerdo con la praxis apostólica –apoyándose en Hch 8 y en la falsa decretal del Pseudo-Eusebio²⁸⁷. Sobre su forma, es decir, su fórmula sacramental esencial son las palabras que el obispo pronuncia al realizar la citada acción. La *virtus sacramenti* que transmite la crismación es la donación del Espíritu “para actuar con vigor” (*ad robur*); en cambio, en el bautismo el Espíritu se dio para “la remisión de los pecados”. Defiende que la confirmación, al igual

²⁸² Cf. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, p. 105.

²⁸³ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* lib. II, pars. VII, 3 y 4: *De confirmationis* (PL 176,460-461).

²⁸⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* lib. II, pars. VII: *De confirmationis* (PL 176,460D).

²⁸⁵ Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanca 1952, p. 105.

²⁸⁶ PEDRO LOMBARDO, *Sent.* IV, dist. VII, c.1-2 (PL 192,855). Para una breve exposición de la doctrina bautismal de Pedro Lombardo, cf. B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, pp. 82-84, y, para la confirmación, p. 105. Véase también A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 107.

²⁸⁷ *Decretum Gratiani* III, dist. V, c.1-10 (PL 187,1855C-1858C).

que el bautismo y el orden sacerdotal, no puede reiterarse.

Sin embargo, el referente clave de la Alta Escolástica es el genial teólogo santo Tomás de Aquino († 1274) que ordena la doctrina escolástica hasta la fecha con lo que influirá en posteriores concilios que tratarán del sacramento²⁸⁸. Para la administración de la confirmación considera la unción con el crisma como la *materia esencial* necesaria del sacramento, no mencionando más la imposición de las manos. En su *Opusculum de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* afirma que la *chrismatio* (confirmación) ha reemplazado a la imposición de las manos (de la edad apostólica)²⁸⁹. Aunque para justificar ese uso llega a hacer una interpretación forzada de los textos del libro de los Hechos, al decir que los Apóstoles ungían cuando imponían las manos²⁹⁰. La forma del sacramento que hereda es la que aparece por vez primera en los “Ordines romani” y después en el *Pontifical romano* del siglo XII²⁹¹: «Signo te signo crucis, *consigno te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctis*»²⁹². En cuanto a los *efectos* de la confirmación, en analogía con el crecimiento corporal de la persona, los expresa así:

“El hombre recibe también la vida espiritual por el bautismo, que es nuevo nacimiento espiritual. En cambio, en la confirmación recibe algo así como cierta edad perfecta de la vida espiritual (*quasi quandum aetatem perfectam spiritualis vitae*)”²⁹³.

Esto quiere decir que la confirmación lleva al hombre a su perfección (mayoría de edad) en la vida espiritual. Esta madurez conduce al cristiano al testimonio y a la lucha espiritual. Además, el doctor Angélico, considera el *carácter* del sacramento como «*quaedam spiritualis potestas*», que es el poder

²⁸⁸ La doctrina sacramental del Aquinate estará presente en el *Decretum pro armenis* (DH/DS 1317-1319; FIC 1017-1019) del concilio de Florencia, y en el concilio de Trento (DH/DS 1600-1630; FIC 946-1005).

²⁸⁹ Cf. B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, p. 106.

²⁹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.2, ad.1, s.1, (BAC 164), Madrid 1957, pp. 366-368. En 1274, esta idea fue recogida en el concilio II de Lyon, para la confesión de fe del emperador Miguel Paleólogo: «Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, crismando renatos» (DH/DS 860).

²⁹¹ Cf. *Pontifical romano del siglo XII*, n. 32, ed. M. ANDRIEU, *PR I*, (SteT 86), p. 247.

²⁹² TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.4, (BAC 164), p. 372. Los escolásticos reconocieron esta misma fórmula o sus equivalentes: Guillermo de Auxerre: «Confirmito te signo crucis et chrimate salutis»; Guillermo de Auvernia: «Consigno te et cruce confirmito te»; Alejandro de Hales: «Consigno te signo crucis». Cf. P. BERNARD, *La Confirmation chez les scolastiques*, en: *DThC* III-1, Paris 1911, col. 1073-1074.

²⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72 a.1r, y q.72, a.5r., (BAC 164), p. 364 y 376, (cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., *El Sacramento del Espíritu*, Madrid 1976, p. 139).

espiritual para confesar públicamente la fe en Cristo —en su lucha contra los enemigos de la fe— a la vez que se participa del sacerdocio de Cristo²⁹⁴. La *gracia santificante* de la confirmación “se ordena al aumento y confirmación de la justicia”²⁹⁵.

En posiciones distintas se sitúa la escuela franciscana con San Buenaventura († 1274) a la cabeza, el cual difiere en parte de Santo Tomás al admitir el crisma como *materia necesaria* para la confirmación, aunque en conexión con la imposición de la mano: “La mano que ha de confirmar se posa con poder y se estampa la cruz en la frente”²⁹⁶. El *efecto* que produce la gracia confirmatoria es el robustecimiento del confirmado para “confesar audaz y públicamente el nombre de Cristo como un luchador”²⁹⁷.

Además, estos mismos maestros escolásticos tienen en alta estima la consagración del crisma, realizada por el obispo, al considerarla como esencial y necesaria para la administración de la confirmación, y se mantienen así fieles a la tradición antigua²⁹⁸.

En lo que se refiere a la praxis de la época escolástica, poco a poco, las situaciones urbanas y rurales, que describíamos antes a lo largo de la Alta Edad Media, se van reunificando cada vez más en la medida en que se desarrolla la costumbre de bautizar a los niños *quamprimum*, algo ya plenamente establecido en el siglo XII²⁹⁹. Como norma general, los niños también eran confirmandos lo antes posible, ya sea en la primera visita pastoral del obispo, ya fuere que los niños de las aldeas eran llevados, expresamente, por los padres a la ciudad catedralicia para que los confirmara el obispo. En tales casos, la edad de los pequeños no jugaba ningún papel determinante como requisito de admisión al sacramento.

Por consiguiente, en la Alta Escolástica, la confirmación aparece ya separada del bautismo tanto en el pensamiento teológico, como también en la praxis y en los mismos rituales de la época. Varios rituales, que estuvieron en circulación a la largo del siglo XIII, testimonian esta separación ritual con-

²⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.5; y III, q.63, a.3 y a.5 s.1, (BAC 164), p. 376, y 96-99, y 103.

²⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, a.7, s.1, (BAC 164), pp. 380-381.

²⁹⁶ BUENAVENTURA, *Breviloquium* pars VI, c.VIII, (ed. QUARACCHI 5,272), Florentiam 1889; (cf. ed. cast. *Breviloquio*, en: *Obras de San Buenaventura*, ed. bilingüe I, (BAC 6), Madrid 1945, p. 463).

²⁹⁷ BUENAVENTURA, *Breviloquium* pars VI, c.VIII, (ed. QUARACCHI 5,273), (cf. ed. cast. (BAC 6), p. 463). Ver exposición más amplia en: B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, pp. 106-107.

²⁹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.72 a.3; y BUENAVENTURA, *Sent.* IV d.7 a.I q.2 ad. I. Cf. *Ibid.*, p. 107

²⁹⁹ Cf. P.-M. GY, *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*: MD n. 32 (1952/4) 124-128.

solidada. El *Pontifical de la Curia romana* del siglo XIII (compuesto hacia el 1220) no incluye el ritual del bautismo (que ya ha sido celebrado por los presbíteros o diáconos) y aporta un ceremonial para la administración de la confirmación, independiente del ritual del sábado santo, el *Ordo ad consignandos pueros sive infantes*³⁰⁰, y con este ritual lo único que hace el obispo es confirmar a los neófitos bautizados por el presbítero. Ya no se habla de *lactantes* (tan sólo los nacidos en Semana Santa serán confirmados en la Vigilia pascual), sino de *pueri e infantes*, y este ceremonial viene situado entre la bendición de los ornamentos sacerdotales y la bendición del pan.

Este *Ordo* de la confirmación fue ampliado por Durando de Mende († 1296) en el pontifical que lleva su nombre el *Pontifical de Guillermo Durando*, que se sitúa entre los años 1292-1295³⁰¹, cuyo ritual descrito lleva por título: *De chrismandis in fronte pueris*, colocado al principio del libro. Este pontifical ejerció un gran influjo en los libros litúrgicos romanos posteriores. Durando de Mende introdujo algunos retoques en el ceremonial del sacramento, entre ellos, un gesto innovador, pero desafortunado (presente hasta tiempos recientes con la reforma del rito impulsada por el Vaticano II), como fue el cambio del beso de paz que daba el obispo al confirmado, al término de la celebración, por la “bofetada en la mejilla («alapa»)»³⁰². También sustituyó la imposición de la mano individual sobre cada uno de los confirmandos³⁰³ por la imposición de las dos manos sobre todos los candidatos, *per extensionem: «elevatis et super confirmandos extensis manibus»*³⁰⁴. La fórmula que acompaña a la consignación crismal difiere con respecto a la del *Pontifical romano del siglo XII* –aunque será esta última la que se impondrá en adelante³⁰⁵:

³⁰⁰ *Ordo ad consignandos*, n. 34, ed. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge II. Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle*, (SteT 87), Città del Vaticano 1940, pp. 452-453.

³⁰¹ M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 1-8, pp. 333-335.

³⁰² M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 4, p. 334. El “leve golpe en la mejilla”, lo explica Guillermo Durando en su obra *Rationale divinarum officiorum* VI, 84, 6-8, (ed. A. GILLER, Lyon 1672, p. 368), cf. D. BOROBIO, *op. cit.*, p. 148. El gesto ha tenido diversas interpretaciones: unos ven en él una forma atenuada del beso de paz, otros un gesto *memo-técnico* de origen germánico que pretende grabar en la memoria el recuerdo de acontecimientos importantes. Ver los textos en P.-M. GY, *Historie liturgique de la confirmation*: MD n. 58/2 (1959) 142.

³⁰³ Cf. *Pontifical del siglo XII*, n. 31 (M. ANDRIEU, *PR I*, (SteT 86), p. 247); y *Pontifical del siglo XIII*, n. 34 (M. ANDRIEU, *PR II*, (SteT 87), p. 452): «Imposita manu super capita singulorum».

³⁰⁴ M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 2, p. 333

³⁰⁵ Fue la oración indicativa del pontifical del siglo XII para la consignación («Signo te signo

«*Signo te signo crucis et confirmo te crismate salutis. In nomine patris et filii et spiritus sancti, ut replearis oedem spiritu sancto et habeas vitam aeternam*»³⁰⁶. Como se ve la imposición de las manos se convirtió en un elemento secundario del ritual, por lo que no es de extrañar que tanto la liturgia como la especulación teológica se olvidaran cada vez más de ella. En cuanto a los que reciben la confirmación, el Pontifical de Durando no determina la edad, tampoco dice que los confirmandos deben tenerse sobre el brazo derecho, sino que habla solamente de *pueri*, es decir, niños, no infantes, los cuales, antes de ser crismados en la frente, deben arrodillarse con las manos juntas en el pecho. Parece ser que la antigua tradición de la unidad de los sacramentos del bautismo y la confirmación todavía se mantenía de alguna manera como muestra este pontifical en el capítulo: *Ordo in sabbato sancto*, en el que el obispo administra la confirmación tras el bautismo.

Esta unidad de los dos sacramentos que, de alguna manera, fue conservada y transmitida por el Pontifical de Durando de Mende, se conservará hasta el Pontifical del papa Clemente VIII de 1595, titulado: *Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. iusse restitutum atque editum*, el cual seguirá siendo bastante fiel al de Durando después del concilio de Trento.

El momento de la celebración de la confirmación va a ir cambiando, porque ya no se buscaba que fuera la Vigilia pascual o Pentecostés, equivalían, igualmente, otros momentos del año litúrgico, según la necesidad.

Poco a poco, la edad de recepción comienza a diferirse más allá de la lactancia llegando incluso hasta la edad de la razón, y desde entonces se tantearon determinados intentos que fluctuaron con demasiada facilidad³⁰⁷. En las islas británicas, varios sínodos provinciales del siglo XIII urgen la recepción del sacramento lo más pronto posible tras el bautismo (en el plazo de un año a tres años) e imponen sanciones (ayuno y abstinencia) a los padres y a los párrocos culpables de que los niños llegasen a la edad de la discreción sin haber recibido la confirmación³⁰⁸, lo cual denota que empezaba a darse ya un

crucis, confirmo te crismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti»), la que llegó a generalizarse por doquier y se hizo común en las liturgias latinas permaneciendo presente hasta tiempos recientes.

³⁰⁶ M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), Città del Vaticano 1940, n. 3, p. 334.

³⁰⁷ En Inglaterra, los obispos ingleses permitían llevar el plazo a los tres años de edad, y los Estatutos diocesanos de Durham lo llevaban hasta el periodo entre cinco y siete años. Cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 42.

³⁰⁸ Por ejemplo, los sínodos ingleses de Oxford (a. 1222), de Worcester (a. 1240), de Exeter (a. 1287); los obispos de Salisbury (a. 1217), de Chichester (a. 1246). Cf. I. ONATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000, p. 70; y D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: CTom 80

descuido o una relajación en su administración. En Francia pervive también, a mediados del siglo XIII, la antigua costumbre de confirmar a los niños antes de que alcancen el uso de razón como se desprende del Concilio de Arlés (a 1260)³⁰⁹.

En la Edad Media, la praxis de la confirmación comienza a mostrar signos de una crisis notable, por incuria de los fieles o también de los propios pastores. La historia nos muestra algunos ejemplos de obispos celosos del sacramento que recorrieran sus diócesis, incluso hasta las más lejanas aldeas, para administrar la confirmación, aunque se trata de casos excepcionales³¹⁰. Tampoco los fieles se mostraban muy celosos en acudir a la catedral para que recibir la confirmación, a pesar de que se les condenase o exhortase a hacerlo³¹¹.

Las condenas conciliares muestra un claro indicio de que había comenzado a generalizarse la costumbre de aplazar la confirmación hasta la edad de la

(1953) 578-580. A partir del siglo XIII, numerosos sinodales provinciales van a requerir en otros casos, como es el de los confirmandos adultos o *perfectae aetatis* (edad de uso de la razón), la confesión previa antes de ser admitidos a la confirmación -e incluso algunos de ellos hasta el deber de ayunar- como consta, por ejemplo, en el de Constanza (a. 1300), el de Exeter (a. 1287), el de Le Mans (a. 1274), el de Clermort (a. 1268) o el de Valencia (a. 1255). Cf. A. ADAM, *La confirmación...*, pp. 104-106. No obstante, hacia mediados del siglo IX, el primer autor testimonial que exige la confesión antes de la confirmación parece ser que es *Herardus*, arzobispo de Tours, quien incluye en sus *Capitula* (a. 858) un canon, según el cual se confirmaban en ayunas *los de la edad perfecta (perfectae aetatis)* y debían confesarse antes de recibir el sacramento, (Cap. 75, PL 121,769). Más adelante, el canon entró en el famoso *Decretum* de Graciano, aunque con el nombre del concilio de Orleans, can. 3; sin embargo, el editor Friedberg señala en una nota la fuente del capítulo de Heraldo, cf. *De consecratione*, dist. V, can. 6, ed. A. FRIEDBERG, p. 1413, nota 63. Con todo, el primer documento oficial (no romano) en el que aparece el asunto de la confesión previa podría decirse que es el Pontifical de Durando, en el *Ordo ad visitandas parochias*, donde se dice que los confirmandos pueden ser adultos y en este caso deben confesarse primero, aunque sin estar prescrito el ayuno. Seguimos los datos que nos facilitan los historiadores A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos: AnAn 4* (1956) 341-384, esp. 347; y M. MACARRONE, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo: Lat. LI, n. 1* (1985) 133-134, y 120.

³⁰⁹ Concilio de Arlés, can. 3 (MANSI XXIII, col. 1004-1005).

³¹⁰ Es el caso de Tomás Becket († 1170) que cuando se encontraba en el camino con niños sin confirmar se bajaba de su caballo para administrarles el sacramento. Otros obispos, en cambio, cuando se desplazaban a las aldeas, para no mancharse sus zapatos, confirmaban desde su caballo a los niños que les elevaban hasta su altura trazando en sus frentes la señal de la cruz crismal. Esto denota el alto grado de descrédito en el que estaba sumido el sacramento en aquel tiempo. Cf. A. HEINZ, *La célébration...*: QuLi 70/1-2 (1989) 42.

³¹¹ Por ejemplo, en los cánones del obispo Ruotgero de Tréveris se exhortaba a los padres a asegurarse de que sus hijos sean confirmados lo antes posible. El obispo Ruotgero era partidario de administrar el sacramento antes de la edad de la razón, cf. A. HEINZ, *La célébration...*: QuLi 70/1-2 (1989) 42, nota 74.

razón³¹². A partir del IV concilio de Letrán (1215) era cada vez más habitual diferir la confirmación de los niños hasta los cuatro o los siete años³¹³, este concilio pide a los fieles que se confiesen y comulguen por Pascua, una vez que hayan alcanzado *ad annos discretionis* (cuya edad oscila entre los 7 y los 14 años)³¹⁴, si bien es cierto que estas disposiciones se refieren solamente a la eucaristía, pero se aplicaron igualmente a la confirmación. Esto contribuyó a que se restableciera y se respetara el orden tradicional de los tres sacramentos, aunque, al mismo tiempo, favoreció una adecuada instrucción teórico-práctica de los pequeños en la fe cristiana³¹⁵.

Por esta época, una costumbre nueva comienza a implantarse en Alemania y se va a ir generalizando en la Iglesia latina. En 1280, el concilio de Colonia acuerda que sólo se puede confirmar a los niños a partir de los siete años³¹⁶. Este concilio va a marcar una nueva hoja de ruta evolutiva en torno a la cuestión de la edad de los confirmandos. No obstante, pasará tiempo hasta que la norma de los siete años de edad mínima se extienda por todo el continente europeo.

Más tarde, en 1485, en un esfuerzo de unificación litúrgica, el papa Inocencio VIII (1432-1492) adoptó e impuso el Pontifical de Guillermo Durando de Mende como libro oficial de la Iglesia romana, el cual estaba ya para esas fechas ampliamente difundido. En la edición de este mismo Pontifical, en el año 1497, hizo desaparecer la imposición de las manos, tal como lo atestiguan ya el concilio de Florencia en 1439 y, más adelante, el concilio de Trento³¹⁷.

El Magisterio eclesiástico romano hizo su particular esfuerzo por sintetizar y sancionar toda la doctrina teológica medieval de la confirmación. El texto magisterial más completo de finales del medievo es el *Decreto de unión con los armenios*, promulgado por el concilio de Ferrara-Florencia (1438-1445),

³¹² Una buena síntesis de la historia litúrgica del sacramento en esta época en: R. FALSINI, *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Leumann-Torino 1967, pp. 179-191.

³¹³ Cf. R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 613.

³¹⁴ Concilio IV de Letrán, can 21 (DS/DH 812, Dz 437); cf. C. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* t. V/2, Paris 1913, pp. 1349-1350.

³¹⁵ Cf. R. FALSINI, *Confirmación*, en: *NDL*, Madrid 1987, p. 432.

³¹⁶ Concilio de Colonia, can. 5 (MANSI XXIV, 349).

³¹⁷ Cf. P. FRANSEN, *Confirmación*, en: *SM I*, col. 916; y A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, p. 269. Ver P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain. Histoire et Commentaire*, vol. I, Paris 1930, pp. 42-62.

en el que se buscó un acuerdo de unión con las Iglesias orientales. El *Decreto para los armenios* recoge la doctrina de Santo Tomás de Aquino en torno a la materia, la forma, el ministro ordinario y los efectos³¹⁸.

El Decreto magisterial declaró que el segundo sacramento es la confirmación y su *materia* es el crisma, bendecido por el obispo. La forma es la que estaba todavía en uso: “Yo te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del padre, y del hijo y del espíritu santo”. El *ministro ordinario* es el obispo. Aunque también un sacerdote con permiso puede administrar la confirmación con crisma consagrado por el obispo. El *efecto* del sacramento es la donación del Espíritu para el fortalecimiento de la confesión valerosa del nombre de Cristo. Se signa, pues, la frente del confirmando con el crisma haciendo la señal de la cruz para que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo³¹⁹. También añade que la confirmación imprime *carácter* en el alma y no es reiterable³²⁰.

3.1.2. Reflexiones conclusivas

Hacia finales del siglo XIII, se constata que la liturgia de la confirmación llegó a su punto álgido con Durando de Mende y habría fijado –salvo pequeños reajustes en siglos posteriores– su forma esencial definitiva hasta los tiempos más recientes. Además, la práctica litúrgica estaba ya dotada de su fundamentación teológica gracias al fenomenal doctor santo Tomás de Aquino y a otros tantos escolásticos del medievo.

Por otro lado, como consta por los libros litúrgicos y por numerosos testimonios de autores, en Roma y en las ciudades episcopales, los obispos continuaron, desde el siglo VIII hasta el siglo XIII, confirmando y eucaristizando a niños pequeños inmediatamente después del bautismo.

En esta larga etapa de la escolástica medieval hemos comprobado cómo la evolución del sacramento seguía su propio curso histórico, en cuya evolución ejercieron una fuerte influencia no sólo los maestros escolásticos, sino también las directrices de las autoridades romanas que promulgaban y difundían los libros litúrgicos. También hemos asistido a una muestra de la potestad de la Iglesia para modificar, al eclipsar momentáneamente, la materia esencial del sacramento –la típica imposición de las manos a favor de la crismación, que confería la plenitud del don septiforme del Espíritu Santo del profeta Is 11,2-3.

³¹⁸ Este decreto es un resumen del tratado *De fide et sacramentis* del doctor Aquinate.

³¹⁹ DH/DS 1317-1319 (DH 1310-1328); cf. J. COLLANTES, FIC 1017-1019.

³²⁰ DH/DS 1313; FIC 945.

3.2. La temática sacramental de la Confirmación del siglo XVI al XX

3.2.1. La Reforma protestante de la Confirmación y la respuesta de la Contrarreforma de Trento³²¹

A partir del siglo XIII los testimonios constatan que la impartición del sacramento de la confirmación va cayendo en un lamentable olvido y negligencia, una situación que no se corregirá hasta el siglo XVIII³²². Por aquel entonces, la confirmación era un sacramento descuidado y sin importancia alguna en la vida eclesial. Los obispos apenas si se preocupan de administrarlo ya sea *in campo* o ya fuere en las ciudades catedralicias, y cuando lo hacían en las catedrales no se preocupan más que por la majestuosidad de su imagen, dejando olvidada la preparación de los fieles. Se llegó a organizar la confirmación como “negocio lucrativo”³²³ y se descuidaron durante varias décadas tanto las sedes episcopales como grandes zonas rurales. La falta de instrucción de los fieles o el desconocimiento o desinterés por recibir la confirmación hizo que o bien fueran confirmados a una edad avanzada o incluso murieran sin ser confirmados. La situación llegó a ser alarmante no sólo por la negligencia

³²¹ Para la comprensión de la confirmación en las iglesias surgidas de la Reforma protestante seguimos a R. BORNERT, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 77-105; ID., *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne y Anglicane*: QuLi 70/1-2 (1989) 51-68; L. VISCHER, *La Confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la Confirmation*, Neuchâtel 1959, pp. 47-81; L. SCHÜMMER, *La Confirmation. Point de vue du protestantisme*: LV.F 51/3 (1996) 287-301; L. MARCHAL, *Confirmation dans l'Église Anglicane*, en: *DThC* III-1, París 1911, cols. 1079-1082; y P. BERNARD, *La Confirmation chez les protestants*, en: *DThC* III-1, París 1911, cols. 1082-1088. Cf. también L. HOFFMANN, *Ratifizierung der Taufe? Zu Einer pastoralen Anregung des Erasmus von Rotterdam*, en: H. AUF DER MAUER – B. KLEINHRYER (hrsg.), *Zeichen des Glaubens, Studien zu Taufe und Firmung (Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag)*, Zürich-Einsiedeln-Freiburg 1972, pp. 95-107; y L. CRISTIANI, *Réforme. IV. La doctrine des sacrements; Baptême; Confirmation*, en: *DThC* XIII-2, París 1937, cols. 2062-2068.

³²² Cf. A. ADAM, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 17-23.

³²³ El testimonio del párroco católico de la diócesis de Tréveris, Gerhard Lorichius von Hadamar († antes de 1553), publicado en 1537, es significativo a este asunto: “Cuando el obispo sufragáneo quiere hacer acopio para el invierno y ganarse un buen puñado de dinero, realiza una gira por un lugar ordenando a todos lo padres que tengan hijos que no hayan sido confirmados venir a la ciudad o a un pueblo grande. Lleva consigo a un sacerdote. Por él hace saber cuánto dinero debe pagar u ofrecer quien desee ser confirmado. A continuación unge con el crisma, reparte bofetadas en la mejilla y origina un enorme griterío entre los niños y una carcajada entre los mayores. Cuando concluye la celebración en una hora, recoge la ofrenda de dinero y se marcha de allí... Y le parece que ha salido en vano si no trae a casa de cien a cuatrocientos florines”; citado por M. KUNZLER, *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?*: LJ 40 (1990) 90-108, esp. 90. Texto recogido por D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 438, nota 60.

de los obispos en realizar sus visitas pastorales, sino también por la falta de preparación y el desorden reinante en la forma irrespetuosa y multitudinaria de celebrar el sacramento.

Por eso, debido a la desidia, al abuso lucrativo y la despreocupación por recibir este devaluado sacramento que circundaba en la conciencia desviada del clero y del pueblo (piedad popular), y ante tal indiferencia por corregir esta desviación, se produjo una reacción de ira en las mentes eruditas de algunos de los teólogos de la época que abogaron por una reforma desde la base, en contra de la posición oficial de la Iglesia de Roma por mantener la hegemonía del sistema eclesial. Ciertamente es que hubo opiniones muy diversas desde las más conciliables, en algunos puntos, con la doctrina oficial, hasta las más radicales separatistas.

Dado que, en las diferentes tradiciones reformadas, la confirmación tiene una historia bastante compleja nos limitaremos a presentar tan sólo la posición de los promotores de la Reforma en el siglo XVI³²⁴, así como la respuesta oficial que presentó la Iglesia católica romana ante el desafío lanzado por estos primeros reformadores.

a) La doctrina de la confirmación de los primeros reformadores

Desde el valor y el apoyo de los principios que propugnaron –*sola scriptura, sola fide, sola gratia*– alentados por la supremacía de la Palabra, sobre el resto de “acciones sacrales”, los Reformadores negaron la *sacramentalidad* de casi todos los sacramentos incluida la confirmación, salvo el bautismo, la Cena eucarística y, con cierta vacilación, la penitencia.

Martín Lutero († 1546), en su obra *Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia* (1520), negó la *sacramentalidad* de la confirmación en virtud de una nueva definición del sacramento. A su juicio, “es sacramento propiamente dicho, un signo exterior que haya estado unido a una palabra o promesa expresa de Cristo”. Así pues, a la confirmación le faltan los elementos esenciales de un sacramento: en primer lugar, la institución explícita por Cristo, y, a continuación, una promesa de gracia ligada por Cristo a un signo sensible. Ante esto constata que en el Nuevo Testamento nunca hubo una unción como rito sacramental ni tampoco hay un encargo divino o promesa del don del Espíritu ligado a la imposición de las manos, a pesar de los múltiples significados que tiene: curación, caricias de niños, ordenación de ministros. Afirma

³²⁴ Para profundizar en la historia de la confirmación protestante, cf. J. F. BACHMANN, *Die Confirmation der Catechumenen in der evangelische Kirche*, 1895; W. CASPIRI, *Die evangelische Konfirmation*, 1890; W. MAURER, *Gemeindegewalt, Gemeindeamt, Konfirmation*, Kassel 1940; y J. SCWEIZER, *Zur Neuordnung der Konfirmation der reformierten Schweiz*, Bâle 1939.

que ningún elemento material, como es el caso de la unción con el crisma, puede transmitir una gracia espiritual. También critica que su celebración esté reservada sólo al obispo³²⁵.

Sin embargo, en el *Preludio sobre la cautividad babilónica*, Lutero desea que la confirmación sea mantenida en la Iglesia como “una imposición de las manos parecida a la que existía en tiempos de los apóstoles”, aunque poco importa si ésta es llamada “confirmación o curación”. Lutero se declaró decidido a conservar la confirmación (imposición de las manos) “como un uso eclesiástico o una ceremonia sacramental, semejante a otras ceremonias donde el agua u otras cosas son consagradas”, pero ella sacaría su valor únicamente de la fe y de la plegaria subjetiva, sin que goce de una promesa de gracia que Cristo hubiera ligado a un signo o que hubiera conferido a este signo una eficacia objetiva. La confirmación llega a convertirse en un acto preparatorio a la primera comunión. Además, proponía con rigor un examen público de fe por el pastor a los bautizados llegados a la edad de la razón antes de confirmarlos³²⁶. Esto último fue muy fomentado ya que debido a la insuficiencia catequética que se padecía al final de la Edad Media, y a la pérdida del verdadero sentido de la práctica religiosa sacramental, la Iglesia necesitaba una reforma que debía pasar por una renovación de la catequesis, a la cual se acogieron con mucho empeño algunos Reformadores alemanes y anglicanos.

En este sentido, se pasa de la confirmación sacramental a la confirmación catequética. La confirmación luterana deja de estar ligada al sacramento de la confirmación que confiere al bautismo la plenitud del Espíritu Santo. Lutero descartó, pues, las bases de una confirmación que ya no sería más el complemento del bautismo, sino una preparación a la primera comunión.

Así pues, sin llegar a darle a sus ideas una expresión ritual concreta, Lutero reinterpretó la doctrina medieval confirmatoria mediante un triple desplazamiento:

1) *Del sacramental al ceremonial*: la confirmación luterana no es concedida más como un sacramento instituido por Cristo, sino por los apóstoles. Lutero, solamente, la conserva como uso eclesiástico, es decir, una ceremonia cultural o sacramental en la que Dios actúa en respuesta a la fe y por la plegaria

³²⁵ En el *sermón de Navidad* de 1522 sobre la carta de la fiesta, del apóstol san Pablo a Tito (Tt 3,4-7), afirma que el Espíritu Santo es recibido plenamente en el bautismo y que este primer sacramento no necesita ningún otro complemento. Por tanto, mantener la confirmación es disminuir el valor y la eficacia del bautismo.

³²⁶ En la *Formula missae* de 1523, estaba previsto que los jóvenes pasaran un examen, una vez en su vida, en relación a sus conocimientos sobre la eucaristía y, seguidamente, el pastor les imponía las manos; cf. WA 12, 215. Cf. R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme...*: QuLi 70/1-2 (1989) 54.

subjetiva de los fieles, no produce ningún don, ni efusión objetiva del Espíritu Santo en el alma del receptor por la ausencia de un compromiso divino. En terminología católica podríamos decir que Lutero rebaja el sacramento a un sacramental.

2) *Del plano litúrgico al catequético*: se trata tanto de un acto litúrgico celebrado con una cierta solemnidad como de un examen final de la catequesis postbautismal. Pero, la significación litúrgica queda devaluada, pasando a un primer plano la instrucción religiosa y el aprendizaje del catecismo. Así pues, la confirmación se convierte en la ceremonia que clausura la catequesis postbautismal. La imposición de las manos pierde todo su valor e importancia y queda solamente como un gesto que expresa la remisión de los pecados.

3) *Del polo bautismal al polo eucarístico*: Lutero conservó la secuencia tradicional de la iniciación cristiana: bautismo-confirmación-eucaristía, ya que se dio cuenta de que faltaba una etapa intermedia entre el bautismo administrado a los niños a corta edad y la primera comunión propuesta a los jóvenes. Aunque, la confirmación pasó de ser un complemento del bautismo a una preparación a la primera comunión eucarística.

Ulrico Zwinglio († 1531), fue el más radical de todos los Reformadores, ya que en sus *Schussreden* de 1523 rechaza literalmente la *sacramentalidad* y el uso litúrgico de la confirmación³²⁷.

Por su parte, Juan Calvino († 1564) adoptó una posición intermedia más matizada. Calvino rechazó el binomio confirmación-sacramento en el conjunto del septenario sacramental. Señala que el uso romano de la confirmación no podría invocar una promesa evidente de Cristo, el cual habría unido el don del Espíritu Santo a una imposición de las manos o a una unción de óleo. Sin embargo, aunque le falte una base escriturística para que haya sacramento propiamente dicho, admitió casualmente la confirmación como un sacramento temporal, cuyo uso estuvo limitado sólo a la edad apostólica. Afirma que devalúa el bautismo, pero solamente desea la restauración de la imposición de las manos “que se haría simplemente en forma de plegaria” y “así se usa puramente y sin superstición”; pues suprimió la unción, ya que –según él– fomentaba la superstición. El gesto del ministro (pastor) no estaría dotado de ninguna causalidad instrumental, el efecto le vendría dado solamente por la eficacia de la Palabra. Esta confirmación o imposición de las manos se haría para concluir la instrucción catequética de los niños bautizados a corta edad y darles la ocasión de confesar su fe, una vez alcanzada la madurez, en presencia de toda la comunidad. Precisamente, la ausencia de una profesión de fe bautis-

³²⁷ CR 89, 122ss, (cit. por R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme...*: QuLi 70/1-2 (1989) 52, nota 2).

mal en la infancia puede ser compensada mediante un compromiso personal postbautismal en la juventud. Calvino, al igual que Lutero, manifestaba una dificultad real para poder articular un primer don del Espíritu Santo y una segunda efusión del Espíritu Santo a una eventual confirmación³²⁸.

En cuanto a la confirmación catequética propuesta por Lutero, dos fueron los teólogos de la época que siguieron sus directrices. Por un lado, Juan Bugenhagen desarrolló la catequesis postbautismal en las comunidades luteranas de Alemania septentrional. Así, las *Ordenanzas eclesiásticas* dirigidas bajo su inspiración contienen, normalmente, una larga exposición sobre la fe cristiana. Y la *Agenda de Liegnitz* de 1535 aportó la primera indicación conocida a favor de la práctica de la confirmación luterana:

“Ahora, cuando los niños han crecido en edad y en gracia deben estar juntos con los padres y padrinos en presencia de la comunidad, a fin de que en el momento de la confirmación hagan profesión pública de su fe”³²⁹.

Dentro del seno mismo de la Reforma protestante se produce un cambio de tendencia con Martín Bucero († 1551), considerado “el padre de la confirmación evangélica”, quien le dio su toque personal restableciendo la confirmación en Alemania central y meridional. En efecto, el motor de su renovación fue su controversia sostenida con los Anabaptistas, que le llevó a la imperiosa necesidad de completar el bautismo administrado a los infantes por una profesión de fe postbautismal de los jóvenes, alcanzada la edad de la razón, y para su admisión oficial en la comunidad eclesial. Así pues, la confirmación buceriana reviste dos aspectos:

- un aspecto *subjetivo*: en la medida en que el joven bautizado renueva y ratifica su profesión de fe bautismal, anteriormente, realizada por sus padres en su nombre;
- un aspecto *objetivo*: en la medida en que la imposición de las manos confirma (*bestätigt*) y sella la gracia y la alianza del bautismo³³⁰.

Durante su actividad reformadora en Hesse, entre los años 1538-1539, Bucero admitió la confirmación en la *Ordenanza disciplinar de Ziegenhain* y en la *Ordenanza eclesiástica de Cassel* (1539), considerándola como una ‘ceremonia sacramental’, junto al matrimonio y a la ordenación ministerial. La imposición de las manos –de la confirmación buceriana– es llamada con el nombre de *Firmung* (Confirmación) o *Bestätigung* (Ratificación). La termino-

³²⁸ Cf. *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 19,4-13. In *Ac*, 8,16; 19,6: CR 76, 183, (Ginebra 1958) 442-443, (cit. por R. BORNERT, *art. cit.*: QuLi 70/1-2 (1989) 52 y 54).

³²⁹ SEHLING, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh.*, III, 46-437.

³³⁰ R. BORNERT, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 81.

logía propuesta por Bucero, muestra que sitúa la confirmación por encima de las simples bendiciones –clasificándola en la categoría de los actos pastorales o ministeriales, pero la sigue manteniendo por debajo de los sacramentos evangélicos mayores. El ritual brevemente descrito dice así:

“A los niños que han sido suficientemente instruidos en la fe, el pastor, a continuación de su profesión de fe y de su compromiso a Jesucristo, les impone las manos para confirmarles su pertenencia a la comunidad cristiana”³³¹.

Esta confirmación debe celebrarse durante una de las grandes fiestas (Pascua, Pentecostés o Navidad)³³². En la celebración, los niños son invitados a renovar su adhesión personal a Cristo y a la Iglesia. Pero, esta profesión de fe no sólo es una adhesión intelectual a una doctrina, sino que, especialmente, es una entrega existencial de uno mismo a Cristo y a su Iglesia. Seguidamente, el pastor invita a toda la asamblea a orar al Señor “para que aumente el Espíritu Santo en estos niños”, les impone las manos, los confirma así en nombre del Señor y los incorpora plenamente a la Iglesia. Los niños confirmados de esta forma pueden comulgar en la Mesa del Señor. La confirmación constituye, pues, el acto litúrgico conclusivo de la enseñanza catequética que permite participar en la Cena del Señor. La oración, por la imposición de las manos del ministro, pide a Dios mismo imponer las manos a los niños, darles el Espíritu Santo, Espíritu de fuerza y constancia, para que se mantengan firmes en la fe y fieles al Evangelio. El ministro, imponiendo las manos, dice:

“Recibe el Espíritu Santo, protección y escudo contra el mal, fuerza y ayuda para el bien por la mano misericordia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén”.

Más allá de todas las controversias polémicas o disputas teológicas posibles entre los mismos Reformadores, este formulario litúrgico demuestra que Bucero, habiendo suprimido la confirmación del número de los sacramentos, le atribuye, en cambio, una cierta *sacramentalidad* o ‘estructura sacramental’. Entre los elementos característicos de la confirmación buceriana, que será el futuro modelo litúrgico a seguir en las iglesias de la Reforma luterana, destacamos: la catequesis preparatoria, el examen público bastante amplio sobre el conocimiento de su fe –cuyo interrogatorio revisa todos los artículos de la fe, la renovación bautismal y el compromiso personal ante la comunidad reunida.

³³¹ *Martin Bucers deutsche Schriften*, 7, 1964, 264, 290-291, 310-314. Para las notas, cf. R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme...*: QuLi 70/1-2 (1989) 56.

³³² Para los Reformadores de los siglos XVI y XVII, los exámenes catequéticos se realizaban el domingo precedente a Navidad, Pascua, Pentecostés y el 1º de septiembre y la admisión a la Cena comunitaria tenía lugar el domingo siguiente. La edad para el acceso a la Santa Cena se situaba a los 12 años.

Resumiendo, pues, Martín Bucero restituye la confirmación dentro de la perspectiva del bautismo conservando su dimensión catequética y acentuando a su vez su *sacramentalidad* o ‘estructura sacramental’. De ahí que llegue a comprenderla como un nuevo don del Espíritu Santo. Sin embargo, a pesar de que la confirmación buceriana fue admitida por algunas ordenanzas eclesiásticas³³³, lamentablemente, esta concepción *cuasi-sacramental* de la confirmación, confirmando un don del Espíritu Santo, no pasará a las liturgias luteranas del siglo XVI. Más bien, los posteriores reformadores luteranos se ajustaron a la doctrina marcada por Lutero, la confirmación como conclusión de la catequesis postbautismal y preparación a la primera comunión eucarística.

Después del llamado trabajo temporal, el *Interim de Augsburgo* (1548)³³⁴, la confirmación derivó en objeto de controversia entre los mismos teólogos luteranos, que mostraron posiciones discordantes. Por ejemplo, Felipe Melanchthon († 1560) quiso conservar la confirmación entre los *adiaphora*, es decir, puntos de doctrina o de disciplina sobre los cuales se podían profesar opiniones diferentes. Aunque, ciertamente, evita calificarla como “sacramento”; sin embargo, de hecho, la trató como tal al describirla como un acto sacramental. Pero en su *Apologética de la Confesión de Augsburgo* (1531), Melanchthon tan sólo admite como sacramentos, el bautismo, la eucaristía y la penitencia, y acepta la confirmación como un rito recibido por la tradición de los Padres, no necesario para la salvación, y sin una promesa clara de gracia y menos aún un mandato expreso de Dios³³⁵. Por el contrario, la mayoría de los teólogos protestantes no se declararon a favor de las formulaciones de Melanchthon y su respuesta a los *Interim de Augsburgo* fue de indignación y de resistencia abierta. Precisamente, en el extremo opuesto de los teólogos luteranos que combatieron, abiertamente, tanto los *Interim de Augsburgo*

³³³ Así, por ejemplo, según la *Ordenanza eclesiástica de Calembert-Göttingen* de 1542, el pastor impone las manos a los niños, ora con la asamblea “para que Dios los fortifique y confirme en la fe por la fuerza del Espíritu Santo, (cf. R. BORNERT, *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l’Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 83).

³³⁴ Fue en 1548, cuando Carlos V, a partir de su victoria sobre los protestantes en la guerra Esmalcalda, mandó elaborar el *Interim de Augsburgo*, cuyo objetivo era unificar sobre esta base la iglesia del Imperio germánico. Con respecto a la confirmación, el *Interim* prescribía que la celebración debía estar precedida por una enseñanza catequética y los aspirantes debían adquirir los compromisos de la fe y obediencia; pero, para lo demás, se atenía a la concepción sacramental de la Iglesia católica y se subrayaba incluso, nuevamente, la necesidad de la confirmación para la salvación. Por ejemplo, los protestantes de la Alemania del Sur, estando desarmados ante el emperador, se sometieron sin ningún problema al *Interim*. En cambio, en la Alemania del Norte fue posible una resistencia más fuerte. De ahí que el príncipe electo Mauricio de Sajonia mandara elaborar un escrito más moderado y, para ello, confió su redacción a Melanchthon.

³³⁵ Cf. PH. MELANCHTÓN, *Apologética de la CA*, art. XIII, 7, U.S.A. 1982, [1531, 2ª ed. ampliada].

como también las proposiciones de Melanchthon, se situó Matías Flacius, de sobrenombre Illyricus, defensor intransigente de la doctrina luterana en toda su pureza. A Flacius no le bastó con negarle a la confirmación todo el carácter sacramental y, para evitar que fuera la apariencia de una condescendencia con Roma, fue aún más lejos rechazando violentamente la ceremonia misma de la confirmación.

En otro extremo totalmente distinto nos encontramos con la tendencia católica del reformador Martín Chemnitz (1522-1586). Fue uno de los autores de la *Fórmula de Concordia* que dio un impulso enérgico a la confirmación católica, con los argumentos habituales, aunque desordenados con la peor precisión posible. Chemnitz propone, al final de la catequesis postbautismal, el mantenimiento de una ceremonia pública con una plegaria e imposición de las manos.

Como se puede apreciar, los frentes confesionales estaban abiertos y constituidos. La confirmación tenía, en el seno mismo de la Iglesia luterana, tanto partidarios como detractores. Con el uso, la confirmación catequética mostró igualmente sus deficiencias. En aquella época, tan sólo el *Pequeño catecismo* de Lutero servía de manual para la instrucción catequética, eso sí para todas las edades y todos los niveles. La ausencia de gradación y progresión terminó por hacer monótona la enseñanza misma del catecismo. Después, bajo la influencia de la ortodoxia luterana y debido a los métodos pedagógicos empleados, la transmisión de la fe se hizo cada vez más racional y moralizante. Por desgracia, este racionalismo y moralismo terminó expulsando, completamente, el Espíritu Santo de la confirmación.

b) Las mutaciones doctrinales de la confirmación en la Reforma anglicana

Por otro lado, en la Iglesia de Inglaterra, la Reforma anglicana fue más suave e imprecisa, ya que no se mantuvo del todo fiel a los principios de la Reforma protestante. En 1521, el rey Enrique VIII († 1547), ayudado por sus teólogos consejeros de entonces Tomás Moro y Juan Fisher, respondió al *Preludio sobre la cautividad babilónica* de Lutero por medio de una *Assertio septem sacramentorum* (“Defensa de los siete sacramentos contra Martín Lutero”). En esta obra defendió contra Lutero la *sacramentalidad integral* de la confirmación apoyándose en las bases escriturísticas de Jn 15,26 y Hch 8.

Curiosamente, las diferentes ediciones del *Prayer Book* han mantenido la confirmación como acto separado del bautismo, desde el siglo XVI hasta nuestros días. A partir de la ruptura del rey Enrique VIII con Roma, en 1534, comenzaron las reformas. En 1542, el rey formó una comisión, bajo la presidencia del arzobispo Cranmer, para revisar los libros litúrgicos, y, en 1547,

cuando subió al trono Eduardo VI, éste amplió este mismo comité.

La primera edición del *Prayer Book* de Eduardo VI de 1549 conservó a su vez la unción postbautismal con el crisma, infravalorando su eficacia sacramental, y, la confirmación separada, normalmente reservada al obispo. Pero, la crismación fue reemplazada por la imposición de las manos y la signación, ambas realizadas por el obispo. La segunda oración –que hacía alusión directamente a la crismación– se sustituyó por una plegaria evocando la imposición de las manos³³⁶. El ritual de la confirmación se inspiró directamente en el uso del *Sarum* o del *Pontifical de Salisbury* del siglo XV. El rito de la confirmación comprendía entonces una sucesión de versículos y respuestas, la oración gelasiana de petición del Espíritu Santo y sus siete dones en alusión a Is 11,2, una oración de consignación, aunque sin el gesto, la unción con el crisma, una segunda oración y la bendición final. Por consiguiente, el *Prayer Book* de 1549 conservó la estructura general de la celebración³³⁷.

Normalmente, esta confirmación *clausuraba* la catequesis elemental del niño bautizado a corta edad, preparado para participar en la primera comunión. Por lo que, por norma general, ningún niño podía recibir la primera comunión sin haber sido previamente confirmado. De hecho, el ritual de la confirmación está precedido por el catecismo que el niño debe saber de memoria antes de ser presentado al obispo para ser confirmado. Por tanto, el confirmando debe saber recitar en la lengua materna, sumariamente, tanto el símbolo de fe, como los diez mandamientos y el Padre Nuestro. Por esta confirmación, los niños ratifican su compromiso bautismal y profesan su fe públicamente. En este sentido, la Iglesia anglicana integró, por un lado, el esfuerzo catequético promovido por Lutero y, por otro, la aprobación personal de los compromisos bautismales exigidos por Bucero. No obstante, la secuencia iniciática bautismo-confirmación-eucaristía seguía siendo mantenida.

Como la primera edición del *Prayer Book* no consiguió la uniformidad prevista en el mismo, se llevó a cabo una segunda versión³³⁸. Pero, para su revisión se pidió opinión a Martín Bucero, que por aquel entonces se encontraba exiliado en Inglaterra. Bucero reclamó como necesario la supresión de todo lo que pareciera dar una eficacia a los mismos ritos, independientemente de la de

³³⁶ Esta colecta fue tomada de una traducción inglesa, aparecida en 1543 bajo el título: *A Simple and Religious Consultation*, de la Ordenanza eclesiástica de Colonia, elaborada por Bucero y Melancthon bajo la orden del arzobispo Hermann de Wied.

³³⁷ Según R. BORNERT, *La confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 95.

³³⁸ Cf. E. C. S. GIBSON, *The First and Second Prayer Books of Edward VI*, London 1964; F. E. BRIGHTMAN, *The English Rite*, London 1921; y también F. PROCTER – W. H. FRERE, *A New History of the Book of Common Prayer*, London 1965.

fe de los receptores. Por el contrario, insistió en un desarrollo de la catequesis de los jóvenes, ya que nadie debía ser confirmado si antes no había asumido sus compromisos bautismales.

Así pues, la segunda edición de *The Book of the Common Prayer* de 1552 tuvo en cuenta estas críticas. Esta segunda versión suprimía ya la unción post-bautismal, guardando la confirmación como acto separado del bautismo por medio de la imposición de las manos, reservada al obispo³³⁹. Los textos fueron reformados en sentido protestante, pues la fórmula pasó a ser de declarativa a imprecativa, ésta pide que el confirmado “crezca en el Espíritu Santo”, si bien sin precisar demasiado la naturaleza de dicho crecimiento espiritual:

“Señor, defiende a este niño con tu gracia celestial, con el fin de que te pertenezca para siempre y crezca todos los días en el Espíritu Santo, cada vez más, hasta que llegue a tu Reino celestial”³⁴⁰.

Poco después, los *Treinta y nueve artículos* de 1563 –la base doctrinal de la fe anglicana– en su número 25 distingue “los sacramentos del evangelio”, a saber, el bautismo y la Cena eucarística, cuya institución por Cristo es evidente, y “los otros cinco llamados sacramentos”, porque a estos signos visibles, aparentemente, les falta un origen instituyente que se remonte a Cristo. Por tanto, excluye la confirmación del número de los “sacramentos del evangelio”, ya que la iniciación cristiana es completada por el bautismo: el Espíritu Santo que introduce al creyente en la adopción filial se da íntegramente. Por lo que la confirmación es considerada como una de ‘las otras cinco ceremonias’ del antiguo septenario sacramental. Tan sólo la confirmación es aceptada como una ceremonia ‘cultural’ donde la imposición de las manos completa al bautismo. No obstante, diferentes opiniones a favor o en contra de la *sacramentalidad* de la confirmación han prevalecido en las diversas tendencias de la Iglesia anglicana³⁴¹.

³³⁹ Salvo raras variaciones en los detalles, el rito de la confirmación quedará tal cual en el *Prayer Book* de 1662 y en su ulterior proyecto de revisión de 1928; cf. R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme...*: QuLi 70/1-2 (1989) 53.

³⁴⁰ Cf. R. BORNERT, *La confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168 (1986/4) 96. Las *Constituciones y los cánones eclesiásticos* de 1603, corregidos en 1865, estipulaban que el obispo diocesano debía pasar cada tres años por las parroquias para administrar la confirmación. A su vez, los pastores debían vigilar que nadie se presentara al obispo para ser confirmado, si no podía dar cuenta de su fe, (cf. ed. C. FABRICIUS, *Die Kirche von England. Ihr Gebetbuch Bekenntnis und Canonisches Recht*, (Corpus confessioum, 17, 1), Berlin-Leipzig 1927, p. 505).

³⁴¹ Cf. E. J. BICKNELL [rev. by H. J. CARPENTER], *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, London 1959, pp. 351-367. Véanse también los trabajos de E. H. BROWNE, *An Exposition of the Thirty-Nine Articles, Historical and Doctrinal*, London 1856; G. BURNET, *An Exposition of the XXXIX Articles of the Church of England*, (new ed.) London 1826; A. P. FORBES, *An Explanation of the Thirty-Nine Articles*, 2 vols., Oxford 1867; E. C. S. GIBSON, *The*

En todo caso, como veremos en el capítulo dedicado a la doctrina y teología del sacramento, la imprecisión de estos artículos abrió el campo a ulteriores investigaciones y discusiones en el seno mismo de la Iglesia anglicana, que salpicaron a las demás iglesias reformadas, así como a la mismísima Iglesia católica romana, desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX.

En lo sucesivo, el Luteranismo y en la misma medida también otras confesiones reformadas continuarán oscilando entre el adoctrinamiento y la experimentación, entre la recepción oficial a la Iglesia institución y la entrada consentida a una Iglesia-comunidad. Como consecuencia de esta oscilación se enfrentarán al dilema planteado por la yuxtaposición entre la pertenencia a una Iglesia popular y multitudinaria y el compromiso de una Iglesia confesante y testimoniante.

c) La contrarréplica oficial de la Iglesia de Roma

Con tales acontecimientos, la reacción oficial de la Iglesia católica romana no se hizo esperar, convocó el concilio de Trento (1545-1563) para defenderse y definirse frente al desafío crítico lanzado por los Reformadores. La doctrina sacramental del doctor Angélico fue adoptada en los cánones del concilio tridentino para rechazar las tesis protestantes. Así, la sección VII, del 3 de marzo de 1547, dedica al sacramento de la confirmación tan sólo tres cánones³⁴²:

- La confirmación es *verdadero y propio* sacramento y rehúsa que se la considere –contra Calvino y Lutero– como *ceremonia superflua* o una especie de catequesis por la que el cristiano expone su fe ante la Iglesia (can. 1).
- La *materia* es el santo crisma, por el cual se comunica el Espíritu Santo, sin que sea una ofensa al Espíritu –contra Calvino– dotarlo de esa virtud (can. 2).
- El *ministro ordinario* es sólo el obispo (can. 3). Además, en los cánones sobre los sacramentos en general se dice que la confirmación –junto al bautismo y el orden– imprime *carácter* un “cierto signo espiritual e indeleble” por lo que no puede repetirse, aunque sin precisar la naturaleza espiritual de dicho signo imborrable (can. 9)³⁴³.

Ciertamente, las formulaciones no fueron muy acertadas, pues no se

Thirty-Nine Articles of the Church of England, explained with an introduction, 2 vols., London 1896-1897; y B. J. KIDD, *The Thirty-Nine Articles: their History and Explanation*, 2 vols., London 21901.

³⁴² DH/DS 1628-1630; FIC 1003-1005.

³⁴³ DH/DS 1609, FIC 956.

tuvo en cuenta la implicación del panorama histórico que les precedía. Pero, la Contrarreforma tuvo su repercusión, ya que la Iglesia de Roma llevó a cabo una reforma que afectó tanto al ámbito pastoral para la instrucción catequética del clero y los fieles, como también al plano litúrgico para corregir el descuido incluso de décadas que venía arrastrando el sacramento en su administración³⁴⁴.

Así fue cómo el *Catecismo del concilio de Trento*, publicado por Pío V en 1566, manda a los pastores que formen y preparen bien a sus fieles para que reciban la confirmación con fe y con respeto³⁴⁵. Sobre la edad de recepción del sacramento, el *Catecismo romano* estimó una franja que oscilaba entre los siete y los doce años como límite máximo al declarar sin ambigüedad:

“Cualquier cristiano puede recibir este sacramento después del bautismo; pero no conviene administrarlo a los niños que aún no tienen uso de razón. Aunque no es preciso dilatarlo hasta los doce años de edad, convendrá, sin embargo, esperar a lo menos hasta los siete. La razón es clara: la confirmación no fue instituida como medio esencial para la salvación, sino para que fuésemos fortalecidos con la energía sobrenatural en el combate por la fe de Jesucristo. Y nadie opinará que los niños privados aún del uso de la razón sean capaces y aptos para tal género de luchas”³⁴⁶.

En esta renovación hubo obispos que pusieron mucho empeño, como san Carlos Borromeo († 1584), que fueron auténticos líderes e impulsores³⁴⁷. En el primer concilio provincial de Milán celebrado, en 1565, bajo la presidencia de Carlos Borromeo, se estableció una edad que no fuera inferior a los siete años: “a ningún menor de siete años se le administre el sacramento de la confirmación”³⁴⁸. Parece ser que las disposiciones en lo que concierne a la edad de la confirmación del citado concilio de Colonia de 1280 ejercieron un influjo determinante tanto en las prescripciones del primer concilio provincial de Milán, como en la elaboración del *Catecismo Romano*³⁴⁹. Sin embargo, el

³⁴⁴ Así fue que, “cuando, en 1586, el obispo de Paderborn administra la confirmación en su iglesia catedral, cuarenta años habían pasado desde la última celebración”, cf. A. HEINZ, *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 44.

³⁴⁵ Para una aproximación al tema, cf. P. STELLA, *Il sacramento della confermazione nel Catechismo ad parrochos (1566)*: EL 86 (1972) 182-213.

³⁴⁶ *Catecismo Romano*, p. II: “Los sacramentos”, cap. II, § 6, (BAC 158), [ed. Pedro MARTÍN HERNÁNDEZ], Madrid 1956, pp. 428-429.

³⁴⁷ Cf. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, p. 439.

³⁴⁸ Concilio provincial de Milán I, par. 2, c. 3 (MANSI XXXIV, cols. 16-17). Cf. P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QL 79, n. 3-4 (1998) 223.

³⁴⁹ Además del citado concilio I de Milán de 1565, varios concilios italianos y franceses prohibieron

Catecismo Romano no acogió esta formulación del concilio milanés, que se mostraba bastante rígida y explícita, porque no llega a excluir la posibilidad de conferir la confirmación a los niños de edad inferior a siete años. No obstante, el mismo Carlos Borromeo atenúa la formulación del primer concilio milanés en el quinto concilio provincial de Milán del 1579, estableciendo ahora que el obispo podía, por razones justas o necesarias, administrar la confirmación a los niños que todavía no tenían los siete años (*parvulo et infanti*)³⁵⁰. Respecto a la instrucción religiosa, el concilio exige de los confirmandos que sepan el Padrenuestro, el Avemaría y el Credo.

La prescripción de la edad, hecha por el *Catecismo Romano*, influirá para que en los siglos siguientes se imponga los siete años como la edad mínima para recibir la confirmación, y también para que se difunda la franja establecida entre los siete y los doce años. El caso es que las disposiciones sobre la edad podían variar de unos países a otros. En Francia, hacia finales del siglo XV, todavía el concilio de Aviñón de 1497 deja libertad a los obispos para administrar este sacramento a los niños antes o después de la edad de la razón³⁵¹. En los primeros lustros del siglo XVI no parece que se haya generalizado mucho la norma del concilio de Colonia de 1280, porque todavía se acostumbraba en Alemania a conferir la confirmación no sólo a los adultos sino también a los niños que no alcanzan la edad de la discreción. De esta práctica nos informa el concilio de Colonia de 1536, si bien los padres del concilio estiman que es más provechosa la confirmación administrada a los adultos³⁵².

Hacia la segunda mitad del siglo XVI cesa prácticamente la antigua costumbre de confirmar a los niños sin uso de razón, salvo en España, en Portugal, en países de misión de América latina y en la antigua colonia española de las Islas Filipinas, y se difunde en la Iglesia latina la práctica de aplazar la recepción de la confirmación hasta la edad de la discreción. En adelante, el *Catecismo Romano* va a ser la fuente de inspiración de casi todos los sínodos diocesanos y los concilios provinciales que sobrevendrán por los países de Europa y de Occidente en general en torno a la edad del confirmando sin apenas modificaciones. Sin embargo, la norma prescrita de la edad entre los siete y

ben confirmar a los niños menores de siete años, como, p. ej., el V de Milán de 1579, y los de Bourges de 1584 y Tolosa de 1590. Para algunos de estos Sinodales, véase A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000, pp. 161-171, esp. 169; y A. ADAM, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, p. 112.

³⁵⁰ Concilio provincial de Milán V, par. 1, cap. 8 (MANSI XXXIV, col. 363).

³⁵¹ Concilio de Aviñón (1497), can. 15 (MANSI XXXII, col. 1871).

³⁵² Concilio de Colonia (1536), p. VII, cap. 9 (MANSI XXXII, col. 1258).

los doce años no se convertirá en universal ni obligatoria.

3.2.2. La confirmación desde la época romántica hasta la época contemporánea³⁵³

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII la situación preparatoria de la confirmación presentaba tanto aspectos negativos como positivos³⁵⁴. Por un lado, gracias a la reforma promovida por la Contrarreforma se hicieron todos los esfuerzos posibles para que la renovación catequética ligada a la administración del sacramento de la confirmación se pusiera en marcha. En efecto, a partir del *catecismo tridentino* numerosos sínodos provinciales insistieron en la necesidad de una buena instrucción catequética como requisito necesario, exigiendo una edad mínima de siete años, para su administración³⁵⁵. Por otro lado, a pesar del empeño por mejorar la situación, la confirmación seguía en decadencia o evidente estancamiento, ya que se fue fomentando demasiado su autonomía en la celebración y en la teología, al tiempo que fue decreciendo su estima, ya que como no se consideraba necesaria «necessitate medii» para la salvación se descuidaba a menudo su administración³⁵⁶.

Para la continuidad con la práctica litúrgica, hacia finales del siglo XVI, concretamente en 1595, aparece el Pontifical de Clemente VIII (1592-1605) que tuvo el mérito de revalorizar el sacramento de la confirmación en todo su esplendor ritual, ensalzándolo con una serie de ritos solemnes casi al término de la ceremonia celebrada por el obispo, con la participación de los fieles bien instruidos en el significado del sacramento. Además, cabe señalar que, en este nuevo y oficial *ordo* litúrgico, perdura y se confirma la tradición antigua y medieval de que este sacramento se confiere, en primer lugar, a los *infantes* (bebés) llevados en brazos del padrino en el momento de la administración

³⁵³ Seguimos algunos de los datos aportados por A. ADAM, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 114-117; y A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 350-356; y M. MACARRONE, *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lat. LI, n. 1 (1985) 121-152.

³⁵⁴ Para un esbozo histórico acerca de la instrucción preparatoria a la confirmación en este periodo, cf. A. ADAM, *op. cit.*, Barcelona 1962, pp. 172-179.

³⁵⁵ Por ejemplo, el sínodo provincial de Nápoles (a. 1679), y el sínodo de Aviñón (a. 1725). Posteriores intervenciones papales, sobre todo de Benedicto XIV que veremos más adelante, mantuvieron este criterio.

³⁵⁶ Cf. P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, *Teología de la confirmación*, en: AA.VV., SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El Sacramento del Espíritu*, PPC, Madrid 1976, p. 140. Para la historia litúrgica de la confirmación de este último periodo, cf. E. DIEBOLD, *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 47-84; y P. STELLA, *La Confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I*: RivLi 59/3 (1972) 340-351.

del rito. Está claro que la tradición litúrgica prevaleció con respecto a la recomendación de tipo pastoral, hecha por el *Catecismo Romano*, de retrasar la administración de la confirmación a la edad de siete años. Su texto pontifical permanece intacto casi hasta nuestros días.

Una nueva edición oficial de este Pontifical romano fue hecha por el papa Urbano VIII en 1645, a la que le siguieron sucesivas ediciones de los papas Benedicto XIII en 1725 y Benedicto XIV en 1752. Ya en tiempos más recientes, el papa León XIII promulgó una nueva edición revisada y corregida en 1888, que fue reimprimida varias veces (la última reedición ha sido la de Malines del 1958).

En el espíritu de la reforma del concilio tridentino surge otro género de libro litúrgico, el *Rituale Romanum*, promulgado por el papa Pablo V en 1614, aunque era para uso de los párrocos³⁵⁷. La administración del sacramento de la confirmación se hace al término del rito del bautismo de los adultos:

“Si está presente el obispo que pueda prestar el servicio, que sean iniciados por él los neófitos con el sacramento de la confirmación: a continuación, si la hora es adecuada se celebra la Misa a la que asisten los neófitos y reciben con devoción la Santísima Eucaristía”³⁵⁸.

Este Ritual tiene presente a los que han mantenido la fe cristiana en los países de misión de la India y del Nuevo Mundo, con el objetivo de mantener la unidad litúrgica de los tres sacramentos de la iniciación cristiana, en continuidad con la tradición antigua y medieval de la liturgia romana.

En cuanto a los gestos para la administración del rito confirmatorio, es sorprendente cómo la desaparecida y olvidada imposición de las manos vuelve a resurgir bajo el pontificado del papa Benedicto XIII (1724-1730), al introducir con una nueva rúbrica una combinación de la crismación y la imposición de la mano derecha: «*Et cum hoc dicit, imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte...*», (“Y cuando dice esto, imponiendo la mano derecha sobre la cabeza del confirmando, realiza la señal de la cruz en la frente con el dedo pulgar”), pero no aparece en el Pontifical romano sino en un pequeño extracto del mismo, publicado en 1725³⁵⁹. Esta rúbrica no llegó nunca a introducirse en el cuerpo del Pontifical, sino

³⁵⁷ El *Rituale Romanum* presentaba un *Ordo baptismi parvulorum* y un *Ordo baptismi adultorum*, ambos para sesión continua. Aunque al principio no se impuso su estricta observancia a las diócesis, que, de hecho, muchas de ellas conservaron sus propios *ordines baptismi*, poco a poco fue cada vez mayor el número de las diócesis que fueron adoptando en su liturgia este *Rituale Romanum*, hasta que se implantó casi universalmente en la Iglesia latina, y ha estado vigente hasta la reforma del Vaticano II. Cf. I. OÑATIBIA, *op. cit.*, p. 86.

³⁵⁸ *Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. Iussu editum*, ed. Roma 1614.

³⁵⁹ Cf. G. CATALINI, *Pontificale Romanum*, Parisiis 1850, t. II, p. 76.

que se insertó en el apéndice del Pontifical ya en tiempos del papa León XIII (1878-1903)³⁶⁰. Poco después, es el papa Benedicto XIV (1740-1758) quien, en 1742, se encarga de revalorizar la imposición de las manos, al restaurar la imposición de la mano individual plana sobre la cabeza del confirmando durante la signación con el crisma. De este modo, quiso restablecer la continuidad con la costumbre antigua. Además, sostiene para los ítalo-griegos que sólo los obispos confirmen a los niños bautizados, negándoles esa potestad a los presbíteros griegos de Italia y zonas adyacentes con cierta matización, pues reconoce por válidas y lícitas las confirmaciones hechas por éstos sin necesidad de que haya que reiterarlas para no incurrir a escándalo³⁶¹.

En el curso del siglo XVIII varias decisiones de las Curia romana establecieron la edad de la discreción como la más adecuada para conferir la confirmación, aunque al mismo tiempo permiten recibirla antes de llegar a esta edad en circunstancias especiales. Entre algunas de estas decisiones contamos con las que dictó el citado papa Benedicto XIV, quien tomó posición ante el problema de la edad de los confirmandos. El sumo pontífice Benedicto XIV en su Instrucción *Eo quamvis tempore*, el 4 de mayo de 1745, al Vicario general de Egipto a propósito de los Coptos católicos, concede a los sacerdotes la facultad de confirmar, y condena, por el contrario, el desprecio a la costumbre latina. Tiene en cuenta que la costumbre oriental de administrar simultáneamente en un mismo acto el bautismo y la confirmación estuvo en vigor antiguamente en la Iglesia latina y llegó a arraigar en épocas pasadas en algunas diócesis de la misma, sin embargo, una vez abrogada completamente esta costumbre por la Iglesia romana, los papas han establecido con acierto que la confirmación sea conferida sólo en aquella edad en la que los confirmandos sean capaces de comprender que el bautismo y la confirmación difieren tanto entre sí como en la vida natural se distingue la generación del crecimiento³⁶². En su clásica

³⁶⁰ Cf. P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación*: Phase XII, n. 69 (1972) 219-236, esp. 234-235; y P. LLABRÉS, *Teología de la confirmación*, *Teología de la confirmación*, op. cit., 140.

³⁶¹ Cf. BENEDICTO XIV, Const. *Etsi pastoralis* (26 de mayo de 1742), (un extracto en DH/DS 2522-2523/Dz 1458). Véase ya antes Clemente VIII, Instr. «Presbyteri Graeci» (30 de agosto de 1595), (DH/DS 1990-1991). Cf. también su Enc. «*Ex quo primum tempore*» (1 de marzo de 1756), ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes II*, Città del Vaticano 1928, n. 483, pp. 494-514, § 50-51, pp. 507-508. En 1752, Benedicto XIV introduce de nuevo la imposición de la mano en el mismo instante de la crismación, en el apéndice de su pontifical. El papa León XIII y la *editio typica* del pontifical de 1929 describen la ejecución del rito de forma muy clara: «per manus impositionem cum unctione chrisomatis in fronte» (*CIC* 1917, can. 780). Poco después, la imposición de la manos volvería a considerarse como el rito esencial [SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *Instructio*: AAS 27, n. 1 (1935) 16]. Cf. P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación*: Phase XII, n. 69 (1972) 235; y P. FRANSEN, *Confirmación*, en: *SM I*, col. 916.

³⁶² Cf. BENEDICTO XIV, Instr. «*Eo quamvis tempore*» 6, ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici*

obra *De Synodo dioeclesana*, que fue texto *clave* para la doctrina canonista y la teología católica, hace hincapié en la edad mínima de los siete años. No obstante, enumera algunas causas que justifican la administración de la confirmación a los niños antes de los siete años, las cuales el obispo ha de juzgar, como son: la enfermedad grave del niño o del obispo, la tardanza del obispo a la hora de volver a realizar la visita pastoral a los lugares donde se hallan los niños, ya sea por su avanzada edad, ya fuere por la distancia que les dista de la sede episcopal o las dificultades del viaje por el mal estado de los caminos³⁶³.

Sobre las razones alegadas por Benedicto XIV para la colación de la confirmación antes de séptimo año se hizo eco de las mismas la Instrucción de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, 4 de mayo de 1774³⁶⁴, y también la declaración del Santo Oficio, 11 de diciembre de 1850, al Vicario Apostólico de las islas Sandwich³⁶⁵.

En el campo teológico-doctrinal, sobre todo durante la época de la Ilustración, se percibe en algunos autores católicos una deformación del sentido teológico de la confirmación, concebida en su carácter jurídico, iluminista y moralizante (que omite toda la teología tradicional), debida a influencias de la teología protestante. La comprensión de la confirmación quedaba reducida a una ratificación del bautismo, un robustecimiento de la fe recibida en el mismo o una promesa de custodiarla fervorosamente; era como el colofón que clausura el periodo de instrucción religiosa. No obstante, esta desviación de la sana doctrina del sacramento fue pasajera, apenas si duró medio siglo y no traspasó las fronteras de los países germánicos (Alemania y Austria). El resurgimiento de la teología escolástica, que se produce a partir del siglo XIX, superó sin problemas las adulteraciones de la doctrina de la confirmación³⁶⁶.

En el terreno litúrgico, desde el siglo XVIII, en Francia y países limítrofes (Bélgica y Austria-Hungría) se generalizó la práctica de diferir la confirmación hacia los 11-12 años, centrándose así la problemática cada vez más en la instrucción adecuada y en la edad de recepción. La preocupación por fomentar

Fontes I, Città del Vaticano (Roma) 1926, pp. 890-893, n. 357, esp. p. 892. En su obra *Institutiones Ecclesiasticae*, VI, n. 12, Louvain 1762, p. 57, escribe que la Iglesia abandonó por *honestis causis* la antigua costumbre de administrar la confirmación inmediatamente después del bautismo, y ha retrasado su administración hasta la edad de discreción.

³⁶³ Cf. BENEDICTO XIV, «De Synodo dioeclesana» lib. 7, c. 10, n. 8, *Opera Omnia*, t. 2, Prato 1844, pp. 215-217.

³⁶⁴ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Instr. 4 maii 1774*, ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes VII*, Città del Vaticano 1935, n. 4565, p. 95.

³⁶⁵ P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes IV*, n. 913, p. 191.

³⁶⁶ Cf. A. ADAM, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962, pp. 72-82.

la instrucción religiosa tendió a vincular con ella la confirmación y a situar su recepción tras la finalización de los años de la catequesis. Esto conducía en ocasiones a recibir la confirmación después de la primera eucaristía. La finalización del periodo catequético se coronaba por lo que en aquella época se llamaba, en algunos países francófonos, la “primera comunión solemne”, que tenía lugar hacia los 12 años. El primer cambio de orden del que se tiene constancia proviene de Francia con ocasión de las *Instrucciones del Ritual de Toulon*, publicadas por el obispo Louis Albert Joly de Choin (en 1748), que lo hace normativo:

“Con el fin de asegurar que los niños que se presentan en esta diócesis para confirmarse estén suficientemente instruidos, se ordena que sólo se confirmen después de haber hecho la primera comunión”³⁶⁷.

La práctica encontrada en Toulon se extendió por Francia después de la Revolución Francesa, aunque sin encontrar apenas acogida ni traspasar fronteras durante muchos años y se topó, como ahora veremos, con las oposiciones frontales por parte de las instancias romanas³⁶⁸. Fue a mediados del siglo XIX cuando se introdujo en Francia la costumbre de recibir la primera comunión antes de la confirmación, práctica avalada por varios concilios provinciales, como el de Avignon de 1849, el de Tours de 1849, el de Sens de 1850, el de Rouen de 1850 y el de Auch de 1850³⁶⁹, y se extendió también a los países germánicos (Austria y Checoslovaquia), como lo atestiguan los concilios provinciales de Viena de 1858³⁷⁰ y de Praga de 1860³⁷¹. En ellos, además de acreditar la costumbre contraria que se estaba introduciendo, se quiso determinar, sobre todo, una edad conveniente para la administración de la confirmación (éstos últimos citados apuntaban como edad mínima el uso de razón), y así, entre los siglos XVIII-XIX, cobró fuerza la tendencia a retrasar cada vez más la confirmación³⁷². La misma tendencia se localiza en Alemania donde, para asegurar una mejor formación del confirmando, el concilio pro-

³⁶⁷ Recogido por R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, p. 639.

³⁶⁸ Acerca de los cambios acontecidos en numerosas diócesis de Francia y su ulterior evolución léase el interesante estudio de R. LEVET, *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente*: MD n. 54, n. 2 (1958) 118-142.

³⁶⁹ Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 354-355; y su art. *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 2000, p. 169.

³⁷⁰ Concilio de Viena, tit. 3, cap. 3 (MANSI XLVII, col 793).

³⁷¹ Concilio de Praga V, tit. 4, cap. 3 (MANSI XLVIII, col 269).

³⁷² Cf. R. LEVET, *L'âge de la confirmation...*: MD n. 54/2 (1958) 121-131.

vincial de Colonia de 1860 defiende la idea de que los confirmandos reciben con mayor seguridad y mejor preparación el sacramento de la confirmación, si éste es conferido poco antes o poco después de la primera comunión, es decir, entre los trece y catorce años³⁷³. De todo ello se infiere que los resultados fueron muy variados, porque ya se había extendido en Francia y Alemania la práctica usual de diferir la confirmación después de la primera comunión, ésta tenía lugar entre los 12-14 años, hacia los 12 años para las muchachas y los 13-14 años para los muchachos³⁷⁴.

A esta práctica, contraria a la tradición y a la propia naturaleza de la confirmación y de toda la iniciación, se opone la Santa Sede con el Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio, el 19 de noviembre de 1854, en el sentido que procura reformular un artículo de los primeros estatutos sinodales del obispo de la recién fundada diócesis de Saint-Denys (La Réunion) que publicó en 1853, donde se prescribe tal costumbre. En dicho artículo, el obispo ordena que los confirmandos reciban antes la primera comunión o, por lo menos, debían recibirla en el curso del año preparatorio de la confirmación. La motivación que la Sagrada Congregación aporta, para no alterar el orden de los sacramentos (citando al *Catecismo Romano*, p. 2, c. 2, n. 18 y a Benedicto XIV, *De Synodo dioecesana* lib. 7, c. 10, n. 2-3), es que para recibir la primera eucaristía se necesita mayor madurez que para la confirmación: “es mucho menor la edad requerida para administrar el sacramento de la fortaleza que para permitir la primera comunión”³⁷⁵. Otros concilios provinciales, como fue el caso del concilio de Toulouse de 1850, también reaccionaron con rapidez contra la costumbre corrupta, éste mitiga en parte la norma contraria de los anteriores concilios al permitir confirmar a los niños que estuvieran en trance de recibir en ese año la primera eucaristía: antes o después de esta primera comunión.

El golpe de efecto, al menos en teoría, a la innovación contraria lo dio, hacia finales del siglo XIX, el papa León XIII en su epístola *Abrogata* dirigida, el 22 de junio de 1897, al obispo de Marsella Jean Luis Robert en la que alaba su iniciativa de corregir esa práctica desviada de la auténtica tradición de la Iglesia al decidir impartir la confirmación a una edad precoz antes de la Eucaristía:

³⁷³ Concilio de Colonia, par. 2, tit. 2, cap. 12 (MANSI XLVIII, col. 139).

³⁷⁴ Cf. E. DIEBOLD, *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Paris 1952, p. 81. Según nos informa A. HEINZ, (*La célébration...: QuLi 70/1-2* (1989) 48), en Alemania, el orden antiguo fue, generalmente, mantenido por el hecho mismo de que la edad para la primera eucaristía estaba establecida hacia los 13-14 años, momento en el que también se administraba la confirmación.

³⁷⁵ S. C. *Concilii*, 19 nov. 1854 (ad episcopum S. Dionysii), *Collectanea S. C. Propaganda Fide*, vol. I, Roma 1907, n. 1105, p. 588; (citado por A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *art. cit.*, p. 169).

“Alabamos con todo el calor posible tu proceder. En efecto, la costumbre que empezó a introducirse ahí y en otras partes está en contradicción lo mismo con el antiguo y constante orden de la Iglesia que con la utilidad de los fieles... Los fieles desde sus primeros años tienen necesidad de ser revestidos de la fuerza de lo alto, –y lo justifica añadiendo–, confirmados temprano, los niños se hacen más dóciles a aceptar los mandamientos, más aptos para recibir más tarde el sacramento de la Eucaristía y, cuando la reciben, perciben frutos más abundantes”³⁷⁶.

Las acertadas intervenciones de las autoridades romanas exigieron, por vez primera, una vuelta a la edad de la época tardomedieval (es decir, una edad más temprana) para la administración del sacramento y un retorno a la práctica tradicional de los sacramentos de iniciación. Por norma general se insiste en que la confirmación debe preceder a la comunión, si se bautiza al poco tiempo de nacer, la confirmación debe impartirse entre los 7 y 10 años, y la primera comunión entre los 10 y 12 años³⁷⁷.

El concilio Vaticano I, iniciado en 1869, se proponía prohibir mediante un decreto, cuyo esquema fue titulado *De Confirmatione*, la práctica reciente que comenzaba a difundirse sobre la inversión del orden de los sacramentos. Lamentablemente, la interrupción del concilio, por razones bélicas (a causa del estallido de la guerra franco-prusiana), impidió la aprobación del decreto³⁷⁸. El texto dice abiertamente:

“Nosotros queremos absolutamente corregir la costumbre que es contraria a la práctica perpetua de la Iglesia (*perpetuae ecclesiae praxi contrarius*), pero que está arraigada aquí y en sus usos. Se trata de la práctica que sigue un orden inverso en administrar la confirmación tan sólo a los que han sido antes admitidos a la comunión”³⁷⁹.

A pesar de la intervención del papa León XIII y los loables intentos de

³⁷⁶ Cf. Leonis XIII Pont. Max., Acta, vol. XVII, Roma 1897, pp. 205-206; cf. ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes III*, Città del Vaticano 1933, pp. 515-516, n. 634; LEÓN XIII, Ep. «Abrogata», 22 iunii 1897. Texto recogido por R. LEVET, *L'âge de la confirmation...*: MD n. 54/2 (1958) 133; A. FRANQUESA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n. 177 (1990) 194; I. ONATIBIA, *op. cit.*, p. 88. El documento papal también era conocido en Alemania, cf. A. LEHMKUHL, *Die Zeit für den Empfang der hl. Firmung*: PastB 9 (1987) 470-478.

³⁷⁷ Cf. R. LEVET, *L'âge de la confirmation...*: MD n. 54/2 (1958) 130-133.

³⁷⁸ Cf. A. FRANQUESA, *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n. 177 (1990) 194.

³⁷⁹ VATICANO I, *Schema decreti «De Confirmatione»* (MANSI LIII, col. 743), texto citado por H. VINCK, *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*: MD n. 132 (1977/4) 130-140, esp. 138. Para el desarrollo durante el siglo XX, cf. A. JILEK, *Die Diskussion um das rechte Firmalter. Eine Übersicht über die deutschsprachige Literatur*: LJ 24 (1974) 31-51.

corrección de la costumbre desviada, hacia finales del siglo XIX ganó terreno la tendencia a hacer coincidir la administración de la confirmación con la finalización del periodo escolar.

La iniciativa de volver al uso antiguo fue seguida por otros tantos obispos franceses, aunque ya a principios del siglo XX³⁸⁰. El uso desviado estaba entonces en retroceso en algunas diócesis, pero la problemática volverá a agudizarse con los decretos de la Congregación del Santo Concilio y de la Sagrada Congregación de Sacramentos, aprobados por el papa Pío X (1903-1914). Un primer decreto, en 1905, titulado *Sacra Tridentina Synodus*³⁸¹ con el que (el papa) buscaba promover la comunión frecuente y cotidiana, y para argumentar su alcance promulga un segundo decreto, en 1910, que llegó a ser el determinante, la decretal *Quam singulari*³⁸². Por esta decretal, el papa recuerda convenientemente que la primera eucaristía no se sitúa al término de la formación del niño, sino en el momento en el que éste adquiere la responsabilidad personal y puede prepararse para recibirla, esto es, hacia los siete años. A partir de este decreto se altera la secuencia tradicional de los tres sacramentos de la iniciación, ya que estableció la edad de la discreción como el momento obligatorio para recibir la confesión y la comunión, y trajo como consecuencia que los niños recibieran los sacramentos de la penitencia y la primera comunión antes que la confirmación (normalmente a los doce años). Los decretos papales tuvieron un efecto diferente en los países como Italia y la península ibérica, donde la confirmación se da siempre a temprana edad, y los países situados al norte de los Alpes donde, tras la evolución que acabamos de exponer, se modificó, a efectos prácticos, “oficialmente” por así decirlo, el orden de sucesión de los sacramentos de iniciación³⁸³. Aun cuando el papa no tuviera la intención de modificar el orden tradicional pudo influir en el uso

³⁸⁰ Cf. R. LEVET, *L'âge de la confirmation...*: MD n. 54/2 (1958) 134-135.

³⁸¹ Decr. *Sacra Tridentina Synodus* (20 de diciembre de 1905), (DH/DS 3375-3383; Dz 1981-1989; y ASS 38 (1905-1906) 400-406).

³⁸² Decr. *Quam singulari Christus amore* (8 de agosto de 1910), (DH/DS 3530-3531, Dz 2137-2144; cf. AAS 2 (1910) 577-583). El texto de la decretal y un comentario crítico por J. BESSON, *L'âge de la première communion*: NRTh 42 (1910) 641-665, 741-765; y también A. MANSENCAU, *Le décret «Quam Singulari» (8 août 1910)*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 85-96.

³⁸³ En palabras de P. DE CLERCK, *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QuLi 79 (1998) 226, quien recoge una cita de A. HAQUIN, *Les décrets eucharistiques de Pie X*: MD n. 203 (1995/3) 61-82, que dice así: “Restablecer la primera eucaristía a una edad precoz sin interrogarse por la confirmación, es entrar por una puerta falsa, al menos en los países donde la confirmación se hace al principio de la adolescencia durante la visita pastoral del obispo. En adelante, muchos países van a conocer esta perturbación en el orden de los sacramentos” (p. 77).

moderno de dicha alteración.

Desde entonces, en los países francófonos, se establece la siguiente secuencia: primero el bautismo de párvulos, después la primera comunión privada (eventualmente, precedida de la primera confesión) hacia los 7 años, y más tarde la comunión solemne (llamada también profesión de fe) y la confirmación unida a aquella a veces simultánea, a veces sucesiva, en un orden o en otro, hacia los 11 o 12 años.

No obstante, el *Código de derecho canónico* de 1917 sanciona la costumbre tradicional de la Iglesia latina, por lo que siguió considerando la edad de los siete años como el momento más apropiado para recibir la confirmación (can. 788). En cuanto al ministro ordinario designa al obispo y el ministro extraordinario al sacerdote (can. 782 §1-2)³⁸⁴. Así, el can. 788 precisa:

“Aunque en la Iglesia Latina es conveniente diferir la administración del sacramento de la confirmación hasta los siete años de edad aproximadamente, sin embargo, puede también administrarse antes, si el párvulo se halla en peligro de muerte, o si al ministro le parece conveniente hacerlo por razones justas y graves”³⁸⁵.

Poco tiempo después, el papa Pío XI (1922-1939) se decantó por mantener la doctrina tradicional de la sucesión de los sacramentos de la iniciación, como se ve en la audiencia del 2 de marzo de 1932³⁸⁶. La Sagrada Congregación de Sacramentos, en respuesta a una consulta de si en España y América central era posible mantener la costumbre de administrar la confirmación a los infantes inmediatamente después del bautismo, contestó, afirmativamente, el 27 de febrero de 1932 –declaración promulgada el 30 de junio de 1932–, que es “oportuno y más conforme a la naturaleza y a los efectos del sacramento de la confirmación que los niños no se acerquen por vez primera a la santa Mesa antes de haber recibido la confirmación que es como el complemento del bautismo y en la cual es dado el Espíritu Santo (*STh* III, q.72, 2)”. Pero, como no todos los niños que llegan al uso de razón (edad en que se inicia la obligación grave de hacer la primera comunión, según el can. 859, §1) han podido recibir la confirmación, aconseja la Sagrada Congregación que, “no por ello se les ha de prohibir a éstos la admisión a la Sagrada Mesa”³⁸⁷.

³⁸⁴ *CIC* 1917, t. I, Barcelona 1933, pp. 488-495.

³⁸⁵ *Codex Iuris Canonici* (1917), [ed. bilingüe español-latín], con jurisprudencia y comentarios, por L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ [ET. AL.], La Editorial Católica, Madrid 1945, p. 277.

³⁸⁶ Cf. AAS 27 (1935) 15-16.

³⁸⁷ SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *De aetate confirmandorum*: AAS 24, n. 8 (5 augusti

Las distintas intervenciones oficiales de la Santa Sede se mantuvieron en la misma senda convirtiendo en ley o explicando lo que era ya una norma general en la Iglesia latina. Pero no se resolvía la problemática sobre la recepción de varios sacramentos a una misma edad y tampoco la imposibilidad de dar una catequesis adecuada de los mismos³⁸⁸.

En efecto, dos años después, la misma Congregación de Sacramentos en su Instrucción, 20 de mayo de 1934, reitera las resoluciones anteriores e insiste en que el simple sacerdote goza de la facultad de confirmar, en virtud de comisión apostólica, donde renueva las recomendaciones de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe de 1774³⁸⁹, según la cual no sólo puede, sino que es conveniente administrar la confirmación antes de los siete años en caso de peligro de muerte (enfermedad grave), y que, de hecho, puede haber otras legítimas razones para adelantar esta administración antes de esa edad. Además como novedad, con respeto a la Instrucción de 1774, reconoce, explícitamente, a la costumbre española entre las *causas legítimas* para confirmar al niño antes de los siete años, para que ese niño, conforme a la doctrina tomista, consiga así una mayor gloria en el cielo³⁹⁰.

En relación al ministro que tiene la potestad de confirmar no es sólo el obispo, pues sabemos que ha habido momentos episódicos en el curso de la historia en los que también se ha conferido esa potestad por mandato o delegación a los sacerdotes³⁹¹. Así, en 1929, el papa Pío XI autorizaba a los obispos de los países de misión de Iberoamérica y de las Islas Filipinas a delegar en los sacerdotes la administración de la confirmación³⁹². Después, en 1946, el papa Pío XII (1939-1958) por medio de la decretal *Spiritus Sancti munera*, el 14 de

1932) 271-272.

³⁸⁸ Opinión según D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001, pp. 442-443, nota 84, quien recoge, aunque con alguna errata, todas las intervenciones de la Santa Sede que van en la misma línea: la primera de la Comisión de intérpretes, el 16 de junio de 1931: AAS 23 (1931) 353; la segunda de la citada Sagrada Congregación de Sacramentos, el 30 de junio de 1931: AAS 24 (1932) 271-272; la tercera, también de esta Congregación de Sacramentos, el 20 de mayo de 1934: AAS 27 (1935) 11-22; y la cuarta una intervención de la Comisión de intérpretes, el 26 de marzo de 1952: AAS 44 (1952) 496. Algunas de estas intervenciones descritas por A. ADAM, *op. cit.*, pp. 126-127.

³⁸⁹ Cf. S. C. DE PROP. FIDE, Instr. 4 máii 1774, ed. P. GASPARRI, *Codicis juris canonici Fontes VII*, n. 4565, p. 95.

³⁹⁰ SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante* (20 máii 1934): AAS 27 (1935) 11-22. Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 376-377.

³⁹¹ La posibilidad del ministro extraordinario aparecía ya en el concilio de Florencia (DS 1318).

³⁹² Cf. U. NAVARRETE, *De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis*: PRMCL 49 (1960) 143-190, 245-250.

noviembre de 1946, de la Sagrada Congregación de Sacramentos, permitía a los simples sacerdotes confirmar a los gravemente enfermos, incluyendo a los *infantes* en caso de peligro de muerte. Además, el decreto destaca que la antiquísima costumbre oriental de conferir la confirmación inmediatamente después del bautismo es también considerada de práctica primitiva de la Iglesia latina, cuya preservación en algunos países de la Iglesia latina es reconocida como *legítima consuetudo*³⁹³.

Pese a las prescripciones oficiales, la edad de los confirmandos todavía variaba bastante de unos países a otros. En efecto, hasta la víspera del Vaticano II, en Sicilia, en España y en Portugal, y en sus países de misión latinoamericanos, así como en las Islas Filipinas se han mantenido fieles a la práctica antigua de confirmar cuanto antes, en la primera visita pastoral del obispo, a niños pequeños de uno a dos años o hasta los cinco años³⁹⁴. En Francia, a mediados del siglo XX, se da un acortamiento de la edad requerida para la recepción de la confirmación³⁹⁵. Este cambio se produjo gracias al *Directoire por la pastorale des Sacrements à la usage du clergé*, surgido de la reunión del episcopado francés en 1951, que fue aceptado por todas las diócesis del país, en el que se señala la edad de uso de razón, junto a una serie de razones a favor de mantener la confirmación como segundo momento de la iniciación:

“La Iglesia desea que la confirmación se dé alrededor de la edad de la razón (es decir, de la primera comunión llamada privada)... Sería contrario a la intención de la Iglesia retrasar la confirmación... Históricamente, la confirmación es la segunda etapa de la iniciación cristiana..., por lo tanto, debería ser recibida antes de la eucaristía”³⁹⁶.

³⁹³ SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Decr. *Spiritus Sancti munera* (14 septembris 1946), en: AAS 38 (1946) 349-358; y SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, Decr. *De Confirmatione* (18 decembris 1947): AAS 40 (1948) 41. Cf. A. HEINZ, *La célébration...*: QuLi 70/1-2 (1989) 47, nota 97; y A. ADAM, *op. cit.*, pp. 128. El papa Pío XII se hace eco de la teoría de Amalario de Metz en el decreto *Spiritus Sancti munera*, promulgado el 14-XI-1946, por el que permite confirmar a los niños pequeños en caso de necesidad para que no pierdan el *augmentum gloriae*.

³⁹⁴ Cf. I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, p. 71; y A. HEINZ, *La célébration...*: QuLi 70/1-2 (1989) 44. Acerca de la aceptación o el rechazo, éste más bien escaso, en los Sinodales hispanos de la continuidad de la antiquísima costumbre española da cuenta en su excelente crónica histórica el canonista A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 356-383. Como bien nos informa nuestro ilustre canonista, a pesar de la respetuosa tolerancia del *Codex*-1917, en su can. 788, y de las intervenciones de la Santa Sede, la antigua costumbre española fue progresivamente desapareciendo en las diócesis españolas desde mediados del siglo XX y perdura durante un poco más en algunas naciones hispanas del Nuevo Mundo.

³⁹⁵ Para el desarrollo en Alemania hasta mediados del siglo XX, cf. A. ADAM, *op. cit.*, pp. 130-140

³⁹⁶ *Directoire por la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé*, del episcopado francés en 1951, n. 31-33; texto recogido por cf. R. LEVET, *art. cit.*: MD n. 54/2 (1958) 140.

Dicho cambio fue a su vez propiciado por las indicaciones del *Codex*-1917 que, en su canon 788, considera la edad de los siete años, más o menos, como el momento más conveniente para recibir la confirmación, por lo que era recibida antes de la Eucaristía. De hecho, esta era la praxis reinante, prácticamente, en casi toda la Iglesia latina cuando fue convocado el concilio Vaticano II.

3.3. La renovación de la confirmación en la época contemporánea

Llegamos así hasta el concilio Vaticano II, iniciado en 1962, que marcará un giro importante en la vida de la Iglesia hasta nuestros días por el sensacional impulso que dio para llevar a cabo una formidable reforma litúrgica. En su *Constitución sobre la liturgia* ordenó la restauración del catecumenado de adultos (SacCon 64, 66; cf. AG 14), y la revisión de la liturgia de los sacramentos de la iniciación cristiana promoviendo sobre todo la reforma del rito de la confirmación: “Revísese el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana” (SacCon 71; cf. PO 5). La *Constitución sobre la Iglesia* nos habla sobre sus efectos y el ministro:

“Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan más obligados a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente a las obras” (LG 11)³⁹⁷.

Con respecto al ministro de la confirmación introduce un cláusula innovadora para referirse al obispo como *minister originarius* (LG 26, cf. OE 13-14), mostrando así su apertura y conformidad a la tradición oriental. Sobre el sentido y dirección de la estructura iniciática, se hace un llamamiento al apostolado de los seglares que es participación en la misión salvífica de la Iglesia al que todos están destinados en virtud de su renacimiento en su bautismo y en virtud del Espíritu por el que han sido fortalecidos en su confirmación (LG 33, cf. AA 3, AG 11).

Siguiendo el encargo del concilio Vaticano II, el papa Pablo VI (1963-1978) sacó a la luz, el 15 de agosto de 1971, la Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae*, por la que promulga el nuevo Ritual de la Confirmación, el *Ordo confirmationis*, publicado el 17 de septiembre de 1971, para la

³⁹⁷ En la formulación se pretende mostrar el equilibrio para las tradiciones de Oriente y Occidente: Padre de la Iglesia – autor ortodoxo – autor católico: S. CIRILO JERUSALÉN, *Catéchèse* 17, “De Spiritu Sancto” II, 35-37; NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, lib. III: *De la utilidad del crisma*; Sto. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.65 a.3; q.72 a.1 y 5.

celebración litúrgica del sacramento de rito romano en todo Occidente³⁹⁸. Un año más tarde salió el nuevo Ritual del bautismo de adultos, el *Ordo Initiationis christianae adultorum*³⁹⁹, promulgado el 6 de enero de 1972, que proponía de forma implacable la celebración unitaria orgánica y tradicional de los tres sacramentos, bautismo-confirmación-eucaristía, que inician al cristianismo, salvo que no puedan administrarse en la misma celebración por motivos graves. Unos años antes veía la luz el nuevo Ritual del bautismo de niños, el *Ordo baptismi parvulorum*⁴⁰⁰, promulgado el 15 de mayo de 1969, con el que comenzaba la renovación de los rituales de la iniciación en la Iglesia católica romana.

La Constitución Apostólica de Pablo VI introduce modificaciones innovadoras⁴⁰¹. Por ejemplo, cambia la fórmula epiclética usada en la crismación desde el Pontifical del siglo XII, por la que se usa actualmente en la tradición bizantina desde los siglos IV-V:

“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: (n.) ‘*Accipe signaculum doni Spiritus sancti*’ (N., recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo)”⁴⁰².

En cuanto a la expresión gestual litúrgica, pese a que no llega a infravalorar

³⁹⁸ *Ritual de la Confirmación*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976. El papa Pablo VI aprobó, el 15 de agosto de 1971, y la Sagrada Congregación del Culto Divino promulgó, en su *Decretum* con fecha 22 del mismo mes, el nuevo Ritual de la Confirmación.

³⁹⁹ *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.

⁴⁰⁰ *Ritual del bautismo de niños*, Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1970.

⁴⁰¹ Indicamos algunos comentarios críticos estimables aparecidos en relación al nuevo rito de la confirmación: P. FARNÉS, *El Nuevo Ritual de la Confirmación: Phase XII*, n. 69 (1972) 219-236; R. FALSINI, *La cresima sigillo dello Spirito. Commento al nuovo rito e saggio teologico-pastorale*, (Riti e preghiere. Nuova serie 1), Milano 1972; Íd., *La cresima: dall'antico al nuovo rito*: RPLi 10 (1972) 3-13; B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*: MD n. 110 (1972/3) 51-71; B. LEWANDOWSKI, *Annotations quaedam in novum Ordinem confirmationis*: EL 86 (1972) 110-127; L. LIGIER, *La confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel Romain*: Gr. 53, f. 2 (1972) 267-321; Íd., *La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau Rituel Romain*: Gr. 53, f. 4 (1972) 407-486; E. LUINI – L. PROFILI, *La cresima. Riflessioni liturgico-pastorali sul rito rinnovato*, Napoli 1972; A. NOCENT, *Riflessioni sul nuovo «Ordo Confirmationis»*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 391-401; Íd., *Vicissitudes du rituel de la confirmation*: NRTh 104 (1972) 705-720; Íd., *L'Ordo Confirmationis. Un rituel qui exige de profonds remaniements*: EO 8, n 3 (1991) 277-291; J. ORIOL, *El nuevo Ritual de la confirmación: Phase XII*, n. 68 (1972) 169-178; F. RECKINGER, «Accipe signaculum». *Die Firmung in neuer Gestalt*: HID 26 (1972) 164-174; 27 (1973) 13-23; y B. NEUNHEUSER, *Fragen zu einer Neugestaltung des Ordo Confirmationis*: ALW 34, heft 3 (1992) 395-401.

⁴⁰² PABLO VI (PAPA), Const. Apost. *Divinae consortium naturae*, en: *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976, pp. 9-14, aquí p. 14.

la imposición de las manos de la tradición, porque, de hecho, considera la imposición de las manos general que se da antes de la unción crismal como parte integrante del rito, y aunque no es parte esencial del sacramento, por lo cual no pertenece a su validez, ayuda a su mejor comprensión; y llega, por el contrario, a conceder un puesto especial a la crismación. Según rubrica el papa en su *DCN* la unción crismal ha de hacerse, necesariamente, imponiendo la mano derecha en la frente, con ello parece querer aludir a que según la tradición común, tanto de Oriente como de Occidente, la unción crismal tiene el mismo significado que la antigua imposición de las manos de la era apostólica⁴⁰³. Pero, desafortunadamente, introduce una imposición de la mano casi imperceptible a nivel sacramental, porque se diluye en la impartición de la unción del crisma. Algunos autores abogan por destacar la primera imposición de las manos colectiva como esencial del rito⁴⁰⁴. Sin embargo, nosotros nos decantamos a favor de una previa imposición de las manos individual sobre la cabeza del confirmando seguida de la inmediata consignación crismal realizada en la frente con el dedo pulgar.

En relación con estos gestos litúrgicos, en una respuesta ulterior de la Santa Sede, dada el 9 de junio de 1972, se aclara que la unción con el santo crisma simboliza la imposición de las manos, “porque se trata de un contacto de la mano con la cabeza del confirmando”, por lo que la omisión que se hace en el rito es intencionada, no siendo necesario que el ministro, a la vez que imparte la crismación, imponga también la mano derecha⁴⁰⁵.

Por otro lado, para la licitud de la consagración del crisma perfumado, que debe emplearse para la administración válida del rito esencial del sacramento –la crismación, es necesario que sea consagrado por el obispo en la celebración solemne de la Misa crismal que tiene lugar el Jueves Santo en la Iglesia catedral⁴⁰⁶.

A pesar de todas las indicaciones que lleva la *DCN* y el nuevo *Ordo confirmationis*, la celebración del sacramento no se insertó en la unidad litúrgica

⁴⁰³ Const. Apost. *DCN*, pp. 13-14, y RC 9. Pablo VI parece haber seguido la conjunción adoptada por el papa Benedicto XIII (s. XVIII) quien, siguiendo a los papas medievales (tales como Inocencio III, Inocencio IV), identificaba imposición de las manos y unción crismal, y es por esto que une en un mismo rito a ambos gestos (imposición de la mano y crismación). Cf. G. CATALINI, *Pontificale Romanum*, Parisiis 1850, t. II, p. 76.

⁴⁰⁴ P. FARNÉS, *art. cit.*: Phase XII, n. 69 (1972) 235.

⁴⁰⁵ PONTIFICIA COMMISSIO DECRETIS CONCILII VATICANI II INTERPRETANDIS, *Responsum ad propositum dubium. Commentarium*: Not. 76, n. 8 (1972) 281.

⁴⁰⁶ Cf. RC 10, y Const. Apost. *DCN*, pp. 12-13; *CIC* 1983, can. 880 § 2, cf. can. 847 § 1-2. Puede ser de gran ayuda nuestro exhaustivo estudio en castellano sobre los orígenes remotos de la confección y la consagración del *sancto chrisma*, y las sustancias que actualmente se proponen para su composición, así como su consagración en el rito romano actual: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *La composición y consagración del Santo Crisma en el rito romano*: Ang. 91, f. 4 (2014) 813-854.

original de la iniciación, y, por consecuencia, la confirmación se ha seguido celebrando la mayoría de las veces de forma separada, solamente, para el caso de niños bautizados en su infancia, que se difiere más o menos desde los 7 hasta los 14 años o más, normalmente, tras la primera comunión y de un periodo de instrucción catequética.

Según el nuevo *Ritual*, para la celebración del sacramento de la Confirmación son constitutivos los siguientes elementos fundamentales⁴⁰⁷: dentro del rito sacramental se realiza, en primer lugar, la renovación de las promesas bautismales; le sigue la imposición de las manos colectiva hecha por el obispo y sus concelebrantes acompañada de una oración pidiendo a Dios que envíe su Espíritu Santo con sus dones; tras esto, la crismación, el obispo traza en la frente de cada confirmando la señal de cruz con el crisma, y cierra la ceremonia el recíproco saludo de paz, no dándose más la clásica bofetada en la mejilla.

Finalmente, las directrices pastorales formuladas por el Vaticano II y las disposiciones aprobadas por Pablo VI para el *Ordo Confirmationis* se plasmaron en la legislación canónica del nuevo Código de Derecho Canónico de 1983⁴⁰⁸. El canon 842 y el canon 866 mantienen la sucesión tradicional al hablar de la iniciación, el canon 866 refiriéndose a los adultos. El canon 889 establece la norma general del derecho de todo bautizado a recibir la confirmación. El canon 891 se decanta por la edad de la discreción para la recepción del sacramento, pero reserva a las Conferencias Episcopales de cada país la facultad de establecer la edad más conveniente según determinados criterios. La salvedad del *Codex*-1983 está en el canon 882, al haber retomado al obispo como “minister ordinarius” en lugar de “originarius”, pero dejando la puerta abierta a otras posibilidades (otros ministros), según los cánones 882-888.

Un breve apunte cabe destacar en esta sección sobre cómo se ha abordado la problemática de la edad de la confirmación desde el Vaticano II hasta el nuevo *Codex*-1983. Pese a que el Vaticano II no se pronuncia sobre este espinoso asunto, la cuestión de la edad fue debatida por una Comisión General del Concilio el 16 de enero de 1962⁴⁰⁹. Dos corrientes se enfrentaron en esta Comisión: una que defendía, por motivos pastorales, la dilación de la confirmación hasta la edad de 12 o 15 años, y la otra, sobre la base de razones de naturaleza teológica, histórica y jurídica, sostenía que se mantuviera la edad de 7 años como la más adecuada, aunque aconseja que la confirmación se administre tras la Eucaristía.

⁴⁰⁷ Para todo ello remitimos al lector a consultar el *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976.

⁴⁰⁸ *CIC* 1983, (BAC 442), Madrid 1983.

⁴⁰⁹ Seguimos las informaciones que nos facilita A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 2000, pp. 169-170.

Ciertamente, como bien constata A. Mostaza, resulta desconcertante que se aleguen razones teológicas, históricas y jurídicas para defender la edad de uso de razón y al mismo tiempo se invoquen tales motivos al sostener, contra el orden tradicional, la primera eucaristía *antes* de la confirmación. Desafortunadamente, el *Codex-1917* cayó en este mismo contrasentido al indicar una misma edad para la confirmación y para la primera comunión (can. 788 y 854), porque, al ajustarse a la normativa en relación al ministro ordinario de la confirmación (can. 782), la inmensa mayoría de las ocasiones no había más remedio que alterar el orden litúrgico de los dos sacramentos, en tal caso al administrar primero la Eucaristía, que era dada por el simple sacerdote, y luego la confirmación con ocasión de la visita pastoral del obispo.

El nuevo *Codex-1983* trata de armonizar las dos tendencias en pugna, surgidas de la Comisión general del Vaticano II, en el citado can. 891 que dice así:

“El sacramento de la confirmación se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad, o exista peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave aconseje otra cosa”.

Tal como hemos rubricado antes, este canon no hace otra cosa que recoger las instrucciones autorizadas por el papa Pablo VI en el nuevo *Ritual*, en las que se trata de conciliar las dos corrientes sobre la problemática de la edad. Si bien el *Codex-1983* vuelve a incurrir –como el *Codex-1917*– en la misma incongruencia al prescribir, de nuevo, la misma edad para la primera comunión, la edad de uso de razón (can. 914).

En cualquier caso, tanto si es de rigor atenerse a las normas del *Codex* sobre el ministro como si se propugnan razones pastorales o de otra índole, para ambas tendencias es muy difícil conservar el orden tradicional litúrgico, como, finalmente, la historia reciente ha mostrado.

No queremos terminar nuestra exposición y análisis crítico sin dar un breve apunte sobre cómo practican y celebran hoy la confirmación nuestros hermanos orientales católicos y nuestros hermanos en la fe de las principales iglesias surgidas de la Reforma, dada la apertura y acercamiento que se ha logrado a partir de la mutua influencia que, en ambas direcciones, se ha dejado sentir, a lo largo de la historia, entre la Iglesia católica romana y las Iglesias protestantes y reformadas.

3.4. Las celebraciones litúrgicas de la confirmación vigentes en las principales confesiones cristianas de Occidente

En la actualidad, la Iglesia anglicana entiende y celebra la confirmación de

la siguiente manera⁴¹⁰. Hasta mediados del siglo XX, los anglicanos han mantenido las etapas de sucesión tradicional de la iniciación: bautismo-confirmación-eucaristía. El bautismo era administrado a los lactantes y, después de un periodo de instrucción catequética, los niños (7-8 años) reciben la confirmación y la primera comunión en la misma celebración. La confirmación cerraba así la preparación a la Cena eucaristía, pero antes de recibir la imposición de las manos del obispo, los confirmandos debían ratificar personal y públicamente su compromiso bautismal⁴¹¹. Sin embargo, a partir de la *Conferencia de Lambeth* de 1948 el orden tradicional se ha alterado. Esta *Conferencia de Lambeth* de 1948 permitió, por vez primera, que el niño bautizado a corta edad reciba, tras una catequesis adecuada, la primera comunión. La confirmación es postergada hasta que el joven confirmando, de entre 12-14 años, pueda dar un consentimiento responsable y libre a la fe cristiana. La confirmación anglicana se celebra hoy como la renovación de las promesas bautismales, y para administrarla el obispo, tras recitar una colecta con la que pide el don septiforme del Espíritu, impone las manos, diciendo: “Señor, confirma a tu siervo N. con tu Espíritu Santo”⁴¹². Esta oración se acompaña, eventualmente, junto a la unción con el crisma, tal como se permitió de forma opcional desde la *Conferencia de Lambeth* de 1948 y como se recogió en el ritual propuesto en *The Alternative Service Book* de 1980⁴¹³. De acuerdo con la estructura episcopal de la Iglesia anglicana, el obispo ha seguido siendo el ministro ordinario de la confirmación. Se podría afirmar que desde el enfoque catequético la confirmación anglicana se acerca a la confirmación protestante, luterana o reformada, y desde la praxis litúrgica se aproxima más a la confirmación católica.

Por lo que respecta a la praxis actual de las Iglesias protestantes y reformadas⁴¹⁴, dado que existe una gran diversidad de costumbres litúrgicas entre

⁴¹⁰ Para la celebración de la confirmación anglicana, seguimos los datos que aporta a R. BORNERT, *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne y Anglicane*: QuLi 70/1-2 (1989) 53,56, 60, 64 y 65; y A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: EstTrin 27, n. 2 (1993) 266. Véase también C. D. JASPER, *Christian Initiation: The Anglican Position*: StLi XII, n. 2-3 (1977) 116-125. Puede contrastarse con la edición oficial del Ritual de los oficios de la Iglesia de Inglaterra, *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church according to the Use of the Church of England*, Ebury Press, London 1992.

⁴¹¹ Así es como se ha mantenido desde la 2ª edición del *Prayer Book* de 1552.

⁴¹² Cf. R. BORNERT, *La Confirmation dans le protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD n. 168/4 (1986) 99.

⁴¹³ *The Alternative Service Book*, London 1980.

⁴¹⁴ Sobre las posturas de los Reformadores véase, p. ej., K. HAUSCHIL, *Konfirmations-verständnis, Konfirmationsunterricht der evangelischen Kirche in deutschland nach 1945*, en: O. BETZ, *Sak-*

las múltiples iglesias dependientes del país alemán, nos limitamos a ofrecer los elementos fundamentales más comunes, según el Catecismo de Adultos publicado en 1975 por la Iglesia Luterana alemana⁴¹⁵.

- 1) Tras una instrucción catequética de dos años, el joven cristiano es confirmado al final de la edad escolar hacia los 14-16 años en una celebración comunitaria solemne; determinación que ha podido influir en la praxis católica.
- 2) En la ceremonia hay una rememoración bautismal y la confesión de fe de los confirmandos.
- 3) Luego se da una amonestación a la disposición de seguir a Cristo y vivir en la Iglesia.
- 4) Después de una oración de súplica común para pedir la venida del Espíritu Santo, tiene lugar la confirmación propiamente dicha.
- 5) El pastor administra la imposición de las manos individual pronunciando una oración de bendición en una fórmula trinitaria:
 “Que Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo te dé su gracia, protección y defensa contra el mal, fuerza y ayuda para el bien, con el fin de que seas preservado para la vida eterna”⁴¹⁶.
- 6) La declaración de que los confirmados son considerados, desde este momento, miembros responsables y de pleno derecho de la comunidad y pueden participar en la recepción de la Cena del Señor. La Cena del Señor cierra, en raras ocasiones, la celebración confirmatoria comunitaria. Por lo común, los actuales ordenamientos litúrgicos mantienen el orden de sucesión tradicional de la iniciación cristiana, aunque dilatado en el tiempo.

4. Recapitulación conclusiva: Hacia una consolidación de la confirmación como sacramento autónomo en la visión unitaria de la iniciación

Iniciábamos nuestra investigación histórica por las Iglesias de Occidente

rament der Mündigkeit, München 1968, pp. 179-198.

⁴¹⁵ Para la ceremonia de la confirmación protestante, contrastamos los detalles que describe T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, p. 129; y A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: EstTrin 27, n. 2 (1993) 267-268.

⁴¹⁶ Fórmula recogida en la liturgia de la *Agenda de 1962* de la Iglesia Evangélica Luterana unida de Alemania propuesta para todas sus iglesias miembros, cf. R. BORNERT, *La Confirmation dans le protestantisme et dans l'Anglicanisme*: MD 168/4 (1986) 90.

a la búsqueda y captura de los primeros indicios de nuestro actual sacramento de la confirmación. En el transcurso de esta evolución histórico-litúrgica hemos tenido la ocasión de constatar varios presupuestos de partida. Por un lado, tal como apuntamos al principio, en el pensamiento de los Santos Padres latinos y escritores eclesiásticos de los cuatros primeros siglos no existió nunca una diferenciación de ritos en la ceremonia bautismal, tal que pudiera ya distinguirse el baño bautismal del rito confirmatorio. Por otro lado, hemos mostrado que en la antigüedad cristiana no existía un único ritual bautismal que monopolizara la iniciación cristiana, sino que existieron varios ritos litúrgicos de iniciación en las iglesias latinas, que se desarrollaron en determinados tiempos y lugares, y cada uno de ellos tenía sus peculiaridades, si bien también poseían ciertas semejanzas entre sí.

Todo ello permitió que, desde los primeros tiempos de la era cristiana, los ritos postbautismales fueran muy variados, éstos podían consistir en: una unción con el *chrisma* de la frente, una imposición de la/s mano/s, o una signación sin unción; y podían darse de forma aislada o en una diversidad de combinaciones. Sea como fuere, tanto en la mentalidad de los autores latinos como en las praxis de las iglesias latinas primitivas se conservaba una visión unitaria de los ritos sacramentales de la iniciación cristiana, pese a la variedad de rituales litúrgicos de iniciación existentes para expresar la incorporación de los nuevos miembros a la comunidad local.

Hacia finales del siglo IV, con la reserva al obispo de los ritos postbautismales (el *sello* conclusivo del ceremonial), tenemos ya las primeras noticias de la separación entre el bautismo y los ritos postbautismales, lo que poco después se llamará, en la Galia, la *confirmatio*. Esta segregación comenzó de forma aislada en algunos lugares, pero a consecuencia de varias vicisitudes y contratiempos, que se sumaron a la causa anterior, hicieron que se fuera dando cada vez más a menudo. Además, la disgregación litúrgica fue favorecida, hacia mediados del siglo V, por los primeros conatos de interpretación teológica que comenzaron a hacerse en torno al rito nuevo que estaba emergiendo y cuestionándose. La disociación progresiva entre el bautismo y la confirmación se hizo cada vez más habitual hacia los siglos VIII-IX, casi efectiva alrededor del año 1000, y llegó a generalizarse, prácticamente, en todo Occidente entre los siglos XI al XIII. Esto gracias a varios factores circunstanciales, entre ellos la unificación litúrgica impuesta por el imperialismo romano en todo Occidente y la profundización de la teología sacramental en la Escolástica medieval del siglo XII, con la que la confirmación alcanzó un estadio plenamente autónomo. A partir de la época caloringia no sólo se hizo más frecuente la separación entre ambos sacramentos, sino que también se produjo, una contrariedad aún más grave, la alteración del orden tradicional:

bautismo-confirmación-eucaristía, por lo cual vino a ser corriente, durante un tiempo, la secuencia: bautismo-eucaristía-confirmación.

Esto no significa que el nuevo orden se impusiera, definitivamente, por doquier en todo el Occidente latino, pues, de hecho, hubo momentos y lugares donde se restableció o se conservó la unidad del orden antiguo hasta el siglo XIII, sobre todo en las ciudades episcopales, como en Roma, según constatan las fuentes litúrgicas y canónicas y relatan algunos autores de aquellos tiempos. Es más algunos documentos testimonian la costumbre antigua hasta el siglo XVI. Sin embargo, la separación temporal de los dos sacramentos sí se fue extendiendo por casi todo Occidente, aunque se mantuvo la sucesión tradicional, agudizándose aún más si cabe con la problemática de la edad de recepción de la confirmación como requisito para administrarla, siempre de una forma muy oscilante y bastante flexible. Entre los siglos XIII-XIV comienza a abrirse paso y a prevalecer la práctica de retardar la recepción de la confirmación hasta los siete años o más, excepto en caso de necesidad, y en los siglos posteriores numerosos concilios atestiguan que se retrasó aún más la edad mínima de recepción.

A lo largo de esta evolución del rito de la confirmación hemos visto, en varias ocasiones, cómo la potestad de la Iglesia ha modificado la materia esencial de este sacramento. A partir de la Alta Escolástica medieval, la imposición de las manos pasa a ser un accesorio secundario en los eucologios litúrgicos, por lo que no es de extrañar que fuera olvidada cada vez más en la liturgia y en la especulación teológica y se haya fraguado una extraña interpretación del acto sacramental, según la cual el gesto de la unción crismal incluye también la imposición de la mano, y así son combinados los dos ritos en uno solo. Esta comprensión fue enunciada por varios papas, entre ellos por Benedicto XIII, Benedicto XIV, y ya en tiempos más recientes por Pablo VI.

En cualquier caso, la historia del sacramento de la confirmación siempre ha estado tildada de luces y sombras. De nuevo, hacia el siglo XVI, por la irrupción de la Reforma protestante, cuya denuncia del *status* depravado del sacramento provocó un conflicto de proporciones insospechadas para la Iglesia católica romana, y, más tarde, durante la época de la Ilustración por influencia de la teología protestante, que condujo a una adulteración de la concepción teológica de la confirmación, si bien de forma pasajera.

Numerosos avatares históricos, sobre todo el énfasis puesto en la instrucción religiosa aparejada a la edad de recepción, motivaron que volviera a darse un cambio del orden de la iniciación en algunos países occidentales, al administrarse la primera eucaristía *antes* que la confirmación, cuyo desorden tan sólo llegó a subsanarse teórica y transitoriamente gracias a varias intervenciones de las autoridades romanas, entre finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX.

En tiempos más recientes, el orden invertido del binomio primera comunión-confirmación volvió, nuevamente, a fomentarse en numerosas iglesias latinas de Occidente, a partir de la insistencia en la formación religiosa de los jóvenes confirmandos, a fin de prepararlos mejor para las luchas de la vida, lo que en nuestros días se ha generalizado y se conoce como el ensayo oportunista de una pastoral de la confirmación.

Sin embargo, a pesar de las numerosas recomendaciones de la Sede Romana por defender, mantener y promover el orden tradicional de la iniciación, ponemos de manifiesto que la costumbre desordenada no ha llegado a ser claramente corregida, ni siquiera con la reforma litúrgica del Vaticano II como se ha visto en el nuevo *Ordo confirmationis* aprobado para todo el Occidente latino. De todas formas, cabe subrayar que el orden invertido no ha sido nunca oficialmente aprobado y menos aún la costumbre antigua abolida.

Una vez evidenciado todo el proceso del desarrollo autónomo de la confirmación extraemos unas consecuencias derivadas de dos hechos consumados que perduran hoy: uno, la separación cronológica de los tres sacramentos de la iniciación, y, otro, la perturbación del orden tradicional de la trilogía de iniciación, resultando como sigue: bautismo-eucaristía-confirmación.

Tales corruptelas tendrán sus repercusiones tanto en la teología como en la pastoral de la confirmación como sacramento autónomo plenamente reconocido, así como graves consecuencias en las relaciones intereclesiales y ecuménicas de cara a la unidad de las Iglesias, en torno a la interpretación teológica de la total iniciación sacramental, en especial con las Iglesias orientales que conservan el orden primitivo de la iniciación cristiana.

5. Tabla de revistas, siglas y abreviaturas⁴¹⁷

AA	CONCILIO VATICANO II, <i>Apostolicam actuositatem</i> , decreto sobre el apostolado de los seglares, 1965
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> . Roma desde 1909
AG	CONCILIO VATICANO II, <i>Ad gentes divinitus</i> , decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, 1865
ALW	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i> , Ratisbona, desde 1950
Ambrosius	<i>Ambrosius</i> , Milán, desde 1925
AnAn	<i>Anthologica Annua</i> , Roma desde 1953
Ang	<i>Angelicum</i> , Roma, desde 1924

⁴¹⁷ La nomenclatura es la del "Índice internacional de abreviaturas para teología y materias afines" de S. M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* [IATG²], Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1992, adaptada en algunos casos.

Anton	<i>Antonianum</i> , Roma, desde 1926
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , 1865-1908
ATG	<i>Archivo Teológico Granadino</i> , Granada, desde 1938
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, desde 1944
BEL	Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, Roma
BLE	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i> , Tolosa (Francia), desde 1899
BPa	Biblioteca de Patrística, Madrid
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholt
CIC/Codex-1917	<i>Código de Derecho Canónico de 1917</i>
CIC/Codex-1983	<i>Código de Derecho Canónico de 1983</i>
Conc(E)	<i>Concilium</i> , (edición en castellano), Madrid y Estella (Navarra), desde 1965
CPL	Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona
CSEG	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Graecorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTom	<i>La Ciencia Tomista</i> , Madrid y Salamanca, desde 1910
Cuadernos Phase	Cuadernos <i>Phase</i> , Barcelona, desde 1988
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i> , París 1907-1953
DCN	PABLO VI, Constitución apostólica <i>Divinae consortium naturae</i> (15-VIII-1971)
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, <i>Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , París 1912, en curso
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, <i>Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma ³⁴ 1967
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , París 1909-1972
Dz	H. DENZINGER, <i>El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres</i> , Herder, Barcelona 1963
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i> , Roma, desde 1887
EO	<i>Ecclesia Orans</i> , Roma, desde 1984
EstTrin	<i>Estudios Trinitarios</i> , Salamanca, desde 1963
EtByz	<i>Études Byzantines</i> , Bucarest, desde 1943, a partir de 1946, <i>Révue des études byzantines</i>

- FIC J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 42009
- Fontes *Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes*
- FPa Fuentes Patrísticas, Ciudad Nueva, Madrid
- Gr *Gregorianum*, Roma, desde 1920
- G-T F. A. GONZÁLEZ – J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid 1849-1859
- HEFELE-LECLERCQ CH.-J. HEFELE, (J. HERGENRÖTHER) y H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, París 1907-1952
- HID *Heiliger Dienst*, Salzburgo (Austria), desde 1947
- Ist *Istina*, París, desde 1954
- Lat *Lateranum*, Roma, 1919-1927 y desde 1976
- LG CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, 1964.
- LJ *Liturgisches Jahrbuch*, Münster (Alemania), desde 1951
- LV.F *Lumen Vitae*, Bruselas, desde 1946
- LV(L) *Lumière et Vie*, Lyon (Francia), desde 1951
- MANSI J. D. MANSI, J. B. MARTIN y L. PETIT, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia 1757-1798; (Graz 1960-1961, reproducción facsímil de H. WELTER (editor), París-Leipzig-Arnheim 1901-1927
- MD *La Maison-Dieu*, París, desde 1945
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Berlin, desde 1826
- MySal *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (J. FEINER y M. LÖHRER, directores), Madrid 1969-1984
- NDL *Nuevo diccionario de Liturgia* (D. SARTORE, A. M. TRIACCA y J. M. CANALS, directores), Madrid 1987
- NRTh *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina (Bélgica), desde 1847
- Not *Notitiae*, Roma, desde 1965
- OE CONCILIO VATICANO II, Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias Orientales Católicas, 1965
- PastB *Pastor bonus*, Tréveris (Alemania), desde 1899
- PG *Patrologia Graeca* (J. P. MIGNE, editor), París, 1857-1866
- Phase *Phase*, Barcelona, desde 1963

PL	<i>Patrologia Latina</i> , (J. P. MIGNE, editor), París, 1844-1864
PLS	<i>Patrologia Latina. Supplementum</i> (J.P. MIGNE, editor), París 1958-197
PrOr	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> , sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (1965)
PPC	Propaganda Popular Católica / Promoción Popular Cristiana
PRMCL	<i>Periodica de re morali, canonica, liturgica</i> , Roma, 1927-1990
QL/QuLi	<i>Questions Liturgiques</i> , París – Lovaina (Bélgica), desde 1910
RC	<i>Ritual de la Confirmación</i> , Barcelona ⁴ 2002
RechSR/RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris, desde 1910
RET	<i>Revista Española de Teología</i> , Madrid, desde 1940
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Lovaina (Bélgica), desde 1900
RivAC	<i>Rivista di Archeologia Cristiana</i> , Roma, desde 1924
RivLi	<i>Rivista Liturgica</i> , Finalpia, Roma, desde 1914
RPLi	<i>Rivista di pastorale liturgica</i> , Brescia (Italia), desde 1963/64
RQH	<i>Revue des questions historiques</i> , París 1866-1939
RThAM	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i> , Lovaina (Bélgica), desde 1929
SacrEr/SE	<i>Sacris erudici</i> , Steenbrugge, Turnhout (Bélgica), desde 1948
SacCon	CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática <i>Sacrosanctum Concilium</i> , sobre la sagrada liturgia (1963)
SC	Sources Chrétiennes, Paris desde 1941
ScC	<i>La Scuola Cattolica</i> , Milán (Italia), desde 1873
SM	<i>Sacramentum Mundi</i> , Barcelona 1972-1976
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
SSL	<i>Spicilegium Sacrum Lovaniense</i>
SteT	<i>Studi e Testi</i> , Roma, desde 1900
STh	Tomás DE AQUINO, <i>Summa Theologiae</i>
StLi	<i>Studia Lit</i> , Hilversum (Países Bajos), desde 1962
StC	<i>Studia catholica</i> , Nimega (Países Bajos), desde 1924
Theol	<i>Theology</i> , Londres
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (G. KITTEL y G. FRIEDRICH, editores), Stuttgart (Alemania) 1933-1979

Tr.	<i>Traditio</i> , Nueva York, desde 1943
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> (HORST ROBERT BALZ, et al.; G. KRAUSE y G. MÜLLER), Berlín–Nueva York, 1976-2007
TDNIC	<i>Testamentum Domini Nostri Iesu Christi</i> (Siria oriental, s. V)
VIVES	J. VIVES (ed.), <i>Concilios visigóticos e hispano-romanos</i> , Barcelona-Madrid 1953
Worship	<i>Worship</i> , Colledgeville (Minnesota, EE. UU.), desde 1951

6. Bibliografía general

6.1. Tratados, manuales y estudios de consulta

- ADAM, A., *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Herder, Friburg 1958.
- , *La Confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962.
- , *Cresima*, en: H. FRIES (dir.), [edición italiana a cura di G. RIVA], *Dizionario teologico I*, Queriniana, Brescia 1966, pp. 380-386.
- AKELEY, T. C., *Christian Initiation in Spain c.300-1100*, Darton, Longman & Todd, London 1967.
- ANDRIESEN, P., *De betekenis van de postbaptismale zalving*: TLi 16 (1935) 136-146.
- BACCRABÈRE, G., *Confirmation et visite pastorale dans le diocèse de Toulouse aux 16^e-17^e siècles*: MD n. 54 (1958/2) 92-117.
- BANTING, J. H. M., *Imposition of hands in Confirmation. A Medieval Problem*: JEH VII, n. 2 (1956) 147-159.
- BAREILLE, G., *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, en: DThC III~1, Paris 1911, cols. 1026-1058.
- BAYART, P., *Chrême*, en: DDC III, Paris 1942, cols. 700-707.
- BEAUDUIN, L., *Le sacrement de la Confirmation administré par les curés*: MD n. 9 (1947) 96-100.
- BECKMANN, J., *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du XVI^e siècle à nos jours*: MD n. 58 (1959) 48-70, [original en: ZMR 15 (1959) 14-31].
- BEHM, J., *Die Handauflegung im Urchristentum, nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht*, Leipzig 1911.
- BÉRAUDY, R., *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en ora-*

- ción. Introducción a la liturgia*, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona 1964, pp. 591-600.
- , *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona 21967, pp. 565-622, esp. pp. 594-599, y pp. 604-617.
- BERNARD, P., *Confirmation du VII^e au XII^e siècle*, en: *DThC* III-1, Paris 1911, cols. 1058-1070.
- , *Confirmation chez les scolastiques*, en: *DThC* III-1, Paris 1911, cols. 1070-1077.
- , *La Confirmation chez les protestants*, en: *DThC* III-1, Paris 1911, cols. 1082-1088.
- , *Chrême (saint)*, en: *DThC* II-2, Paris 1932, cols. 2395-2414.
- BERNIER, R., *Le sacrement de Confirmation dans la Théologie de Saint Thomas*: *LV(L)* 10 (1961) 59-72.
- BORELLA, P., *Ministro, materia e forma della Confermazione*: *RivLi* XLIX, n. 1 (1962) 37-47; n. 2, 107-116.
- , *Ministro e materia della Confermazione*: *RivLi* XLIX, n. 2 (1962) 107-116
- , *La Confermazione all'epoca carolingia*: *RivLi* LIV, n. 3 (1967) 199-206.
- , *La Confermazione in epoca carolingia*, en: P. BORELLA — B. BOTTE — A. CAPRIOLI ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, pp. 171-178.
- , *A proposito de la confermazione in alcuni codici ambrosiani e gallicani*: *Ambrosius* 49 (1973) 265-282.
- BORNERT, R., *La Confirmation dans le Protestantisme et dans l'Anglicanisme*: *MD* n. 168 (1986/4) 77-105.
- , *La confirmation dans les Églises de la Reforme: Tradition Luthérienne, Calvinienne et Anglicane*: *QuLi* 70/1-2 (1989) 51-68.
- BOTTE, B., *Consummare*: *ALMA* 12 (1937) 43-45.
- , *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: *MD* n. 54 (1958/2) 5-22.
- BOUHOT, J.-P., *La confirmation, sacrement de la communion ecclésial*, (Parole et tradition), Chalet, Paris 1968.
- , *Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne*: *REAug* 24 (1978) 278-301.
- , *Un florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIII^e siècle*: *RechAug* 18 (1983) 151-182.
- , *L'auteur romain des «Philosophoumena» et l'écrivain Hippolyte*: *EO* 13 (1996) 137-164.
- BRINKTRINE, J., *Zur Entstehung der lateinischen Firmformeln*: *ThGl* 44 (1954) 51-53.

- BUCHEN L. A. VAN, *L'homélie Pseudo-Eusébiennne de Pentecôte. L'origine de la "confirmation" en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fausto de Riez*, Drukkerij Gebr. Janssen N. V., Nijmegen (Pays-Bas) 1967.
- BÜRKI, B., *Protestantisme contemporain et confirmation traditionnelle Pierre Gisel — une voix protestante (réformée) pour la confirmation traditionnelle*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 283-290.
- BUSCH, B., *De initiation christiana secundum S. Augustinum*: EL 52 (1938) 159-178; 385-480.
- , *De initiation christiana secundum doctrinam sancti Augustini*, Città del Vaticano 1939.
- CABIÉ, R., *La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 416)*, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 58), Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1973.
- , *La iniciación cristiana*, en: A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, (Biblioteca Herder, Sección de liturgia 58), Herder, Barcelona 1992, pp. 572-665.
- CABROL, F., *Imposition des mains*, en: *DACL* VII-2, Paris 1926, cols. 391-413.
- , *Mozarabe (La liturgie)*, en: *DACL* XII-1, Paris 1935, cols. 390-491.
- CAMELOT, TH., *Notes explicatives et renseignements techniques à: Saint Thomas, Somme Théologique. Baptême et Confirmation*, Paris 1956.
- CAPELLO, F. M., *Ius Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae Orientalis comparatum: Ius Pontificium* 7 (1927) 55-71.
- , *Nonnullae quaestiones de Confirmatione et prima Communione*: PRMCL 16 (1927) 120-136.
- CAPRIOLI, A., *Battesimo e Confermazione in Ambrogio. Studio storico sul «Signaculum»*, en: *Miscellanea Carlo Figini*, Varese, Venegono inferiore 1964, pp. 49-57.
- , *Battesimo e confermazione in S. Ambrogio*: ScC 102, n. 4 (1974) 403-428.
- , *Dal Battesimo alla Eucaristia — Aspetti e problemi del "Postbattesimo" in S. Ambrogio*: ScC 105, n. 5 (1977) 457-477.
- , *Battesimo e confermazione. Studio storico sulla Liturgia e catechesi in S. Ambrogio*, Venegono inferiore 1977.
- CARPIN, A., *Il battesimo in Isidoro di Siviglia*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, Bologna 1984.
- CARR, E. — ZACHARA, M., *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in Occidente*, en: *La cresima. Atti del VII congresso Internazionale*

- di Liturgia, Roma, maggio 2004*, (Studia Anselmiana 144 – Analecta Liturgica 26), Roma 2007, pp. 103-132.
- CARRA DE VAUX SAINT CYR, M.-B., *Le sacrement de confirmation: Notes historiques*: LV(L) 10, n. 51 (1961) 16-58.
- CASAÑAS, L., *El Ritual Hispano-Visigótico-Mozárabe*: Lit(B) 13 (1958) 156-178, esp. 164-166.
- CHARDON, C., *Histoire des sacrements. Histoire du sacrement de confirmation*, en: J. P. MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. XX, Lutetiae Parisiorum 1841.
- CHAVASSE, A., *Le deuxième canon d'Orange de 441, essai d'exégèse*, en: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, pp. 103-120.
- , *La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine*: RMÂL 1 (1945) 109-128.
- , *Les deux rituels romains et gaulois de l'admission au catéchuménat que renferme le sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316)*: Études de critique et d'histoire religieuses (Lyon 1948) 79-98.
- , *Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours*: MD n. 28 (1951/4) 26-44.
- , *L'initiation à Rome, dans l'Antiquité et le Haut Moyen-âge*, en: AA. VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 1-32.
- CIMETIER, F., *Confirmation (Liturgie et droit canonique)*, en: DPCR II, Paris 1925, cols. 434-436.
- CLERCK P. DE, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut moyen-âge*: MD n. 168 (1986/4) 47-75.
- , *Les évolutions de la confirmation à travers les siècles*: QuLi 79 (1998) 214-228.
- , *La Confirmation au long du premier millénaire: La fracture de l'initiation chrétienne*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 61-74.
- COEBERGH, C., *Notes sur le Sacramentaire d'Hadrien*, en: F. L. CROSS (ed.), *Studia patristica. III-VI, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, "Part. III: Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica", (Studia patristica 5), Akademie-Verlag, Berlin 1962, pp. 17-24.
- CONGAR, Y., *Confirmation (chez les protestants)*, en: *Cath.* II, Paris 1949, cols. 1520-1521.
- COPPENS, J., *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, (Universitas Catholica Lovaniensis.

- Dissertationes ad gradum magistri. Serie 2, 15), Jules de Meester et Fils, Wetteren-Paris 1925.
- , *Confirmation*, en: *DBS* II, Paris 1934, cols. 120-153.
- COTHENET, É., *Onction*, en: *DBS* VI, Paris 1960, cols. 701-732.
- , *Onction*. — *I. Dans l'Écriture*, en: *DSp* XI, Paris 1982, cols. 788-801.
- COURATIN, H. A., *Justin Martyr and Confirmation*: *Theol.* LV (1952) 458-460.
- CRISTIANI, L., *Réforme. La doctrine des sacrements: Baptême, Confirmation*, en: *DThC* XIII, Paris 1937, cols. 2062-2068.
- CULLY, K. B., *Confirmation: History, Doctrine and Pastoral*, Greenwich (Connecticut USA) 1962.
- DACQUINO, P., *Un dono di spirito profetico. La Cresima alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Torino 1992, pp. 107-348.
- DAVENPORT, E. H., *The False Decretals*, Oxford 1916.
- DAVID, P., *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Paris 1947.
- DAVIES, J. G., *The Disintegration of the Christian Initiation Rite*: *Theol.* L (Nov. 1947) 407-413.
- DE BRUYNE, L., *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*: *RivAC* 20, n. 1-4 (1943) 113-278.
- *L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien*: *RechSR/RSR* XXXVI (1962) 27-85.
- DE PAOLI, G., *L'iniziazione cristiana nei Sermoni di San Zeno*, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI, ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, pp. 115-125; (ídem, en: *RivLit* LIV, n. 4 (1967) 407-417).
- , *I Sermoni di San Zeno di Verona. Contributo alla storia della catechesi e della Liturgia dell'iniziazione cristiana*, (Dissertatio–Pont. Ath. Anselm.), Roma 1969.
- DELL'ORO, F., «Homilia de Pentecosten» di Fausto de Riez, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, pp. 273-295.
- , *L'«ordo confirmationis» romano-franco-germanico. Un contributo alla storia del rito del secolo IX al secolo XIII*, en: AA. VV., *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, [6 vols., Aoste 1969-1976], vol. 4, Aoste 1972-1973, pp. 5-86.
- DIEBOLD, E., *L'initiation du concile de Trente au décret «Quam Singulari»*, en: AA. VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 47-84.
- DIEHL, W., *Zur Geschichte der Konfirmation: beiträge aus der hessischen Kir-*

- chen geschichte*, J. Ricker, Giessen 1897.
- DÖLGER, F. J., *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Würzburg 1905.
- , *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*: RQChAk 19 (1905) 1-41, besonders 26-41.
- , *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, V, 3/4, Paderborn 1911.
- , *Sphragis*, AuC 2 (1930) 32-37.
- DUCHESNE, L., *Les origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Thorin, Paris 1889, (Paris ⁵1909).
- , *Los seis primeros siglos de la Iglesia (Historia crítica)*, [de la cuarta edición francesa (1908) por Pedro Rodríguez], Luis Gili, Barcelona 1910-1911.
- DUFRASNE, J., *Les rites liturgiques de la confirmation*: Feu Nouveau 4 (1961) 22-24.
- , *La célébration liturgique de la confirmation*: RDT 19 (1964) 98-130.
- EISENHOFER, L., *Handbuch der Katholischen Liturgik*, München ²1941, pp. 280-297.
- ELBERTI, A., *Historia de la confirmación en la tradición de la Iglesia latina*, (Biblioteca Litúrgica 47), CPL, Barcelona 2015.
- ELFERS, H., *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938.
- , *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*: ThGl 34 (1942) 334-341.
- ENGERT, *Firmung*, en: RGG II, J. C. B. Bohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1928, cols. 606-607.
- EUSEBIO DE CESÁREA, *Historia eclesiástica*, [ed. Argimiro Velasco-Delgado], BAC 612, Madrid 2002.
- EUSEBIUS "GALLICANUS", *Homiliae XXIX De Pentecosten* n° 2, (Corpus Christianorum, Series Latina CI), Turnholti 1970, vol. 1, pp. 337-338.
- FALSINI, R., *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*, en: P. BORELLA – B. BOTTE – A. CAPRIOLI ... [ET ALT.], *La Confermazione e l'iniziazione cristiana*, (Quaderni di Rivista liturgica 8), Elle Di Ci, Leumann-Torino 1967, pp. 179-191.
- , *Il rito della Confermazione nella Chiesa latina. Sintesi storica della evoluzione del rito*: RivLi LIV, 4 (1967) 463-475.
- , *Sette anni studi sulla cresima 1980-1987*: RPLi n. 144 (1987) 77-97.
- , *Confirmación*, en: NDL, Madrid 1987, pp. 423-451.
- , *Evoluzione storica della Confermazione*: Servizio della Parola n. 256 (1994) 4-13.
- FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La iniciación cristiana*, en: AA. VV., *La cura pasto-*

- ral en la España romano-visigótica*, (Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos), Iglesia Nacional Española, Roma 1955, pp. 257-300.
- FERNÁNDEZ REGATILLO, E., *El ministro extraordinario de la confirmación*: Sal-
Ter 36, n. 3 (1948) 166-181.
- , *El ministro extraordinario de la confirmación en tierra de misiones*:
REDC 3 (1948) 648-678.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo
Mýron al Sacramento de la Santa Crismación*: ATG 73 (2010) 91-145.
- , *La composición y consagración del santo crisma en el rito romano*: Ang.
91, fasc. 4 (2014) 813-854.
- FIALA, V. E., *L'impositions des mains comme signe de la communication de
l'Esprit Saint dans les rites latins*, en: AA.VV., *Le Saint-Esprit dans la
Liturgie. Conférences Saint-Serge, XVI^e Semaine d'Études Liturgiques,
Paris, 1-4 Juillet 1969*, (Bibliotheca "EL". Subsidia 8), Edizioni Liturgi-
che, Roma 1977, pp. 87-103.
- FINNEGAN, E., *The Theology of Confirmation at the time of Charlemagne* (Dis-
sertatio), Trier 1968.
- FISCHER, J. D. C., *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: a Study
in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation*, (Alcuin Club Co-
lections 47), SPCK, London 1965.
- FITZER, G., "σφραγίς" (*sfragís: sello*), en: *ThWNT-TI XIII*, Brescia 1981,
cols. 377-418.
- FLICHE, A., *La Réforme Grégorienne*, 2 vols., (Spicilegium Sacrum Lovaniense,
études et documents 6 und 9), Honore Champion, Louvain 1924/25.
- FLORISTÁN, C., *La iniciación cristiana*: Phase XXIX, n. 171 (1989) 215-224.
- FRANQUESA, A., *El gran sacramento de la iniciación cristiana*: Phase XXX, n.
177 (1990) 185-209.
- FRÖR, K. (Hrsg.), *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der
Konfirmation*, Evang. Presseverband für Bayern, München 1959.
- FRÖR, K. (Hrsg.), *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lu-
therischen Kirchen: Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars
des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirma-
tion*, Claudius, München 1962.
- GALTIER, P., *La consignation à Carthage et à Rome*: RechSR/RSR II (1911)
350-383.
- , *La consignation dans les Eglises d'Occident*: RHE 13 (1912) 257-301.
- , *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 467-476.
- , *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*: RechSR V
(1914) 201-235, 339-394, 506-544.

- , *Imposition des mains*, en: *DThC* VII-2, Paris 1923, cols. 1307-1425.
- , *Imposition des mains et bénédiction au baptême*: *RechSR* XXVII, n. 4 (1937) 464-466.
- GANTOY, R., *Chronique du mouvement liturgique. VIII. La Confirmation*: *ParLi* 46 (1964) 475-477.
- GARRIDO BONAÑO, M., *Los sacramentos de la iniciación en los concilios particulares*: *Burg.11* (1970) 135-173.
- GILLMANN, F., *Zur Lehre der Scholastic vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn 1920.
- GISTELINCK, F., *Doopbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus*: *ETHL* XLIII (1967) 532-555.
- GOUBER, P., *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*: *EtByz* II (1944) 5-78.
- GOENAGA, J. A., *Confirmación-Eucaristía. La aportación del pasado a un problema del presente*: *EE* 48, n. 184 (1973) 93-97.
- GRABKA, G., *The « alapa » in Confirmation*: *AECR* 114 (1946) 436-441.
- GRANADO, C., *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*: *EstTrin* 27, n. 1 (1993) 21-79.
- GREENSTOCK, D. L., *El problema de la confirmación*: *CTom* 80, n. 247 (1953) 175-228; 80, n. 249, 539-590; 81 n. 201 (1954) 201-240.
- GUIBERT, J. DE, *Confirmation*, en: *DAFC* I, Paris 1911, cols. 651-655.
- GUNY, A., *Confirmation (Droit canon et liturgie)*, en: *Cath.* II, Paris 1949, cols. 1516-1520.
- GY, P.-M., «Quamprimum». *Note sur le baptême des enfants*: *MD* n. 32 (1952/4) 124-128.
- , *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*: *MD* n. 58 (1959/2) 135-145.
- HALLEUX, A. DE, *Confirmatio et Chrīma*: *Irén.* LVII, n. 4 (1984) 490-515.
- HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*, (El misterio cristiano 11), Herder, Barcelona 1970.
- , *L'iniziazione cristiana. Raccolta di testi e presentazione*, Marietti, Cas. Monferrato 1982.
- , *Sphragis*, en: *Cath.* XIV, Paris 1996, cols. 365-366.
- HAQUIN, A., *La confirmation au cours des âges*: *LV.F* 51, n. 3 (1996) 245-254.
- , *Les décrets eucharistiques de Pie X*: *MD* n. 203 (1995/3) 61-82.
- HAREIDE, B., *Konfirmasjonem I Reformasjonstiden. En underøkelse au den luthereske Konfirmasjon i Tyskland 1520-1585*, (Bibliotheca theologiae practicae 20), Gleerups Förlag, Universitets folaget 1966.
- HIEMBUCHER, M., *Die heilige Firmung, das Sakrament des Heiligen Geistes. In*

- dogmatischer, historischer und liturgischer Beziehung für den praktischen Seelsorger dargestellt*, Augsburg 1889.
- HEINZ, A., *Die Firmung von unmündigen Kindern in alten Erzbistum Trier nach dem Tridentum*: TThZ 85 (1976) 40-48.
- , *Die Feier der Firmung nach römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs*: LJ 39, heft 1 (1989) 67-88.
- , *La célébration de la confirmation selon la Tradition Romaine*: QuLi 70/1-2 (1989) 29-50.
- HOLETON, D. R., *L'évolution de la Confirmation dans la tradition anglicane*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 97-136.
- JANSSENS, L., *La confirmation. Exposé dogmatique, historique, et liturgique*, Lille 1888.
- JEANES, G. P., *The Day has Come! Esater and Baptism in Zeno of Verona*, (Alcuin Club Collection 73) Collegeville MI 1995.
- JUNG, N., *Confirmation dans l'Église Occidentale*, en: DDC IV, Paris 1949, cols. 75-109.
- KEEFE, S. A., *Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts*, en: AA. VV., *Carolingian Essays*, (A W. Mellon Lectures in Early Christian Studies), Washington DC 1983, pp. 169-237.
- , *An Unknown Response from the Archiepiscopal Province of Sens to Charlemagne's Circulatory Inquiry on Baptism*: RBen 96 (1986) 48-93, esp. 81-82.
- KOCH, W., *Die Anfänge der Firmung in Lichte der Trienter Konzilsverhandlung*: ThQ 94 (1912) 428-452.
- KÖHLER, *Firmung*, en: RGG II, Tübingen 1910, cols. 900-901.
- KRETSCHMAR, G., *Firmung*, en: TRE 11, Berlin-New York 1983, pp. 192-204.
- KRINKE, J., *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, en: *Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, (Span. Forsch. Der Görresgesellschaft 1,9), Münster 1954, pp. 33-116.
- LAMBERTS, M., *La confirmation dans l'Église catholique romaine du Concile de Trente à nos jours*, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 75-95.
- LANNE, E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*: Irén. 57, n. 2 (1984) 196-214; y 57, n. 3 (1984) 324-346.
- LECHNER, J., *Liturgik des römische Ritus*, Freiburg ⁶1953, pp. 276-280.
- LECLERCQ, H., *Confirmation, épigraphie et monuments*, en: DACL III~2, Paris

- 1914, cols. 2544-2551.
- , *Sphragis*, en: *DACL* XV~2, Paris 1953, col. 1637.
- LEIMBRUGER, S., *Firmung*, en: *RGG* 3, Tübingen 42000, cols. 143-146.
- LENNERZ, H., *De Sacramento Confirmationis*, Universitatis Gregoriana, Romae 21949.
- LEVET, R., *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente*: MD n. 54 (1958/2) 118-142.
- LEWANDOWSKI, B., *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesiis occidentalibus*, (Dissertatio-Pont. Inst. Lit. Athenaeum S. Anselmi de Urbe. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae" 32), Ed. Liturgiche, Roma 1969.
- , *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Mediolanensi*: EL 85 (1971) 29-47.
- , *Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Hispanis*: EL 85 (1971) 97-120.
- LLABRÉS, P., *La teología de la confirmación*, en: F. GIL PELÁEZ y OTROS, SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El sacramento del Espíritu*, (Renovación Litúrgica 14), PPC, Madrid 1976, pp. 127-152.
- LLOPART, E., *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical Romà*, (Litúrgica 2) (= Scripta et Documenta 10), Abbatia Monserrat 1958, pp. 121-180.
- LODI, E., *La Cresima nelle fonti eucologiche romane e occidentale fino al sec. XIII*, en: AA. VV., *Il sacramento della Confermazione: atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982*, Bologna 1983, pp. 116-153.
- , *Fonti liturgiche, ecumeniche, nella teologia della Cresima in Trombelli*, (Giornata di studi), Bologna 1985.
- LUDBROOK, S., «Avec-vous reçu l'Esprit-Saint quand vous avez cru?» Baptême, onction post-baptismale, imposition des mains et réception de l'Esprit dans les milieux baptistes, en: AA. VV., *Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal*. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, (BEL. «Subsidia» 148), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 137-150.
- LYNCH, K. F., *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period*, v. I: Texts., (Theology series 5), The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. & E. Nauwelaerts, Louvain (Belgique)/F. Schöningh, Paderborn (Germany) 1957.
- , *The Sacramental Grace of Confirmation in Thirteenth-Century Theology*: FrS 22 (1962) 32-149, 172-300.
- MACARRONE, M., *L'Unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*: Lateranum LI, n. 1 (1985) 88-152.
- , *L'unité du Baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e*

- au VII^e siècle*: Ist. 31, n. 3 (1986) 259-272.
- MACDONALD, F. C., *A History of Confirmation*, London 1937.
- MÄDER, TH., *El sentido de la imposición de la mano en el rito reconciliador de los penitentes y herejes en la práctica eclesiástica antigua del Occidente*: CiFe 18 (1962) 297-374.
- MAGGIO, S., *Archeologia Cristiana. Corsi monografici, I: La iniziazione cristiana nell'archeologia*, Pontificio Ateneo Salesiana, Roma 1971.
- MALVY, A., *Impositio pollicis: contribution à l'histoire et à la théologie des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation*: BLE 38 (1937) 213-232.
- MANGENOT, E., *Confirmation d'après le concile de Trente*, en: DThC III~1, Paris 1911, cols. 1088-1093.
- MARCHAL, L., *Confirmation dans l'Église Anglicane*, en: DThC III~1, Paris 1911, cols. 1079-1082.
- MARSH, T., *St Patrick's terminology for confirmation*: IER 91 (1960) 145-154.
—, *The History and significance of the postbaptismal rites*: IThC 29 (1962) 175-206.
- MARTÈNE, E., *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Antverpiae 1763.
- MARTIMORT, A. G., *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation: 1967-1977*: BLE 79, n. 2 (1978) 127-139.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, 2 vols., Plutarco, Madrid 1929.
- METZGER, M. J., *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein hrgg. Und auf ihrer Stellung in der liturgischen Literatur untersucht*, (Freiburg. Theolog. Studien 17), Fribourg-en-Br. 1914.
- MICHIELS, G., *L'initiation chrétienne selon Saint Ambroise*: QLP 34 (1953) 109-114, 164-169.
- MISSON, J., *Notes d'histoire des sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne*: RechSR/RSR III (1912) 245-254.
- MITCHELL, L. L., *Ambrosian Baptismal Rites*: StLit I, n. 4 (1962) 241-253.
—, *Mozarabic Baptismal Rites*: StLit III, n. 2 (1964) 78-87.
- MITCHEL, N., *Christian Initiation: Decline and Dismemberment*: Worship 48 (1974) 458-479.
- MITCHELL, N. D., *Dissolution of the Rite of Christian Initiation*, en: AA.VV., *Made not Born*, Notre Dame 1976, pp. 50-82.
- MOLIEN, L., *Liturgie des Sacrements*, Paris 1948, pp. 166-207.
- MONACHINO, J., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947, pp. 29-49, 164-183, 335-348.
- MORIN, J., *De sacramento confirmationis*, en: ed. *Thesaurus Theologicus in quo... disertationes theologico-historico-criticae exhibentur*, t. X, tr. 1, Venise 1762.
- MOSTAZA RODRÍGUEZ, A., *El problema del ministro extraordinario de la Con-*

- firmación*, Instituto “San Raimundo de Peñafort”, CSIC, Salamanca 1952.
- , *La edad de los confirmandos*: AnAn 4 (1956) 341-384.
- , *La edad de los confirmandos*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma 1956.
- , *La potestad de confirmar en los ministros extraordinarios*: REDC 14, n. 41 (1959) 503-516.
- , *El ministro de la confirmación*: Conc(E) IV, t. III, n. 38 (1968) 37-40.
- , *Confirmación*, en: C. CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de Derecho Canónico*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000, pp. 161-171.
- MÜHLEN, H., *Der heilige Geits als Person*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen) 1963.
- MUNZ, J. P., *Der Backenstreich bei der Firmung*: Kath. 49 (1959) 34-58.
- NATALINI, V., *Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un trentennio di Storia (1225-1255)*: Anton. 37 (1962) 55-114, 219-278.
- NAVARRETE, U., *De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis*: PRMCL 49 (1960) 143-190, 245-250.
- NEUMANN, I., *Die Spendung der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlinchen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Meitingen 1963.
- NEUNHEUSER, B., *Richezza orientale nella liturgia milanese. Il Transitorio: Ambrosius 15-16 (1939) 173-178.*
- , *Bautismo y Confirmación*, (Historia de los dogmas IV/2), BAC, Madrid 1974.
- NOIROT, M., *Chrême (Saint): En Occident*, en: *Cath.* II, Paris 1949, cols. 1077-1079.
- O'DOHERTY, M. K., *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation*, Thesis, (The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology, Second Series 23), University Washington, Washington 1949.
- ONCLIN, W., *L'administration du sacrement de la confirmation en cas de danger de mort*: ETHL 25, f. 3 (1949) 332-355.
- OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confirmación. Sacramentos de iniciación*, (BAC Manuales. Sapientia Fidei 22), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000.
- , *Confirmación*, en: *NDP*, Madrid 2002, pp. 203-218.
- ORSI, J. A., *De chrismate confirmatorio*, en: ed. *Thesaurus Theologicus in quo... disertationes theologico-historico-criticae exhibentur*, t. X, tractatus 1: *De sacramentis in duas partes divisus*, Venise 1762.
- OTORLAN, T., *Confirmation. Questions morales et pratiques*, en: *DThC* III-1,

- Paris 1911, cols. 1094-1113, esp. cols. 1096-1098.
- OTT, L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Münster 1937.
- PANINI, G., *Cresima, azione dello Spirito. Riflessioni bibliche, storiche, teologiche, ecclesiale*, (Evangelizzazione e sacramenti 11), LDC, Torino 1976.
- PERNOUD, R., *L'initiation au moyen-âge*, en: AA.VV., *Communion Solennelle et Profession de Foi, Vanves, 4-7 avril 1951*, (Lex orandi 14), Cerf, Paris 1952, pp. 33-45.
- PIERRET, R. B., *La liturgie du sacrement de la confirmation d'après le Pontifical Romain*: QLP 16 (1931) 119-128.
- PIJUAN, J., *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Instituto de estudios visigótico-mozárabes, Toledo 1981.
- PINSK, J., *Das Sakrament der Firmung in der römisch katholische Kirche: Die heiligen Sacramente 3-4* (1936) 92-102.
- PREIN, J. A. M., *Het ontstaan van de huidige romeinse Vormsel-ritus*: NKS 43 (1947) 104-114.
- , *De Geschiednis van de romeinse vormsel-ritus*: TLI 39 (1955) 199-218.
- PUNNET, P. DE, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*: RQH XXXVII, t. 72 (1902) 382-423.
- , *Baptême*, «rit visigotique d'Espagne, rit celtique», en: *DACL* II-1, Paris 1910, cols. 253-346, esp. cols. 330-334.
- , *Onction et Confirmation*: RHE 13 (1912) 450-466.
- , *Baptême*, en: *DACL* II-1, Paris 1910, cols. 251-346.
- , *Confirmation*, en: *DACL* III-2, Paris 1914, cols. 2515-2544.
- RAMIS MIQUEL, G., *La Iniciación Cristiana en la Liturgia Hispánica*, en: AA. VV., *Fundamentos teológicos de la iniciación cristiana*, (XXIII Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia, 2-4 septiembre de 1998, Aguadulce, Almería), (Culmen et fons 1), Grafite Ediciones, Baracaldo 1999, pp. 117-144.
- RATCLIFF, E. C., *Justin Martyr and Confirmation*: Theol. LI (1948) 133-139.
- REGLI, S., *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *Mysal* V, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 278-328.
- REVEL, J.-PH., *Traité des sacrements. II. La confirmation: Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, (Théologies), Les Éditions du Cerf, Paris 2006.
- RICHE, P., *Education et culture dans l'Occident barbare: VI^e-VII^e siècles*, (Patristica Sorbonensia 4), Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 532-535.
- RIGGIO, G., *L'età della Confermazione in Italia. Studio storico*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 402-414.
- , *Liturgia e pastorale della confermazione nei secoli XI-XII-XIII*: EL 87 (1973) 446-472; 88 (1974) 3-31.

- , *Liturgia e Teologia della Confermazione. Studio in codici e usi italiani del secolo XI*, (Thesis ad lauream 344), Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum, Romae 2008.
- RILEY, H. M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974.
- RINALDI, G., *Il ministro straordinario della cresima e la natura intima del suo potere*: *Perfice Munus* 61/3 (1966) 134-142.
- , *Il ministro straordinario della cresima e il canone 209*: *Perfice Munus* 61/4 (1966) 203-213.
- RIVERA, J.-F., *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*: *RET* 2 (1942) 3-33.
- , *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique*: *MD* n. 58 (1959) 39-47.
- RIVIÈRE, J., *Confirmation (dogmatique)*, en: *DPCR* II, Paris 1925, cols. 429-434.
- RUCH, C., *Confirmation dans la Sainte Ecriture*, en: *DThC* III-1, Paris 1911, cols. 975-1026.
- RUF, A. K., *Die Sinndeutung des sakramentalen Siegels der Firmung bei Thomas von Aquin*: *FZPhTh* 18 (1971) 137-167.
- SAINT-PALAIS D'AUSSAC, F. DE, *La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine. Contribution à l'étude de l'initiation chrétienne*, (Études de science religieuse 2) Aux Éditions franciscaines, Paris 1943.
- SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage, vers le milieu du III^e siècle. Les témoignages de Saint Cyprien et ses contemporains d'Afrique, Studi d'antichità cristiana*, Città del Vaticano (Roma) 1969, esp. pp. 106-144 (= *L'initiation chrétienne*).
- , *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1988.
- SCHILLEBEECKX, E., *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramenteleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, 1, Groeit, Antwerpen-Bilthoven 1952, pp. 284-306, pp. 544-551.
- SCHMIDT-CLAUSING, F., *Firmung*, en: *RGG* II, Tübingen 1958, cols. 967-968.
- SCHÖNHERR, A., *Bemerkungen zur Geschichte der Konfirmation*: *ZdZ* (1958) 169-171.
- SCHORLEMER, P., *Die evangelische Konfirmation. Ihre Entstehung und Entwicklung*: *Die heiligen Sakramente* 18 (1936) 109-118.
- SCHÜMMER, L., *La Confirmation. Point de vue du protestantisme*: *LV.F* 51, n. 3 (1996) 287-301.

- SCHUSTER, I., *L'iniziazione cristiana nell'antichità*: RivLi II, f. 6 (1915) 345-350; y III, f. 1 (1916) 18-30.
- SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 3 t., Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1935.
- SOUZA, D. DE, *The sacraments of Christian initiation in the liturgical books of the council of Trent: a liturgico-theological and historical study*, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Theologiae, Romae 1999.
- SPINKS, BRYAN D., *Liturgy in the age of reason: worship and sacraments in England and Scotland, 1662-c.1800*, Ashgate, Farnham [etc.] 2008.
- STELLA, P., *La confermazione nel la catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I*: RivLi LIX, n. 3 (1972) 340-351.
- , *Il sacramento della confermazione nel catechismo ad parochos (1566)*: EL 86 (1972) 182-213.
- THIBAUT, J. B., *L'initiation chrétienne aux premiers siècles*: EOr 21 (1922) 323-334.
- THIEME, K., *Der wahre Lutherische Konfirmationsbegriff*, Giessen 1931.
- THURIAN, M., *La Confirmación y la Confesión*, (Pensamiento cristiano 22), Península, Barcelona 1969.
- TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 vols., [v. 1.: La théologie anténicéenne.- 11e éd. (1930) - v. 2.: De Saint Athanase à Saint Augustin (318-430).- 8e éd. (1924) - v. 3.: La fin de l'âge patristique (430-800).- 7e éd. (1928)], (Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclésiastique), J. Gabalda et fils, Paris 1924-1930; [ed. cast. *Historia de los dogmas*, 7 vols., (Biblioteca económica del Clero), Diocesana, Pamplona 1912-1913].
- TROMBELLI, J. C., *Tractatus de sacramento per polemicis, et liturgicas dissertationis dispositi Confirmatione*, t. I, S. Thomae Aquinatis, Bononiae 1775.
- VACANT, A., *Confirmation*, en: DB II, Paris 1899, cols. 919-920.
- VANHENGEL, M. P., *Le Rite et la Formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV au VIII siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux origines du Rituel primitif*: SacrEr/SE 21 (1972-73) 161-222.
- VAN DEN EYNDE, D., *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*: RThAM 11 (1939) 97-109.
- , *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'Occident*: Anton. 14 (1939) 257-276.
- , *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*: Anton. 33 (1958) 415-422.
- , *Les rites liturgiques latins de la confirmation*: MD n. 54 (1958/2) 53-78.
- VAN DOREN, R., *Consignation et Chrismation*: QLP 18 (1927) 153-162.

- VERHEUL, A., *Histoire rituel de la confirmation*, en: P. ANCIAUX – A. VERHEUL – J. RABAU, *Christo Signati. Farde pastorale sur la Confirmation*, Malines-Louvain 1954, pp. 30-51.
- VINCK, H., *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*: MD n. 132 (1977/4) 136-140.
- VISCHER, L., *Die Geschichte der Konfirmation: ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmation problem*, Evangelischer Verlag, Zollikon, cop. 1958; [ed. francesa, *La Confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la Confirmation*, (Cahiers théologiques 44), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959].
- VITASSIUS (WITASSE), C., *Tractatus de confirmatione*, en: J. P. MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. XXI, Montrouge, Lutetiae Parisiorum 1841, cols. 545-1210.
- VOGEL, C., *La réforme liturgique sous Charlemagne*, en: B. BISCHOFF (ed.), *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, t. 2: "Das geistige Leben", L. Schwann, Düsseldorf 1965, pp. 217-232.
- VON HARNACH, A., *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, (Texte und Untersuchungen, 42, 2), Leipzig-Berlin 1918.
- WEISWEILER, H., *Das Sakrament der Firmung in den Systematischen Werken der ersten Frühscholastik*: Schol. 8 (1933) 481-523.
- WELTE, B., *Die Postbaptismale Salbung: ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche*, (Freiburger theologische Studien 51), Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1939.
- WILMART, A., *Une formule de confirmation employée par la chancellerie apostolique au XII^e siècle*: RBen 51 (1935) 279-284.
- WOLINSKI, J., *Onction. – II. Chez les Pères*, en: DSp XI, Paris 1982, cols. 801-819.
- ZARDONI, S., *Il carattere della Cresima all'interno di una possibile teologia sul carattere sacramental*, en: AA. VV., *Il sacramento della Confermazione: atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982*, Bologna 1983, pp. 171-198.

6.2. Documentos litúrgicos antiguos, medievales y contemporáneos

- ANDRIEU, M., *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, t. I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, (StT 86), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano

- 1938.
- , t. II: *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, (SteT 87), rist. anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1965.
- , t. III: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, (SteT 88), rist. anast., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1965.
- , *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, 5 vols: v. 1. *Les manuscrits*; v. 2. *Les textes (Ordines I-XIII)*; v. 3. *Les textes (suite). (Ordines XIV-XXXIV)*; v. 4. *Les textes (suite). (Ordines XXXV-XLIX)*; v. 5. *Les textes (suite). (Ordo L)*, (Specilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 11, 23, 24, 28 et 29), réimp. anast., Université Catholique de Louvain, Louvain 1960-1965.
- ASSEMANUS, J. A., *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae, Liber III: De Confirmatione*, Romae 1750.
- CALABUIG ADÁN, I. M., *Los formularios V-IX de la sección XL del Sacramentario de Verona: (extracto)*, (Dissertationes ad lauream 4), Facultas Theologica Marianum, Roma 1964.
- CHAVASSE, A., *Le Sacramentaire Gélasiens (Vaticanus Reginensis 316)*, Desclée & Cie, Tournai (Belgique) 1957.
- DUCHESNE, J., *Le Sacramentaire Grégorien ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. III, Éditions universitaires, Fribourg (Suisse) 1982.
- DUCHESNE, L., *Liber Pontificalis*, 3 vols., E. de Boccard, Paris 1955-1957.
- El bautismo en la Roma medieval (Ordo Romanus XI)*, (Cuadernos Phase 65), CPL, Barcelona 1995.
- FÉROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5), Libraire de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904.
- GALTIER, P., *La «Tradition apostolique» d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques*: RSR XIII (1923) 511-527.
- HANSSENS, J. M., *La Liturgie d'Hippolyte: Ses documents — son titulaire — ses origines et son caractère*, (OCA 155), PIOS, Roma 1959.
- HAULER, E. (ed.), *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiæ 1900.
- HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986.
- , *La Tradition apostolique: d'après les anciennes versions, Hippolyte de Rome*, [éd. BERNARD BOTTE], (Sources Chrétiennes 11), Cerf, Paris 1946.
- , *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, (par BERNARD BOTTE), (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Helf 39), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen) 1963.

- , *Les canons d'Hippolyte*, [éd. RENÉ-GEORGES COQUIN], (Patrologia Orientalis 31/2), Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1966.
- , *The Treatise of The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, edited by GREGORY DIX, SPCK, London 1937 [1968].
- , *La Tradizione apostolica*, [ed. a cura di RACHELE TATEO], (Patristica 37), Paoline, Torino-Roma 1979.
- JAGGER, P. J., *Christian Initiation 1552-1969: Rites of Baptism and Confirmation since the Reformation Period*, (ebd. 52), (Alcuin Club Collection 52), SPCK, London 1970.
- Rituel Cathare*, [éd. CHRISTINE THOUZELLIER], (Sources Chrétiennes 236), Cerf, Paris 1977.
- MOHLBERG, L. C., *Missale Gallicanum Vetus (Cod. Vat. Palat. lat 493)*, Fontes III, Herder, Roma 1958.
- , *Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317)*, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes V), Herder, Roma 1961.
- MOHLBERG, L. C. — EIZENHÖFER, L. — SIFFRIN, P., *Missale Gallicanum Vetus (Cod. Vat. Lat. Pal 493)*, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes III), Roma 1958.
- , *Liber Sacramentorum Aecclesiae ordinis anni circuli (= Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960.
- LIETZMANN, H., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar*, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 3), Münster (Westfalen) 1967.
- LOWE, E. A. — WILSON, H. A., *The Bobbio Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 61), London 1920.
- PALAZZO, É., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle*, Paris 1993.
- PAREDI, A., *Sacramentarium Bergomense*, (Monumenta Bergomensia VI), Bergamo 1962.
- PUNNET, P. DE, *Le Sacramentaire romain de Gellone*, (Ephemerides Liturgicae), Typis Poligottis Vaticanis, Roma 1938.
- RICHTER, G. — SCHÖNFELDER, A. (eds.), *Sacramentarium Fuldense, saeculi X, Als Festgabe des historischen vereins der Diözese fulda zum 50 Jährigen Priesterjubiläum, Georg Kardinal Kopp*, (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda; Bd. 9), Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912.
- Ritual de la confirmación*, [reformado según los decretos del Concilio Vaticano II, promulgado por mandato de Pablo VI, aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino], Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.

- Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, [reformado según los decretos del Concilio Vaticano II, promulgado por mandato de Pablo VI, aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino], Editorial Alfredo Ortells [etc.], Madrid [etc.] 1976.
- VOGEL, C., *Le pontifical Romano-germanique du X^e siècle*: RevSR 32, n. 1 (1958) 113-167.
- , *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington DC 1986.
- VOGEL, C. – ELZE, R. (eds.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, vol. I-II y III, (SteT 226, 227 y 269), Città del Vaticano 1963-1972.
- WARNER, G., *The Stowe Missal*, (Henry Bradshaw Society n. 32), London 1915.
- WILMART, A., *Un Règlement ecclésiastique du début du III^e siècle: La «Tradition Apostolique» de saint Hippolyte*: Revue du clergé français XCVI (15 octobre 1918).
- , *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyte*: RechSR/RSR IX (1909) 62-79.
- WILSON, H. A. (ed.), *The Pontifical of Magdalena College: with an Appendices' of Extracts from Other English Mss. of the twelfth Century*, Harrison, London 1910.

6.3. Documentos de concilios particulares y ecuménicos

- BRUNS, H., *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*, 2 t. en 1 vol., Typis et Sumptibus G. Reimeri, Berolini 1839; [reproducción (col. Bibliotheca ecclesiastica 1), Bottego d'Erasmus, Torino 1959, 2 vols.].
- CLERCQ, C. DE (ed.), *Concilia galliae* (a. 511-695), (CChr.SL 148A), Turnhout 1963.
- COLLANTES, J., *Fe de la Iglesia Católica*, BAC 446, Madrid 42009.
- Conciles Gaulois du IV^e siècle* (texto latino de l'éd. C. MUNIER, Sources Chrétiennes 241), [éd. J. GAUDEMET], Cerf, Paris 1978.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, de la 38^a edición alemana.
- GONZÁLEZ, F. A. – TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 6 tomos, Madrid 1849-1859.
- HEFELE, J. K. – LECLERCQ, H., *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, 11 t. en 23 vols., Letouzey et Ané, Paris 1907-1952.

- MANSI, J. D. – MARTIN, J. B. – PETIT, L., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Antonii Zatta Veneti, Florencia-Venecia 1757-1798, 31 vols.; continuación, H. Welter, Paris-Leipzig-Arnheim 1901-1927, 53 t. en 57 vols.
- MUNIER, G. (ed.), *Concilia Galliae* (a. 314-506), (CChr.SL 148), Turnholti 1963.
- VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona-Madrid 1953.

6.4. Fuentes canónicas y catequéticas

- Catecismo Romano*, [texto latino y español, trad., intr. y notas de Pedro Martín Hernández], BAC 158, Madrid 1956.
- Codex Iuris Canonici (1917)*, [texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios por Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán y Marcelino Cabreros de Anta], BAC 7, Madrid 1945.
- Codex Iuris Canonici (1983)*, [edición bilingüe comentada, Lamberto de Echeverría (dir.), colaboradores Juan Luis Acebal,... (et al.)], BAC 442, Madrid 1983.
- Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, [edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, colaboradores Juan Luis Acebal Luján,... (et al.)], BAC 542, Madrid 1994.