

## CONFIRMACION

La Iglesia católica entiende por confirmación un «verdadero y propio → sacramento» (DS 1628), el cual, a causa de su conexión intrínseca con el → bautismo, aparece siempre en segundo lugar en las decisiones doctrinales eclesiológicas. El término confirmación corresponde al latín *confirmatio*, que en este contexto tiene siempre el significado de fortalecimiento, no de ratificación o aprobación posterior. En Occidente hallamos también las denominaciones *consignatio*, *chrismatio*, *manus impositio*. En Oriente, σφραγίς (sello) y μύρον (crisma).

1. *Sagrada Escritura*. El NT menciona entre los dones mesiánicos de salvación un «don del Espíritu Santo» (Hch 2,38) distinto de la → justificación por el bautismo. Cristo ha prometido el → Espíritu Santo para el tiempo siguiente a su glorificación (Lc 24,49; Hch 1,4-8; Jn 7,34s; 14,26; 15,26; 16,7s; 16,13s). El primer cumplimiento de esta → promesa tuvo lugar (dejando a un lado la donación del Espíritu Santo por el Resucitado a los discípulos, Jn 20,22) en medio de circunstancias milagrosas, en Pentecostés, después de la Ascensión del Señor (Hch 2,1-13). La comunidad primitiva vio en este hecho el cumplimiento de la profecía de Joel 3,1-5 (Hch 2,16ss). Expresamente anuncia → Pedro que la promesa del Espíritu se refiere a todos los fieles; también, a «todos los de lejos» (Hch 2,38s). La universalidad de esta comunicación del Espíritu comienza a ser ya un hecho en la comunidad primitiva (Hch 8,14-17; 19,1-7). Por los pasajes citados sabemos que los apóstoles comunican el Espíritu Santo por medio de la oración y la imposición de las manos. Se nos habla de ello como de una institución bien conocida para los lectores de entonces y cuyo fin era perfeccionar el crecimiento del cristiano después del bautismo. A la luz de estos textos puede ser también Heb 6,2 la prueba de la existencia de un rito primitivo de la Iglesia por el que se confería el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos. En este pasaje aparecen las mismas fases de iniciación cristiana que se mencionan en Hch 2,38; 8,12-17 y 19,5s.

El bautismo de agua tiene lugar asimismo en el Espíritu Santo. De ese modo lo demuestran numerosos pasajes de los escritos paulinos y joánicos. Sin embargo, también nos habla el NT de que a los «sólo bautizados» (Hch

8,16b) les es concedida una especial comunicación ulterior del Espíritu. No podemos entrar aquí en la controversia de si el NT ve en este Pneuma comunicado una especial fuerza de Dios o, por el contrario, su mismo Espíritu personal; en todo caso, pueden reconocerse prácticamente los efectos de esta venida del Espíritu en la vida de los apóstoles y en la de la comunidad primitiva por las promesas de Cristo y por la conducta de los cristianos llenos del Espíritu: los discípulos reciben una fuerza nueva (Lc 24,49; Hch 1,8) y adquieren una inteligencia más profunda de su fe junto con una mayor firmeza en ella (Jn 14,26; 16,13). La plenitud del Espíritu Santo que les es concedida no tiene como único fin la santidad personal, sino también la «edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef 4,12; cf. 1 Cor 12). De igual manera que el Espíritu Santo aparece siempre en el NT como el gran Testigo de Cristo y su obra (Mt 10,20; Jn 15,26; 16,14; Hch 5,32; 1 Jn 5,7, etc.), así también debe el discípulo, lleno del Espíritu, dar → testimonio de Cristo (Jn 15,27; Hch 1,8). Esta actitud de testimonio es corroborada por la actuación de la comunidad primitiva, inmediatamente después del acontecimiento de Pentecostés: por medio de su testimonio, la comunidad gana prosélitos para Cristo (Hch 2,42-47; cf. 4,31). De esta forma, la segunda comunicación del Espíritu tiene también el carácter de «bautismo en el Espíritu Santo» (Hch 1,5) como complemento y perfección del bautismo de agua, viniendo a ser por ello como una segunda fase del conjunto de la iniciación cristiana.

2. *Desarrollo litúrgico y teológico.* a) *Edad Antigua.* Hasta comienzos del siglo III no volvemos a encontrar claramente la oración y la imposición de manos como rito por el que se comunica la plenitud mesiánica del Espíritu. Dada la escasez de fuentes que poseemos, no ha de extrañarnos la carencia de datos anteriores al siglo III. Además, la reflexión teológica está aún poco desarrollada, y las diversas fases de la iniciación cristiana son concebidas y tratadas como una unidad. En Occidente, el rito esencial está constituido, hasta comienzos del siglo V, por la oración y la imposición de manos mientras es trazada la señal de la cruz sobre la frente (*signatio*). Constituye una excepción Hipólito de Roma, quien nos habla de una unción en la cabeza, que tenía lugar después de la imposición de manos y antes de la *signatio*. Probablemente Hipólito ha sufrido en este punto la influencia de Alejandría, donde unción, imposición de manos y *signatio* se habían fusionado en una única ceremonia (Elfers) y donde, en consecuencia, como en todo el Oriente, la imposición de manos fue paulatinamente sustituida por la unción. La controversia de si la unción posbautismal, llamada así ya por Tertuliano, pertenece al bautismo (Galtier, Elfers) o a la confirmación (De Puniet, Welte) puede hoy considerarse definitivamente zanjada en favor del bautismo.

Prescindiendo del referido desplazamiento del punto de gravedad del rito, Oriente y Occidente están de acuerdo en que, por medio de este rito, es comunicada la plenitud del Espíritu Santo. Los Padres se esfuerzan en desarrollar este concepto, de por sí ya amplio, de comunicación del Espíritu y en concretarlo por lo que se refiere a sus efectos. Ellos consideran ese lle-

narse del Espíritu como la coronación del bautismo y como la perfección del neófito, como sustento, crecimiento y madurez de la → vida sobrenatural, como fuerza que robustece la → fe y el → amor y como armadura del espíritu para la lucha contra las fuerzas del mal. La denominación de este rito que comunica el Espíritu como sello (en Occidente, *signaculum*; en Oriente, σφραγίς) difícilmente puede compaginarse con su contenido. Finalmente ven los Padres en la confirmación (*confirmatio*, como término técnico, aparece por primera vez en el Concilio de Riez, en el año 439) un perfeccionamiento de la participación en las funciones mesiánicas de Cristo. El NT alude claramente a la venida del Espíritu Santo al cristiano para capacitarle y conferirle la misión de dar testimonio de Cristo. En contraposición, las afirmaciones de los Padres y de los textos litúrgicos son muy parcas en este sentido.

b) *Edad Media*. Mientras el rito de la confirmación en la Iglesia oriental presenta, ya en la Antigüedad, una forma fija y permanente (la actual fórmula del sacramento: «sello del don del Espíritu Santo», aparece a mitad del siglo v), el mismo rito está sujeto en Occidente a una evolución más lenta. La unción en la frente, introducida en el siglo v, va adquiriendo en Occidente una importancia cada vez mayor; aunque la confirmación hasta el siglo XIII, junto a la denominación más habitual de *confirmatio*, lleva el nombre de «imposición de manos», ésta pasa a segundo término ante la unción, hasta el punto de que algunos teólogos de la escolástica no la mencionan en absoluto. Sin embargo, Tomás de Aquino, en diversos pasajes de sus obras, aunque no precisamente en el tratado de la confirmación (cf. *S. Th.* III, 72), menciona una imposición de manos, que él considera esencial para la realización del sacramento y que no hay que confundir con la imposición de manos sobre todos los confirmados al comienzo del mismo rito sacramental. El que sea considerada la imposición de manos como algo esencial se explica por el hecho de que ya en esta época, al igual que en Oriente, tal imposición se había fusionado con la unción, formando un único rito. Sólo desde Benedicto XIV se da de nuevo importancia a la imposición de manos. Para la unción es exigido el crisma, consistente en una mezcla de aceite de oliva y bálsamo que ha de ser consagrado por el obispo. La fórmula actual en la administración del sacramento (forma sacramental) aparece ya sustancialmente en el Pontifical Romano del siglo XII. El obispo Durando de Mende, a finales del siglo XIII, menciona por primera vez la bofetada en la mejilla (*Rationale* VI, 84, n.º 6), que es también introducida por él en su Pontifical, de donde pasa, en el año 1485, al Pontifical Romano. Se trata de una costumbre simbólica, propia del área germánica, cuyo significado es el grabar en la memoria acontecimientos y hechos importantes. Esta ceremonia debió de contribuir en el siglo XIII a excluir la recepción repetida de la confirmación. La explicación que trata de dar a este rito el significado de un beso de paz, de un espaldarazo espiritual, es históricamente inadmisibles (cf. Adam, *Firmung und Seelsorge*, 218-236). Sería de desear la desaparición de esta ceremonia accidental, condicionada por el tiempo y frecuentemente mal entendida.

La interpretación que la patrística hace de la confirmación no es olvidada ni adulterada en la Edad Media. Es lógico que se dé más importancia una vez a uno, otra vez a otro aspecto. Un eslabón importante entre ambas épocas —patrística y Edad Media— lo constituye, además de los textos litúrgicos, la homilía de Pentecostés del Pseudo-Eusebio de Emesa (= obispo Fausto de Riez, † ca. 500). En la época carolingia, que fija su atención en la confirmación como medio para aumentar la gracia, desarrolla Amalario de Metz la teoría de que la gracia de la confirmación confiere, después de la muerte, una mayor gloria en el cielo. Esta sentencia fue recogida por la escolástica y ha influido de manera decisiva en nuestros días en el decreto *Spiritus Sancti munera*, promulgado por la Congregación de Sacramentos el 14 de septiembre de 1946 (este decreto se refiere a la confirmación de enfermos graves por un sacerdote como ministro). Los teólogos de la primitiva escolástica, que se apoyan en las colecciones jurídicas eclesiásticas (*Decretum Gratiani*) para construir una teología de la confirmación, acenúan especialmente el aspecto de fortalecimiento para la lucha contra los enemigos exteriores e interiores (Pedro Lombardo: comunicación del Espíritu Santo como fuerza). La alta escolástica avanza primero en esta dirección y pone especialmente de manifiesto la capacitación proveniente del sacramento para confesar (→ confesión) valerosamente la fe, así como la obligación consiguiente de hacerlo. El mérito peculiar de Tomás de Aquino está en considerar la confirmación como sacramento de la mayoría de edad sobrenatural, a la que llega el bautizado en virtud de la gracia sacramental. Al igual que el adulto en la vida natural sale de la esfera familiar a la que estaba limitado como niño y comienza a trabajar en el seno de la → comunidad y para ella, así la finalidad de la confirmación no consiste solamente en la santificación personal, sino también en salir públicamente por los fueros de la fe. Un nuevo punto de vista que Tomás aporta consiste en considerar el carácter sacramental del bautismo, de la confirmación y del orden sacerdotal como una → participación en el → sacerdocio de Cristo que capacita al cristiano para la realización de acciones sagradas. En este sentido confiere el carácter de la confirmación misión y poder para la lucha espiritual y además para dar testimonio de la fe, pública y oficialmente. La teología de la confirmación elaborada por santo Tomás mantiene aún hoy su predominio.

c) *Edad Moderna*. En la época de la Reforma protestante corre peligro el recto concepto de la confirmación también entre algunos teólogos católicos. Los protestantes ven en la confirmación una ratificación de la fe o de la alianza bautismal. La confirmación ha de ir precedida de un examen de la fe. El Catecismo Romano da positivo realce al concepto tradicional de la confirmación. Anteriormente ya la había defendido el Tridentino como un «verdadero y propio sacramento». Los teólogos de la época de la Ilustración hacen de este sacramento un simple medio psicológico de edificación, cuyo fin primordial es producir una impresión duradera en el sentimiento religioso y con ello contribuir a un fortalecimiento de la perfección moral de la persona. En el siglo XIX la vuelta de la teología a sus fundamentos bíblicos y patrísticos, así como la renovación de la escolástica, llevan a superar este

falso concepto de la confirmación. En las últimas décadas se ha reavivado el interés por este sacramento. Se intenta, sobre todo, comprenderlo a partir de la Trinidad, acentuando su importancia eclesiológica y partiendo de la salvación: el confirmando recibe el Espíritu Santo, que Cristo, ya glorificado por el Padre, envía a su → Iglesia (Pentecostés = primera confirmación), y por medio de ella es comunicado a cada uno de sus miembros. Así el cristiano es incorporado de manera más profunda por la confirmación a la obra de la redención, y con ello a la vida trinitaria de Dios. Se hace resaltar vivamente la capacitación para el apostolado, además de las obligaciones que de éste se derivan en virtud de la infusión plena del Espíritu Santo y del carácter sacramental impreso por la confirmación. En el intento de conseguir una inteligencia más profunda de la confirmación, así como nuevas formulaciones, se ha llegado a veces a ciertas apreciaciones arriesgadas y unilaterales.

3. *Algunas cuestiones particulares.* a) *Ministro.* El pasaje de Hch 8, 14-17, según el cual son los → apóstoles (Pedro y Juan), expresamente llamados para ello, y no el diácono Felipe, los que comunican el Espíritu Santo, ha llevado a la Iglesia occidental a considerar únicamente al → obispo como ministro ordinario de la confirmación. La administración por simples sacerdotes fue considerada siempre como un caso de excepción, para el cual se requiere hoy, generalmente, la delegación concedida por el papa como presupuesto de validez. Según el CIC (c. 782, § 3), tienen *ipso iure* esta potestad, además de los cardenales, los abades, prebendados «nullius» y los vicarios y prefectos apostólicos, pero circunscrita a sus respectivos territorios. Por el decreto *Spiritus Sancti munera*, ya citado, del 14 de septiembre de 1946 (AAS 38 [1946] 349-358), son autorizados también los párrocos y los capellanes de hospitales para confirmar en determinadas circunstancias a enfermos graves. En la → Iglesia oriental es administrada la unción con el *myron* a continuación del bautismo; y ya desde el siglo IV, por simples sacerdotes. El *myron*, sin embargo, es consagrado por el patriarca. Benedicto XIV reconoció como válida, en virtud de un privilegio tácito de la Sede Apostólica, la confirmación administrada en la Iglesia oriental por los sacerdotes.

b) *Edad adecuada para la confirmación.* El problema de la edad en que se debe recibir la confirmación era desconocido para la Iglesia primitiva, ya que este sacramento se confería inmediatamente después del bautismo. Por ello eran confirmados lo mismo los niños que los adultos. Durante el período que media entre el año 600 y el 1280 predomina en Occidente la costumbre de administrar este sacramento antes de llegar al uso de razón; costumbre que aún subsiste en la Iglesia oriental y en algunos países de la Iglesia latina. El Concilio provincial de Colonia del año 1280 exige una edad mínima de siete años. Desde finales del siglo XVIII aparece en diversos países la tendencia a retrasar la confirmación hasta la edad de catorce años. En los últimos cien años vuelve a exigir con insistencia la Iglesia en varias de sus disposiciones que se anticipe la administración del sacramento al comienzo del uso de razón. Para esta anticipación ha servido de norma la idea de que la con-

firmación, como sacramento de la plenitud del Espíritu Santo y de la mayoría de edad sobrenatural, tiene como fin completar el bautismo y llevar a los bautizados a la plena participación en el sacerdocio de los fieles. También ejerció su influencia en esta disposición una perspectiva escatológica (la de una mayor gloria en el cielo).

c) *Padrinos de confirmación*. La costumbre de dar padrinos al confirmando tiene su origen en la antigua institución cristiana de los padrinos del bautismo, habiendo adquirido mayor auge a partir del siglo V debido a la progresiva separación de ambos sacramentos. El padrino de la confirmación ha de sentirse responsable de la educación moral y religiosa de su ahijado, juntamente con los padres y los padrinos del bautismo (CIC, c. 797). El parentesco espiritual que nace entre el confirmado y su padrino no es considerado ya como impedimento matrimonial después de entrar en vigor el CIC (año 1918). La costumbre, muy extendida en algunos países, de dar un padrino común de confirmación a muchos niños no responde ni al sentido de esta institución ni a la voluntad de la Iglesia. Es una importante tarea pastoral el educar a los padrinos en un sentido más profundo de las obligaciones que lleva consigo su padrinazgo.

F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung, hist.-dogm. dargestellt*, Viena 1906; H. Weisweiler, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Scholastik 8* (1933) 481-523; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, Friburgo 1939; D. M. Koster, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster 1948; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, Münster 1951; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, Friburgo 1956; A. Adam, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Friburgo 1958; P. Fransen, *Firmung: LThK IV* (1960) 145-151; T. Camelot, *Bautismo y confirmación en la teología contemporánea*, Barcelona 1961; A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Barcelona 1962; M. Bohlen, *The Mystery of Confirmation. A Theology of the Sacrament*, Nueva York 1963; J. Neumann, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums*, Meitingen 1963; Ch. Davis, *Sacraments of Initiation: Baptism and Confirmation*, Nueva York 1964; A. Villamonte, *Teología de la confirmación*, Barcelona 1965; W. Breuning, *El lugar de la confirmación en el bautismo de los adultos: Concilium 22* (1967) 274-290; J. Daniélou, *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et confirmation*, París 1967; A. Mostaza Rodríguez, *El ministro de la confirmación: Concilium 38* (1968) 183-191; E. Ruffini, *La edad para recibir la confirmación: ibíd.*, 192-198; L. Larrabe, *Los sacramentos de la iniciación cristiana*, Madrid 1969; A. Hamann, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970; P. Fransen, *Confirmación: SM I* (1972) 912-925; H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo: La Experiencia del Espíritu*, número extraordinario de Concilium en homenaje a E. Schillebeeckx (Madrid 1974) 99-126; S. Regli, *El sacramento de la confirmación y el desarrollo de la vida cristiana: Mysterium Salutis V*, cap. 3, sección 4 (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

A. ADAM