

El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo Mýron al Sacramento de la Santa Crismación

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

1. Introducción. El sagrado Mýron: un sacramento en la encrucijada

Somos conscientes de la complejidad y delicada laboriosidad que conlleva cualquier investigación histórica, y en concreto este tipo de estudio histórico-litúrgico por la envergadura y características del mismo. Procuraremos, por este motivo a partir de esta apreciación, hacer un análisis y reconstrucción pormenorizada y detallada de la evolución y configuración del Μυστήριον τοῦ ἁγίου Μύρου= *Misterio del Sacrosanto Mýron*, a lo largo de dos milenios de historia y de riqueza tradicional ritual dentro de lo que podemos denominar los *tesoros* que encierra y conserva el Oriente Cristiano.

Partimos del presupuesto de que este misterio parece ser que siempre ha estado integrado siempre dentro de todo el complejo proceso de Iniciación Cristiana, pues se ha celebrado conjuntamente con el bautismo. Más aún, constituyó en sus orígenes remotos y a día de hoy sigue formando parte integral del rito bautismal iniciático al que clausuraba para dar paso a la Eucaristía. Pero nos planteamos la siguiente cuestión: ¿se ha desgajado este rito de la unción del santo μύρον (*mýron*) de la liturgia bautismal en algún momento histórico concreto o en alguna de las liturgias orientales de iniciación?

Para comprobar esta segunda presunción, haremos un recorrido histórico comenzando desde la Época post-apostólica primitiva ya que es el periodo en el que tenemos los primeros indicios y testimonios, hacia mediados del siglo II, siguiendo por todo el primer milenio de tradición histórica de la Iglesia Indivisa hasta poco antes del Gran Cisma. A continuación abordaremos el segundo milenio examinando las divisiones sufridas y las influencias recibidas, así como los conflictos y controversias doctrinales por las que ha pasado la Iglesia Ortodoxa de Oriente a lo largo de la Edad Media y Época Moderna. Finalmente dilucidaremos hasta qué punto estas divisiones y confrontaciones han podido condicionar la evolución y consolidación de este misterio de la sagrada Unción con Mýron como Sacramento de la Santa Crismación (μυστήριον τοῦ ἁγίου χρίσματος/χρίσμα= *crisma/chrisma* en latín), hasta sus últimas configuraciones y adaptaciones en nuestra actual época contemporánea del siglo XXI.

Por otra parte, aunque otro de nuestros objetivos primordiales sea intentar remontarnos a los orígenes más remotos de esta celebración unitaria y compleja de la Iniciación Cristiana, también pretenderemos averiguar en la medida de lo posible cuándo y dónde comienza a adquirir y a concebirse tanto en la mentalidad de los Santos Padres y escritores orientales, como en los documentos eucológicos de las liturgias de Oriente, como un rito con cierta *especificidad* propia. No obstante, hablar de especificidad no conlleva el hecho de que se haya celebrado como un rito *autónomo* de forma independiente, pues insistimos en que por lo regular siempre ha estado ligado al bautismo como un todo en una celebración litúrgica unitaria, destinada siempre a la incorporación de nuevos miembros a la comunidad cristiana ortodoxa de fe. Por todo ello, no debe extrañar que para referirnos al *misterio del sagrado mýron*, tengamos que hacer alusión expresa al misterio bautismal iniciático al que pertenece.

El otro gran escollo que tendremos que saldar, será la cuestión pendiente y sustancialmente vinculante sobre la reconocida (¿e incuestionable?) *sacramentalidad* de este misterio tan original y venerable para los teólogos orientales. Debemos averiguar si de *algún modo* su institución se remonta a Cristo, pues es uno de los elementos constitutivos necesarios para que una acción litúrgica sagrada sea considerada y reconocida como sacramento; lo analizaremos y dilucidaremos en aquellos momentos históricos en los cuales haya aparecido en escena. Pero ¿entienden los Santos Padres y teólogos ortodoxos esta *institución* expresada en una palabra o promesa de gracia por parte de Jesucristo, esto es, en clave jurídica, tal como les ocurrió a los protestantes? O más bien ¿entienden este término como parte integrante de un

“proceso institutivo” que comenzaba en Jesús y es continuado por la Iglesia Apostólica primitiva?

Concluiremos con nuestro objetivo más prioritario, éste será centrarnos en el análisis de algunas de las más diversas *tradiciones litúrgicas* de iniciación que existen en el Oriente Cristiano para comprobar dicha evolución sufrida y consagración alcanzada, teniendo presente que muchas de ellas se han extinguido o han sido reabsorbidas por otras familias litúrgicas. Con todo, focalizaremos nuestra atención en la liturgia (bautismal) de Iniciación Cristiana de la *Iglesia Greco-Ortodoxa bizantina* por ser el rito más extendido y mayormente compartido por las iglesias orientales autocéfalas, así como por diversas iglesias y comunidades ortodoxas autónomas repartidas en eparquías¹, archidiócesis² y metrópolis³ por varios continentes y países del mundo⁴.

¹ Una *eparquia* es una circunscripción territorial bajo la autoridad de un obispo, pero aplicable solamente a las Iglesias Orientales Católicas, la Iglesia Greco-Ortodoxa y las Antiguas Iglesias Orientales. Puesto que en Occidente dicha circunscripción equivale a lo que denominamos *diócesis*.

² La *archidiócesis* –por lo general tanto en Occidente como en Oriente– suele abarcar y presidir un número de diócesis sufragáneas, pero el peso del arzobispo sobre ellas es más bien de honor que de autoridad.

³ Hace referencia a la *iglesia arzobispal* de la cual dependen y están sujetas otras iglesias sufragáneas, viene a ser un ámbito mucho más limitado y estrecho que el primado y el patriarcado.

⁴ A continuación, vamos a exponer un listado plural de países en función del diverso grado cuantitativo de presencia religiosa ortodoxa:

- Existen diversos países en los que actualmente impera una *presencia dominante* de la Ortodoxia Cristiana, que son:
 - Bielorrusia, Bulgaria, Chipre, Georgia, Grecia, Montenegro, Moldavia, República de Macedonia, Armenia, Rusia, Etiopía, Rumanía, Serbia y Ucrania.
- Hay comunidades ortodoxas *relativamente grandes e importantes* en:
 - Kazajistán, Letonia, República Bosnia-Herzegovina (junto con la República Srpska), Finlandia, Polonia, Estonia, Albania, Kirguizistán, Tayikistán y Líbano.
- También existen *comunidades minoritarias* –algunas de “cierto peso”– en países de Oriente y Occidente como:
 - Uzbekistán, Turkmenistán, Croacia, Kosovo, Lituania, Uganda, Sudán, Israel, Jordania, Cisjordania, Eslovenia, Repúblicas Checa y Eslovaca, Turquía, Siria, Egipto, Eritrea, Azerbaiyán, República de Nagorno-Karajab, Irán, Irak, Kuwait, India (Kerala), China y Japón.
- Finalmente, señalamos que debido a la emigración y exilio se han formado *comunidades disidentes minoritarias (diásporas)* en países occidentales, tales como:
 - Australia, Argentina, Canadá, Chile, México, Centroamérica, Venezuela, el Caribe, Uruguay, Estados Unidos, Suecia, Alemania, España, Francia, Gran Bretaña e Italia.

Todas ellas son dependientes o independientes (“iglesias no canónicas o heterodoxas” seccionadas de su iglesia original), de los diversos patriarcados de Oriente. Esta información ha sido completada y contrastada con la siguiente fuente: Wiki: *Iglesia ortodoxa*, (en línea): http://wapedia.mobi/es/Iglesia_Ortodoxa (consulta del 26 de Abril de 2010).

2. El desarrollo litúrgico configurativo de la Santa Unción del Mýron a lo largo de una rica y genuina Tradición de dos milenios de historia

2.1 La evolución del “Mystêrion del Sacrosanto Mýron” de Iniciación en el Primer Milenio de la Iglesia Indivisa de Oriente⁵

Este primer período de tradición eclesial está marcado por el pensamiento filosófico de corte neoplatónico, hecho que ayudará también a que se lleve a cabo la profundización y reflexión teológica generada a partir de la praxis litúrgica ritual vivida y expresada. Por otra parte, esta larga etapa ha sido la de mayor ingenio y creatividad gracias a la erudición de los Santos Padres griegos principalmente. En este sentido podemos afirmar que la elaboración teológica ha ido prácticamente paralela al desarrollo litúrgico. No obstante, el desarrollo *específico* del *misterio del Sacro Mýron* será algo más parco y difuso que en Occidente, lo que no dará lugar a tanta producción literaria litúrgica sobre el *mýron* (ni a tratados sacramentarios o rituales) ni a tantas fluctuaciones litúrgicas entre bautismo y crismación, en cuanto a la separación cronológica (y menos aun a la inversión de orden) entre ambos *mystêria*. Tal como ocurría en Occidente hacia el siglo V, quizás también debido a que ha permanecido ligado a una única celebración bautismal iniciática, pero sí se llegará a una riqueza y profundización mística-teológica sin precedentes en la tradición eclesial. Precisamente en estos primeros siglos se van a consolidar todas las costumbres litúrgicas orientales, con sus ritos propios y característicos de iniciación, y se van a dar las disensiones y separaciones entre ciertas iglesias orientales y la Iglesia Romana, y entre diversas iglesias orientales pertenecientes a un mismo patriarcado o entre distintos patriarcados⁶.

⁵ Para este primer periodo (milenio) de reconstrucción y compilación histórica nos apoyamos fundamentalmente en: B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, en: *Historia de los Dogmas* IV/2, Madrid 1974; D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001; A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1984; I. ONATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000; junto con otros autores como referentes para cumplimentar: S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *Mysterium Salutis V*, Madrid 1984, pp. 278-328; así como otros autores para contrastar que iremos citando en su preciso momento.

⁶ Se constata, sin duda, que la Iglesia nació en Oriente, en Jerusalén —llamada «madre de todas las iglesias»—, y desde allí se esparció por la *oikumene* y por el mundo. La Iglesia Ortodoxa no tuvo nunca la conciencia de depender de Occidente, de Roma, pero las dos partes del Imperio romano, en plena comunión, seguían caminos propios, dadas las diferencias entre la mentalidad latina y la griega o semítica. Por otra parte, a Roma siempre se le ha reconocido su categoría de primera sede (primer patriarcado) en honor, no obstante, Oriente poseía otros patriarcados, los cuatro restantes patriarcados de la antigüedad cristiana fueron fijados en el Concilio de Calcedonia (451) en el siguiente orden: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Quedando establecida así la *Iglesia de la Pentarquía*. Ver SEBASTIÀ JANERAS, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, en: A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 133-254, esp. p.134.

a. *Testimonios y primeros desarrollos en los siglos II-III*

En la Iglesia primitiva existía un catecumenado que servía para la incorporación de nuevos miembros creyentes a la comunidad. Su fase final era una celebración litúrgica de Iniciación, que era parte integrante de este proceso catecumenal de iniciación cristiana, pero las fuentes que nos hablan de esa celebración son más bien escasas.

En Oriente, los documentos más antiguos que tenemos del siglo II, la *Didajé*⁷, la Epístola de *Bernabé*, el *Pastor de Hermas*⁸, *Justino* († 165)⁹, y –ya en los últimos decenios del s. II– *Clemente de Alejandría* († ha. 215), tan sólo explican el bautismo y su liturgia como *bautismo de agua* y, en parte también, su efecto de transmitir el Espíritu, pero no informan (¿desconocen?) sobre otros ritos de la ceremonia de la iniciación¹⁰.

Hacia finales del siglo II, es particularmente curiosa la tradición que comienza a fraguarse en la zona de Siria oriental, pues san *Teófilo de Antioquía* († 181), en su Apología a Auctólico¹¹, habla de la unción que nos hace cristianos a imagen de Cristo (ungido), se trata ciertamente de una unción material no metafórica que se sitúa *antes* de la ablución.

En la transición al siglo III, quien informa de estos ritos en Oriente por primera vez es *Orígenes* († 253-254) que sucede a Clemente en la dirección de la escuela catequética de *Alejandría*. Como máximo exponente de la Iglesia Alejandrina, describe los ritos de iniciación del siguiente modo: aplica el término βάπτισμα (“bautismo” o baño de inmersión), también a la unción: “Somos bautizados en agua y crismas visibles, según la forma transmitida a las Iglesias”¹². Y señala expresamente la relación que hay entre bautismo y la transmisión del Espíritu¹³.

⁷ DIDAJÉ, Cap. 7: R 4 (Siria-Palestina, 1ª mitad del siglo II, ca. 120): ver S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MyS V*, p. 287, y I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, p. 48ss.

⁸ PASTOR DE HERMAS, lib. III, *Similitudo* 9, c. 16: PG 2, 995s, (Roma, mediados del s. II): *Ibidem*, p. 287, nota 22.

⁹ JUSTINO, *I.ª Apología*, 61, 2-3: PG 6, 420-421, y cap. 65: *ibid.*, 428 (Roma, ca. 150, donde poco después murió mártir): cita en J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo*, en: AA. VV., *La efusión del Espíritu*: Revista Católica Internacional *Communio* 4/VI (1982) 440-462, esp. 449, nota 43.

¹⁰ Otros testimonios de esta época que hacen referencia a lo mismo son: *Dionisio de Alejandría* († 264), las *Odas de Salomón* (s. II), y el *Evangelio apócrifo de Felipe* (Siria-Palestina, s. II): *cf.* I. OÑATIBIA, *op. cit.*, p. 48 nota 3.

¹¹ Según el testimonio de TEÓFILO DE ANTIOQUIA, primer testigo seguro de la tradición siria (hacia el año 180) en *Adversus Autolyicum*, lib. I, 12: PG 6, 1041: “Somos llamados cristianos porque hemos sido ungidos con el óleo de Dios”. Cf. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, nota 119, p. 36; y J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo*: *Communio* 4/VI (1982) 453.

¹² ORÍGENES, *In Rom. Comm.* V, 8: PG 14, 1038C.

¹³ ORÍGENES, *In Joann. Comm.* VI, 23: PG 14, 236-269. Recogido en S. REGLI, *El Sacramento de la confirmación...*, en: *MyS V*, p. 287.

No obstante, *Victor Saxer* († 2004) se cuestiona si esta unción crismal mencionada por Orígenes en varias ocasiones es alegórica, esto es, un simple doble oratorio del agua bautismal o explicación teológica de la eficacia espiritual del bautismo, o si por el contrario, está refiriéndose particularmente a un signo real externo. La expresión más clara del autor la encontramos en el siguiente texto: “Para Orígenes, se trata en efecto de un «crisma visible» (*Comm. Rom.* V, 8), administrado bajo la forma de unción (*Sel. Ex.; Hom. Lev.* VI, 5; IX, 9; *Sel. Ez.* XVI) y con óleo, cuya colación entra en una sucesión ritual (*Sel. Ex.; Sel. Ez.* XVI)”¹⁴. Esto significaría que la unción crismal estaría integrada en el acto bautismal. Tras una larga exposición de varios textos y comentarios de los mismos, concluye: “nuestro autor testimonia a favor de su existencia en su Iglesia en el primer tercio del siglo III, eso me parece seguro, queda, en cambio, que ella sea simplemente posible frontal y cruciforme”¹⁵. Además, él mismo, en este caso, parece inclinarse por la existencia de una unción con el santo crisma cruciforme (signación crismal) en la frente.

Por otro lado, la *Didascalia de los Apóstoles*¹⁶, el documento más antiguo de la liturgia antioquena, escrito hacia la primera o segunda mitad del siglo III en el norte de Siria occidental, hace mención tan sólo a unos ritos prebautismales: aquí, la iniciación comprende una unción iniciada por el obispo sobre la cabeza, con la imposición de manos, y terminada por el diácono o la diaconisa. Después, sigue la inmersión bautismal con invocación trinitaria. Esta unción reflejaba la unción de los sacerdotes y reyes del AT. Pero no se menciona de ningún rito postbautismal, coincidiendo con el testimonio de Teófilo de Antioquía.

Queremos traer a colación, aunque pertenezcan a la parte occidental, los ritos descritos a principios del siglo III, por *Hipólito de Roma* († 235) en su *Tradición Apostólica* compuesta hacia el 215, pero situándonos en un estado de hechos probablemente hacia el final del siglo II. Hipólito nos ofrece una descripción pormenorizada de la celebración bautismal de la *Iglesia Romana*, muy relacionada con nuestro asunto, puesto que esta *Tradición de Hipólito* muy probablemente está influenciada –según algunos autores– por algunas costumbres orientales egipcias, así como la ulterior influencia que la misma ejercerá en la zona de Alejandría y de Siria oriental. Después de exponer con detalle los ritos prebautismales en los que se unge al neófito con

¹⁴ V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988, p. 189.

¹⁵ V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle...*, p. 191.

¹⁶ *Didascalia Apostolorum*, XV, 12, 2-3. El mismo testimonio en los *Hechos de Judas Tomás* (comienzos del siglo III, en Edesa). Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, p. 260; y I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, nota 9, p. 50.

el *aceite de exorcismo* tras la renuncia al Maligno, seguido del rito bautismal como triple inmersión hecha por el diácono acompañada de la confesión de fe, dice refiriéndose al nuevo bautizado:

“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. Amen*’. 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*’. Hará lo mismo con cada uno”¹⁷.

Comprobamos que los ritos de iniciación que aparecen ya en la *TA* son: bautismo, unción, imposición de manos con invocación, nueva unción y signación (= consignación)¹⁸, y beso de la paz. Analizando algunos datos, nos hemos dado cuenta de que la imposición de manos en Hipólito no se trata de una imposición propiamente dicha, 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, conviene des-

¹⁷ HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica* (hacia el 215), Sigueme, Salamanca 1986, n° 21 pp. 76-78.

¹⁸ Como podemos ya observar aquí, desde muy pronto el *signo de la cruz* o «signación» (*signatio*) que se realizaba por varias zonas de Oriente y Occidente, así como también la *unción con crisma* se fusionan en un sólo rito para muchas iglesias (sobre todo de Roma y África hacia los ss. III-IV) y para designarlo se empleó el nombre de «consignación» (*consignatio*) término más propio del rito romano. No obstante, la inmensa mayoría de fuentes y autores consultados no llegan ni a establecer ni a designar claramente la distinción de dicha fusión, y usan indistintamente *signación* (con el crisma) o unción crismal –como equivalentes– en los casos en que aparecen juntos ambos ritos. Ante lo cual utilizaremos como sinónimo de *consignación* en determinados casos la designación de *signación crismal*, unción con mýron y también «crismación» (*chrismatio frontis*) que con el tiempo se impondrá por doquier.

taçar que aparece aquí, por vez primera, la práctica de la *doble unción post-bautismal* con óleo bendito (*santo crisma*): la *primera unción*, es realizada en forma de cruz¹⁹ en la coronilla o vértice de la cabeza por el presbítero, 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 crismación de cada uno, poniendo la mano sobre la cabeza y signándolo (con la cruz) en la frente a la vez que va pronunciando la fórmula trinitaria.

Por el contrario, como veremos a continuación, Oriente no ha conocido esta praxis romana de las dos unciones postbautismales, sino que por lo general se da una unción prebautismal con el óleo santo (crisma) y otra unción postbautismal –junto a la imposición de manos en algunas liturgias– con el Santo Mýron aplicada por varias partes del cuerpo²⁰. Sin embargo, a pesar de las referencias al Espíritu, ninguno de estos ritos está vinculado específicamente a la colocación del Espíritu. Por eso, aunque la praxis aquí atestiguada constituya un precedente relevante para el ulterior desarrollo ritual y teológico de la confirmación/crismación, faltaría en ella un elemento decisivo concreto que caracterizara a este sacramento como un “rito especial después del bautismo para la transmisión del Espíritu”²¹.

Queremos hacer aquí una pequeña recensión a la situación controversial herética vivida por *Cipriano de Cartago* († 258) que nos muestra la práctica litúrgica de la *Iglesia Africana*, porque nos ayudará a entender posteriormente de dónde procede la actual práctica oriental de la rebautización. Cipriano distingue el baño bautismal, que hace renacer en la Iglesia, de la imposición de la mano²², que da el Espíritu. Él habla de “uno y otro sacramento”²³. Pero hay en él un dato desvirtuado en la *controversia sobre el bautismo de herejes*, ya que, tiende a

¹⁹ El modo *cruciforme* para Occidente está atestiguado por el Papa san *León I el Magno* (papado 440-461/† 461), *Sermo* 4,1: PL 54, 149A. Tomado de D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques latins de la confirmation*: La Maison-Dieu 54/2 (1958) 53-78, esp. 57 (nota 7).

²⁰ A esta conclusión se aproxima J.-PH. REVEL que constata: “Todos los ritos, tanto orientales como occidentales, con la única excepción del romano, son unánimes en conocer *una sola unción* postbautismal que ocupa en todos los ritos el lugar de la primera unción romana (por tanto inmediatamente después de la ablución, de ordinario antes de la imposición de las vestiduras blancas)” y certifica que la doble unción romana procede del desdoblamiento de esta única unción. Ver *Culminación del Bautismo*, en: *La efusión del Espíritu*: Rev. Cat. Int. Communio 4/VI (1982) 446s. El mismo B. BOTTE (1893-1980), afirma que en Oriente no hay dos unciones después del bautismo, sino una sola, que es la de la confirmación. En Occidente las dos unciones se hacen con el mismo óleo, y la primera parece ser la preparación de la segunda. Ver *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 5-22, esp. nota 49, p. 21.

²¹ Según opinión de S. REGLI, *El Sacramento...*, en: *MyS V*, p. 288ss.

²² No estaríamos hablando para este período todavía de *imposición de manos*, sino de *la mano*. Como botón de muestra ver D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques...*: LMD 54/2 (1958) 57, donde observa que todos los documentos latinos anteriores al Pontifical de Durando (s. XIII) hablan invariabilmente de la *imposición de la mano* (derecha), nunca de *las manos*.

²³ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola*, 73, 21: PL 3, 1124.

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 Espíritu²⁴, atribuyendo así un efecto particular a uno y otro rito, aunque mantiene la unidad de la acción bautismal²⁵.

El caso es que a raíz de esta posición de Cipriano, surgió un conflicto entre Cipriano, que apostaba para las Iglesias africanas y algunas orientales, por la rebautización e imposición de manos para la comunicación del Espíritu, debido a que los herejes pierden el Espíritu y no se tiene por válido su primer bautismo. Y por otra parte, la posición oficial sostenida por el Papa Esteban I (papado 254-257/† 257) para Roma y Alejandría, que admitía como válido de una vez para siempre el bautismo administrado por los herejes, pero la acción del Espíritu comenzaba cuando estaban plenamente incorporados a la Iglesia, lo que se hacía mediante el rito de imposición de manos, reconocido como rito penitencial y no como parte de la iniciación con sentido confirmatorio²⁶.

Reflexión conclusiva

Concluimos, afirmando que no podemos atestiguar que en la Iglesia alejandrina se practicara una imposición de manos como rito postbautismal, sino únicamente una unción crismal²⁷. Por otro lado, en la liturgia siríaca oriental, de origen judeo-cristiano no existía un rito intermedio entre la ablución y la eucaristía, ni de unción postbautismal, ni de imposición de la mano, ni de signación, sino únicamente un rito de unción prebautismal, relacionada con la unción de reyes y sacerdotes de Israel, vinculada a su vez con la de Jesús en el Jordán y atribuyéndole la comunicación del Espíritu Santo²⁸. En cuanto al ministro, es el obispo quien preside y administra la terminación de los ritos postbautismales estando ayudado en la impartición de las unciones por los presbíteros y diáconos que concelebraban con él.

²⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola*, 74, 4: PL 3, 1131.

²⁵ Cf. A. HAMMAN, *op. cit.*, en nota 5, 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.

²⁶ Cf. S. REGLI, *El Sacramento...*, en: *MyS V*, p. 289s. El conflicto se resolvió en parte en el canon 9 del Concilio de Arlés (Francia a. 314) y 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; *cfr.* también la traducción de J. COLLANTES, *La Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid ⁴1995, en adelante FIC 974 y 728.

²⁷ El primer texto oficial en el que aparece la unción (σφραγίς= *sfragis* episcopal) como rito de colación del Espíritu es en una carta del Papa Cornelio (papado 251-253/† 253) a Fabiano de Antioquía, conservada por el obispo EUSEBIO de Cesarea (†ca. 340), *Historiae Ecclesiasticae*, VI, 43,14-15: PG 20, 624A.

²⁸ Según I. OÑATIBIA, *op. cit.*, en nota 5, p. 51.

b. *La “Confirmación” en Oriente en los siglos IV-V*

Los testimonios de los Santos Padres y autores eclesiásticos que encontramos en el mundo oriental, alcanzaban en este período su mayor esplendor en lo que se refiere a la sistematización teológica, a lo que hay que sumar los datos y testimonios de las fuentes canónicas-litúrgicas, pues muestran que en la celebración ritual de la iniciación cristiana de la Iglesia primitiva de Oriente comenzaban ya a introducirse ciertas variaciones e innovaciones rituales en algunas de sus más diversas tradiciones litúrgicas de Iniciación.

Uno de los testimonios claves del desarrollo teológico y de la praxis de la iniciación cristiana lo encontramos en el *Patriarcado (Iglesia) de Jerusalén*, cuyo representante más destacado es *Cirilo de Jerusalén (350-387)*²⁹. Por una parte, algunos autores han pretendido ver en Cirilo una remota alusión a la confirmación, tan sólo en un pasaje ciertamente enrevesado:

“Y Pedro da el Espíritu por la imposición de manos (Hch 8,17). También sobre ti, cuando seas bautizado, vendrá la gracia. Más de qué modo se hará eso, no lo digo para no anticipar los acontecimientos”³⁰.

Aunque en el presente texto se afirma con toda claridad que el Espíritu vendrá sobre el bautizado, sin embargo, según la opinión de la mayoría de los autores, la apostilla *‘pero no te digo el cómo’* excluye que se pueda interpretar que la χειροθεσία (imposición de manos) sea el medio de la colación del Espíritu en la iniciación cristiana³¹. Además, en adelante no vuelve a mencionar ninguna imposición de manos. Hay que añadir un fundamento interesante a la teología de Cirilo, pues liga la comunicación del Espíritu

²⁹ Para los siguientes autores, nos basamos a grandes rasgos, confrontado con otros autores, las aportaciones y citas que nos brinda en su artículo CARMELO GRANADO, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo: Estudios Trinitarios XXVII* n° 1 (1993) 33-79. Puede consultarse una traducción castellana de CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, (Intr. trad. y notas de J. Sancho Bielsa), Ciudad Nueva, (Biblioteca de Patrística 67), Madrid 2006.

³⁰ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XVI, 26: PG 33, 956BC.

³¹ Cf. P. DACQUINO, *La Cresima e il suo contesto biblico nella catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*: La Scuola Cattolica 90 (1962) 291-306, esp. 293 nota 9. Esta misma opinión la comparte DOM G. DIX, *Confirmation or Laying on of hands*, London 1936, cf. 75, p.19. Recogido por J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo: Communio 4/VI* (1982) 456, nota 86. No obstante, para otros autores, en este contexto de imposición de manos, en el que se afirma que el don del Espíritu Santo vendrá sobre el bautizado, podría sugerir que el sacramento de la confirmación (imposición de manos como medio de colación del Espíritu), se encuentra ya en Cirilo. Esta es la opinión compartida por D. TUTTÉE (PG 33, 955 nota 1) y asimismo por A. PIÉDAGNEL en SC 126 bis, p.131 nota 1. Ver C. GRANADO, *La confirmación en el siglo IV...: ET XXVII* n° 1 (1993) 44-45.

con Pentecostés, al constatar que el don del Espíritu Santo recibido por los Apóstoles era un perfeccionamiento del que ya habían recibido en la noche de Pascua³².

Por otro lado, Cirilo ofrece en sus *Catequesis Mistagógicas* una descripción de la celebración de iniciación muy detallada: antes del bautismo el catecúmeno es ungido por todo el cuerpo con el óleo exorcizado acompañado de un rito de exorcismo o una bendición. Esta unción prebautismal tiene valor de purificación y de carácter apotropaico para la lucha contra los demonios³³. A continuación, después de la ablución, con la impartición del *crisma* concluye todo el proceso bautismal con el que se unguirán simbólicamente: la frente, los oídos, la nariz y el pecho al neófito. En este único caso Cirilo denomina a la unción postbautismal con el término σφραγίς (*sfragis*), hasta el momento referido sólo al bautismo, vinculando únicamente esta unción a la donación del Espíritu Santo³⁴, sin hablar para nada de imposición de manos. San Cirilo menciona entre los posibles ministros de la iniciación bautismal junto al obispo, a los presbíteros e incluso a los diáconos. Por la *crismación* el neófito participa de la unción de Cristo en el Jordán: el crisma, en efecto, no es un ungüento cualquiera: por la bendición que ha recibido, llega a ser ἐνεργήτικον del Espíritu Santo, capaz de producir su presencia en el alma, siendo efectos: liberación de la vergüenza que es el efecto del pecado, docilidad al Señor, difundir el buen olor del Cristo y la preparación para la lucha contra el demonio³⁵.

Un testimonio distinto del anterior, es de Juan Crisóstomo (354-407)³⁶ del *Patriarcado (Iglesia) de Antioquía*, en la zona de Siria oriental. Es muy valiosa su descripción tan detallada de todos los ritos de la iniciación de esta tradición –desde el catecumenado hasta el beso de paz que reciben los neófitos al salir de la piscina bautismal–, pero no menciona ningún rito postbautismal, ni unción, ni signación bautismal, ni de imposición de manos³⁷.

Sin embargo, el Crisóstomo sí hace mención de dos uncciones prebautismales: la primera unción es en la frente y se realiza con *mýron*, un ungüento o bálsamo perfumado espiritual, esta unción marca al catecúmeno con un sello (ἡ σφραγίς)³⁸, que consiste en la señal de la cruz (ὁ σταυρός)³⁹. Median-

³² J. LÉCUYER, *La confirmation chez les Pères*: LMD 54/2 (1958) 23-52, esp. 48.

³³ CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistagógica*, II, 3: SC 126 bis, 108, 10-13.

³⁴ CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistagógica*, IV, 7: SC 126 bis, 140, 12-15.

³⁵ *Mistagógica* III, 4: SC 126 bis, 126, 13-17. Cf. J. LÉCUYER, *La confirmation...: LMD* 54/2 (1958) 41.

³⁶ C. GRANADO, *La confirmación en el siglo IV...: ET XXVII/1* (1993) 58-79.

³⁷ JUAN CRISÓSTOMO, *Catequesis*, II, 27, según edición de P. WENGER, *Huit Catéchèses Baptismales inédites*: SC 50, bis (1970). Citado en J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo: Communio* 4/VI (1982) 451.

³⁸ JUAN CRISÓSTOMO, *Catequesis*, II, 22: SC 50, 145-146.

³⁹ JUAN CRISÓSTOMO, *Catequesis*, II, 7: SC 366, 234-236.

te la unción se recibe la gracia del Espíritu y esta gracia constituye la fuerza o virtud de la misma unción⁴⁰. Seguidamente se realiza la segunda crismación prebautismal, ungiendo ahora todo el cuerpo⁴¹. Su finalidad es proporcionar fuerzas y seguridad en la lucha contra el Maligno. Ambas unciones están vinculadas de algún modo por su expresa alusión al término *espiritual*, es decir, a la comunicación del Espíritu.

Así pues, el que Juan Crisóstomo no haga alusión a rito postbautismal alguno hace suponer que, por esa época, aún no se había introducido el rito en la Iglesia siro-antioquena, limitándose únicamente a comentar la liturgia que él había vivido hasta la fecha. Esto quiere decir que el santo no es más que uno de los numerosos representantes de una tradición totalmente homogénea ya consolidada, cuyo período de vigencia va del siglo III al VI. Como testigos citamos a *Afraates de Siria* († 378)⁴², *san Efrén de Siria* († 373)⁴³ y *Narsay de Nisibe* († hacia el 502)⁴⁴, pertenecientes todos ellos a la tradición de las *iglesias sirorientales* en la que no se practicaba por lo común rito postbautismal alguno –ni unción, ni signación, ni consignación, ni imposición de manos–, porque sus liturgias se caracterizaron durante mucho tiempo por su tendencia arcaizante en su mitad oriental⁴⁵.

En época encontramos testimonios como el del santo Padre *Gregorio Nacianceno* (329-389), conocido también como Gregorio “el Teólogo”, obispo de Constantinopla en el siglo IV y defensor a ultranza del bautismo de niños. En sus escritos concibe el bautismo y la comunicación del Espíritu (confirmación) como una unidad indisoluble, pero de tal forma que dicha colación aparece ya claramente como peculiar conclusión y *complemento* del bautismo. Designa

⁴⁰ J. CRISÓSTOMO, *In Psalmum*, 123, 2: PG 55, 354.

⁴¹ *Catechesis*, II, 24: SC 50, 147. Para las citas ver C. GRANADO, *art. cit.*: ET XXVII/1 (1993) 65-67.

⁴² Cf. AFRAATES DE SIRIA, *Demostración*, XII, sobre la Pascua, 9, 10, 13, (hacia el 340): PSyr I, 527, 531, 537.

⁴³ Cf. EFRÉN DE SIRIA, *Himnos de Epifanía*, 3, 1 a 17 - 8, 22, etc., edición de TH. J. LAMY, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, 4 vols., vol. I, Malinas 1882-1902. Santos Padres citados en J.-PH. REVEL, *art. cit.*: *Communio* 4/VI (1982) 452, notas 69 y 68.

⁴⁴ Cf. NARSAY DE NISIBE, *Homilias* 21 y 22, (mediados del siglo V), edic. R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, (Texts and Studies VIII-1), Cambridge 1909, pp. 33-61. *Ibidem*, 452, nota 71.

⁴⁵ Como señala J.-PH. REVEL, *art. cit.*: *Communio* 4/VI (1982) 451, comentando a propósito varias notas comunes (cfr. notas 30, 36, 64 y 66), que compilamos en el siguiente texto: “La tradición del rito antioqueno oriental caldeo, heredero de la tradición siríaca antigua (como la “herejía” nestoriana), son ante todo reacciones nacionales contra las usurpaciones del Imperio bizantino (y de su liturgia) en la Siria occidental porque fueron rechazados hacia el Este. La supervivencia de este rito caldeo en su carácter primitivo fue favorecida por la pertenencia de esta región oriental al reino de Persia y luego a dominaciones no cristianas, que le aislaron del resto de la cristiandad y de las evoluciones sufridas por ésta. Esto explica la ausencia de unción postbautismal en el rito caldeo (sirio-oriental), –donde solamente se usa el *cuerno del óleo* como unción prebautismal–, peculiaridad que le distingue de todos los demás ritos, tanto orientales como occidentales”.

de varias formas al bautismo: don, gracia, [baño] bautismal, [unción] crismal, iluminación, vestido de inmortalidad, baño de regeneración, sello...⁴⁶.

Similar a éste es el testimonio de *San Cirilo de Alejandría* (376-444) patriarca de Alejandría. Cuando Cirilo habla de unción con el óleo, la muestra como “conclusión y perfeccionamiento de los justificados en Cristo por el bautismo”⁴⁷. Vemos claramente cómo en la mente del santo Cirilo y en la praxis litúrgica de su tiempo y zona geográfica se conservaba una unidad ritual indisoluble. Él es heredero de una rica tradición que ya había comenzado siglos atrás y recogida por Orígenes en sus escritos.

Un testimonio clave y verosímelmente contemporáneo al de Juan Crisóstomo, procede de *Teodoro de Mopsuestia* († 428), representante de la póstuma *Iglesia Nestoriana*. Habla de una doble unción prebautismal: la primera unción con aceite es realizada por el obispo con signación de la frente⁴⁸, la segunda unción, iniciada también por el obispo, es proseguida por sus asistentes (presbíteros) y se aplica a todo el cuerpo⁴⁹. Este *crisma* es el don del Espíritu que Cristo recibió en su bautismo del cual nosotros somos partícipes por la *signatio*⁵⁰. Luego el obispo *impone la mano* durante el descenso del neófito al agua. La ceremonia de iniciación termina con la *signación* final: “El pontífice se adelanta y te signa en la frente diciendo: N., es signado en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo”⁵¹. Pero parece que esta signación no se realiza con el rito de la unción, pues no se habla del *mýron*, o de buen olor por exhalar. El rito postbautismal consta solamente de la *signación* (e imposición de manos).

Según las investigaciones realizadas, la unción postbautismal con el *mýron* pudo haberse introducido parcialmente en las iglesias *sirorientales* a finales del siglo IV o a comienzos del siglo V. Ésta se encuentra allí donde se manifestó la influencia de la *Tradición Apostólica*⁵².

Algo similar ocurrió en el *Patriarcado de Alejandría*, pues el rito de la confirmación sufrió la influencia de Roma por intermedio de las versiones

⁴⁶ GREGORIO NACIANCENO, *Oratorio*, 40,4: PG 36, 361D, y n. 38-40: PG 36, 413AC; 420C. Citas recogidas en: B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, p. 64.

⁴⁷ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarius in Joelem Prophetam*, 32: PG 71, 373B: *Ibid.*, p. 64, nota 35.

⁴⁸ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. Cat.* 13, 17, edic. R. TONNEAU – R. DEVRESSE, *Les Homélie Catéchétiques de Théodoro de Mopsueste. Reproduction phototypique de Ms. Mingana syr.* 561: SteT 145 (Città del Vaticano 1949) p. 397.

⁴⁹ *Hom. Cat.* 14, 8: ed. TONNEAU, p. 419.

⁵⁰ Cf. J. LÉCUYER, *La confirmation...*: LMD 54/2 (1958) 45.

⁵¹ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. Cat.* 14, 27: ed. TONNEAU, p. 457s: *cfr.* citas y textos en: B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, p. 69, y A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, p. 262.

⁵² Según A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 263, véase B. BOTTE, *Le baptême dans l'Église syrienne: L'Orient syrien I* (1956) 137-155, esp. 146.

copta, árabe y etiópica de la *Tradición apostólica de Hipólito* y por medio de los *Cánones de Hipólito*. Esta es la razón por la que en nuestros días se halla en la liturgia copta y en la liturgia etiópica un ritual de confirmación que comprende, junto con numerosas crismaciones, una imposición de la mano⁵³.

Más concretamente, V. Saxer se detiene a analizar una serie de documentos netamente de origen egipcio, especialmente los 127 *Cánones de los apóstoles* (s. V), entre ellos los capítulos 27-34 concernientes a la iniciación cristiana que constituyen una adaptación de los capítulos 15-21 de la Tradición de Hipólito. Entre los ritos más destacables encontramos que después de la profesión de fe y el baño bautismal, se daba una unción postbautismal por el sacerdote. Luego en la iglesia, imposición de manos general, unción crismal de la cabeza por el obispo, abrazo al neófito; y finalmente, eucaristía de iniciación. Esta unción crismal que sigue al bautismo está siempre acompañada de una fórmula trinitaria, todavía muy ligeramente ampliada, pero el rito es aquí claramente designado como una signación (con el crisma)⁵⁴.

En cambio, en el *Ritual egipcio del siglo VI*, Saxer supone que se ha desarrollado con la simplicidad del *Eucologio de Serapión de Thmuis*⁵⁵, y no según la línea de la *Traditio* conservada en los *Cánones de los apóstoles*. Así, tras la bendición del crisma se pasa a la crismación de cada uno de los neófitos en distintas partes del cuerpo por medio del signo de la cruz. El lugar de la primera signación crismal no está indicado, pero para Saxer se trata sin duda de la cabeza o de la frente, porque las otras, como señala –al igual que para las unciones prebautismales–, son hechas en las orejas, sobre la mano derecha y en el corazón (pecho). He aquí las fórmulas que reproducimos de cada una de ellas:

- *Chrisma arrabonis regni caelorum* (frente o cabeza).
- *Chrisma initiationis ad vitam aeternam* (orejas).
- *Chrisma sacrum Christi Dei nostri ad sigillum cuius consilium non destruetur* (mano derecha).
- *Perfectio donationis Spiritus sancti et lorica innocentiae* (corazón).

⁵³ R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT, (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, pp. 591-600, esp. p. 594.

⁵⁴ V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle...*, pp. 494-495.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 490-491. El *Eucologio de Serapión*, escrito probablemente antes del 359, recoge una serie de fórmulas (XIX-XXV) que acompañan cada acción sagrada del acto bautismal, que comporta la bendición del agua, la renuncia a Satán precedida y seguida de una oración, que es a su vez la que acompaña a la unción prebautismal, esta unción también seguida de otra oración, la ablución seguida de una oración y la crismación postbautismal con su oración de acompañamiento. Cf. la traducción castellana de *El Eucologio de Serapión*, (Cuadernos Phase 135), CPL, Barcelona 2003, pp. 19-24.

A cada una de estas invocaciones el neófito responde: Amén. El rito crismatorio mantiene una estrecha sucesión con el bautismo al que sigue (separado únicamente por la colocación del vestido de lino y la bendición del crisma) y una clara vinculación con el Espíritu, como está expresado en la plegaria que le sigue y en la que se pide para los neófitos la gracia de la fidelidad⁵⁶.

Si por el contrario nos detenemos en los testimonios de la zona de Siria occidental, comprobamos que uno de los documentos más relevantes y destacados son las *Constituciones Apostólicas*⁵⁷, compuestas hacia el 380 en *Antioquía*, ofrecen varios textos relativos a una celebración unitaria de la iniciación cristiana.

- El primer pasaje que ha recibido influencia de la “Didascalia” describe que la celebración consistía en una unción prebautismal en la cabeza hecha por el obispo, “en señal del bautismo *espiritual* (o del Espíritu)”, que tiene su paradigma en la unción de los sacerdotes y los reyes del AT. Al término del bautismo, se dice: “Después el obispo ungirá a los bautizados con el *mýron*”⁵⁸.

En relación al *ministerio* de la iniciación, según hemos podido comprobar y centrándonos en a los comentarios de *A. Mostaza*⁵⁹, las *Constituciones de los Apóstoles* asignan indistintamente a los obispos y a los presbíteros la facultad de administrar la *unción con el santo óleo (mýron)*.

Por otra parte, si tenemos en cuenta las reflexiones que aporta *J. Daniélou* (1905-1974), en el pasaje siguiente explica que hay un texto clave tipológico sobre el simbolismo de los ritos sacramentales en el que se relaciona al Espíritu Santo con el simbolismo del óleo (de los catecúmenos) y la confirmación (βεβαίωσις) es característica del *mýron*. Y en efecto, el texto dice: “El agua está en función de la sepultura, el óleo está en relación con el Espíritu Santo, el sello (la *sphragís*) lo está con la cruz y el *mýron* confirma la confesión de fe”⁶⁰.

⁵⁶ V. SAXER, *op. cit.*, p. 498 y 501.

⁵⁷ *Las Constituciones Apostólicas*, (Cuadernos Phase 181), CPL, Barcelona 2008. Además, seguimos con matices y complementos el comentario (con notas y referencias) de A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, pp. 261-262.

⁵⁸ *Las Constituciones Apostólicas*, III, 16, 2-4, p. 105; ver también la edición de A. GAUVREAU, *Rituels sacramentaires*, Montreal 1966; confróntese asimismo la ed. F. X. FUNK, *Didascalia et Constituciones Apostolarum*, Paderborn 1905. Cf. *Ibid.*, p. 261 nota 25ss.

⁵⁹ Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, p. 46.

⁶⁰ *Las Constituciones Apostólicas*, III, 17, 1, (Cuadernos Phase 181), p. 105; *cf.* también J. DANIÉLOU, *Sacramento y culto según en los Santos Padres*, Madrid 1962, ver nota 7 (p. 175) que describe en p. 510-511. Un argumento similar es el de Dídimo Alejandrino “el Ciego” († 398), *De Trinitate*, lib. II, c. 14: “La *sphragis* de Cristo sobre la frente, la recepción del bautismo, la confirmación (βεβαίωσις) por el crisma (μύρον): PG 39, 712A.

Se dice, pues, que el *crisma* (mýron) es una βεβαίωσις de la confesión de fe. También J. Lécuyer (1912-1983) nos ratifica que el término griego βεβαίωσις atestiguado desde el siglo IV en Oriente, es el equivalente a la *confirmatio* latina que apareció en el curso del siglo V⁶¹.

- El segundo texto que depende de la Didajé, expone:

“En primer lugar, unguirás con el óleo santo, inmediatamente después bautizarás con agua y, en último lugar «consignarás» (sellarás) con el mýron, para que la unción sea comunicación del Espíritu Santo, el agua símbolo de la muerte y el mýron, sello de la alianzas”⁶².

Llama la atención que en ambos textos el Espíritu Santo está ligado no al *mýron postbautismal* sino a la *unción prebautismal* (crisma), pero en éste último texto la finalidad del *mýron* que *sella* el bautismo es expresar los compromisos personales del neófito.

- Pero un tercer pasaje describe un ritual bautismal⁶³. Resulta sorprendente que aquí la unción prebautismal (*crisma*) menos desarrollada no se relaciona directamente con el Espíritu, tan sólo se pide a Dios “que santifique el óleo por el nombre de Jesucristo y conceda la gracia del Espíritu Santo y el poder de la acción [...]”. Además, el *mýron* inspira el tema del perfume agradable de Cristo que el recién bautizado debe exhalar⁶⁴.

Hemos de señalar una salvedad con respecto al lugar que ocupa la imposición de manos en estos pasajes de las *Constituciones*, pues si en III, 16,3 acompaña a la unción prebautismal, en VII, 44, 3, ella se vincula a la crismación del *mýron*. Como el lugar más normal de la imposición es acompañar a la crismación postbautismal, al menos cuando se trata de una imposición, ¿cómo explicar esta imposición inusual antes del bautismo? Una explicación *plausible* sería ver simplemente (en III, 16,3) el gesto del obispo derramando el óleo desde el cuenco de la mano sobre la cabeza del futuro bautizado⁶⁵.

En cuanto al *ministro* es significativo que poco más tarde el *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, escrito en Siria oriental hacia el 475, en contra-

⁶¹ Véase J. LÉCUYER, *La confirmation...*: LMD 54/2 (1958) 52 nota 129.

⁶² *Const. Apost.* VII, 22, 2, (Cuadernos Phase 181), p. 196.

⁶³ *Const. Apost.* VII, 40-45, (Cuadernos Phase 181), pp. 218-222.

⁶⁴ *Const. Apost.* VII, 44, 2, p. 221: se pide que la unción haga βεβαίαν (firme) y estable en el confirmado el buen olor de Cristo; *cfr.* J. LÉCUYER, *art. cit.*: LMD 54/2 (1958) nota 129 p. 52.

⁶⁵ Opinión según V. SAXER *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle...*, p. 231.

posición a otros documentos más antiguos que hemos aludido, adjudica a los Obispos la potestad de confirmar, ellos son los que comunican el Espíritu Santo acompañados de algún sacerdote⁶⁶. Esto se debe a que en Siria se hizo una adaptación de la *Tradittio Apostolica* a través de este escrito apócrifo⁶⁷. De ahí que V. Saxer constate que la complejidad de los ritos postbautismales característicos que aparecían en la *Tradittio* son fijados en un ritual tradicional, en el *Testamentum*. Asimismo, pasa a describir los ritos sucesivos que realizan tanto los sacerdotes como los obispos, algunos de los cuales son la repetición exacta de los otros.

“El sacerdote hace una primera unción con el óleo de la eucaristía sobre todo el cuerpo del neófito. El obispo, por su parte, hace la imposición general de la mano a los neófitos reunidos en la iglesia y la acompaña de una epiclesis del Espíritu Santo. Luego hace una segunda unción con el mismo óleo o *crisma*, pero restringida a la cabeza, acompañada de una nueva imposición de la mano, una y otra individuales. Finalmente, *signa* la frente de cada neófito y le da el beso de la paz”⁶⁸.

Finalmente, el uso de la unción con el *crisma* fue asumido por la legislación canónica, así, el canon 48 del *Concilio de Laodicea* (Frigia, hacia el 363) en Asia Menor declaraba:

“Es necesario que quienes han sido bautizados, sean ungidos con el crisma celestial después del bautismo y hechos partícipes del reino de Cristo”⁶⁹.

Son significativas las liturgias bautismales de la *Iglesia Bizantina griega* del *Patriarcado de Constantinopla*, que comenzaban a utilizar probablemente

⁶⁶ A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, p. 46.

⁶⁷ I.-H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, p. 42.

⁶⁸ V. SAXER, *op. cit.*, p. 238.

⁶⁹ *Concilio de Laodicea*, can. 48, ed. MANSI, t. II, col. 571 (ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ), [cfr. también en la edición de H. TH. BRUNS, *Canones apostolarum et conciliorum veterum selecti*, I, Berlín 1939, p. 78, (edición tomada de D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, p. 103)]. Texto castellano recogido por A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 255, nota 3. Ver también B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 14, que afirma: “es imposible fijar la fecha de este concilio, no obstante, el empleo del término griego χρίσμα y no el de μύρον como en la mayoría de los textos posteriores al siglo IV, parece indicar que se trata de un documento antiguo”.

te desde el siglo IV o V una fórmula crismatoria con el término σφραγίς, (*sphragis* = *sello*) que se hará clásica en el rito bizantino en el rito bizantino:

“Con el óleo consagrado se signa el agua bautismal, sigue la unción del neófito en varias partes de su cuerpo. A continuación se procede al rito propiamente del bautismo de invocación trinitaria con la triple inmersión. Después del bautismo, sigue inmediatamente la unción con bálsamo (*mýron*), que se lleva a cabo con la fórmula: «*Sello del don del Espíritu Santo*»⁷⁰.

Esta fórmula que acompaña a la unción postbautismal y a la que se atribuye el don del Espíritu, apareció por vez primera en una carta encontrada a mediados del siglo V dirigida por *Genadio de Constantinopla* al patriarca *Martirios de Antioquía* (459-470), y que a su vez ha sido identificada con la respuesta del obispo *Memnon de Éfeso* a una consulta de su colega el patriarca *Nestorio de Constantinopla* (428-431)⁷¹. Sin duda, esta fórmula que fue añadida al canon 7 del Concilio de Constantinopla I (381) provenía directamente de un extracto de esta carta, y era usada para la reconciliación de cristianos bautizados en la herejía⁷². Más adelante, fue prescrita con carácter general por el canon 95 del Concilio de Constantinopla del 691-692, a menudo llamado *Trullanum* o *Quinisextum*.

Precisamente en esta época existe una gran confusión entre los gestos usados en el rito de confirmación y en la reconciliación de herejes, pues no existía una línea fronteriza definida que distinguiera o delimitara los gestos externos para cada una de estas acciones rituales. No es de extrañar que por este motivo a finales del siglo IV el *Concilio de Laodicea*⁷³, en Asia Menor, introdujera como norma canónica la costumbre de *crismar* junto a la im-

⁷⁰ B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, en: *Historia de los Dogmas* IV/2, p. 71.

⁷¹ Esta hipótesis emitida por E. Schwartz y retomada por E. Honigmann, ha sido recientemente avalada por L. LIGIER († 1989), concluyendo tras una larga argumentación que “la ‘carta a Martirios’ existía primeramente como carta dirigida a *Nestorio de Constantinopla* por el obispo de Éfeso en nombre de la diócesis de Asia”. Ver su exposición en su obra *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd’hui*, Paris 1973, pp. 135-156, esp. p.151. Las diversas versiones de la carta pueden consultarse en el *Apéndice I*, pp. 282-291. Ver el texto griego de la carta en PG 119, 900-901.

⁷² Cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire...*: LMD 54/2 (1958) 11, y A. DE HALLEUX, *Orthodoxie y catholicisme; un seul baptême?*: *Revue Théologique de Louvain* [RThL] 11/4 (1980) 416-452, esp. 424. Ver el Canon 7 en PG 137, 344A.

⁷³ *Concilio de Laodicea*, can. 7, edic. HEFELE-LECL., t. I/2, p. 999, *cfr.* t. II, p. 370, en: D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: *Ciencia Tomista* 80 (1953) 539-590, esp. 563 nota 65, y ver también can. 7 y 8, edic. KIRCH, p. 521, y edic. MANSI, t. II, col. 566, cita en: *Ibidem*, CTom 80 (1953) 571 nota 89.

sición de manos de la reconciliación de herejes, por influencia de la praxis de muchas de las iglesias orientales que siguieron la *doctrina cipriana* de la rebautización-recrismación. En cambio, el Papa *Siricio* (papado 384-398/ † 399) había dictaminado solamente la imposición para dicha reconciliación, en una carta que rescatamos, escrita 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 sola la invocación del Espíritu septiforme, por medio de la imposición de manos del obispo; lo cual guarda también todo el Oriente y Occidente...”⁷⁴.

Finalmente, como aclaración en relación a la *unción crismal* debemos matizar que según las conclusiones a las que llega *B. Botte* († 1980), esta única unción postbautismal (aceite aromatizado) –que se irá extendiendo por casi todas las liturgias de iniciación–, será considerada en Oriente como el rito de colación del Espíritu Santo. Sin embargo, el término *crisma* no se empleará mucho más para designar el óleo santo de esta unción y no subsistirá más que para designar la unción prebautismal. Por consiguiente, en Oriente desde finales del siglo IV el término *mýron* se impondrá por doquier⁷⁵. Es muy llamativo, que el autor hace distinción entre el término *crisma* que puede aplicarse a toda clase de aceite que se utilice para una unción, mientras que *mýron* lo cataloga por definición específicamente como óleo perfumado⁷⁶, si bien esto vale como indica para Oriente; en cambio, en Occidente se seguirá manteniendo el término latino *chrisma* que continuará designando exclusivamente al aceite que sirve para la unción postbautismal en la cabeza y la *consignatio chrismatis in fronte* (en la frente).

⁷⁴ DH/DS 183/Dz 88; FIC 977: 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). Además, resulta curioso que esta carta de *Siricio* refleja el uso de la Iglesia hispánica (*la imposición de manos*) y no ya el practicado en la Iglesia romana (*la signación con el crisma*), que aparece en la carta de Inocencio I (DH/DS 215/Dz 98), y *cfr.* además con nota 27.

⁷⁵ B. BOTTE, *Le vocabulaire...*: LMD 54/2 (1958) 14.

⁷⁶ *Ibid.*, 14.

Conclusiones recapituladoras

En *resumen*, es necesario destacar que en la *tradicción oriental*, además de la unción con *mýron* (óleo perfumado), también se practican otros ritos postbautismales, como la signación sin unción y la imposición de manos⁷⁷. No obstante, hacia finales del siglo IV en adelante se va imponiendo la *chrismatio frontis* (*crismación de la frente*) –también llamada *consignatio* sobre todo en Occidente– como rito de colación del Espíritu en detrimento de la imposición de las manos que terminará desapareciendo de “casi” todas las liturgias orientales⁷⁸. En cuanto al *ministro*, normalmente es el obispo quien preside la celebración, pero si falta, el sacerdote podía suplir su ausencia realizando los ritos prescritos, incluida la *unción con el mýron*, estando siempre consagrado por el patriarca o el obispo el día del jueves santo, manteniendo al menos así, la unidad, cohesión y carácter episcopal.

De facto, en el siglo IV debió de ser ya una práctica bastante habitual la confirmación por los presbíteros⁷⁹, pues ya venían confirmando indistintamente obispos y presbíteros. Si tenemos en cuenta el dictamen de algunos testimonios, para Juan Crisóstomo y *San Epifanio* († 430), “sólo en la potestad de ordenar son los obispos superiores a los presbíteros”, y *Macario de Jerusalén* († ha. 335) afirma que la potestad de *confirmar* es exclusiva de obispos y presbíteros. Finalmente, *San Jerónimo* († 420), buen experto y conocedor de las costumbres de Oriente y Occidente, declara que los presbíteros comparten todas las funciones episcopales, salvo la de ordenar⁸⁰. Por otra parte, con respecto al desarrollo y concepción del rito del *mýron* podemos afirmar que en este periodo los ritos postbautismales (en particular la *chrismatio*) no habían alcanzado aún ningún grado de distinción sacramental rito-litúrgica, ni de desarrollo teológico con respecto al rito bautismal, sin que influyera el hecho de que se mantuvieran ligados a él.

En estos cinco primeros siglos de la antigüedad cristiana ya estaban reconocidos y constituidos en toda la Cristiandad Greco-Romana los cinco patriar-

⁷⁷ El padre L. LIGIER, en una exhaustiva investigación concluye que la imposición de manos se da en los nestorianos, coptos y etiopes, mientras que falta en griegos, armenios, y sirio-antioquenos. Véase *La confirmation...*, Paris 1973, esp. p. 88.

⁷⁸ Por un lado, el desarrollo pastoral en las zonas rurales de Asia Menor hizo que se abandonara en las iglesias griegas la imposición de manos del obispo con el fin de que el sacerdote pudiera dar la Iniciación completa con la unción; por otra parte, el problema de las ordenaciones y sobre todo el de la reconciliación de los herejes hicieron atribuir un rito específico para cada sacramento: destinando la imposición de manos para la ordenación, y la unción para la *chrismatio* (L. LIGIER, *op. cit.*, pp. 105-106ss y tabla de la p. 122).

⁷⁹ Ver A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, pp. 42-47 y D. BOROBIO, *La iniciación...*, p. 423.

⁸⁰ A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El ministro de la confirmación: Concilium IV*, t. III, nº 38 (1968) 183-191, esp. 185.

cados (*Pentarquía*) con sus respectivas sedes, pues en Oriente éstos quedaron fijados en el Concilio de Calcedonia (451) en el siguiente orden: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (incluyendo actualmente, el arzobispo del Sinaí)⁸¹. Ciertamente, en estos comienzos de la era cristiana, ya se podía constatar una expansión del cristianismo a lo largo y ancho de Oriente y parte de Occidente, llegando a zonas amplias de Europa, África y Oriente Próximo.

c. *La doctrina del Santo Mýron desde final del Período Patrístico hasta final del Primer Milenio (600-1000)*

En la etapa final de la época patrística (s. VIII) hasta el siglo X aproximadamente, el Oriente cristiano seguirá marcado en su mayor parte –según las versiones de algunos teólogos orientales–, no sólo por la diversidad de costumbres rituales, sino también por contiendas y disensiones doctrinales⁸², inserción y abolición definitiva de algunos ritos postbautismales en liturgias de determinados patriarcados, y por los primeros ensayos de sistematización teológica crismatoria.

Según B. Neunheuser (1903-2003), el final de la época patrística no se caracteriza por la creatividad y el ingenio de los últimos Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente 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 por grandes convulsiones, y en haber establecido así las bases para una ulterior sistematización teológica y litúrgica-pastoral⁸³.

Así pues, uno de los testimonios más influyentes para el ulterior desarrollo teológico y litúrgico oriental, e incluso con resonancia en Occidente, es

⁸¹ Contrástese con la nota 6. Además de los ya citados, para una mayor información recogemos que, en la actualidad, desde el punto de vista jurídico, la Iglesia Ortodoxa se encuentra agrupada en varios patriarcados e Iglesias autocéfalas reconocidas oficialmente (según S. JANERAS, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, p. 148-149):

Otros patriarcados:

Moscú (1589)

Bulgaria (927; definitivamente: 1945)

Serbia (1346; definitivamente: 1920)

Rumania (1925)

Georgia (1990)

Iglesias autocéfalas:

Chipre (arzobispo, 451)

Grecia (arzobispo, 1883)

Polonia (metropolitana, 1924)

Albania (arzobispo, 1937)

Iglesias autónomas (bajo el patriarcado de Constantinopla):

Chequia y Eslovaquia (1923)

Finlandia (1923)

⁸² Ver I.-H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991.

⁸³ Cf. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, p. 73.

del eminente teólogo antioqueno que entró en la historia bajo el pseudónimo de *Dionisio el Areopagita*⁸⁴, testigo de la liturgia bautismal siríaca occidental del *Patriarcado de Antioquía* en la transición de los siglos V al VI. En un pasaje narra lo siguiente:

Antes de la triple inmersión en el agua, se le imponen las manos al neófito y es ungido con óleo santo (*crisma*) en todo el cuerpo, después del bautismo, “una vez vestido el neófito, es *signado* y *sellado* (σφραγιζόμενος) por el jerarca con bálsamo consagrado (*mýron*), quedando así capacitado para formar parte en la eucaristía”⁸⁵.

Es interesante destacar el vínculo ritual tan estrecho que aún perdura entre el bautismo y la *signatio*. Además, el Areopagita no distingue varios sacramentos en el ritual de iniciación bautismal, ni tiene en su doctrina ningún capítulo dedicado a la “confirmación”, tan sólo uno para la “consagración del bálsamo” (τοῦ μύρου τελετή)⁸⁶, que la asemeja a la consagración eucarística. La finalidad de la unción final con *mýron* es perfeccionar y unificar, puesto que es “la perfección del nacimiento divino y une al perfeccionado con el Pneuma divino”⁸⁷. Sin embargo, Dionisio ve esta perfección y sello de regeneración no sólo en la unción sellante del bálsamo, sino también en la mezcla del mismo *mýron* en el agua bautismal⁸⁸. Por eso concibe ambos ritos –bautismo y unción postbautismal con *mýron*– como impartición del Espíritu.

Al final de la era patristica contamos con un testigo de gran importancia, *Juan Damasceno* († 749), considerado, según recoge B. Neunheuser, “el primero y, en todo caso, el último gran dogmático de la Iglesia griega”⁸⁹. Además añade que su doctrina bautismal viene a ser distinta de la del Pseudo-

⁸⁴ Cf. B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, p. 74, para textos y citas; y *cf.* además con ANDRÉ DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma: Irénikon 57/4* (1984) 490-515, esp. 508. Para los textos puede verse la edición castellana de T. H. MARTÍN, *Obras completas de Dionisio Areopagita*, BAC 511, Madrid 1990.

⁸⁵ PS.-DIONISIO EL AREOPAGITA, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 2, 2 § 7: PG 3, 396CD.

⁸⁶ PS.-DIONISIO EL AREOPAGITA, *De Eccl. Hier.* 4,1: PG 3, 472CD; 476C: τελετουργία, o también τελεουσουργία, equivale a *perfeccionamiento*. El *mýron* lo concibe como base del ‘poder divino’ para todas las consagraciones (agua, altares...) incluida la *crismación* del neófito, en este sentido este *mýron* viene a ser una realidad diferente y más desarrollada que la que abarca la confirmación occidental: *cf.* *Ibid.*, 2,2 § 7: PG 3, 396D.

⁸⁷ PS.-DIONISIO, *De Eccl. Hier.* c. 2, 3 § 8: PG 3, 404CD.

⁸⁸ *Ibid.*, 4,3 § 10s: PG 3, 484BC.

⁸⁹ Su gran obra maestra, su tratado *De fide orthodoxa* (parte III de la Πηγή γνώσεως) se convirtió durante la Edad Media y, en parte, hasta la Época Moderna en el libro de texto de Dogmática de las Iglesias griega y eslavo-ortodoxa. Ver B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, nota 36 (p. 74).

Areopagita. En cuanto a los ritos que acompañan a la ablución, apenas informa: el óleo (ἔλαιον) “se añade al bautismo porque muestra nuestra unción y nos hace χριστούς (ungidos), y por el Espíritu Santo anuncia la misericordia de Dios”⁹⁰. A esta unción con óleo se le atribuye una eficacia propia, aunque por otro lado, aparece aún vinculada de forma más fuerte al baño bautismal, formando con él un solo acto ritual, la unidad de la “regeneración”, sin que explicita una transparente y delimitada distinción entre la actuación del Espíritu en el bautismo y en la unción con óleo.

Con todo, la concepción profunda y evolución de este sagrado misterio de la *Santa Unción con Mýron* seguía su curso en las iglesias del Oriente Cristiano. Los testimonios que se conservan de los siglos VI al IX muestran que comenzaba ya a delimitarse esa línea fronteriza ritual que trazaba la distinción entre el rito bautismal y la unción con *mýron*. Los autores *antioquenos* dedican homilias y tratados elogiando el rito de consagración, en los que se equipara prácticamente el *mýron* a la eucaristía, probablemente siguiendo la línea dionisiana. Así por ejemplo, *Santiago de Edesa* en el siglo VII afirma:

“Este óleo es pues el comienzo de un camino celestial, la escalera que sube al cielo, el arma contra las fuerzas hostiles, el sello infrangible del Rey, el signo que libera del fuego, el protector del creyente (y) el ahuyentador de los demonios. (El óleo) da alegría a los ángeles, (es) a la vez vida y dador de vida, (está) lleno de grandes prendas y de misterios admirables”⁹¹.

Siguen la misma línea de reflexión teológica otros autores posteriores como *Jorge «Obispo de los Árabes»* († 724). En sus comentarios a los ritos bautismales, enaltece la unción con *mýron*: “El sello es la perfección de los dones divinos”⁹². Precisamente *El Obispo de los Árabes* es uno de los representantes de la tradición siria monofisita (jacobitas) y anti-calcedoniana junto con *Severo de Antioquía* († 538, Patriarca de 512 a 518) que se separaron de la unidad Iglesia Católica indivisa hacia el siglo V.

Es curioso que hacia el siglo VI en Antioquía, en la etapa de su patriarcado, Severo no haga en ninguna de sus variadas homilias catequéticas una

⁹⁰ JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, c. 82, edic. E. M. BUYTAERT, *Saint John Damascene: “De fide orthodoxa”. Versions of Burgundio and Cerbanus* [Franciscan Institute Publications, Text Series n. 8, St. Bonaventura, NY 1955], 297, 102-298, 105; (cfr. PG 94, 1125B). Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁹¹ SANTIAGO DE EDESA, *Homilia sobre el Mýron*, §10, p. 33: citado en B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO 512, Subsidia, 82) Lovaina 1989, pp. 194-195.

⁹² JORGE «EL OBISPO DE LOS ÁRABES», *Comentario sobre los misterios de la Iglesia*, p. 15: B. VARGHESE, *Les onctions...*, p. 202.

descripción completa sobre los ritos de iniciación, tan sólo indica que el bautismo se hace con triple inmersión, pero no dice nada de una unción ni pre- ni post-bautismal. Tampoco habla de una imposición de manos. Todo lo más, afirma que las siete inmersiones de Naaman en el Jordán anuncian el Espíritu Santo, tal como se profetiza en Is 11,2⁹³. Esto no quiere decir que no existieran las unciones antes y después del bautismo para esa época en Antioquía, probablemente lo que ocurrió fue que Severo omitió dichas explicaciones, no se sabe el por qué, y de ahí que tengamos ciertas lagunas documentarias⁹⁴.

Pero a pesar de que la dogmática sacramentaria de los Sirios se ha quedado en un estado arcaico, hay en Severo de Antioquia un dato admirable respecto a la no reiteración de algunos misterios, pues reconoce prácticamente, por consideraciones de oportunidad, los Misterios de algunos herejes: la Iglesia suple de su plenitud lo que le falta a los Sacramentos administrados por los herejes, sin que haya que repetir el rito, de suyo nulo. Tenemos aquí en germen lo que con su doctrina de la “economía” afirmarán los teólogos ortodoxos posteriores. Por su gran influjo, los Sirios de los tiempos posteriores considerarán cada vez más como válidos, al menos en la práctica, los Misterios de la mayor parte de los herejes⁹⁵.

Juan de Dara (ss. VIII-IX) establece una estrecha conexión entre los tres misterios de la iniciación cristiana cuando habla de sus efectos: “El bautismo tiene el poder de iluminar y purificar. La eucaristía y el *mýron* son la perfección”⁹⁶. Tal es el elogio al *mýron* que Moisés Bar Kepha († 903) se planteaba la cuestión de si el *mýron* no sería más importante que incluso la propia Eucaristía⁹⁷.

Para estos escritores eclesiásticos, esta *crismación* tenía su tipología en la unción de los sacerdotes y reyes del AT, y especialmente en la unción metafórica espiritual que recibió Jesús en el Jordán, a la que le atribuyen la perfección y la plenitud de los siete dones espirituales. Con respecto al rito postbautismal de *unción con mýron*, en las iglesias de Siria oriental y Mesopotámica de rito caldeo se generalizaba ya su práctica hacia el siglo VI y la iglesia Nestoriana lo admitirá en su ritual hacia el siglo XI.

⁹³ SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom. XLII*: PO 36, p. 71. Recogido en V. SAXER, *Les rites de l'initiation...*, p. 479.

⁹⁴ De hecho, según B. VARGHESE, *Les onctions...*, pp. 176-180, aunque en sus homilias catedrales (*Hom.* 85, 90) Severo apenas si hace referencia a las unciones bautismales, y no figura el empleo de la palabra *mýron*; en cambio, en sus cartas y sus himnos si habla a menudo del *mýron* y de la unción bautismal. Severo consagra dos himnos (61 y 62) al *mýron*. En el himno 61, afirma que el *mýron* es el símbolo de Cristo.

⁹⁵ Cf. GUILLERMO DE VRIES, *La doctrina de los Sirios monofisitas sobre los sacramentos*, en: AA. VV., *El Oriente Cristiano*, Madrid 1947, pp. 189-196, esp. p. 191.

⁹⁶ JUAN DE DARA, *Vat. Syr.* 100, f. 108^r, a-b: B. VARGHESE, *Les onctions...*, p. 229.

⁹⁷ MOISÉS BAR KEPHA, *Tratado sobre el Mýron*, c. 41 y 47: B. VARGHESE, *op. cit.*, pp. 240-241.

2.2. *El desarrollo doctrinal del “Sacramento de la Santa Crismación” en la Teología Oriental del Segundo Milenio*

El Segundo Milenio de la era cristiana estará marcado no sólo por el cambio de mentalidad filosófica, el abandono del neoplatonismo por el aristotelismo hacia el siglo XIII –y su póstuma vuelta al mismo, al menos en Oriente en los albores del siglo XX–, hecho que repercutirá en el desarrollo especulativo teológico sacramental, sino que también estará jalonado de grandes convulsiones debido al Gran Cisma entre Oriente y Occidente. Además, otro de los problemas, será la posición que deberán adoptar los orientales ante el consecuente desafío controversial lanzado por los reformadores que intentarán hacer campaña en Oriente, un desafío cuyas trazas traía ya marcadas a raíz del conflicto y reforma que intentaron los reformadores en el seno mismo de la Iglesia Católica Romana cuando provocaron su separación de ella en el siglo XVI.

En cuanto a la *Confirmación* occidental, la especulación escolástica católica ayudará a que el rito alcance su momento de mayor efervescencia en el Occidente latino, cuya delimitación litúrgica-teológica influirá de tal modo que no sólo tendrá su relevancia en la configuración de la *Crismación* oriental, sino que también les servirá a los teólogos orientales para frenar y extinguir la controversia doctrinal con los protestantes. De igual modo esta misma doctrina reformada les ayudará para suavizar la influencia de la escolástica latina en materia sacramental.

a. *La doctrina de la Santa Crismación en la dogmática de la “escolástica” oriental (1000-1500)*

En el primer milenio de la Iglesia indivisa no podemos afirmar que Oriente hubiera alcanzado un desarrollo del *μυστήριον τοῦ χρίσματος* (misterio del crisma), tal que tuviera ya una concepción teológica-ritual tan ‘rica y avanzada’ como Occidente, derivada de la consecuente separación cronológica entre el bautismo y la confirmación. Por otra parte, ambas *tradiciones* conocían y veneraban mutuamente sus formas y *costumbres litúrgicas* practicadas, que hasta el momento seguían caminos separados en su desarrollo, y salvo alguna efímera polémica que oscilara de un lado a otro no hubo grandes controversias sobre doctrina sacramental.

Tal confrontación se dio con el célebre caso del patriarca *Focio*⁹⁸ (patriarca de Constantinopla entre 858-867 y 877-886), que denunció el que los obispos franceses enviados a Bulgaria por el Papa *Nicolás I* (papado 858-867/† 867)

⁹⁸ FOCIO, *Epistola 13 ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes...*, 6 y 7: PL 102, 725. Ver A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema de ministro...*, pp. 59-61 (nota 27); y A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma: Irénikon* 57/4 (1984) 495.

recrismaran a los neófitos ya debidamente unguados por los sacerdotes misioneros *grecofocianos* en el momento de su bautismo, según el rito griego. Los obispos franceses justificaron tal privilegio porque en Occidente según la disciplina romana (Inocencio I)⁹⁹ la *consignatio* estaba reservada a los obispos, pero Focio no había encontrado fundamento a tal norma en ningún canon apostólico, patrístico o conciliar. Nicolás I no desapueba la crismación presbiterial de los griegos, fundada en una antiquísima costumbre pero quiso defender la licitud de la norma romana vigente, aferrándose para ello a la dudosa validez de la ordenación de Focio¹⁰⁰ y sus correspondientes ordenaciones focianas, y a la consiguiente nulidad del crisma consagrado por Focio.

Pero, a pesar de que fue uno de los antecedentes previos al Gran Cisma que se consumó en 1054, no fue condicionante para crear una ulterior controversia seria sobre el asunto, ya que en materia doctrinal sacramental cada Iglesia seguía *oficialmente* su propio camino evolutivo.

Paralelamente a este proceso histórico evolutivo y a lo largo de varios intentos episódicos de latinización, la Iglesia latina romana quiso imponer su disciplina del *sacramentum confirmationis* a la Greco-Ortodoxia como una de las condiciones previas y necesarias para la unión. En el siglo XIII, tales momentos fueron dos intervenciones decretales papales:

- a) La *primera* con *Inocencio III* (papado 1198-1216/† 1216), que ante la petición planteada por el arzobispo *Basilio de Tarnovo* –por su reciente acercamiento a Roma–, sobre el mýron que reciben de los Griegos y sobre cómo tenían que bautizar, el papa responde con una primera carta autorizando la confección del crisma en las iglesias catedralicias de Bulgaria y de Valaquia (Rumania) según la costumbre romana¹⁰¹; y en una segunda carta justifica que la crismación signal *frontis* fuera reservada al obispo porque “designa” la imposición de manos de la Apóstoles de Hch 8¹⁰².

⁹⁹ INOCENCIO I, *Epistola 25 Si instituta ecclesiastica a Decencio*, obispo de Gubbio (19 de marzo 416): DH/DS 215/Dz 98.

¹⁰⁰ Como indicábamos en las fechas anteriores (*cf. supra*), *Focio* ocupó el trono patriarcal en dos ocasiones, porque fue desterrado en una primera ocasión ocupando su cargo el patriarca *Ignacio*, que al morir éste, *Focio* volvió a ser restablecido en la sede hasta un año antes de su muerte († 887), que fue obligado a dimitir por el emperador bizantino *León VI el Sabio* (reinado 886-912/† 912).

¹⁰¹ INOCENCIO III, *Ep. « Rex regum »* (25 febrero 1204), ed. T. T. HALUŠČYNSKYJ, en *Acta Innocentii*, pp. III (Fontes, III, 2), Vaticano 1944, p. 257s.

¹⁰² INOCENCIO III, *Epistola « Cum venisset » ad Basilium archiep. Trinovitatum* (25 febrero 1204), ed. *Ibid.*, p. 261s. Ver también la carta en: DH/DS 785/Dz 419, los efectos de la confirmación que muestra son el aumento del Espíritu santo y la fuerza. También en *La confesión de fe prescrita a los Valdenses*, identifica la confirmación con la imposición de manos (DH/DS 794/Dz 424).

- b) La *segunda* intervención fue una decretal de *Inocencio IV* (papado 1243-1254/† 1254) para saldar el contencioso entre latinos y griegos del reino de Chipre. Recoge la enseñanza de sus predecesores admitiendo que solamente los *obispos* griegos signen con el crisma la frente y añade que esta crismación o confirmación “representa” la imposición de manos de los Apóstoles, cuyas veces hacen los obispos. En cuanto al *sancto chrisma* permite tolerar “la antigua costumbre” greca de la consagración del *mýron* por el patriarca asistido por sus metropolitans sufragáneos¹⁰³. No se sabe con certeza si aquí la unción con crisma había suplantado ya a la imposición de manos, o si ahora los dos ritos seguían manteniéndose de forma fusionada, como muestra más adelante el Concilio II de Lyon; pero las consecuentes actitudes papales buscaban mostrar la concordancia con la práctica oriental, además de la continuidad con la tradición apostólica.

Poco después, el Papa *Alejandro IV* (papado 1254-1261/† 1261) con una constitución dirigida a los Chipriotas griegos (ca. 1260), quiso imponer el número septenario sacramental escolástico, en el que incluía “la confirmación en la frente con el crisma por el obispo” en segundo lugar, después del bautismo condenando como heréticos a los que no aceptaran la *heptada sacramental*¹⁰⁴.

No obstante, el momento clave de esta unión parcial y temporal fue la *profesión de fe* que el Papa *Clemente IV* (papado 1265-1268/† 1268) le propuso en 1267 al emperador *Miguel VIII Paleólogo* (reinado 1261-1282/† 1282), como condición previa para la unión, y que poco después será recogida por el Papa *Gregorio X* (papado 1272-1276/† 1276), la cual Miguel leyó en latín en la sesión IV del 6 de julio de 1274 del *Concilio II de Lyon* (el XIV concilio ecuménico para la Iglesia católica), en presencia de los Padres asistentes, en la que profesa: “Otro es el sacramento de la confirmación (μυστήριον βεβαίωσεως) que confieren los obispos por medio de la imposición de manos, crismando a los

¹⁰³ INOCENCIO IV, *Ep. « Sub catholicae professione » ad episcopum Tuscularum. Ap. Sedis lagatum apud Graecos* (6 marzo 1254), edic. T. T. HALUŠČYNSKYJ y M. M. WOJNAR, *Acta Innocentii*, pp. IV (Fontes, III, 4,1), Roma 1962, p. 172-173, n° 410-413. Ver también la carta en: DH/DS 831, donde identifica el efecto de la confirmación con el don del Espíritu Santo como ya hiciera antes que él, Inocencio I (DH/DS 215). Citas y textos de los Papas en D. BOROBIO, *La iniciación...*, p. 436; y A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma: Irénikon 57/4* (1984) 498.

¹⁰⁴ ALEJANDRO IV, *Const. Ecce isti*, 3, ed. T. T. HALUŠČYNSKYJ y M. M. WOJNAR, *Acta Alexandri*, pp. IV (Fontes, III, 4,2), Roma 1966, p. 105s., n° 289. Ver A. DE HALLEUX, *art. cit.*: Irénikon 57/4 (1984) 499.

renacidos”¹⁰⁵. Este concilio sin preparación alguna, significaba una sumisión de la Iglesia Oriental a la Sede Romana en sus formulaciones y costumbres. Aquí quisieron imponer la administración de la confirmación por el obispo contra la tradición oriental. Por ello, vueltos los legados asistentes a Constantinopla, el pueblo, con la jerarquía a la cabeza, no aceptó tal humillación ni la resolución conciliar, sino que protestó enérgicamente y la unión quedó sin efecto, aunque se formaron dos grupos, los *unionistas* y los *antiunionistas*¹⁰⁶.

Muestra de ello la tenemos en que después de este concilio de unión, los contrarios a dicha unión cargaron contra el recién elegido patriarca de Constantinopla *Juan XI Bekkos* (1275-1282/† 1296), que fue depuesto y desterrado por ser *latinófrono* y *unionista*¹⁰⁷. Puesto que dirigió una profesión de fe al Papa *Juan XXI* (1276-1277) en 1277, y aunque elude parte de la doctrina sacramental católica del formulario romano traído por sus legados, profesada ya por Miguel VIII, aceptó la *heptada sacramental* latina afirmando que es “una doctrina y una predicación piadosa, ortodoxa y verdadera”. Aun así declaraba a continuación: “Nosotros debemos atenernos invariablemente a las costumbres que han prevalecido desde el principio en nuestra Iglesia”¹⁰⁸. Sin embargo, no está de acuerdo con la traducción de *Juan Parastron* para uso litúrgico ortodoxo de τὸ τῆς βεβαιώσεως χρῖσμα (el crisma de la confirmación), para referirse a la *unción del mýron*. Además reconoce que para los orientales la crismación es indistintamente conferida por obispos o sacerdotes, aferrándose así a su costumbre oriental, pero admite que la praxis de la Iglesia romana es santificante e iniciática¹⁰⁹. De este modo, se realizó una primera filtración del *sacramentum confirmationis* latino en Oriente aunque se difuminó quedándose como aletargado temporalmente.

Precisamente en el siglo XIII, uno de los primeros testigos del número septenario latino fue el monje *Job Iasitis* del Monte Galesion, que al aplicarlo a los *mystéria* manteniéndose en la línea de la tradición dionisiana, cuando alude a ἡ τοῦ μύρου τελετή (la perfección del *mýron*), —que se refiriere a la consagración del *sancto chrisma* latino—, la equipara en dignidad al tercero

¹⁰⁵ DH/DS 860 (DH 851-861); FIC 941. El término βεβαιώσεως (*confirmación* en griego) fue el que propuso en la *profesión de fe* de su carta particular; *cfr.* MIGUEL VIII PALEÓLOGO, Ἐπιστολὴ πρὸς Γρηγόριον πάπα τὸν δέκατον, ed. TAUTU, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregirii X* (Fontes, III, 5,1), Vaticano 1953, p. 120, n° 255. *Ibid.*, 500, nota 62.

¹⁰⁶ S. JANERAS, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, en: A. GONZÁLEZ MONTES, (dir.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, pp. 142 y 144.

¹⁰⁷ Era simpatizante de los latinos y partidario de la unión. Cf. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente. Puntos específicos de su teología*, vol. I, Santander 1959, pp. 79-80, p. 405 (nota 10) y p. 406.

¹⁰⁸ JUAN BEKKOS, *Profession au pape Jean XXI*, edic. A. THEINER y F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae*, Viena 1872, p. 27, pp. 17-31.

¹⁰⁹ JUAN BEKKOS, *Profession...*, p. 28, 19-24. Citado en A. DE HALLEUX, *art. cit.*: Irénikon 57/4 (1984) 501-502, notas 70 y 72.

de los misterios de la Ortodoxia, a saber, la “mistagogía de los santos santificados” y además le atribuye un campo de aplicación más amplio que la simple crismación postbautismal¹¹⁰. Con todo, Job conocido también como “el pecador” fue el primero en intentar una reflexión teológica sobre los ritos de los *mystèria*, para las iglesias bizantinas¹¹¹.

Por otro lado, los escritores *latinófonos* unionistas de la Iglesia Griega de los siglos XIV y XV no aportaron nada para adoptar las categorías del sacramentario occidental de la confirmación. Tan sólo *Manuel Kalekas* († 1360), que sostenía el número septenario de los *mystèria*, y se inspira en la *Suma Teológica* de *Sto Tomás de Aquino* († 1274) afirma que, la “unción del *mýron*” confiere “la perfección de la fuerza espiritual”, y se manifiesta cuando el fiel confiesa su fe en Cristo delante de todos¹¹².

Es cierto, como señala *Andrés de Halleux*, que con frecuencia muchos teólogos dogmáticos católicos afirmamos que la Ortodoxia no ha poseído una doctrina sacramentaria de elaboración propia hasta que ésta no la recibió a partir del siglo XIII por influencia de la teología escolástica y su ulterior adaptación a raíz de su polémica con la Reforma del siglo XVI¹¹³. Pero tendríamos que matizar esta visión superficial, ya que a menudo se suele pasar por alto a dos grandes teólogos ortodoxos “Nicolás Kabasilas y su discípulo Simeón de Tesalónica”, que permaneciendo ligados a la tradición dionisiana han aportado una rica concepción sacramental, aunque no de carácter doctrinal *oficialmente* vinculante, pero sí influyente, manteniéndose ambos de este modo, fieles a sus costumbres de tradición oriental bizantina.

Nicolás Kabasilas (1322/23-ca.1397/98) fue seguidor de Gregorio Palamas¹¹⁴, y escribió su obra culmen “La vida en Cristo”, inspirándose en la teología

¹¹⁰ Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (vol. III: *De sacramentis seu mysteriis*, en cap. I: *De sacramentis in genere*), París 1930, p. 18, nota 3, y p. 147, nota 1. *Ibid.*, 503.

¹¹¹ Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986, p. 83, nota 9.

¹¹² M. KALEKAS, Περὶ πίστεως, 6, ed. F. COMBEFIS, en: PG 152, 600B-C; aquí se percibe la obra de *Sto Tomás de Aquino*, *Summa theologica*, III, a. q. 64, a. 1 y q. 72, a. 5-9, ed. LEÓNINE, t. 12, Roma 1906, p. 56s. y pp. 130-134, (trad. castellana, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1957): A. DE HALLEUX, *art. cit.*: *Irénikon* 57/4 (1984) 504, nota 84.

¹¹³ Esta visión es también la que deja transparentar R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas...*, pp. 80-85.

¹¹⁴ A partir de *Gregorio Palamas* (1296-1359), el *hesicasmo* pasó a llamarse *Palamismo*, éste consistió en un “rebrote carismático” (en la línea del misticismo) que intentaba edificar una mística de la oración paralela a la vida litúrgica-sacramental de la iglesia (sin separarse de ella, pero acentuando la oración más que los sacramentos), que en virtud de ciertas operaciones, pretendía alcanzar como punto culminante la experiencia de la misma luz divina que vieron san Esteban, Saulo y los Apóstoles en el monte Tabor. Véase en nuestro artículo J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Evolución del concepto “mystèrion” en la tradición de la Iglesia oriental: Proyección. Teología y mundo actual* LVI/233 (2009) 169-191, esp. nota 34 (p. 180).

hesicasta de orientación mística y en la teología dionisiana. Nombra los tres misterios de la iniciación cristiana manteniendo el orden de la secuencia litúrgica. El Libro III lo dedica al *misterio de la sagrada Unción*, y en él afirma que reproduce el mismo efecto que en tiempos antiguos concedía la imposición de manos de los Apóstoles, (Hch 8,36-39), es decir, la trasmisión del Espíritu Santo sobre los recién bautizados¹¹⁵. Además constata, siguiendo la tradición, que la unción destinada a los reyes y la imposición de manos a los sacerdotes poseen idéntica virtud: ‘la comunicación del Espíritu Santo’. Para mostrar este misterio se invoca durante la Unción la oración: ‘*Sello del don del Espíritu*’¹¹⁶. Los efectos que confiere la *Santa Unción del Mýron* (ἀγίου χρίσμα τοῦ μύρου) son: comunicar la actividad del Espíritu, o sea, sus dones y carismas, que los *distribuye según su divino querer* (1Cor 12,11) y que son necesarios para perfeccionar la vida del cristiano, el servir al prójimo y para la edificación de la iglesia¹¹⁷.

Por su parte, el metropolitano *Simeón de Tesalónica* († 1429) simpatizante también de la teología *palamita*, se apoya en la teología mística de su mentor para su obra *Sobre los ritos sagrados* (1420), y en la segunda sección, coloca la crismación en segundo lugar, entre el bautismo y la comunión¹¹⁸. Llega a identificar el *crisma* con “aceite y *mýron* divino”, el cual asegura que ha suplantado a la ‘imposición de manos de la edad Apostólica’ de *Hechos*, heredando la fuerza de esta ἐπίθεσις (imposición), por las “oraciones y bendiciones sagradas de los patriarcas y de los grandes padres”¹¹⁹. Su otra fuente de inspiración fue la famosa obra *Jerarquía eclesiástica* del Areopagita, pues a propósito del *mýron*, recoge una frase del mismo autor: “el Salvador ha sido ungido, y que los Apóstoles lo han transmitido, y que su sucesor san Dionisio lo comenta”¹²⁰. Por esta autoridad dionisiana cobra consistencia su postura anterior. Pero su aportación más relevante a la historia de la tradición litúrgica-teológica ortodoxa de la iniciación cristiana, aparece en la sección *Sobre el rito sagrado del santo mýron*, pero en lugar de presentar la unción del *mýron* postbautismal equivalente al sacramento latino de la confirmación, se queda pobre al describir tan sólo la preparación del *mýron* y su ceremonia de bendición solemne el jueves santo¹²¹.

¹¹⁵ NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, Madrid 41999, lib. III, p. 103. El libro I es una introducción que dedica a comprender la vida en Cristo a través de los Santos misterios del Bautismo, de la Santa Unción y de la Santa Comunión.

¹¹⁶ N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, lib. III, p. 104.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 107-111, cita los dones inspirándose en Is 11,2-3, incluyendo el *Espíritu de Piedad*.

¹¹⁸ SIMEÓN DE TESALÓNICA, Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν (*De sacramentis*), cap. 33-36, ed. del patriarca DOSITEO DE JERUSALÉN, en: PG 155, 177B-D.

¹¹⁹ Cf. SIMEÓN DE TESALÓNICA, *De sacramentis*, cap. 43, col. 188A-B.

¹²⁰ SIMEÓN, *De sacro ritu sancti unguenti*, cap. 70, col. 237C.

¹²¹ *Ibid.*, *De sacro ritu sancti unguenti*, cap. 71s, col. 240A-241A. Para citas y textos en A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma: Irénikon* 57/4 (1984) 504-506.

Por otro lado, el proceso de latinización romana seguía su incursión en Oriente, pues se llevó a cabo un último y fallido intento ecuménico medieval con el *Concilio de Ferrara-Florenia* (1438-1445) para alcanzar la pretendida y anhelada unidad¹²². Acudieron al concilio por parte ortodoxa el emperador *Juan VIII Paleólogo* (coemperador desde 1416/ reinado 1425-1448/† 1448), el patriarca José II, y 25 obispos entre los que se encontraba Besarión de Nicea (unionista convencido y posteriormente nombrado cardenal), Marcos de Éfeso (Marcos Eugénico), Jorge Scholarios (más tarde nombrado patriarca como Genadio II) e Isidoro, metropolitano de Kiev (nombrado también más tarde cardenal). Entre los latinos representantes del Papa *Eugenio IV* (1431-1447/† 1447) destacan el cardenal Cesarini y el dominico Juan de Torquemada¹²³.

Centrándonos en lo que se refiere a nuestro asunto (la Crismación), parecer ser que tan sólo se llegó a un acuerdo con los Armenios. En su *decreto de unión con los Armenios*, basada su confección en la doctrina sacramental de santo Tomás de Aquino, se declaró que la *materia* de la confirmación es el sólo *crisma* bendecido por el obispo, pues ya no se menciona más la imposición de manos. La *forma* es: “Te marco con el signo de la cruz y confirmo con el crisma de la salud, en el nombre el Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. El *ministro ordinario* es el obispo que imparte el crisma en la frente, donde está el asiento de la vergüenza, para que no se avergüence de confesar con audacia el nombre de Cristo, y su *efecto* es la donación del Espíritu para fortalecer la confesión de su fe en Cristo, aunque también un sacerdote con permiso puede administrarla con crisma consagrado por el obispo¹²⁴. Añade además, que la confirmación imprime *carácter* en el alma y no es reiterable¹²⁵.

Conclusiones reflexivas

Vemos, por un lado, como la evolución del sacramento de la Confirmación seguía su curso y su tentativa de influir en la dogmática sacramental de Oriente, así como una muestra más de la potestad de la Iglesia para modificar -al eclipsar- momentáneamente al menos en el Occidente latino, la materia esencial del sacramento, -*la imposición de manos a favor de la unción con crisma*-, que confería la plenitud de los siete dones del Espíritu Santo de Is 11,2-3. Por otro lado, en el evidente enfoque del concilio florentino sobre la

¹²² Ver las causas de los fracasos en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente...*, vol. I, pp. 408-409.

¹²³ S. JANERAS, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, op. cit., p. 143.

¹²⁴ DH/DS 1317-1319 (DH 1310-1328); ver J. COLLANTES, FIC 1017-1019. Sacado de un extracto de la obra de Sto Tomás, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Resulta curioso que se alude a los efectos que ya señalaba Inocencio III (DH/DS 785; FIC 1009).

¹²⁵ DH/DS 1313; FIC 945.

materia de la confirmación y el *ministro* se percibe el respeto y acercamiento afín a los Orientales y la Ortodoxia.

Por consiguiente, a lo largo de estos frustrados pero ‘acertados’ intentos ecuménicos de conseguir la unión de las dos Iglesias, la doctrina sacramental latina de la confirmación se fue introduciendo como camuflada en la Ortodoxia casi sin ninguna crítica. Pues aunque no fue *oficialmente* reconocida, comenzó a darse un proceso de reconocimiento del septenario latino que implicaba la aceptación de la crismación latina, favorecido por el hecho de que los griegos conocían un rito solemne del *mýron*, al cual el testimonio del Areopagita confería una autoridad apostólica. Eso fue quizás lo que provocó el paso de seis sacramentos dionisianos¹²⁶ al septenario de la teología griega en la tradición ortodoxa entre los siglos XIII y XV. Con todo, los Griegos no hablaban el mismo lenguaje que los Latinos, puesto que, la *τελετή τοῦ ἁγίου μύρου* por medio de la cual reconocían el *μυστήριον τοῦ χρίσματος*, abarcaba una teología sacramental diferente y un campo de aplicación más amplio que el de la sola crismación del *sacramentum confirmationis*¹²⁷.

b. *La confrontación teológica de la Sacrosanta Crismación Ortodoxa con la doctrina sacramental de la Reforma protestante (1500-1800)*

La progresiva identificación del *sancto chrisma* con la *confirmatio (chrismatio)* latina que comenzaba ya en el siglo XIII, llegó a consolidarse aún más a causa de la controversia con la Reforma protestante a finales del siglo XVI, y de manera especial a partir del siglo XVII, ante la cual los teólogos orientales tuvieron que acudir a la doctrina sacramental latina de inspiración netamente escolástica-aristotélica aprovechando la coyuntura de la Contrarreforma, para hacer frente así a las tesis doctrinales protestantes que reducían el septenario a tres o a dos sacramentos evangélicos y que pretendieron colarse sin éxito en la Greco-Ortodoxia¹²⁸.

Ante los primeros contactos epistolares de los teólogos de Tubinga en 1574 que incluían una propuesta de unión con la aceptación de la *Confessio*

¹²⁶ Pseudo-Dionisio, en su *Jerarquía Eclesiástica*, enumera seis ritos que coloca bajo la categoría de *mystéria*: 1. la «iluminación» (bautismo) –que incluye la crismación (= confirmación)–; 2. la «unificación» o «comunión» (*synaxis*); 3. la «consagración con el *mýron*»; 4. los tres órdenes sagrados: obispo, sacerdote y diácono; 5. la «tonsura monástica»; 6. el rito «de los que han muerto santamente». Ver R. HOTZ, *op. cit.*, p. 64 y *cf.* S. JANERAS, *op. cit.*, p. 233, que es quien en su exposición incluye dentro del bautismo la crismación, pero suponemos que quizás lo hace para distinguirlo de la consagración del *mýron*.

¹²⁷ Según nuestras investigaciones confluyen en estas mismas recensiones que realiza A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 511.

¹²⁸ Para nuestra recreación y recomposición histórica seguimos a R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, citado en nota 112, pp. 133-171; y A. DE HALLEUX, *art. cit.*: Irénikon 57/4 (1984) 511-513.

Augustana en Oriente, el patriarca de Constantinopla *Jeremías II* († 1595) tomó cartas en el asunto con sus respuestas de influencia católica a estos teólogos por medio de correspondencia (entre 1576 y 1581) hasta que ésta se interrumpió, en las que rechazaba dicha unión y retocaba la Confesión de Augsburgo. Además de adoptar el septenario sacramental latino, para defender el segundo misterio Jeremías II¹²⁹ se acoge a la apelación de *crisma* que ya utilizara el monje Job y Simeón de Tesalónica.

Por otra parte, la doctrina sacramentaria latina de la *Crismación* entró en Constantinopla a través de varios teólogos bizantinos que estudiaron en la cátedra griega de la Universidades de Padua y Viena, como *Gabriël Sebêros* (1541-1616) y *Melecio Syrigos* (1586-1664). Éste último tradujo la *Confessio orthodoxa* de Moghila. En cuanto al metropolitano de Filadelfia Gabriël Sebêros, luchó contra la doctrina sacramental protestante¹³⁰ y utilizó en la defensa del segundo sacramento el término *mýron*, como ya se reflejaba en Teodoro el Estudita († 826) en el siglo IX¹³¹ y en Nicolás Kabasilas.

Aun así, la infiltración protestante seguía su curso en Oriente por mediación de *Métrofanês Kritopulos* († 1639), que admitía en su *Confesión de fe* de 1624 sólo tres sacramentos: bautismo eucaristía y penitencia. Poco después la desechó al volver de nuevo a la ortodoxia. Cuando hablaba del misterio de la unción del *mýron*, empleaba indistintamente los términos *mýron* y *crisma*, para referirse a él, sin reconocerle el valor de sacramento. Pero el caso más polémico fue el del patriarca de Constantinopla *Cirilo I (Loukaris)*, que en su *Confessio fidei* –herética– de tendencias calvinistas admitía solamente el bautismo y la eucaristía como instituidos por Cristo. No obstante, su terminología para designar al segundo misterio fluctuó de tal modo que no se sabe con exactitud si lo identificó con la crismación postbautismal o con el rito dionisiano de la consagración del *mýron*.

El caso es que estas tesis de influencia calvinista fueron contrarrestadas por el metropolitano de Kiev, *Pedro Moghila* († 1646), quien en 1640 escribió su *Confessio fidei orthodoxa* con una enérgica influencia de la teología católica-escolástica en materia sacramental, ya que se basó en su redacción en catecismos del Tridentino. Fue presentada para su aprobación en el *Sínodo provincial de Kiev* del 1640 pero al no ponerse de acuerdo, esta *Confessio*

¹²⁹ JEREMÍAS II, Πρωτὴ ἀπόκρισις (1576), c. 8, edic. KARMIRIS, p. 458,7; y JEREMÍAS II, Δευτέρα ἀπόκρισις (1579), ed. KARMIRIS, p. 539. Cita tomada de A. DE HALLEUX, *art. cit.*: *Irenikon* 57/4 (1984) 512, nota 138.

¹³⁰ Influyó posiblemente en Jeremías II y sobre todo en las decisiones del *concilio Jerosolimitano de 1672*.

¹³¹ *Teodoro Estudita* († 826) en su lista de seis misterios mantiene la sucesión dionisiana de los tres primeros –*iluminación, synaxis y mýron*–, donde los dos últimos contradicen la secuencia litúrgica de la Iniciación, a los cuales le siguen la ordenación, la tonsura monástica y los ritos funerarios.

fidei orthodoxa obtuvo su aprobación final de una conferencia de teólogos en el *sinodo de Jassy* (*Iași*, capital de Moldavia) en 1642 convocado por el patriarca Parthenios I de Constantinopla¹³², con la versión expurgada en sentido ortodoxo y traducida al griego –contra la voluntad de Moghila– por el Protosyggellos (exarca) *Melecio Syrigos* († 1664), de inspiración católica demasiado fuerte bajo el título *Orthodoxos 'omologia*. También en este sínodo fue condenada la doctrina protestante de Cirilo I Loukaris, y por medio de esta *Confessio*, Melecio combatió igualmente dicha doctrina.

Pero, como las decisiones del *sinodo de Iași* no tenían un carácter universalmente obligatorio, aunque se hubiera aceptado la *Orthodoxos 'omologia* como expresión válida de la fe ortodoxa, hubo que esperar al santo *sinodo de Constantinopla* en el año 1643 que bajo la asistencia del patriarca Parthenio I, y los patriarcas Joannikios de Alejandría, Macario de Antioquía y Paisio de Jerusalén, junto con otros 22 preladados sinodales y los clérigos de la Curia patriarcal¹³³, otorgaron la aprobación de la *Orthodoxos 'omologia*, adquiriendo ésta un valor casi magistral y vinculante para la fe ortodoxa. No obstante, no fue editada hasta 1667 y en Amsterdam.

Con respecto a los conceptos técnicos usados por Moghila en su *Confessio*, cuando habla de la *chrismatis inunctio*¹³⁴ utiliza la misma terminología empleada ya por Simeón, la *μύρου χρίσις*¹³⁵ (unción del *mýron*). Además, aceptó el *character indelebilis* (un *sello espiritual* imborrable) en la confirmación rehusando recrismar de nuevo a los apóstatas y herejes. Pero no llegó a imponerse en Oriente porque la praxis ya corriente consistente en la repetición de los tres *mystéria* (el bautismo, la crismación y el orden) en determinados casos, era difícil de conciliar con la aceptación e inclusión en la doctrina ortodoxa de un carácter “indisoluble”¹³⁶.

Precisamente, la pasajera aceptación de esta irreiterabilidad del sacramento de la crismación quedó reflejada en esta *Confessio fidei orthodoxa* de *Pedro Moghila*, y en su *Trebnick* de 1646, que contenía el concepto *character indelebilis* por el que consideraba inadmisibles recrismar nuevamente

¹³² Debido a que la *Confessio fidei* presentaba diversos puntos que se inclinaban más a la tradición latina que a la griega, el sínodo de Kiev decidió que esta *Confessio fidei* fuera presentada al patriarca de Constantinopla a cuya jurisdicción territorial pertenecía todavía por entonces la sede metropolitana de Kiev. Cf. R. HOTZ, *op. cit.*, 157.

¹³³ Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique*, II, Chevetogne, Bruges 1968, p. 412, nota 1.

¹³⁴ PEDRO MOGHILA, *Orthodoxa confessio fidei*, qu. 104, edic. A. MALVY y M. VILLER, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Roma-Paris 1927, p. 58-59.

¹³⁵ SIMEÓN, c. 76, col. 249D. No obstante, el sínodo de *Paphos* (ca. 1260) utilizó ya la expresión *χρίσμα διὰ μύρου* (*unción del mýron*) para referirse al segundo misterio, en la primera aparición oficial en Oriente que se conoce del *septenario latino*.

¹³⁶ Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos...*, p. 158, nota 53.

a los apóstatas y cismáticos o herejes. Sin embargo, en la versión pulida en griego de la *Confessio* por *Melecio Syrigos*, –la *Orthodoxos 'omologia*–, eliminó el término intercalando en la cuestión 105 lo que sigue:

“Este *mystêrion* (unción con el *mýron*) no se administrará dos veces, exceptuando el caso de aquellos que se quieran convertir de la negación del nombre de Cristo”¹³⁷.

Syrigos fue hábil al falsificar la postura de Moghila para adaptar la doctrina a la praxis existente, solventando así el problema. Pero el contrasentido de dicha admisión lo pone el patriarca *Dositeo II (Notaras)*, que adoptó en su *Confessio Dosithei* literalmente la doctrina católica del *character indelebilis* para el bautismo y el orden, mientras que guarda silencio sobre la initerabilidad de la unción con *mýron*, soslayando así el problema. Quizás su texto deja entrever que para los apóstatas que quieren volver a la Ortodoxia no exige la repetición de la unción con el *mýron*, sino únicamente el sacramento de la penitencia como signo de la reincorporación:

“Tanto el bautismo como la ordenación confieren un carácter imborrable. Por esto es imposible que un hombre reciba dos veces la ordenación, lo mismo que es imposible volver a bautizar a uno que ya ha sido bautizado, por más que haya caído frecuentemente en pecados y haya negado su fe. Si tal persona deseara volver a Dios, obtendrá de nuevo la filiación divina que había perdido por el *mystêrion* de la penitencia”¹³⁸.

Sin embargo, también de esta forma moderada, la teoría del *character indelebilis* estaba en contradicción con la antigua y universalmente aceptada concepción oriental de la invalidez de principio de los *mystêria* de los cismáticos y herejes y con la praxis reiteradora derivada de la misma, si bien en casos particulares se renunciaba a hacerlo¹³⁹. Quizás sea a raíz de todos estos acontecimientos por los que esta doctrina no llegó a cuajar nunca en Oriente.

Tal es así, que las diversas disposiciones de los sínodos y patriarcas ortodoxos desde el *Cisma de 1054* hasta hoy, sobre la (re-)admisión de apóstata-

¹³⁷ *Confessio orthodoxa* P. I, qu. 105, edic. J. MICHALCESCU, *Thésaurus tês Orthodoxias: Die Bekenntnisse...*, Leipzig 1904, p. 71.

¹³⁸ *Confessio Dosithei*, Def. 16 (MICHALCESCU, *op. cit.*, p. 171); R. HOTZ, *Los sacramentos...*, pp. 197-198.

¹³⁹ Por ejemplo, el metropolitano *Filatero* eliminó la referencia al carácter imborrable en la edición eslava de la *Confessio Dosithei* de 1838, ordenada por el “sínodo dirigente” de la Iglesia rusa: *Ibid.*, p. 198.

tas, herejes o cristianos (heterodoxos) de otras confesiones a la fe ortodoxa, han variado de una época determinada a otra y un lugar concreto a otro¹⁴⁰. Por eso, como la Iglesia Ortodoxa no cree ni admite la teoría del *carácter indeleble* de la *Unción Myrónica* ha seguido aplicándola a los conversos que apostataron, y desde el siglo XII hasta las postrimerías del siglo XV a aquellos cristianos católicos ya debidamente crismados en la Iglesia Romana que pasaran a la Greco-Ortodoxia. Esta práctica reiteradora ha tenido sus fluctuaciones, pues ya se tratase de cismáticos, apóstatas o heterodoxos, se aplicaba de nuevo únicamente el bautismo, o sólo se renovaba la *confirmación*, o ambos ritos. Sin embargo, la Iglesia rusa ha tenido distinto proceder, pues desde mediados del siglo XVIII, la Ortodoxia Eslava otorga validez plena a la Confirmación administrada en Occidente¹⁴¹. Desde 1932, en la Iglesia Ortodoxa Griega oficialmente se exige sólo la *renovación* de la confirmación. Con todo, las normas no fueron nunca aplicadas con total rigidez, ya que siempre se dieron excepciones en determinados casos particulares.

Aunque hubo varias aprobaciones sinodales locales y regionales, la confirmación definitiva de esta nueva doctrina sacramental ortodoxa llegó con el *Concilio de Jerusalén* de 1672, convocado por *Dositeo II Notaras* (patriarca de Jerusalén entre 1669-1707/† 1707), en el que presentó a los asistentes la *Orthodoxos 'omologia* que era una versión en griego expurgada de la *Confessio* de *Moghila* por *Melecio Syrigos* pero de fuerte inspiración católica, para su expresa aprobación junto a su *Confessio Dositheii* (enumerada entre los “libros simbólicos” de la Ortodoxia), para refutación y condena de las tesis reformadoras de Cirilo I Lucaris. Cuando la profesaron (en materia de Crismación) los asistentes volvieron involuntariamente a la terminología del *mýron* de Juan XI Bekkos patriarca de Constantinopla, pero identificando ahora los tres términos: βεβαιώσεως, ταὐτὸν εἰπεῖν τοῦ ἁγίου μύρου καὶ ἁγίου χρίσματος¹⁴² (la *confirmación*, es decir, lo mismo del santo *mýron* y del santo *crisma*).

A pesar de que las sentencias del *concilio jerosolimitano* adquirieron una importancia cuasi-conciliares¹⁴³—consiguiendo una amplia aceptación en el resto

¹⁴⁰ Véase en R. HOTZ, *op. cit.*, nota 109 (p. 199), las variables disposiciones que se han dado a lo largo del segundo milenio desde el *Cisma de 1054*, sobre la readmisión de apóstatas o cristianos heterodoxos (católicos, luteranos y calvinistas) al seno de la Ortodoxia.

¹⁴¹ Cf. HILARIO GÓMEZ, *La Iglesia Rusa: su historia y su dogmática*, CSIC, Madrid 1948, p. 403.

¹⁴² DOSITEO, Σύνοδος ὁμολογία, 15, ed. KARMIRIS, p. 837. Ver A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 513, nota 147. Cf. con R. HOTZ, *op. cit.*, p. 169 y 176, que cita la edición de J. MICHALCESCU, *Thésaurus tés Orthodoxias: Die Bekenntnisse...*, Leipzig 1904, para la *'Omologia Dositheou*, 'Oros 15.

¹⁴³ Muchos teólogos de hoy le niegan una autoridad infalible equiparable a los *Siete Concilios Ecuménicos* y consideran sus formulaciones así como el resto de *Confesiones* limitadas a una autoridad relativa (regional o nacional) pertenecientes al Magisterio ordinario sin que por ello les nieguen el valor teológico. Cf. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente...*, vol. I, p. 110; y R. HOTZ, *Los sacramentos...*, p. 144.

de iglesias ortodoxas— finalmente, dichas sentencias doctrinales (incluida la *doctrina crismatoria*) se consolidaron, porque los patriarcas griegos hicieron llegar en 1723 la *Confessio Dosithei* en ruso al Santo Sínodo de San Petersburgo, bajo el nombre de *Carta de los patriarcas griegos* (llamada *Grammata*), siendo considerada como otro de los “libros simbólicos” de la Ortodoxia, es decir, de reglas de fe normativas vinculantes y alcanzó en Rusia una amplia aceptación¹⁴⁴.

Por otra parte, constatamos que las relaciones entre la Iglesia latina y la Iglesia ortodoxa oriental no llegaron nunca a una ruptura total a pesar de las disputas, contiendas y controversias sufridas a lo largo de todos estos siglos, sino que como hemos tenido ocasión de comprobar, mantuvieron ciertos vínculos sobre todo en materia doctrinal sacramental. Respecto a la *doctrina confirmatoria* estas influencias tenían una dirección clara de Occidente a Oriente, pero sin alterar (ni invertir el orden litúrgico, ni demorar en el tiempo) la antigua costumbre oriental de la administración del segundo sacramento de la iniciación cristiana (crismación). Hacia el siglo XVIII hubo otro intento de ‘acercamiento y consenso ecuménico’ con los Griegos a través de la *Bula* papal de *Benedicto XIV*¹⁴⁵ (papado 1740-1758/† 1758) en 1756, mediante la cual pretendió corregir la falsa concepción de los teólogos latinos que se arrastraba desde el siglo XIII. Ésta consistía en que los latinos negaban la existencia de este sacramento de la confirmación entre los griegos porque no usaban como materia del sacramento la *imposición de manos*, sino únicamente la *crismación*, pero que Roma jamás desaprobó dicha práctica litúrgica. Así pues, a partir de la susodicha *Bula* quedó prohibido para todos afirmar que la Iglesia Griega no tenía el sacramento de la confirmación¹⁴⁶.

Síntesis conclusiva

Concluyendo pues, captamos, por un lado, cómo los teólogos ortodoxos y los patriarcas (e incluso los reformadores ortodoxos), utilizan indistintamente los términos *myron* y *crisma* para desfigurar, desvirtuar y descatalogar, o sobre todo para defender este segundo misterio admitido oficialmente en la Ortodoxia como sacramento legítimo, al reconocerle plenamente su correspondiente *sacramentalidad*, ya sea por la influencia católica latina, ya fuere por su propia convicción y sensibilidad a la tradición dionisiana de la *Santa Unción con Myron*.

De esta forma, la Ortodoxia consiguió extinguir la momentánea repercusión que tuvo la Reforma en Oriente. Por eso, a partir de estos datos tan clarividentes

¹⁴⁴ Cf. J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Evolución del concepto “mystèrion”...*: Proyección LVI/233 (2009) 183, y ver también la nota anterior, en nota 41 (183).

¹⁴⁵ BENEDICTO XIV, *Bulla* « *Ex quo primum* » (1 marzo 1756), 56, en *Bularium*, IV, ed. de Malinas 1827, t. 11, p. 338.

¹⁴⁶ Cf. A. DE HALLEUX, *art. cit.*: Irénikon 57/4 (1984) 497, y L. LIGIER, *La confirmation...*, pp. 48-49.

consideramos la gran dificultad intrínseca de la doctrina sacramental protestante para extirpar y desterrar una rica tradición litúrgica y mística-sacramental tan antiquísima y tan hilvanada dentro de un sistema procesual iniciático, colándose en el corazón mismo de la dogmática sacramental ortodoxa. Por el contrario, a pesar de la poderosa influencia recibida por ambos bandos –católicos y protestantes– y aunque en la teología bizantina siga actualmente predominando una doctrina de inspiración católica, la Ortodoxia continuó conservando su concepción teológica y unidad ritual original de iniciación cristiana administrada a niños según la costumbre desde el siglo IV en todo Oriente, la unción que sella al bautizado con el don del Espíritu conferida por un simple sacerdote.

2.3. La concreción de la Sacramentalidad de la Crismación en la historia y su configuración actual en las liturgias sacramentales de Iniciación

A partir de aquí vamos a intentar dilucidar una cuestión abierta y confusa, sobre cómo hay que entender, o mejor dicho, cómo entendieron y en base a qué se apoyaron los antiguos Santos Padres para expresar la sacramentalidad del misterio de la Santa Crismación. Y cómo fue sopesada en la Greco-Ortodoxia a raíz de la embestida de la Reforma que puso en cuestión la sacramentalidad de este segundo reconocido misterio en la dogmática ortodoxa, y finalmente nos detendremos a comprobar cómo la comprenden e interpretan en la actualidad los autores modernos y en definitiva la Ortodoxia.

El segundo aspecto a tratar es la configuración actual alcanzada del Sacramento del Santo Crisma dentro de las liturgias orientales de iniciación, teniendo en cuenta tanto las reformas contemporáneas que ha podido sufrir, y las recíprocas influencias colaterales recibidas, principalmente a partir de las tentativas de unión en el siglo XIII y sus contactos con la escolástica latina de inspiración aristotélica, cuanto las influencias recibidas de occidente a lo largo y ancho de todo este segundo milenio. Sobre todo con su polémica confrontación con la teología protestante que puso –como ya hemos indicado más arriba–, en tela de juicio en la Greco-Ortodoxia, la validez de la Crismación como segundo rito de iniciación.

a. La “institución” de la Santa Unción con Mýron como mystêrion

i) El fundamento bíblico del sacramento de la Santa Unción del Espíritu: su evolución y consolidación histórica

Para comenzar, debemos poner de manifiesto que los Santos Padres griegos que han hecho alusión a la “institución” por parte de Jesús de este segundo misterio, no han empleado este término técnico (ni derivados) frente a su

uso desde muy pronto en el Occidente latino. Tan sólo hacen referencia al origen o procedencia de este rito, es decir, de algún modo pretenden remontarlo al mismo Jesús terrenal.

Quizás el testimonio clásico más contundente en la época patrística y que más luz ha aportado a una base fundante con apoyo en el Nuevo Testamento (Jn 1,32-33), ha sido el de san *Cirilo de Jerusalén* († 387):

“Él (Cristo), una vez que se había bañado en el río Jordán... se produjo la venida sustancial del Espíritu Santo sobre él, descansando el semejante sobre su semejante. Igualmente a vosotros, al salir de la piscina de las aguas santas, se os dio el *crisma*, la imagen exacta (*antytipon*) de aquello con lo que fue ungido Cristo, a saber, el Espíritu Santo, del cual el bienaventurado Isaías, en la profecía que se refiere a él, decía personificando al Señor: *El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido. Me envió a evangelizar a los pobres* (Is 61,1)”¹⁴⁷.

Este testimonio textual y su base escriturística tipológica, junto con el de otros padres orientales como *Teodoro de Mopsuestia* († 428)¹⁴⁸, ha ayudado a la tradición oriental unánime a ver en el bautismo de Jesús en el Jordán un dato explícito a favor de la *plausible* simultaneidad de dos momentos institucionales (el del bautismo y la crismación)¹⁴⁹. Esto quiere decir que la *institución implícita* de la Crismación se adjunta a la del Bautismo pero sin ser envueltos en un sólo Sacramento, aunque no se diera ningún mandato expreso a favor de una Santa Unción por parte del Jesús histórico como vamos a ver.

Sin embargo, esto no significa que Cristo hubiera recibido una unción material externa, y menos aún el que hubiese realizado unciones, pues aunque se dice que Jesús es el *Ungido* del Espíritu (Hch 4,27; 10,38), en ningún momento de su vida recibió una *unción ritual externa*, sino que únicamente se hace alusión a una *unción metafórica* (interior y espiritual). Además, durante su actividad pública *taumatúrgica* tampoco nos consta que realizara ningún tipo de unción exterior con ungüentos o bálsamos, con la intención de *infundir* el Espíritu. Esto lo señala el mismo Cirilo con más detalle:

¹⁴⁷ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis Mistagógica*, III, 1 (PG 33, 1088ss): SC 126 bis, 120,9 - 122,18: *cfr.* C. GRANADO, *La confirmación...*: ET XXVII/1 (1993) 49-50. Cf. también J. LÉCUYER, *La confirmation...*: LMD 54/2 (1958) 40.

¹⁴⁸ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homélie Catéchétiques*, 14, 27 (ed. TONNEAU, p. 457): “El don del Espíritu que Cristo recibe en el Jordán es una unción, y la consignación que sigue al bautismo nos hace partícipes”. Recogido en J. LÉCUYER, *art. cit.*: LMD 54/2 (1958) 45.

¹⁴⁹ Una postura similar tendenciosa es la que propone J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo*: Communio 4/VI (1982) nota 89 (p. 458).

“Cristo no fue ungido por un hombre con óleo o perfume material, sino que el Padre, habiéndole designado de antemano como Salvador de todo el universo, le ungió con Espíritu Santo, como dice Pedro: *A Jesús de Nazaret, al que ungió Dios con Espíritu Santo* (Hch 10,38)”¹⁵⁰.

A nuestro juicio, partiendo de estos datos, sostenemos que quizás todos los ritos postbautismales conocidos (en particular la *Unción Crismal*) se fueron introduciendo y admitiéndose progresivamente en base a los símbolos de los textos escriturísticos (2 Cor 1,21-22; 2 Cor 2,14-15) que hablaban de los creyentes como de *χριστοί* (*Christoi* = ungidos), todos ellos en relación a la imagen de la *unción del Espíritu Santo* que recibe Jesús el día de su bautismo en el río Jordán (Jn 1,32-33; *cf.* Hch 4,27; 10,37-38).

Por consiguiente, no es de extrañar que, por derivación análoga de la unción metafórica de Cristo en su bautismo en el Jordán, esta imagen se cristalizara con el tiempo para los cristianos en una expresión ritual externa dentro de los ritos que tenían lugar en la celebración bautismal, llegando a ser el paradigma perfecto de la unción con crisma que hoy recibe el bautizado iniciado. El testimonio más antiguo que se conserva se atribuye al santo *Teófilo de Antioquia*, que en su *Apología a Auctólico*, escrita hacia el año 180 d. C., comenta: “Somos llamados cristianos porque hemos sido ungidos con el óleo de Dios”¹⁵¹. Por tanto, a partir de aquel momento *transfigurativo*, tradicionalmente los teólogos orientales han visto la ‘*institución*’ de la *crismación* por Jesús, ligada a la del bautismo que él mismo recibió, y que fue el trasunto de su posterior mandato (*cf.* Mt 28, 19-20). Dicho con otras palabras, podemos ya constatar que el bautismo de Jesús constituye un dato o base bíblica fundacional que se consuma en su posterior mandato expreso, que lleva incluida la Crismación (Unción Santa del Espíritu) en el bautismo destinado a toda la humanidad.

Situándonos ahora en la Baja Edad Media oriental, hacia el siglo XIII, el monje *Job* “el pecador”, conoce el septenario latino e incluye dentro de los *mystéria* siguiendo la línea de la tradición dionisiana, la ceremonia de

¹⁵⁰ CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Mistagógica*, III, 2: SC 126 bis, 122,1 - 124,7: C. GRANADO, *art. cit.*: ET XXVII/1 (1993) 52.

¹⁵¹ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad. Autolycum*, 1,12: PG 6, 1041. Ver B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, nota 119, p. 36. Teófilo se refiere en sus comentarios a una unción material, asociada a la unción del Espíritu extraída probablemente de los textos sagrados. Por ejemplo, B. BOTTE, cree ver en 2 Cor 1,21s, una alusión evidente a los ritos de iniciación, y comenta: “No se trata sin duda de una unción ritual, pero la imagen de la unción sirve para designar el don del Espíritu que es dado al cristiano. En este contexto, es necesario comprender la introducción del óleo en los ritos de iniciación: la imagen ha acompañado al gesto material”. Ver *Le symbolisme de l’huile et de l’onction*: QL 62/4 (1981) 196-208, esp. 198

consagración del santo crisma, atribuyéndole un campo de aplicación más amplio que la sola crismación de los bautizados¹⁵². Pero Job no dice nada al respecto, sobre la institución inmediata por Cristo, o mediata a través de los apóstoles, de ese reconocido segundo misterio en la Ortodoxia por la consecuente influencia latina.

Poco más adelante, en la época moderna, la Ortodoxia cristiana, debido a la controversia con la Reforma, elabora una doctrina sacramentaria netamente de influencia escolástica católica contrarrestando así las tesis protestantes, que reducían el septenario sacramental a dos o tres sacramentos. Y a partir de este preciso momento, es cuando el término *institutio* comienza a aparecer en escena y se hace corriente en el lenguaje de la Teología dogmática Greco-Ortodoxa. Tal es el caso de Jeremías II († 1595), que en sus respuestas a los teólogos de Tubinga admitía el número septenario de los sacramentos a la vez que afirmaba la institución de cada uno de ellos atestiguada en la Escritura¹⁵³. Pedro Moghila († 1646) acepta la institución del *mystêrion* por Nuestro Señor. También la *Confessio Dosithei* (art. 15) repara en el número *septenario de los mystêria* admitiendo su fundamento presente en el Evangelio¹⁵⁴. A pesar de todo, las formulaciones ortodoxas son deficitarias pues no desarrollaron –a diferencia de la teología católica– una doctrina terminológica de tanta riqueza y envergadura técnico-conceptual. Indicios de esa elaboración teológica de cuño propio se han vislumbrado ya en tiempos más recientes.

ii) *Perspectivas actuales en torno al concepto “institutio”*

El debate está hoy más candente que nunca pues el problema de la institución se ha agudizado por los resultados de los métodos histórico-críticos que se introdujeron en la ciencia bíblica, al hacer distinción entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, pues ya no se pueden considerar las “palabras de institución” del bautismo o de la eucaristía como las palabras originales del Jesús histórico (*ipsissima verba Jesu*). *De facto*, para la misma teología reformada el principio *fundante* de la palabra expresa constatada en el Nuevo Testamento se relativiza a la luz de estos datos.

Hoy día la más novedosa teología exegética y dogmática está buscando de alguna manera indicios o atisbos, encauzados en aquellas expresiones o acciones de la voluntad de Jesús, ya sean explícitas o implícitas, a las cuales puedan corresponder los sacramentos particulares con sus fines propios.

¹⁵² M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, Paris 1930, p. 147, nota 1: tomado de A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 503, notas 80 y 81.

¹⁵³ Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos...*, p. 323, nota 22.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 160 y 169.

Situándonos en las propuestas más actuales de detonante riqueza que nos brindan los *teólogos orientales*, es posible que percibamos que poseen ciertos aspectos similares a las que propugnaron los teólogos escolásticos en su tiempo, a la vez que se acercan a los novedosos intentos de solución planteados por sus homólogos católicos contemporáneos. Así pues, *Th. Spáčil*, no prescinde de su institución divina¹⁵⁵ como propiedad esencial del sacramento¹⁵⁶. Por otra parte, una aportación enriquecedora e iluminadora procede de *I. E. Mesolóras*, pues insinúa por doquier que los sacramentos tienen su origen e institución en Cristo y en los apóstoles, pues éstos recibieron el mandato (*¿delegación?*) directa o indirectamente de establecer (*¿constituir?*) ciertos ritos sagrados¹⁵⁷. En cambio, *P. Evdokimov* († 1970) pretende remitir el origen de todos los sacramentos a la conexas institución de la Eucaristía:

“Todo sacramento se remonta a la institución eucarística y está incluido en ella. No hay por qué buscar en cada sacramento las palabras explícitamente instituciones del Señor. Ciertamente se requiere siempre una referencia de la Escritura, pero todo se remonta siempre al poder del Sacramento de los sacramentos, que es la Iglesia-eucarística”¹⁵⁸.

Esto significa, que para la *Ortodoxia oficial* no se puede adscribir la fundación de los cinco sacramentos –fuera del Bautismo y de la Eucaristía– a la Iglesia, más bien sostiene, que los sacramentos han sido instituidos *por el mandato de Cristo* a través de los apóstoles, que no prescribió estos cinco sacramentos en *detalle*, sino que gracias a la iluminación del Espíritu Santo pudieron prescribir tan sólo la determinación (*¿configuración?*) del signo exterior¹⁵⁹.

¹⁵⁵ El mismo N. AFANAS²EV, destaca de modo similar a la tesis de K. Rahner, (cfr. *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona ²1967), que los *mystéria* y la iglesia (= eucaristía) tienen su origen en Dios, estableciendo una relación existencial entre ambos. Ver *Tainstva i taynodeystviya*: Pravoslavnaya Mysl' vyp VIII (1951) p. 20: cfr. R. HOTZ, *op. cit.*, p. 247.

¹⁵⁶ TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere*, Roma 1937, nota 40 (p. 55), y nota 112 (p. 134).

¹⁵⁷ I. E. MESOLÓRAS, *Symboloké tês Ortodoxou anatolikês Ekklésias*, II, Athênai 1901, pp. 139, 143, 160 y 163. Llega a hacer una aportación muy cercana a la postura de E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona ⁵1971, p. 154ss.

¹⁵⁸ P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona 1968, p. 291.

¹⁵⁹ Nótese todas mis palabras que coloco en *interrogativa* y *cursiva* entre paréntesis, en estos dos últimos párrafos, en alusión a la sinónima confluencia con la misma terminología escolástica. Realizamos esta reflexión siguiendo a MIGUEL M^o GARJO-GUEMBE, *Aspectos de la teología sacramental en la moderna teología ortodoxa*: Diálogo Ecuménico 11 n^o 42 (1976) 519-553, esp. 538-545. Así es como resume la postura ortodoxa F. GAVIN, *Some Aspects of contemporary greek Thought*, Londres 1923, p. 275; y el mismo TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis...*, n. 42-43, pp. 57-59. Cf. también M. JUGIE, *Theologia dogmatica...*, vol. III, pp. 37-39.

En palabras del dogmático tradicional P. N. Trembelas (1886-1977), la problemática la resuelve del siguiente modo: “se hallan, por otro lado, en las palabras y hechos de nuestro Señor, los elementos de base alrededor de los cuales los otros sacramentos fueron formados bajo la iluminación del Paráclito” y hace suya la tesis de Ch. Androustos, estableciendo que Cristo dejó “el cuidado de precisar la parte sensible de los sacramentos, así su institución divina permanece inatacable”¹⁶⁰.

iii) *Conclusión perspectivista revelador*

Ante todo lo dicho, podríamos *concluir* postulando que el sacramento de la Santa *Crimación*, aun teniendo su origen más remoto en las palabras y actividad de Jesucristo, vendría a ser una *concreción* que se ha ido forjando a lo largo del curso histórico de la tradición eclesial que se remonta a un origen jesuánico y apostólico. De algún modo, la Teología Ortodoxa oficial se ha acercado a esta innovadora concepción, en una análoga terminología, pues sostiene que algunos sacramentos, lo que valdría en su caso para la *Crimación*¹⁶¹, tuvieron su origen en Cristo mismo por medio de los apóstoles y “demás comunidades primitivas postapostólicas”, gracias a la dirección del Espíritu Santo, puesto que constatan el valor sacramental de ciertos ritos apoyándose en la Tradición oral.

b. *Desarrollo, configuración y consolidación litúrgica del Sacramento de la Santa Crimación hasta la actual Época Contemporánea (1800-2010)*

Nos ocupamos en último lugar, de la gran multiplicidad de liturgias actuales de iniciación cristiana que se han configurado en el seno de la *Iglesia Ortodoxa Oriental*, o más bien, diríamos en el seno de las *iglesias ortodoxas orientales* —como señalan muchos autores orientales y occidentales—, pues a pesar de esta diversidad ritual por la variedad de ramificaciones de familias litúrgicas que posee, ha conservado la unidad indivisible e integral primitiva de la Iniciación Cristiana. No obstante, nos centraremos en el rito bizantino por ser el más extendido: la iniciación viene a ser un acto unitario e indisoluble que representa la incorporación a Cristo y a su Cuerpo, que es la Iglesia, no habiendo dilación en su administración ya sea a adultos o a niños.

¹⁶⁰ P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique*, III, Chevetogne, Bruges 1968, p. 10.

¹⁶¹ De esta forma, el dato *fundante* tradicional de ver la institución de la *crismación*, en el descendimiento y *unción* del Espíritu sobre Jesús en su bautismo que se transporta y ratifica al menos de forma implícita en su póstumo mandato bautismal, vendría a ser tan sólo un atisbo o indicio por parte de Cristo, que ha iluminado a la unánime tradición eclesial oriental para desarrollar su ulterior teología crismatoria y legitimar su praxis ritual tradicional y actual.

Debemos puntualizar en este momento presente, que tal es el aprecio y reconsideración de esta tradición primitiva aún hoy en vigor en las iglesias hermanas ortodoxas orientales por parte de la Iglesia Romana, que desde el Concilio Vaticano II con el decreto “*Orientalium Ecclesiarum*” (1964) se ha pretendido un acercamiento y reconocimiento, exigiendo el restablecimiento de la tradición antigua y genuina más fiel a los orígenes de la praxis litúrgica de iniciación cristiana allí donde sea necesario, principalmente en aquellas iglesias orientales católicas unidas a Roma que abandonaron condicionadas esta praxis originaria tradicional:

“Restáurese plenamente la disciplina referente al ministro de la confirmación, en vigor desde los tiempos más remotos entre los orientales. Así, pues, los presbíteros pueden conferir este sacramento usando crisma bendecido por el Patriarca o por el Obispo”¹⁶².

Dentro de esta variedad de ritos litúrgicos podemos reunificar los más importantes y mayoritarios, –siguiendo a *I. H. Dalmais*¹⁶³–, en dos grupos principales: el *primer grupo* se subdivide en dos familias litúrgicas: la *tradición siria antioquena-jerosolimitana*, en la cual incluimos la iglesia Siríaca-occidental¹⁶⁴, bizantina¹⁶⁵ y armenia (estas dos últimas están incluidas en la rama Sirio-asiática); y la *tradición alejandrina*, constituida por las iglesias Copta y Etiópica, presentando esta última familia algunos puntos de semejanza con la liturgia romana. El *segundo grupo*, está constituido por la sola iglesia Siríaca-oriental¹⁶⁶, que se incluiría también por su dependencia dentro de la gran familia antioquena.

¹⁶² Decreto OE nº 13, en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991, p. 469.

¹⁶³ Para el desarrollo de estos dos grandes grupos nos apoyamos en Ireneo-Henri DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, y su artículo, *Note sur la Confirmation dans les rites orientaux*: *Lumière et Vie* 10 nº 51 (1961) 73-79. Con respecto a los ritos orientales confróntese también con el interesante esbozo realizado por SANTIAGO MORILLO, *Las Iglesias cristianas de oriente*, Madrid 1959, pp. 14-15.

¹⁶⁴ Conocida también como la rama Sirio-occidental, comprende a su vez tres subritos: el *sirio-antioqueno* compartido por católicos y jacobitas; el *sirio-malankar* que siguen desde 1663 los jacobitas del Malabar, y los que con el metropolitano *Mar Ivanios* († 1953) se han unido en 1930 a Roma; y el *sirio-maronita* de los católicos del Monte del Líbano (o Monte Blanco).

¹⁶⁵ Este es el más extendido, cuenta con el mayor número de fieles y se subdivide en varios subritos: el *bizantino-griego*, el *bizantino-melquita*, el *bizantino-eslavo* (que ha sufrido diversas modificaciones desdoblándose en cuatro ritos: el moscovita, sinodal, ruteno, y búlgaro); el *bizantino-rumano*, el *bizantino-italo*, el *bizantino-ibero o georgiano*, y el *bizantino-romano* (este último es ficticio, jamás se ha puesto en práctica).

¹⁶⁶ La rama Sirio-oriental se subdivide en dos subritos: el *sirio-caldeo* (o *mesopotámico*) que lo siguen los caldeos: católicos y nestorianos; y el *sirio-malabar* de los católicos del Malabar de la India, muy similar al anterior.

Generalmente, los diversos rituales orientales de iniciación litúrgica sacramental comportan una multiplicidad de ritos y oraciones, y han sido compuestos para niños y no para adultos¹⁶⁷. Empezando por los ritos preparatorios: está la admisión del catecúmeno, que actualmente en el rito bizantino se hace con una triple insuflación y un triple signo de la cruz sobre el catecúmeno que está descalzo, con la cabeza descubierta, en camisa y con el rostro vuelto hacia Oriente. Luego se recita una oración que acompaña a la imposición de manos y un triple exorcismo. Entre los Armenios, no existe más que esta imposición de manos y su oración acompañadora. Por el contrario, Sirios y Maronitas, no conocen más que la exuflación y la triple signación de la cruz en la frente sin la unción, que sí acompaña entre los Coptos. En el rito caldeo no hay rastro del catecumenado, pero por los documentos antiguos se sabe que se daba una imposición de manos y una signación.

En segundo lugar, está la renuncia a Satanás y la profesión de fe que está atestiguada en los documentos más antiguos, previamente en el rito bizantino y copto se recita una fórmula exorcizante, que no se encuentra entre los Armenios que tan sólo recitan antes de la renuncia los salmos 24, 25 y 50; entre los Caldeos, ha desaparecido la renuncia a Satanás y la profesión de fe¹⁶⁸, comenzando la celebración bautismal con el salmo 83 seguido de una imposición de manos y de una oración. Los Sirios y Maronitas han reunido una serie de fórmulas de exorcismos que en la antigüedad se encontraban repartidas por todo el proceso catecumenal. En cuanto a la renuncia a Satanás que se hace mirando hacia Occidente, los ritos bizantino y armenio la realizan en forma de interrogatorio, y además el bizantino exige al catecúmeno que confirme su horror por Satanás soplando y escupiendo hacia Occidente. Los ritos sirio, maronita y copto hacen recitar al catecúmeno una declaración de renuncia. Después los Bizantinos, Sirios y Coptos hacen prometer explícitamente que se adhiere a Cristo desde ese preciso momento, que se pronuncia vuelto a Oriente, región de donde nace el sol, símbolo de Cristo verdadera luz del mundo. Los Armenios se limitan a una profesión de fe trinitaria. Por último, llegado a este punto, todos los ritos orientales, a excepción del rito caldeo, comportan una profesión de fe, y salvo el rito copto que ha conservado una profesión antigua, el resto han adoptado el símbolo de Nicea.

Continúa la liturgia del bautismo propiamente dicha, que incluye la consagración del agua, la unción prebautismal y el bautismo en sí. Situados en el baptisterio, los Sirios, Maronitas y Caldeos realizan en este momento una pri-

¹⁶⁷ Realizamos esta recomposición basándonos en I.-H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, pp. 69-85.

¹⁶⁸ Los Caldeos católicos, la han restablecido inmediatamente antes de la unción prebautismal.

mera unción con óleo en la frente, uso atestiguado ya en el ritual de Teodoro de Mopsuestia y que podría tener su origen en un desdoblamiento del rito primitivo: el obispo hacía una unción en la frente y sus asistentes (presbítero o diácono) la extendían a todo el cuerpo. En cambio, el rito copto, que ha desnudado completamente a los catecúmenos desde su entrada en el baptisterio, sitúa la gran unción prebautismal antes de la consagración del agua, pero ya ha bendecido el óleo porque ha realizado una primera unción después de la primera signación al inicio de los ritos preparatorios. Los Armenios y Caldeos llevan a cabo la bendición del óleo antes de la del agua, y los bizantinos la trasladan inmediatamente antes de la infusión del crisma en el agua bautismal. Unida o no a la bendición del óleo, la consagración del agua es el rito más importante. Por ejemplo, entre los Sirios, la gran oración consagradoria del agua va precedida de dos fórmulas y un canto que recuerda el bautismo de Jesús. A continuación, se procede al rito de la unción prebautismal universalmente atestiguado desde el siglo III. Es curioso, que tan sólo está ausente en el rito armenio a pesar de que llevan a cabo una bendición del óleo que se refiere explícitamente a ella. Esta unción prebautismal simboliza para toda la tradición eclesial-litúrgica, la unción del combatiente que fortifica al catecúmeno para librar su lucha suprema contra las potencias del reino del Maligno. Sorprendentemente entre los Sirios, manteniéndose fieles al uso antiguo, no han distinguido entre el óleo de los catecúmenos y el óleo de los enfermos, ambos se refieren al combate contra las potencias del mal. Después de esta última preparación se procede al *bautismo*, que generalmente se confiere por inmersión parcial o total en tres ocasiones. Sigue inmediatamente la *Unción con el Mýron*, y en la última parte de la celebración de iniciación se realiza la consagración eucarística y la *primera comunión*, tradición ancestral vigente común en casi todos los ritos orientales, como ahora veremos.

En el *Rito Bizantino*, como en los restantes ritos, la *Unción del Santo Mýron*, forma parte integral de la celebración bautismal¹⁶⁹. Primeramente, el sacerdote bautiza al lactante o adulto con la triple inmersión pronunciando de forma pasiva la fórmula trinitaria. Tras la recitación del Salmo 32 (31) que expresa la gratitud y alegría por el perdón de los pecados otorgado por Dios, el niño es revestido con el vestido bautismal. A continuación, el diácono pide al sacerdote que pronuncie la oración de la Unción del Mýron, que se recita en dos direcciones: una hacia atrás rememorativa del bautismo, y la otra hacia adelante de súplica, pidiendo a Dios que selle al nuevo bautizado mediante el don del Espíritu Santo y le permita participar en la eucaristía. Seguidamente, unge al neófito en

¹⁶⁹ Para el *rito bizantino*, ver A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: ET XXVII n° 2 (1993) 253-274, esp. 256-257, y también I.-H. DALMAIS, *Note sur la confirmation...*: LV 10 n° 51 (1961) 74-75.

varias partes de su cuerpo con la señal de la cruz, en la frente, los ojos, la nariz (orificios nasales), la boca (lengua), los oídos, el pecho, las manos y los pies¹⁷⁰, a la vez que va pronunciando en cada unción, la fórmula: “Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου”. [Ἀμήν] (= *Sello del don del Espíritu Santo. Amén*). La confirmación completa, por tanto, el bautismo, pues sólo una vez terminada la Unción del Mýron se entona el himno: “Todos vosotros, que habéis sido bautizados os habéis revestido de Cristo como un vestido...” (Gal 3, 27). Tan sólo el rito bizantino ha conservado vestigios de la liturgia eucarística, y efectúa en este momento una corta liturgia de la palabra con las lecturas de la epístola (Rom 6, 3-11) y del evangelio (Mt 28, 26-20), finalizadas por una oración en forma de letanía, y se concluye así la celebración del bautismo. Una vez terminado todo este acto conjunto, cuando el bautismo y la Unción del Mýron se han celebrado durante la liturgia eucarística en el baptisterio, los nuevos bautizados son conducidos inmediatamente a la iglesia y presentados a la comunidad, recibiendo antes que todos los asistentes la Santa Eucaristía sólo bajo la especie de vino, puesto que una vez que han sido iniciados están capacitados para participar de la eucaristía, quien ha sido incorporado a Cristo no queda excluido de la comunión de su Cuerpo y Sangre. Si el bautismo y la unción tuvieron lugar independientemente de la celebración eucarística, el lactante comulgará lo antes posible en una de las siguientes celebraciones, normalmente al domingo siguiente.

Resulta especialmente llamativo, que si en Occidente el sacerdote administra la *Confirmación* con el dedo pulgar sobre la frente, en Oriente, para las restantes unciones que el sacerdote realiza durante la *Santa Crismación*, (aparte del pulgar) se sirve en ocasiones de un pequeño pincel, o simplemente de un pequeño utensilio en cuya extremidad se coloca un poco de algodón, llamado *aleiptron*¹⁷¹ (instrumento para ungir).

En el *Rito Armenio*, muy parecido al anterior, las unciones son algo más numerosas, realizándose sobre las principales partes de cuerpo: frente, oídos, ojos, fosas nasales, boca, manos, pecho, espaldas y pies, estando acompañadas con la breve oración: *Óleo suave derramado sobre ti en el nombre de Cristo, sello de los dones celestes*¹⁷², terminando después con este deseo: *Paz a ti, redimido de Dios, paz a ti que has recibido la unción de Dios*¹⁷³. La celebración concluye con la Santa Eucaristía que, en el caso de ser un infante, el celebrante

¹⁷⁰ Cf. KARL CHRISTIAN FELMY, *Teología Ortodoxa actual*, Salamanca 2002, p. 255; y P. MINET y A. LOSSKY, (dirs.), *Vocabulaire Théologique Orthodoxe*, art. ‘Saint Crème – Chrismation’, Paris 1985, pp. 172-173, esp. p. 173.

¹⁷¹ Este término transcrito de su original griego procede del sustantivo ἀλείφτις - εως (unción) y del verbo ἀλείφω (ungir), ambos usados en la antigüedad cristiana para referirse a la unción del cuerpo hecha por la diaconisa.

¹⁷² I.-H. DALMAIS, *Las liturgias...*, p. 87.

¹⁷³ I.-H. DALMAIS, *Note sur la confirmation...*: LV 10 n° 51 (1961) 75.

moja su dedo en el vino consagrado y lo pasa por los labios trazando al mismo tiempo la señal de la cruz y diciendo: *Plenitud del Espíritu Santo*. Solamente entre los Armenios la comunión va acompañada por el canto del Salmo 31.

Entre los *Sirios occidentales* es muy característico comenzar trazando una gran cruz en la frente del neófito bautizado antes de hacer las unciones sobre los sentidos y los miembros del cuerpo. Más aún, los Sirio-malankares amplían esta unción a todo el cuerpo, a imitación de la costumbre general de la unción prebautismal. Antes de proceder a las unciones, teniendo la ampolla de *mýron* en la mano izquierda, el ministro extiende la mano derecha sobre la cabeza durante la recitación de una oración que pone el acento sobre el tema del buen olor que debe difundir el bautizado al mismo tiempo que sobre la luz que debe resplandecer en él. No obstante, parece ser que este uso no tiene una atestiguación clara en los rituales más antiguos sino que ha sido introducido a imitación y por influencia del rito latino. La fórmula más comúnmente usada y desarrollada entre las iglesias sirio-occidentales, que también hace referencia al buen olor de Cristo, acompañando a la unción en la frente, es la siguiente: *Con el santo mýron, buen olor de Cristo, con el sello de la verdadera fe y con el don del Espíritu Santo, N. es marcado en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu viviente y santo, para la vida por los siglos de los siglos. Amén*¹⁷⁴. Por último, tiene lugar la santa eucaristía que entre los *Maronitas* se ha mantenido única y exclusivamente para los adultos, pues para el caso de los niños pequeños –por influencia latina– han suprimido dicha costumbre antiquísima, que es postergada a un momento ulterior.

Por lo que se refiere al *Rito Sirio-antioqueno Jacobita*, –según *Guillermo de Vries*–, actualmente los teólogos sirios monofisitas conceden una importancia peculiar a tres misterios que siempre nombran juntos y paralelamente, a saber, Bautismo, el Santo Mýron (crisma) y la Eucaristía, que no sólo constituyen la iniciación cristiana, pues cuando hacen referencia al Sacro Mýron, en primer lugar hacen alusión a la consagración del mýron; luego a sus diversos usos, y finalmente a su sagrada unción (crismación). El paralelismo de estos tres Misterios se funda en que en los tres hay una materia, que por la invocación del Espíritu Santo es santificada y como impregnada de fuerza divina, y sirve a la santificación del hombre. Agua bautismal, Mýron (bálsamo perfumado) y Eucaristía son tres compuestos de materia y Espíritu. Dicha *unción myrónica* es administrada por un simple sacerdote inmediatamente después del bautismo, y la conciben como *complemento* de la gracia bautismal y como *sello* del mismo Espíritu¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Ibidem*, op. cit., p. 87, y art. cit., 75-76.

¹⁷⁵ GUILLERMO DE VRIES, *La doctrina de los Sirios monofisitas sobre los sacramentos*, en: AA. VV., *El Oriente Cristiano*, Madrid 1947, pp. 189-196, esp. pp. 192-193.

Los *Ritos Copto*, observado por los coptos de Egipto, y el *Etiópico*, practicado por los cristianos etiopes de Abisinia, se distinguen del resto de ritos orientales iniciático-crismatorios por la multiplicidad de unciones que aplican en el cuerpo, hasta un total de 36, y no solamente sobre los diversos sentidos sino además en las principales juntas de los miembros: los labios, las manos (anverso y reverso), el pecho, las rodillas, la parte superior del pie, la espalda, y los brazos, estando el neófito completamente desvestido. Antes de proceder a las unciones se realiza una invocación al Señor todopoderoso para que envíe su Espíritu Santo, sello viviente y confirmación de sus servidores. Las unciones están repartidas en seis grupos y acompañadas de diversas fórmulas, indicando todas que el bautizado es introducido en el reino de Dios, y seguidas además de una imposición de manos y de una exuflación con la fórmula: *Sé bendito con la bendición de los ángeles celestes. Que nuestro Señor Jesucristo te bendiga. Recibe el Espíritu Santo; sé vaso puro para nuestro Señor Jesucristo al que sea la gloria con su Padre y el Espíritu Santo ahora y siempre*¹⁷⁶. Después de las unciones, los neófitos son revestidos con un vestido blanco, y el sacerdote recita sobre ellos una oración que señala los efectos del nuevo nacimiento¹⁷⁷. Seguidamente, se procede a la comunión, el sacerdote humedece su dedo en la Preciosa Sangre consagrada y se la da a chupar al niño.

En último lugar, analizamos la tradición *Sirio-oriental* conservada mayormente por los *Caldeos*. Ya hemos aludido anteriormente que los textos sirios más antiguos no mencionan ninguna unción postbautismal. La *Didascalia* no conoce más que una imposición de manos, rito que llegará a ser característico del uso caldeo. El caso es que, actualmente los *Caldeos nestorianos* no poseen más que una unción realizada con óleo puro —“el óleo del cuerno santo”— al que no le mezclan bálsamo alguno, que probablemente fue introducida por la gran reforma litúrgica nestoriana del patriarca Isho'yab III (650-658) a mediados del siglo VII; en cambio, los *Caldeos católicos* sí han introducido de forma facultativa el uso de la Unción del Mýron en su liturgia. No obstante, para ellos el *sello* del Espíritu Santo se confiere por la primera imposición de manos —e incluso por una doble imposición de manos—, acompañada de una bella plegaria en forma de anáfora, hecha sobre cada confirmando, que viene a significar la “perfección” del bautismo.

¹⁷⁶ I.-H. DALMAIS, *Las liturgias...*, p. 87.

¹⁷⁷ I.-H. DALMAIS, *art. cit.*: LV 10/51 (1961) 76: *Maestro, Señor Dios todopoderoso... Padre de nuestro Señor... envía sobre ellos la gracia del Espíritu Santo Paráclito; que han de compartir la vida eterna e inmortal, para que —como tu Hijo único, nuestro Señor, Dios y Salvador, Jesucristo ha prometido— renacidos del agua y del Espíritu ellos pueden entrar en el reino de los cielos. En el nombre y por el poder y la gracia de tu Hijo único, Jesucristo nuestro Señor.*

Después se procede a la única unción señal con el pulgar en forma de cruz sobre la frente del confirmando, diciendo: *N. es bautizado y hecho perfecto en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén*¹⁷⁸. Por todo ello, no es de extrañar que el primer patriarca católico sirio Juan Sulâpa, fundador de la rama caldea unida, en una consulta de Roma en 1553 sobre la práctica de la Confirmación en su Iglesia no supo afirmar si ésta la habían tenido en el pasado¹⁷⁹. Es curioso que con una breve fórmula de despedida a la que se añade el canto de un himno termina la iniciación del nuevo cristiano entre los Caldeos, pues no han conservado ninguna huella de la costumbre de dar inmediatamente después la primera comunión bajo la especie de vino al menos a los recién nacidos.

Resulta peculiar y curiosa la costumbre conservada una vez terminadas las crismaciones, que a excepción del rito bizantino, los diversos rituales orientales prescriben la colocación solemne de una cinta en forma de corona más o menos adornada en la frente de los nuevos confirmados. Esta coronación va acompañada de una multitud de aclamaciones e invocaciones dirigidas al Espíritu Santo.

La praxis litúrgica de iniciación está regulada y refrendada en la legislación del nuevo *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* de 1990 (CCEO)¹⁸⁰, para las *Iglesias orientales católicas* unidas a Roma, manteniéndose más original y fidedigna que la tradición litúrgica occidental al menos en lo que se refiere a las raíces de la tradicional sucesión litúrgica y cronológica de la iniciación cristiana. Así el can. 694 regula la administración de la crismación conjunta con el bautismo, o separada, y el can. 695, afirma que la crismación se administre al bautizado en la misma celebración bautismal o si por causa grave es diferida ésta debe impartirse *quam primum*. Igualmente la eucaristía ha de darse lo antes posible después del bautismo y crismación, pues constituye el culmen de la iniciación sacramental en el Misterio salvífico de Cristo. Tan sólo, la salvedad a la más legítima Tradición unánime está en el caso del “ministro ordinario” –“originario”, como ‘diría un católico’¹⁸¹–, ya que es lo único que no han preservado; así, los can. 694 y 696 §1 y §3, dan al simple presbítero oriental la potestad de administrar válida y lícitamente la *crismación* según su legítima costumbre incluso en la Iglesia

¹⁷⁸ I.-H. DALMAIS, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁹ Cf. L. LIGIER, *La confirmation...*, Paris 1973, p. 53.

¹⁸⁰ *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, Madrid 1994, cap. II: “De la crismación del santo mýron” (can. 692-697), pp. 289-291.

¹⁸¹ En Occidente si se ha conservado esta antiquísima costumbre que veíamos en la *Tradición Apostólica*, se le ha reservado al obispo la potestad de ser el *ministro ordinario*, que a partir del Concilio Vaticano II para honrar la antigua tradición oriental ha pasado a designar a éste como “ministro originario” de la Confirmación (*Lumen Gentium*, nº 26).

Latina, dejando también esa potestad a los presbíteros latinos en Iglesias orientales según sus competencias como muestra el can. 696 §2¹⁸².

En cuanto a la *consagración del Santo Mýron*, es característica y constante común de todo el Oriente cristiano, –como indican las fuentes–, a excepción de los Sirios-orientales de Mesopotamia (nestorianos) que parecen haber permanecido extraños a todo este movimiento de los ritos complejos de preparación y consagración del crisma perfumado. En cambio, los Caldeos católicos lo han introducido y han utilizado por mucho tiempo, para su consagración, el ritual romano traducido al sirio. Desde muy pronto, los patriarcas de los diversos ritos se han reservado la confección y la consagración del *mýron*, que en la actualidad es preparado durante tres días y consagrado en la misa crismal del jueves santo en una ceremonia larga y solemne por el jefe supremo (patriarca o obispo) de la correspondiente Iglesia local autocéfala, como ocurre en el rito romano¹⁸³. Así lo relata *Hilario Gómez*, que ha dedicado un laborioso estudio particularmente a la Iglesia Ortodoxa Rusa:

“La preparación de santo Mýron comienza el martes de la Semana Mayor (Santa). El obispo consagrante enciende el fuego con que se ha de hervir la mezcla sacrosanta. La consagración tiene lugar el jueves santo durante la misa. Sobre la mesa del altar se ha colocado previamente el viejo Mýron, denominado *alabastro*¹⁸⁴. Y al iniciarse la ‘Gran procesión’, los recipientes que contienen el nuevo óleo son transportados, junto con los dones eucarísticos, cerca del altar. Después de la consagración del Pan y Vino Eucarístico, el obispo realiza una segunda epiclesis, para realizar la solemne consagración”¹⁸⁵.

¹⁸² El decreto *Orientalium Ecclesiarum* en su n° 14 comparte esta misma norma del canon 696 §1 y §2 y §3: *Todos los sacerdotes orientales pueden conferir la confirmación, tanto unida al bautismo como separada de él, a todos los fieles de cualquier rito, sin excluir el latino. Lo mismo ha de decirse de los sacerdotes de rito latino, según las facultades que tengan.*

¹⁸³ Sobre la composición, preparación y consagración del *mýron* en la Iglesia Bizantina, puede consultarse el espléndido estudio que hace ya más un siglo realizó L. PETIT, *Composition et consécration du Saint Chrême*: EchOr III (1899-1900) 129-142. En el cual explica a través de una larga y ardua exposición que para la preparación del santo Crisma se mezclan 57 sustancias o plantas aromáticas diversas más o menos preciosas, 43 de ellas deben cocerse con el aceite de oliva puro, las restantes (14) se añaden después de la cocción sin ninguna preparación particular. Es además, particularmente curioso que en cada ocasión el nuevo *mýron* recién preparado se une al viejo restante para simbolizar y conservar un ininterrumpido suministro del óleo sagrado. Cf. N. ZERNOV, *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, Madrid 1962, p. 294.

¹⁸⁴ Conocido en su original griego como ἀλάβαστρον (*alabastron* = vasija de ungüentos), es uno de los instrumentos litúrgicos de tradición bizantina utilizados en la liturgia de Iniciación Cristiana, donde se guarda el *mýron* que se usará para ungir.

¹⁸⁵ HILARIO GÓMEZ, *La Iglesia Rusa: su historia y su dogmática*, p. 405.

Sin duda, procede de Egipto, tierra de elección de los perfumes, la costumbre de mezclar al óleo (aceite de oliva) diversas sustancias o yerbas aromáticas, es por eso por lo que exige una larga preparación con infusión y cocción que dura varios días. Con todo, hay excepciones a la regla, pues a falta de aceite de oliva, los Armenios y Sirio-Malabares echan mano de otros aceites vegetales e incluso animales¹⁸⁶.

Esta praxis de la consagración del *mýron* (*santo crisma*) es sancionada por el código de derecho canónico de las Iglesias Orientales Católicas (CCEO), como establece en el canon 693: *El santo mýron, hecho de aceite o de otras plantas y de aromas, es consagrado sólo por el Obispo, salvo el derecho particular según el cual esta potestad se reserve al Patriarca.*

3. Conclusiones finales: Vías de consenso para la búsqueda de una renovada unidad orgánica sacramental a través de la Iniciación Litúrgica

Comenzamos nuestras conclusiones constatando una de las primeras premisas de partida, ésta consistía en averiguar si en algún momento del curso histórico de la tradición oriental había existido una escisión en la celebración primitiva de iniciación entre el bautismo y la *unción con el santo mýron* (como ocurría en Occidente hacia el siglo V). Pretendíamos, por tanto, dilucidar hasta qué punto podía o no corroborarse según las fuentes tal presunción, y a medida que avanzábamos hemos observado que no se ha dado jamás tal separación ritual-cronológica en el tiempo histórico entre ambos ritos al menos oficialmente reconocida, o de la que haya quedado constancia. La excepción a esta celebración primitiva bautismo-unción-eucaristía, que se ha convertido en norma vinculante, podemos encontrarla hoy día, por influencia latina, en el nuevo *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (católicas), que tan sólo se admite una situación de disociación de la crismación del santo *mýron* del bautismo en caso de verdadera necesidad, pero reitera que se cuidará de administrarla lo antes posible, can. 695 §1 y §2.

Por otra parte, también hemos podido constatar que las diversas tradiciones orientales se han influido mutuamente a pesar de las disensiones y divisiones que reinan entre varias iglesias ortodoxas y entre diversos patriarcados (así como puedan darse entre exarcados, metrópolis, o archidiócesis), como también la especial relevancia e influencia que ha tenido la Iglesia Católica Romana en estos dos milenios de historia litúrgica en la Iglesia Greco-Ortodoxa y viceversa.

¹⁸⁶ Cf. I.-H. DALMAIS, *Las liturgias...*, p. 88, y su art. *Note sur la confirmation...*: LV 10 n° 51 (1961) 77; A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: ET XXVII n° 2 (1993) 257; y K.-CH FELMY, *Teología Ortodoxa...*, p. 255.

Pues, de hecho, el reconocimiento pleno del *Misterio del Santo Mýron* como *Sacramento de la Santa Crismación* (que lleva implícito el reconocimiento de la sacramentalidad institucional que se remonta a Cristo) a partir del *sacramentum confirmationis* latino, fue favorecido por el hecho de que los griegos (así como la influencia que ejercieron éstos en el resto de la Cristiandad Ortodoxa, sobre todo a raíz de la controversia con la Reforma protestante) conocían un rito solemne de perfección (santificación) del *mýron*, proveniente de la tradición antioquena-dionisiana. Aunque abarcase un ámbito teológico sacramentario de aplicación más amplio que el de la sola crismación latina.

Este amplio elenco de familias litúrgicas está avalado por la misma Iglesia latina que ha sabido admitir y reconocer la gran variedad de praxis rituales de iniciación que se dan entre las iglesias particulares orientales, que lejos de ir contra su unidad, al contrario, la manifiestan mejor, y aunque las palabras se dirigen a la iglesias orientales católicas, bien nos valen para las restantes iglesias hermanas ortodoxas: “Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras”¹⁸⁷.

Es nuestro deseo clarificar aquí y dar un voto de apoyo laudable a favor del mantenimiento de la unidad indisoluble e integral de la iniciación que se ha conservado en Oriente. Pues, a raíz de lo que ha afirmado G. Kretschmar: “la trilogía bautismo-imposición de manos-eucaristía, es una tradición occidental venerable, que se puede remontar hasta la edad apostólica, pero que no se puede ver como la única estructura normativa de la iniciación cristiana, porque la pluralidad de posibilidades es igualmente apostólica”¹⁸⁸. Podemos del mismo modo, establecer un paralelismo para toda la Iglesia Oriental, corroborando que el orden secuencial *bautismo-unción crismal-eucaristía* es una tradición ortodoxa oriental venerable que también se puede remontar a la era apostólica, aunque exista o haya existido una multiplicidad de ordenación ritual. Tan antigua, venerable y válida puede ser la imposición de manos como la crismación. Tal es el caso, que algunos autores, entre ellos D. Van den Eynde († 1969), muestra claramente su inclinación en pro de la crismación¹⁸⁹ sin minusvalorar la imposición de manos. Para el caso

¹⁸⁷ Decr. EO, n° 2, *Documentos del CVII*, edic. cit., p. 465.

¹⁸⁸ G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 7-32, esp. 32.

¹⁸⁹ D. VAN DEN EYNDE, se decanta en su conclusión por una especial predilección a favor de la *crismación*: “El hecho de que la crismación sea entre todas las ceremonias de la iniciación cristiana (que sigue a la ablución) la única realmente común a todas las liturgias de Oriente y de Occidente y de que, con el tiempo, se haya impuesto por doquier como el rito esencial de la confirmación, no deja de crear a favor suyo la presunción de una antigüedad más remota y de un valor fundamental mayor”. Ver *Note sur les rites liturgiques latins de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 77. Posición por la que particularmente también nos inclinamos y adherimos a nuestro homólogo autor.

de aquella famosa unción prebautismal de los Sirios orientales¹⁹⁰ se puede establecer una identidad equitativa con la crismación postbautismal de las iglesias orientales. Por consiguiente, también afirmamos que dicho orden tradicional bien sea para el caso de adultos o niños, es igualmente vinculante para toda la Ortodoxia cristiana repartida por todo el mundo, en la cual se puede reconocer el único y universal bautismo de Cristo.

Finalmente, *concluimos* constatando que hemos puesto de manifiesto la riqueza de los tesoros que conserva la *Tradición inmemorial de la Iglesia Ortodoxa Oriental*. Pero la diversidad de familias y praxis litúrgicas no implica, por tanto, la existencia de un único modelo que monopolice la celebración de los sacramentos de Iniciación. No obstante, a pesar de la gran multiplicidad de ritos todas ellos confluyen al menos en una vinculante unidad teológica y orgánica-litúrgica de Iniciación, puesto que se han mantenido la mayoría de ellas desde los orígenes en la unánime tradición litúrgica secuencial de la Iniciación Cristiana (bautismo-crismación-eucaristía) que existió desde tiempos inmemoriales, para la incorporación de nuevos miembros creyentes a Cristo y a la unidad de fe ortodoxa católica visible de la Iglesia Indivisible.

TABLA DE REVISTAS, SIGLAS Y ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Católica, Madrid 1944ss
Communio	<i>Revista Católica Internacional Communio</i> , Alemania 1972ss
Concilium	<i>Concilium</i> , Revista Internacional de Teología, Madrid 1965ss
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Chistianorum Orientalium</i> , Universités catholiques de Louvain et de Washington, 1903ss
CTom	Ciencia Tomista, Salamanca (España) 1910ss
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, <i>Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999, de la 38ª edición alemana
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, <i>Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona-Friburg Br.-Roma ³⁴ 1967

¹⁹⁰ Podemos afirmar que la tradición sirio-oriental de la unción prebautismal (de concepción donadora del Espíritu Santo) prácticamente ha desaparecido.

- Dz H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963, de la 31ª edición del *Henrici Denzinger, Enchiridium Symbolorum*, publicada en 1958, por Herder, Friburgo de Brisgovia - Barcelona
- EchOr *Échos d'Orient*, Revue d'Histoire, de Géographie et de Liturgie orientales, Paris 1897-1942, se continúa con el nombre de *Études byzantines*, Bucarest 1946ss
- ES *Estudios Trinitarios*, Salamanca 1963ss
- FIC J. COLLANTES, *Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 41995
- Fontes *Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes*
- HEFELE-LECL J. K. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 11 t. en 23 vols., Letouzey et Ané, Paris 1907-1952
- Irénikon *Irénikon*, Chevetogne par Haversin (Bélgica) 1926ss
- KARMIRIS J. KARMIRIS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 2 vols., Graz 21968
- LMD *La Maison-Dieu*, Revue de Pastorale Liturgique, Paris 1945ss
- LV *Lumière et Vie*, Lyon 1951ss
- MANSI J. D. MANSI – J. B. MARTIN y L. PETIT, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, vols. I-XXXI, (Florencia-Venecia 1757-1798), Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1960-1961, reproducción facsímile de la edición de: H. WELTER, Paris-Leipzig-Arnheim 1901-1927, tomos 1 a 53
- MyS AA.VV., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, dirigido por J. FEINER y M. LÖHRER, 5 t. en 9 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984.
- OE Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias Orientales Católicas, en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991
- PG *Patrología Graeca*, edición de J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866, 166 vols.

- PL *Patrología Latina*, ed. de J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1864, 221 vols.
- PSyr *Patrología Syriaca*, editado por R. GRAFFIN, *Patrologia syriaca complectens opera omnia ss. patrum, doctorum scriptorumque catholicorum, quibus accendunt aliorum acat*, 3 vols., Paris 1894-1926
- Pravoslavnaya Mysl' *Pravoslavnaya Mysl'*, Trudy pravoslavnago bogoslovskago instituta, Paris 1928ss
- Proyección *Proyección. Teología y mundo actual*, Facultad de Teología, Granada (España) 1954ss
- QL *Questions Liturgiques* (1910-1914), posteriormente *Questions Liturgiques et Paroissiales* (1919-1969), y de nuevo *Questions Liturgiques*, Abadía de Mont César, Lovaina 1910ss
- RThL *Revue Théologique de Louvain*, Lovaina (Bélgica) 1970ss
- SC *Sources Chrétiennes*, colección dirigida por H. DE LUBAC y J. DANIELOU, y posteriormente por C. MONDÉSERT, Cerf, Paris 1941ss