

# LA CONFIRMACIÓN EN EL CONTEXTO DE LOS MINISTERIOS DE CRISTO Y DEL ESPÍRITU SANTO

A propósito de algunas posiciones de la teología contemporánea

PHILIP GOYRET

«Se incluye por tanto entre los objetivos primarios de la preparación del Jubileo el reconocimiento de la presencia y de la acción del Espíritu, que actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente, sobre todo por la Confirmación, como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que Él ha suscitado para su bien»<sup>1</sup>. Este Simposio, centrado en el aspecto pneumatológico de la Iglesia, nos ofrece un marco muy adecuado para afrontar, en línea con esta indicación de la *Tertio Millenio Adveniente*, el tema de la especificidad de la Confirmación. Como el título mismo de esta comunicación lo revela, en estas páginas no se intentará resolver el problema de la individuación precisa de los efectos de la Confirmación, sino de ofrecer el contexto que parece más adecuado para llegar a una mayor claridad. La pregunta de fondo es, en definitiva, cuál es *el sentido* de la Confirmación en la vida de la Iglesia y en la vida de cada cristiano; cuál es el aspecto del misterio de Cristo al cual el cristiano se integra al ser confirmado.

La Confirmación es un sacramento que interpela a la teología desde muchos puntos de vista. El signo sacramental, si bien ha quedado claramente determinado por Pablo VI en la *Divinae consortes naturae*, nos plantea el interrogante del origen del crisma como elemento material necesario, pues él no figura en el Nuevo Testamento. Algo similar sucede con el presbítero como ministro de este sacramento. En el diálogo ecuménico, se siente cada vez más el peso de la inversión del orden tradicional de sucesión de los sacramentos de la iniciación cristiana. Por su parte, la edad del sujeto oscila desde su recepción por niños recién nacidos junto con el Bautismo, hasta su retardo hacia el fin de la adolescencia.

Al centro de este conjunto de incertidumbres se encuentra la cuestión de la individuación de los efectos sacramentales específicos, y con ella, la distinción respecto al sacramento del Bautismo —como algo

1. TMA 45.

más que un mero prolongamiento o ratificación— y su relación con la primera Eucaristía. En nuestra opinión, es aquí donde se encuentra el núcleo de los distintos interrogantes apenas mencionados, y del cual dependen.

La Confirmación no ha sido un tema que haya recibido gran consideración en el último Concilio<sup>2</sup>. Una mirada a la teología posconciliar sobre este tema descubre una gran variedad de posiciones<sup>3</sup>, sin que se pueda hablar, a nuestro juicio, de alguna de ellas como prevalente y realmente convincente. Dado que la consideración de la Confirmación nos pone en estrecha relación con temas que en estos momentos se encuentran en gran efervescencia (la eclesiología, la pneumatología, el ecumenismo...), no resulta inverosímil pensar que el desarrollo de estas áreas de la teología arrojará mayor claridad a nuestro tema. Es justamente esta intuición lo que nos mueve a estudiar algunos enfoques recientes y a evaluar su idoneidad como principios de solución.

El texto del Concilio Vaticano II que más atañe a nuestro tema es el de LG 11: «*Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur, sicque ad fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam arctius obligantur*». En él se descubre una estructura consecuencial: los confirmados poseen una obligación mayor respecto a la fe, derivada de una más perfecta vinculación con la Iglesia y de una fuerza especial del Espíritu Santo. No es difícil percibir que los adverbios y adjetivos utilizados (*perfectius*, *speciali*, *arctius*) son de tipo comparativo: no indican *in recto* un cambio cualitativo respecto al Bautismo (del cual el texto se ocupa inmediatamente antes), sino más bien un robustecimiento del don bautismal. Dejando la cuestión exactamente en estos términos, no parece justificarse de modo convincente la existencia de la Confirmación como un sacramento específico, pues la intensificación de la

2. La Confirmación fue considerada recogiendo la doctrina tradicional, y pensamos que no se puede hablar de un verdadero desarrollo de esta doctrina durante el concilio. Puede, sin embargo, decirse que ha habido progreso respecto al contexto en el que es colocada: tanto por la revaloración de la unidad de la Iniciación cristiana como por la integración de la Confirmación en el marco del sacerdocio común de los fieles. Sobre este tema, cfr. JOSEF ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bonifatius Verlag, Paderborn 1986.

3. No es objeto de estas páginas presentar un *status quaestionis* del tema en la teología contemporánea. A este respecto, puede consultarse una extensa reseña bibliográfica en A. TRIACA, *Per una trattazione organica sulla «Confermazione»: verso una teologia liturgica (Rassegna e Ragguaglio)*, en «Ephemerides Liturgicae» 86/2 (1972) 128-181. Más actualizado, y agrupando las distintas posiciones, se encuentra D. BOROBIO, *La iniciación cristiana. Bautismo-Educación familiar-Primera eucaristía-Catecumenado-Confirmación Comunidad cristiana*, «Lux mundi», 72, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, pp. 457-465. Recientemente ha sido publicado el volumen monográfico *La confirmation. Sacrement de l'initiation chrétienne*, en «La Maison Dieu» 211/3 (1997).

gracia bautismal es accesible por otros medios, y muy en particular por la Eucaristía.

De todas maneras, el adjetivo que califica la «fuerza del Espíritu Santo» —«especial»— parece ir más allá de una mera intensificación. Este pequeño matiz lleva a intuir, al menos como punto de partida, que la raíz de la especificidad de la Confirmación se encuentra más a nivel pneumatológico que eclesiológico. Como se verá, esto tiene su importancia a la hora de no reducir el contenido de gracia del sacramento. Procederemos, sin embargo, considerando en primer lugar la dimensión eclesiológica de la Confirmación: ¿qué quiere decir el «*perfectius Ecclesiae vinculantur*»?

## 1. LA CONFIRMACIÓN Y LA COMUNIÓN ECLESIAL

A partir del estudio de algunos documentos de la vida de la Iglesia primitiva, algunos autores llaman la atención sobre el sentido marcadamente eclesiológico que la Confirmación gozaba en los primeros siglos<sup>4</sup>. Observan que el nombre del último de los gestos del rito litúrgico, la *consignatio* (la señal de la cruz trazada por el obispo sobre la frente de los confirmados), era también el término más general para designar el entero sacramento, significando la plena pertenencia a la Iglesia de Cristo<sup>5</sup>. Frente a la praxis de la Confirmación administrada por presbíteros, extendida en algunas regiones, existen varios documentos que atestiguan la voluntad de la Iglesia de reservarla al obispo, como garante de la apostolicidad<sup>6</sup>. Mientras que el Bautismo recibido fuera de los límites visibles de la Iglesia católica era tenido por válido (luego de las conocidas controversias), la Confirmación era entendida sobre todo en su significado de comunión eclesial, y por ello era necesaria la presencia del obispo, que garantizaba de modo oficial la comunión.

4. Cfr. J.P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Chalet, Lyon 1968; E. RUFFINI, *Prassi ecclesiale e formulazione teologica: riflessioni a proposito della storia della confermazione e delle sue definizioni*, en «Rivista Pastorale Liturgica» 3 (1982) 14-22.

5. Cfr. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, en «La Maison-Dieu» 54 (1958) 23-52.

6. La reserva de la confirmación al obispo es afirmada explícitamente en la carta del Papa Inocencio I al obispo Decencio de Gubbio (a. 416): «De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. (...) Presbyteris unguere licet (...) non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paraclitum» (DS 215); otros documentos, como el Concilio de Elvira, hablan del obispo como el ministro, sin referencia directa a una praxis contraria («ad episcopum eum perducatur, ut per manus impositionem perfecti possit»: DS 120), o en el caso de diáconos a cargo de una comunidad, en cuyo caso «episcopus eos (los bautizados por el diácono) per benedictionem perficere debet» (DS 121).

Por una parte, existe una cierta confusión entre el rito de admisión en la Iglesia Católica de los bautizados en la herejía y el rito sacramental de la Confirmación. Ello va lógicamente unido a la consideración —en aquellos tiempos— de la validez o no de la Confirmación administrada fuera de la Iglesia Católica<sup>7</sup>. Se trata de una cuestión difícil de resolver, pero que de todas maneras indica que la comunión eclesial era un aspecto central en la Confirmación: la efusión del Espíritu Santo no se entendía fuera de los límites visibles de la Iglesia<sup>8</sup>; solo podría aceptarse — por pocos, y a regañadientes— su infusión en el Bautismo en cuanto realidad de salvación individual. Esto último era, *a fortiori*, característico del Bautismo conferido en la Iglesia Católica. Lo

7. El *Liber Pontificalis* dice que el Papa Silvestre (314-335) estableció que los arrianos fuesen admitidos a la Iglesia católica, no por el sacerdote, sino por el obispo. Mandó que el crisma fuese consagrado por el obispo a quien corresponde *consignare* a los bautizados, *propter hereticas suaciones*. Inocencio I decreta que «ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus tantum impositionem suscipiantur, quia quamvis ab haereticis, tamen in Christi nomine sunt baptizati» (Ep. *Etsi tibi*, 15.2.404, en DS 211), aunque no está claro si la *manus impositio* se refiere a la confirmación o a la penitencia (cfr. la nota de J. Macdonald, en el mismo lugar). Más adelante, el Papa León I vuelve sobre el tema, distinguiendo, por una parte, entre «his vero qui ad iterandum baptismum vel metu coacti sunt vel errore traducti, et nunc se contra catholicae fidei sacramentum egisse cognoscunt» para los cuales «ea custodienda est moderatio, qua in societatem nostram non nisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus communionis recipiant unitatem»; y por otra parte, entre aquellos «qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent», los cuales «sola invocatione Spiritus Sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. Et hanc regulam, ut scitis, servandam in omnibus Ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initium nulla iteratione violetur (...). Cuius ablutio nulla iteratione temeranda est, sed, ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est: ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur» (Ep. *Regressus ad nos*, 21.3.458, en DS 315-316).

8. Es emblemática la carta del Papa Cornelio (a. 251) a Fabio, obispo de Antioquía: «El cual (Novaciano), ayudado por los exorcistas, habiendo caído en una grave enfermedad, recibió el bautismo, cuando ya se pensaba que estaba por morir, si es que se puede decir que recibió un tal bautismo. Pero ni siquiera después de haberse restablecido recibió todo lo demás que recibiese conforme con la ley eclesiástica; ni fue confirmado (*consignatum est*) por el obispo. Sin haber recibido este sello, ¿de qué modo pudo haber recibido el Espíritu Santo?» (EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 1, 4, 43).

Comenta B. Botte: «Bisogna tener conto qui d'un problema che ha preoccupato la Chiesa antica: quello dell'accettazione nella Chiesa di cristiani battezzati nell'eresia. La posizione del Concilio di Laodicea, così com'era compresa a Constantinopoli nel V sec., era che, se il battesimo conferito nell'eresia era valido, il dono dello Spirito non era comunicato e perciò bisognava supplirvi dopo il battesimo. La prima volta che appare la formula "sigillo del dono dello Spirito Santo", è precisamente in questo atto di riconciliazione. Da allora non ci si può domandare se sia questo fatto ad aver suscitato la riflessione teologica che mostrava come il dono dello Spirito fosse separabile dal battesimo per cui bisognava esprimerlo con un rito che avrebbe seguito il battesimo» (*L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche*, en AA.VV., *Miscellanea liturgica in onore di S.R. il cardinale Giacomo Lercaro*, vol. II, Desclée, Roma 1967, pp. 807-808; texto tomado de R. CABIE, *L'iniziazione cristiana*, en *La Chiesa in preghiera*, vol. III: *I sacramenti*, ed. A.G. MARTIMORT, Queriniana, Brescia 1987, p. 78).

que se desprendería de estos siglos sería una distinción entre Bautismo y Confirmación dentro del marco de la Iglesia entendida, por una parte, como comunidad de salvación y, por otra parte, como comunidad histórica, estructurada y visible que edifica el Reino.

Este sentido de la Confirmación habría sufrido una cierta inflexión a partir del siglo V. De la donación pneumatológico-eclesial se pasa a la perfección pneumatológico-personal. «La *consignatio* —entendida como signo de comunión con el obispo, que a su vez es signo de comunión en la única fe verdadera y en la única vida de Cristo, donde se encuentra el don del Espíritu— se transforma cada vez más en el gesto mediante el cual el bautizado recibe la “abundancia” del don del Espíritu y de los dones mesiánicos para su santificación personal»<sup>9</sup>. En esta óptica nueva, no queda clara la necesidad del obispo como ministro, y la noción que prevalece para indicar lo específico de la Confirmación es la de ratificación y enriquecimiento del don bautismal, como sacramento que hace del bautizado un «cristiano perfecto». Es justamente en estos momentos cuando el término *consignatio* cede su lugar al de *confirmatio*.

La famosa homilía de Pentecostés de Fausto de Rietz introduce en el tema la noción de *miles Christi* para caracterizar al confirmado: «El Espíritu Santo en el Bautismo dona la inocencia, en la Confirmación dona un crecimiento de gracia para aquellos que deben luchar a lo largo de toda su vida ante los peligros del enemigo invisible; en el Bautismo somos regenerados para la vida, después del Bautismo somos confirmados para luchar»<sup>10</sup>.

Esta homilía, que marca una línea de desarrollo teológico que perdurará durante muchos siglos, sitúa la gracia de la Confirmación en el marco de la santificación subjetiva en vistas de la lucha espiritual. En este sentido, queda en el aire lo que la Confirmación tiene de específico respecto a la Eucaristía, y a la vez deja fuera del horizonte, aunque sin excluirla explícitamente, la dimensión eclesiológica.

Evidentemente, la historia de la Confirmación es bastante más rica que los pocos trazos aquí indicados, pero lo que estos autores buscan señalar es la necesidad de retomar la noción de «sacramento de la comunión eclesial», que sería lo más genuino y originario de este sacramento.

9. E. RUFFINI, *o.c.*, p. 17.

10. *Hom. 77*. Esta homilía es habitualmente atribuida a Fausto de Rietz y es citada usando fuentes indirectas o, como en este caso, sin dar la fuente. La *Series Latina* del *Corpus Christianorum* no la recoge entre las homilías de ese autor, sino entre las de Eusebio «Gallicanus», dando como fuente la *Collectio homiliarum*, Brepols, Turnholti 1970 (Cfr. CC [SL] 101, 338).

En nuestra opinión, se trata de una posición sugerente y con puntos válidos a su favor. La evolución histórica aducida debe de tenerse en cuenta y constituye efectivamente un reclamo para revalorizar la dimensión eclesial de la Confirmación. Sin embargo, no parece lícito radicalizar la evolución del sentido de la Confirmación, como si la dimensión evangelizadora hubiese desaparecido absolutamente del horizonte a partir del siglo V: existen testimonios en sentido contrario<sup>11</sup>. Por otra parte, es también necesario recordar que el «sacramento de la comunión eclesial» por excelencia es la Eucaristía: en este sentido, no parece clarificante tomar esta noción como el centro de gravedad para caracterizar lo más específico de la Confirmación.

Además, si bien la Confirmación ha de tenerse efectivamente como signo de comunión en la Iglesia, es necesario encontrar un fundamento mayor, pues de quedarse las cosas así, el rito crismal se reduciría al solo reconocimiento oficial de la «apostolicidad»: la realidad de gracia quedaría ahogada por la legitimación jurídica. Los testimonios históricos de los primeros siglos —litúrgicos, catequéticos y disciplinares— no reducen la Confirmación a esto último, y hablan de la infusión del Espíritu en la unción crismal. Por una parte, lo dicen teniendo a la vista que ello no se ha producido, como entonces se pensaba, en el Bautismo conferido fuera de la Iglesia Católica. Pero sobre todo lo afirman para el caso normal de confirmaciones de fieles católicos, poniendo la infusión del Espíritu al centro de lo operado en el sacramento: así se expresan todos los rituales litúrgicos.

En definitiva, esta línea de pensamiento nos pone ante la conveniencia de revalorizar, siguiendo las huellas de la Iglesia primitiva, la dimensión de comunión eclesial propia de la Confirmación; sin embargo, no parece que deba tomarse como el quicio sobre el cual giraría todo lo demás. En la posición de estos autores existe, en nuestra opinión, una aproximación metodológica al problema hasta cierto punto viciada, pues la teología de la Confirmación no puede abordarse tomando como paradigma los casos singulares de cristianos venidos de la herejía; el paradigma primario es el del bautizado en la Iglesia Católica, en el cual la plena comunión eclesial significada en la Confirmación *se deriva de la nueva infusión del Espíritu* recibida. Se trata de no subordinar la dimensión pneumatológica a la eclesiológica.

11. R. CABIÉ recoge lo que se declara en el opúsculo *Primo paganus*, de gran difusión en la Iglesia carolingia: «infine, riceve dal sommo sacerdote, con l'imposizione dell mano, lo spirito della grazia settiforme, affinché colui che, nel battesimo, è stato per grazia gratificato della vita eterna, abbia la forza, in virtù dello Spirito Santo, di annunciarlo agli altri» (*L'iniziazione cristiana*, en *La Chiesa in preghiera*, vol. III: *I sacramenti*, ed. A.G. Martimort, Queriniana, Brescia 1987, p. 86).

## 2. EL ESPÍRITU SANTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

El segundo año de preparación al Gran Jubileo del 2000 non invita, como recordábamos al comienzo de estas páginas, a redescubrir la presencia y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Ella puede considerarse como «el lugar de nuestro conocimiento del Espíritu Santo»<sup>12</sup>. Con palabras de S. Ireneo de Lyon, «donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda gracia», pues «a la Iglesia ha sido confiado el Don de Dios, como el aliento a la creatura plasmada, para que todos los miembros, participando de Él, sean vivificados; y en ella ha sido depositada la comunión con Cristo, o sea el Espíritu Santo, arras de incorrupción, confirmación de nuestra fe y escala para nuestra ascensión a Dios» (*Adv. Haer.* III, 24, 1). En este contexto, el preguntarnos sobre el sentido de la Confirmación en la Iglesia y en la vida del cristiano, equivale a preguntarnos sobre la acción específica del Paráclito en este sacramento.

Por este camino, otros autores<sup>13</sup> recuerdan que la antigua catequesis litúrgico-sacramental presentaba la teología del Espíritu a través de su acción en el mundo y en la historia para entender desde esta perspectiva sus intervenciones en la Iglesia y en la economía sacramental. La solución del problema que nos ocupa se habría de buscar en una teología del Espíritu Santo en el contexto de la economía de la salvación: la acción del Espíritu, que llega a su culmen en los misterios de Cristo y en la economía sacramental. En esta perspectiva encuentra su lugar adecuado el problema de la relación entre la «regeneración en el agua y en el Espíritu» propia del Bautismo y el don del Espíritu conferido en la Confirmación. La especificidad y distinción de estos dones ha de ponerse en relación con la acción del Espíritu en los misterios de Cristo y de la Iglesia.

Ahora bien, en la concepción virginal de Jesús el Espíritu no solo lo «consagra» a Dios (como los antiguos profetas), sino que lo santifica en el ser. Es una unción sustancial que lo constituye en Hijo de Dios y en su función de Cabeza de la humanidad. A esta primera unción sigue una segunda, recibida en el Jordán inmediatamente después de su Bautismo. Mientras que la primera lo ha constituido en el ser, ésta lo manifiesta como Hijo, lo consagra acreditándolo ante los hombres como profeta, le confiere su investidura mesiánica, e inaugura su carrera activa de siervo sufriente.

12. ClgC 688.

13. Sigo en este tema a M. MAGRASSI, *L'azione dello Spirito Santo nella storia della salvezza e nella iniziazione cristiana*, en «Rivista Liturgica» 54/4 (1967) 377-406.

Puede hablarse también de otra unción de Jesús en su misterio pascual. Durante el período prepascual, «el Espíritu no era aun dado, porque Jesús no había sido aun glorificado» (Jn 7, 39). En el momento de su muerte, Jesús «entregó su espíritu» (Jn 19, 30): entrega a Dios su Espíritu, y al mismo tiempo lo transmite a la Iglesia. Por su inmolación en la cruz y su resurrección, su humanidad es constituida en «espíritu vivificante» (1Cor 15, 45): se trata del nacimiento de la Iglesia.

El misterio de Pentecostés señala el comienzo del despliegue de la actividad evangelizadora de la Iglesia, la inauguración de su misión. A la venida del Espíritu Santo en forma de paloma, que inaugura la vida pública de Jesús, corresponde la venida en forma de lenguas de fuego, que inaugura la misión de la Iglesia. El misterio pascual es para la Iglesia su nacimiento; Pentecostés le confiere su investidura apostólica: es para la Iglesia lo que para su Cabeza fue la teofanía del Jordán.

Pero no se trata de una era del Espíritu que sucede a la era de Cristo. El Espíritu es Espíritu de Cristo. Para el cristiano vivir «es Cristo» (cfr. Gal 2, 20), y vivir «es el Espíritu» (cfr. Rom 8, 11): son fórmulas equivalentes. El *efapax* de Cristo («todo se ha cumplido»: Jn 19, 30) es compatible con algo que debe aun actuarse. Justamente es el Espíritu quien preserva al cristianismo de ser meramente una conmemoración de un acontecimiento histórico. Gracias al Espíritu, todo lo que Jesús ha dicho y ha hecho permanece en nosotros de modo permanente. La acción del Espíritu es enteramente relativa a Cristo («*de meo accipiet*»: Jn 16, 14).

Ahora bien, Dios, en su modo de obrar, tiene unas «constantes»: es lo que J. Daniélou llama «*les moeurs de Dieu*». La historia de la salvación presenta caracteres semejantes en las etapas sucesivas de su desarrollo. Los momentos decisivos se repiten: no en el sentido de un volver a los eventos pasados, sino en el sentido de que las nuevas intervenciones de Dios se realizan en continuidad lineal con las intervenciones precedentes. Por ello, para entender la acción del Espíritu en la economía sacramental es buen método el ponerla en relación con su acción histórica sobre el pueblo de Israel y sobre Cristo. Nos lo muestra continuamente la liturgia.

La revelación veterotestamentaria pone al Espíritu en relación con el agua vivificante (Ez 36, 25-36; Is 44, 3; Joel 3, 1)<sup>14</sup>, y esto es recoge-

14. La relación del Espíritu con el agua vivificante se encuentra efectivamente en la revelación veterotestamentaria. Sin embargo, habría que considerar más cuidadosamente las referencias bíblicas. Ezequiel habla, en el capítulo 36, de la aspersión con «agua pura» para la purificación, e inmediatamente después habla del «espíritu nuevo» que Dios infundirá dentro de nosotros. Más adelante, en el capítulo 47, habla del agua que brota del templo y sana las aguas del mar, aunque sin mencionar explícitamente al Espíritu. A la luz, sin embargo, de Juan 4, 13-14 (y su contexto), Juan 7, 37-39 y de Ap 22, 1-2, puede admitirse la mencionada relación, que goza de gran aceptación.



do en las primitivas catequesis bautismales<sup>15</sup>. La relación continúa en los evangelios (cfr. Jn 7, 37-39) y en la patrística: en el Bautismo «lo importante es el Espíritu, por medio del cual el agua obra sus efectos»<sup>16</sup>; «el agua fluye externamente sobre el cuerpo, pero es el Espíritu quien bautiza por dentro»<sup>17</sup>.

Esta misma catequesis bautismal primitiva evoca también la intervención del Espíritu en la concepción virginal de Jesús. S. León Magno describe los efectos del Bautismo en base a los de la Encarnación<sup>18</sup>. También dice: «*Omni homini renascenti aqua baptismalis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu replente fontem qui replevit et Virginem*»<sup>19</sup>. Y muchos padres hablan del agua como un útero o como una madre: la «matriz del agua»<sup>20</sup>, el «seno materno, el agua del Bautismo»<sup>21</sup>, la «fuente bautismal, madre de adopción»<sup>22</sup>. En síntesis, la idea es que Jesús es el Hijo de Dios desde que fue concebido en el seno virginal; el bautizado nace como hijo adoptivo cuando la Iglesia, virgen y madre, lo concibe por el Bautismo.

Pero el Bautismo es también, y sobre todo, incorporación al misterio pascual. Este misterio de la vida de Cristo es a su vez un don del Espíritu, pero en cuanto unción de Cristo en la cruz coincide con el nacimiento de la Iglesia. El mismo Espíritu presente al alba de la creación dando la vida, y que en el seno de la Virgen plasmó al Hombre-Dios, y que en el misterio pascual plasma la Iglesia naciente, ahora, en la fuente bautismal, hace nacer una nueva criatura.

El segundo momento de la iniciación cristiana se encuentra, en cambio, en relación de continuidad con otras intervenciones del Espíritu en la historia de la salvación: con las uncciones veterotestamentarias, con la unción de Cristo en el Jordán, y con Pentecostés.

En Is 44, 3 se menciona tanto el agua como el espíritu, pero su relación recíproca resulta algo forzada. Por su parte, Joel 3, 1-2 habla del «espíritu» que Dios infundirá en los hombres, pero sin ponerlo en relación con el agua vivificante. A esta profecía alude S. Pedro en Act 2, 17-21.

Debe recordarse también que en el Antiguo Testamento el «espíritu» toma una dimensión personal (como la Tercera Persona de la Trinidad) sólo a la luz del Nuevo Testamento.

15. A propósito de Gen 1, 2 comenta Tertuliano: «El Espíritu de Dios, que debía regenerar a los bautizados, se cernía sobre las aguas. Es así como la naturaleza del agua, santificada por el Espíritu, pudo a su vez ser santificadora» (*De baptismo* 2, en PL 1, 1204 A).

16. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Act. Apost. hom.* 1, 5, en PG 60, 21.

17. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cath.* 17, 36, en PG 33, 1009; cfr. también S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Iohann.*, 3, 5, en PG 73, 245; S. AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* 1, 6, 76-77, en PL 16, 752; S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 15, 35, en PG 32, 132.

18. Cfr. *Sermo* 27, 2.

19. *Sermo* 24, 3.

20. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, 4, 25.

21. S. AGUSTÍN, *Sermo* 119, 4.

22. PSEUDODIONISIO, *Eccl. Hier.* 2, 2, 7.

En el Antiguo Testamento la unción se relaciona con la incorporación a una función sacra que ha de ejercitarse ante la comunidad. Hace del ungido un enviado del Señor. A la vez, infunde en el enviado la fuerza necesaria para cumplir esa función. Pero el Mesías esperado habría de reunir en sí mismo todas las funciones: sería contemporáneamente sacerdote, profeta y rey. Por eso sería el Ungido por excelencia.

El discurso de S. Pedro de Pentecostés evoca la profecía de Joel, que anuncia la efusión de todos los hijos de Israel con el don profético. Todos estos elementos llevan a concebir la investidura profética de los fieles en clave de misión: sea en el sentido de la fuerza interior necesaria para realizarla, sea como asignación de la misión en sí misma.

Es en esta dirección hacia donde se mueven los textos de las primeras catequesis. La Confirmación se pone en relación con el Bautismo del Jordán<sup>23</sup>, como el Bautismo se pone en relación con la Encarnación y el misterio pascual<sup>24</sup>. Si el Bautismo nos configura al Cristo encarnado, muerto y resucitado, la Confirmación nos hace participar en su investidura profética y mesiánica del Jordán. Con Pentecostés la investidura mesiánica se extiende de la Cabeza a los miembros: la Iglesia toda entera es consagrada y enviada en misión. Así pues, la realidad sacramental de la Confirmación es una réplica del proceso crismal de Cristo y de la Iglesia en el plano individual: prolonga el Bautismo del Jordán y la Pentecostés, extendiendo al individuo lo que el Espíritu operó sobre Cristo y sobre la Iglesia.

En definitiva, lo que se desprende de estas consideraciones es un marco de las relaciones entre Cristo, el Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos de iniciación que puede resumirse del siguiente modo:

1. Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen, pero fue manifestado como Mesías en la teofanía del Jordán, que indica el comienzo de su función activa de salvación.
2. La Iglesia nació del costado abierto de Cristo, fue generada a partir del agua viva del Espíritu que manaba de esa herida. Pero

23. «Cuando tú recibiste la gracia por medio del bautismo y te revestiste con una túnica blanca, el pontífice se adelanta y te signa en la frente diciendo: es signado N.N. en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Pues Jesús, saliendo del agua recibió el Espíritu Santo, que en forma de paloma se posó sobre él; por esto se dice que fue ungido por el Espíritu; así también la unción de aquellos que son ungidos se adhiere ellos y no se separa jamás. Conviene pues que también tú recibas la signación en la frente, para tener el signo que también sobre ti descendió el Espíritu y has sido ungido en él» (TEODORO DE MOP-SUESTIA, *Hom. Cathed.* 14, 27).

24. «Así como Cristo ha sido verdaderamente crucificado y sepultado, y resucitó, y nos ha concedido ser crucificados y sepultados y resucitar con Él, mediante una cierta imitación (el bautismo), así también sucede con la unción. El fue ungido con el óleo de la alegría; vosotros habéis sido ungidos con el *myron*, comunicando y participando con Cristo» (CIRILO DE JERUSALÉN, *Cath. Mist.* 21).

fue constituida en la potencia del Espíritu el día de Pentecostés: recibe su plenitud de vida que la lleva a difundirse en expansión misionera.

3. El hombre renace en el agua y en el Espíritu como hijo de Dios en el Bautismo, mediante su inserción en la Pascua de Cristo; pero en la Confirmación recibe la plenitud del don del Espíritu, que hace visible en él el misterio del Jordán y de Pentecostés.

Lo que estas consideraciones aportan al tema que nos ocupa, teniendo presente lo de «las costumbres de Dios» anteriormente mencionadas, es una dirección hacia donde caminar: para penetrar en la inteligencia de la relación Bautismo-Confirmación, parece adecuado tomar como referencia las relaciones Pascua-Pentecostés (eclesiológica) y Encarnación-Teofanía del Jordán (cristológica), consideradas ambas respecto a la continuidad de la acción del Espíritu Santo. Teniendo en cuenta que, mirando las cosas en su sentido más profundo, la infusión del don del Espíritu en nuestras almas lleva a insertarnos en los misterios de la vida de Cristo (también en el misterio de la Iglesia, pero de modo relativo al de Cristo), y lleva a reproducir en el alma la imagen de su Señor, será la segunda relación la que se presenta como una clave hermenéutica de primera línea para nuestra cuestión. En este sentido, resulta muy sugerente el planteamiento de R. Cantalamessa, que resumimos ahora brevemente<sup>25</sup>.

### 3. LA RELACIÓN ENCARNACIÓN-UNCIÓN EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA IGLESIA

Este autor se fija en la atención del todo especial que la primera patristica y la antigua liturgia concedían a la unción solemne de Jesús en el Jordán. Los Padres no desconocían la «unción» previa de Cristo en la Encarnación, gracias a la cual Él era ya santo desde su concepción; sin embargo, atribuían un significado singular, decisivo, a la unción del Jordán, como comienzo de su obra mesiánica<sup>26</sup>. Para algunos padres, así como en la Encarnación el Verbo llegó a ser «Jesús», así también en la unción de su Bautismo llegó a ser «Cristo». Como atestigua S. Ireneo, se trata de una unción trinitaria: «en el nombre de Cristo está sobreentendido el que ha ungido, el que ha sido ungido y la Unción misma

25. He seguido el libro R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Ancora, Milano 1985.

26. Recuerda Cantalamessa que «secondo alcuni (padri), come nell'incarnazione il Verbo era divenuto "Gesù", così nell'unzione del suo battesimo era divenuto "Cristo", cioè l'Unto di Dio, il Messia» (o.c., p. 7).

con la que ha sido ungido: el que ha ungido, es el Padre, el que ha sido ungido, es el Hijo, y lo ha sido en el Espíritu que es la Unción»<sup>27</sup>.

Este planteamiento, que era inicialmente de pacífica aceptación, fue redimensionado por motivos diversos. Ante la pretensión gnóstica de aceptar la divinidad de Jesucristo sólo a partir de la Teofanía del Jordán, y frente a las insidias arrianas sobre la «mutación» de Jesús en el Jordán como negación de su divinidad desde el inicio, la teología apologética tendió a «concentrar» en la Encarnación la totalidad de la venida del Espíritu sobre Jesús.

A esto se sumó, sigue diciendo Cantalamessa, la fuerte tendencia «ontologizante» de la cultura griega, de la que no estuvieron inmunes los teólogos: en esta óptica, lo importante es la *archè* de las cosas, lo que se es desde el principio, la constitución metafísica, mientras que el devenir histórico queda en segundo plano. Esta perspectiva lleva a interrogarse del siguiente modo: ¿cómo puede el Verbo encarnado llegar a ser, en el Bautismo, algo nuevo, algo que no estaba ya presente en el momento de la Encarnación? ¿Puede atribuirse a la *historia* de Jesús un peso real, sin menoscabo del hecho de ser hombre perfecto y Salvador perfecto ya desde su nacimiento? Se llega por este camino a una consideración unilateral del *fundamento* de la salvación, a expensas del problema del *desarrollo* de la salvación, y con él, a considerar el evento del Jordán como *mera manifestación* de algo en realidad ya plenamente presente desde el comienzo de la vida terrena de Jesús.

La teología llegó así a identificar Encarnación y unción<sup>28</sup>. Como dice S. Gregorio Nacianceno, «Jesús fue ungido con la divinidad y la unción de su humanidad no es más que la misma divinidad»<sup>29</sup>. La función del Espíritu Santo en este proceso queda reducida a causar su humanidad, obrando el milagro en el seno virginal de María. Reducida la unción del Espíritu a esos términos, la teología tenderá a aplazar hasta la Pentecostés el punto decisivo de la inserción del Espíritu Santo en la historia de la salvación, produciéndose, en cierta medida, una separación entre cristología y pneumatología, que se sitúa *después* de la primera.

Evidentemente, la teología tuvo sus motivos para subrayar el contenido de la Encarnación, sin permitir reductivismos de ningún tipo. Era absolutamente necesario reconocer la divinidad y la filiación divina de Jesús desde el mismo momento de su concepción, y esto sigue

27. *Adv. Haer.* 3, 18, 3.

28. Es también la opinión de I. DE LA POTTERIE (cfr. *L'onction du Christ*, en NRT 80 [1958] 225-252).

29. *Or.* 30, 2, en PG 36, 105 B.

siendo perennemente válido. A la vez, la presencia del Espíritu obrando en Jesús a lo largo de su vida terrenal daba ocasión a que se pudiese hablar de Cristo simplemente como de un hombre ejemplar, «poseído» del Espíritu, pero no como «personalizado» por el Verbo. Se imponía entonces una teología «fuerte» de la Encarnación.

Sin embargo, y como ha sucedido en otras áreas, la teología apologética no está inmune de tendencias unilaterales, fruto de las circunstancias del momento. Recuérdese, por ejemplo, el largo olvido en el que quedó el sacerdocio común de los fieles durante el período de la Contrarreforma, como reacción a la posición luterana que negaba la existencia del sacerdocio ministerial, reduciéndolo al sacerdocio común. Como es sabido, a partir del Concilio Vaticano II las cosas vuelven a su equilibrio, con gran ventaja para la vida de la Iglesia. Algo parecido podría tener lugar ahora respecto a las relaciones entre cristología y pneumatología: los tiempos parecen estar suficientemente maduros para reconducirlas a la unidad sin resbalar hacia gnosticismos, arrianismos o docetismos de diverso tipo: una unidad reclamada por la misma revelación.

#### 4. LA UNCIÓN DEL SEÑOR EN LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA

En el caso concreto de la unción del Jordán, la exégesis contemporánea toma posiciones que no pueden dejarse de lado. La importancia del Bautismo en la vida de Jesús, según esta exégesis, no depende sólo de lo que Él *operó* en esa ocasión (la santificación de las aguas bautismales), sino sobre todo de lo que *fue operado* en Él. Hablar del misterio de la unción significa hablar de una nueva y fundamental etapa de la vida de Jesús, fruto de esa unción. Ella crea una novedad en el itinerario espiritual de Cristo, que si bien no contiene cambios «metafísicos», sí indica una novedad funcional, misional, en la realidad más profunda de su persona.

I. de la Potterie muestra cómo el dato bíblico de por sí no contiene una formulación explícita de lo que «teológicamente se distingue (como) una doble unción de Cristo, una en el momento de la Encarnación, otra en el Bautismo»<sup>30</sup>. Como conclusión de su estudio, afirma este autor que «no se encuentra, en el Nuevo Testamento, ningún texto relacionado con una unción de Cristo en el momento de la Encarnación. La tradición patristica y teológica considera la unión hipostática como una consagración de la humanidad de Jesús por la divini-

30. *L'onction du Christ*, en NRT 80 (1958) 226.

dad, mas esta visión no se encuentra en los autores neotestamentarios (...)»<sup>31</sup>. Realmente —y, en un cierto sentido, el único contexto—, donde el Nuevo Testamento habla de la unción de Cristo es en el Bautismo<sup>32</sup>. No sin razón se ha subrayado “la importancia única, fundamental, que tenía este misterio en la catequesis apostólica”»<sup>33</sup>.

Estando así las cosas, lo que parece coherente es asignar a la noción de «unción» el significado genuino con el que se emplea en los textos bíblicos. «En el Nuevo Testamento, la unción está ligada a la obra de la salvación en su desarrollo histórico; ella indica la inauguración de un ministerio, de una función de Cristo»<sup>34</sup>. Cuando se excluye la unción de Cristo en la Encarnación, no se quiere negar —ni reducir— el misterio de la unión hipostática; se busca simplemente la fidelidad a la terminología neotestamentaria y la debida valoración de la noción de unción como «comunicación real del Espíritu Santo, una iluminación, un impulso recibido por Cristo para comenzar su vida pública»<sup>35</sup>, que no puede interpretarse como mera *manifestación* de una realidad preexistente.

De la Potterie insiste además en el hecho de que la unción de Cristo en el Jordán no es una unción genérica: ella se configura como una escena de vocación<sup>36</sup>, significando para Jesús la inauguración de su ministerio<sup>37</sup>, y es presentada bíblicamente como unción profética<sup>38</sup>, aunque teológicamente se relacione con el misterio pascual<sup>39</sup> como unción sacerdotal.

Este sentido «fuerte» de la unción del Jordán encuentra un gran paralelismo, a nivel eclesiológico, en la escena de Pentecostés. Existe una estrecha semejanza entre lo que Pentecostés representó para la Iglesia, ya nacida en el misterio pascual, y lo que para su Cabeza representó la Teofanía del Jordán respecto a la Encarnación. En ambos casos encontramos una mutación que sólo tiene sentido en su continuidad con el misterio precedente, del que depende y ante el cual se entiende como su desarrollo. Cantalamessa hace notar que para las primeras generaciones cristianas, la frase «el Señor es el Espíritu» (2Cor 3, 17) «go-

31. A. ORBE afirma, en su estudio sobre la unción del Verbo, que la tradición patristica prenicena, con la sola excepción de Orígenes, habla de *unción* de Jesús sólo a propósito de su bautismo: cfr. *La unción del Verbo*, Analecta Gregoriana 113, Roma 1961, pp. 603ss.

32. Aunque el autor no menciona aquí el texto concreto al que se alude, de la lectura del entero artículo se infiere que se refiere a Hechos 10, 37-38.

33. I. DE LA POTTERIE, *o.c.*, p. 250. Las últimas palabras son de D. Barsotti.

34. *Ibidem*, p. 251.

35. *Ibidem*, p. 252.

36. *Ibidem*, p. 234.

37. *Ibidem*, p. 237.

38. *Ibidem*, p. 239.

39. *Ibidem*, p. 250.

zaba de una familiaridad tan grande que ellos, en la fiesta de Pentecostés, más que celebrar la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles el cincuentésimo día después de la Pascua, celebraban la nueva presencia, “en el Espíritu”, de Jesús, inaugurada en su resurrección; la presencia “espiritual” de Cristo en su Iglesia, de la cual los cincuenta días posteriores a la Pascua eran su manifestación. Pentecostés no era la fiesta del cincuentésimo día, sino de los cincuenta días»<sup>40</sup>.

## 5. LA UNCIÓN DEL SEÑOR EN LA CRISTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Aunque parezca que nos alejamos del tema central de estas páginas, es necesario intentar calibrar bien el contenido del misterio de la unción del Señor en el Jordán. Como ya se ha adelantado, y a medida que entramos en tema se percibe cada vez más, la problemática que se presenta al considerar la acción del Espíritu sobre la humanidad de Jesús en los misterios de la Encarnación y del Jordán es muy similar a la que existe entre el Bautismo y la Confirmación. No parece arriesgado suponer que en el cuadro de una cristología distante de la pneumatología, que identifica unción con Encarnación, sea difícil establecer una distinción entre estos dos sacramentos de iniciación. Por el contrario, la aceptación de una verdadera historia espiritual en la humanidad de Jesús abre las puertas a la mencionada distinción, por incorporación del cristiano, mediante los sacramentos, a los misterios de la vida de Cristo.

Surge naturalmente un gran interrogante: ¿sería lícito, en sede cristológica, hablar de la unción del Jordán en los términos sugeridos por los autores que hemos visto? Nos encontramos ante un tema de gran actualidad, pero también muy «clásico» en los manuales de cristología. A mediados de la década de los años 70, M.M. González Gil, como conclusión de la sección de su manual dedicada a este tema, se expresa en estos términos: «La donación del Espíritu lleva consigo una consagración de la persona que lo recibe: “el Espíritu del Señor Yahvé vino sobre mí...”». En la inauguración de Jesús en el oficio de “profeta” se manifiesta su consagración y unción para este ministerio: consagración que, lo mismo que su vocación, se realizó radicalmente en la misma Encarnación. La teofanía en el Bautismo proclama y manifiesta esa consagración y misión»<sup>41</sup>.

Y mirando las cosas desde el misterio de la Encarnación, dice: «A la gracia de unión, que no es sino la unión hipostática en cuanto gra-

40. CANTALAMESSA, *o.c.*, pp. 21-22.

41. M.M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología*, vol. I, BAC, Madrid 1976, pp. 317-318.

tuita, corresponde la plenitud del Espíritu. Jesús estaba desde el principio lleno del Espíritu Santo. Pero esa plenitud sólo se manifestará más tarde: en sus milagros, que ejecutará con el poder del Espíritu (...), como en sus palabras, que son “espíritu y vida”<sup>42</sup>. Recuerda cómo «el mismo Agustín insiste en que la unción de Jesucristo no se llevó a cabo en el Bautismo, sino en el instante mismo en que el Verbo se hizo carne uniendo consigo en unidad de persona la humanidad de Jesús; desde ese momento quedó el ungido también con la unción mística e invisible del Espíritu Santo»<sup>43</sup>.

Es de todas maneras sintomático el modo en que González Gil termina estas reflexiones: si bien afirma sin vacilación la unción total, radical, de Cristo en la Encarnación, siendo la escena del Jordán sólo la manifestación de una realidad preexistente, a la vez entiende que se trata de un tema necesitado de ulterior desarrollo: «Queremos llamar de nuevo la atención sobre el peligro de un docetismo solapado, que, a fuerza de insistir en la divinidad de Jesús, reduce a un mínimo su verdadera humanidad y la verdadera historicidad que ella implica. El Hijo de Dios entró en la historia humana para vivir dentro de ella su historicidad humana. Historicidad dice desarrollo y progreso en todo lo que es elemento humano; y un elemento humano, sobrenatural, pero creado, es en la humanidad de Jesucristo su gracia santificante. No parece, pues, que haya inconveniente alguno; al contrario, hay ventajas en admitir un verdadero crecimiento en la santidad humana, creada de Jesús»<sup>44</sup>.

En una reciente publicación de M. Bordoni se aborda el tema desde una óptica cristológica decididamente impregnada por la pneumatología<sup>45</sup>. El autor es partidario de distinguir netamente, aunque sin separar, Encarnación de unción. No es posible, en estas breves páginas, resumir el pensamiento completo de Bordoni, pero sí resulta conveniente señalar cómo el autor acentúa, en la Encarnación, la obra del Espíritu como algo que va más allá de la sola unión hipostática del Verbo de Dios con la humanidad de Jesús. Junto a la operación «creativo-dispositiva» de la humanidad del Verbo, existe la función del Espíritu como «obra personal comunicativa: el Espíritu, en la existencia humana de Cristo, se hace personalmente presente como aquel “en el cual” el Verbo encarnado vive humanamente en comunión interpersonal con el Padre. Por esta acción suya (la del Espíritu), la humanidad

42. *Ibidem*, pp. 317-318.

43. *Ibidem*, p. 318.

44. *Ibidem*, p. 321.

45. Cfr. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, en coll. *Biblioteca di teologia contemporanea*, 82, Queriniana, Brescia 1995.



asunta, en su vida de amor al Padre, está unida, en su personalización en el Verbo, al mismo amor eterno, que es el Espíritu, en el cual el Hijo esta unido personalmente al Padre». La cuestión tiene su peso y no ha sido siempre en estos términos como ha sido presentada por la cristología: sólo el Verbo se ha encarnado en Jesús, pero en la humanidad de Jesús está presente también el Espíritu —aunque no encarnado— «como el “lugar personal” en el cual el Verbo encarnado vive su vida humana en perfecta comunión interpersonal con el Padre»<sup>46</sup>.

La venida del Espíritu sobre Jesús en la teofanía del Jordán, sin embargo, no puede ser reducida a «una simple, si bien extraordinaria, designación profética»<sup>47</sup>. Se trata de un misterio fundamental en la existencia histórica de Jesús, a la que la tradición apostólica se refiere cuando afirma: «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el Bautismo; cómo Dios —a Jesús de Nazaret— le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él»<sup>48</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa esta nueva infusión del Paráclito sobre la humanidad de Jesús? Bordoni hace suya la posición —siguiendo en esto a algunos padres<sup>49</sup>— según la cual «en el Jordán, la naturaleza humana del Verbo, como tal, fue santificada con un Espíritu destinado a los hombres»<sup>50</sup>. A propósito de la descripción que de este episodio hace S. Ireneo<sup>51</sup>, añade: «la importancia de esta posición doctrinal de S. Ireneo esta en la motivación soteriológica universal: el Espíritu, interviniendo sobre Jesús, hace del Hijo *unigénito* de Dios, el Hijo *primogénito*; es consagrado, como hombre, para que, dice él, “pudiésemos nosotros participar de la plenitud de su unción y ser salvos”»<sup>52</sup>.

¿Como se conjugan, entonces, la presencia del Espíritu en Jesús desde su concepción, con la nueva infusión del Espíritu recibida en el Jordán, sin minimizar el dogma de la Encarnación? ¿Podría decirse que en el Jordán Jesús recibió la plenitud del Espíritu, dejando enten-

46. *Ibidem*, p. 295.

47. *Ibidem*, p. 231.

48. Act 10, 37-38.

49. A propósito de la escena del Jordán, comenta S. Cirilo de Alejandría: «Porro videre licet, si recta ratiocinatione ut Scripturae testimoniis uti velimus, Christum non sibi ipse accepisse Spiritum, sed nobis potius in seipso: omnia quippe etiam per eum in nos bona derivantur» (*In Iohannis Evangelium*, lib. 5, cap. 2, en PG 73, 754).

50. Son palabras de A. ORBE, *La unción del Verbo*, Analecta Gregoriana 113, Roma 1961, 633, referidas en BORDONI, *o.c.*, p. 234.

51. «El Espíritu de Dios, de aquel Dios que por medio de los profetas había prometido que lo habría ungió, descendió sobre Él, para que nosotros participásemos de la abundancia de su unción» (*Adv. Haer.* 3, 9, 3).

52. BORDONI, *o.c.*, p. 234 (siguiendo a A. Orbe).

der entonces que la presencia del Espíritu no era plena desde el momento de la Encarnación?

La respuesta de Bordoni toma otros derroteros. La formula aceptando a la vez la plenitud del Espíritu en Jesús, ya desde la Encarnación, y la acción real del Espíritu sobre Jesús en el Jordán: «si tal dimensión de plenitud universal existe ya como “concentrada” en el evento de la Encarnación, considerado en su momento originario, ella sin embargo se actualiza históricamente en el ejercicio de su ministerio profético, de predicación realizada en el poder del Espíritu (Lc 4, 4), del cual el evento del Bautismo constituye su anticipación»<sup>53</sup>. Ahora bien, la «actualización histórica» no es mera manifestación, sin mutación alguna, de algo preexistente; a la vez, no es aparición de un elemento absolutamente nuevo, sino desarrollo de un contenido, por el cual se distingue lo posterior de lo precedente, y «constituye el principio de su investidura en su función profética-mesiánica»<sup>54</sup>. Y mirando este misterio desde el punto de vista de su repercusión sobre los hombres, concluye Bordoni: «si en la Encarnación, por obra del Espíritu, se realiza en Jesús un evento que abraza la totalidad de lo humano, en la unción, por obra del mismo Espíritu, se funda el aspecto más propiamente eclesiológico de tal evento»<sup>55</sup>.

## 6. BAUTISMO, CONFIRMACIÓN Y SACERDOCIO COMÚN DE LOS FIELES

No es difícil percibir tanto los cuidadosos matices de esta respuesta, como la necesidad de llegar a enfocar los perfiles con mayor nitidez. Para lo que atañe a estas páginas, al hilo de esto último —el aspecto eclesiológico de la unción del Jordán— podemos retomar nuestras consideraciones iniciales sobre las dimensiones eclesiológica y pneumatológica de la Confirmación. Por una parte, si tras las huellas de la catequesis patrística tomamos el misterio de la Teofanía del Jordán como el misterio de la vida de Cristo al cual la Confirmación nos incorpora, podemos entender este don sacramental como la infusión del Espíritu por la cual recibimos la investidura en la misión profética: a partir de ahora, nuestro “estar” en la Iglesia está signado dinámicamente; la filiación divina, infundida en el Bautismo, es impulsada hacia la fraternidad; en nuestra pertenencia a la Iglesia como comunión de salvación (*fructus salutis*) se desarrolla su aspecto como comunión de misión (*medium salutis*); el sacerdocio común «para ofrecer sacrifi-

53. *Ibidem*, p. 240.

54. *Ibidem*, p. 241.

55. *Ibidem*, p. 296.

cios espirituales aceptos a Dios por Jesucristo»<sup>56</sup>, se abre para «pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable»<sup>57</sup>; la santificación personal se desarrolla hacia la santificación de los demás<sup>58</sup>; el cristiano, que hasta entonces «*quasi singulariter sibi ipse vivit*», comienza a «*communicare actiones suas ad alios*»<sup>59</sup>.

¿Significa esto vaciar la gracia bautismal de su dimensión misionera, relegándola al don de la Confirmación? ¿Puede hablarse de santidad personal, enraizada en el Bautismo, aisladamente de una investidura evangelizadora, infundida con la Confirmación? El mismo texto de LG 11, con el que hemos comenzado estas páginas, ¿no excluye esta lectura, al afirmar que los bautizados, «*in filios Dei regenerati, fidem quam a Deo per Ecclesiam acceperunt coram hominibus profiteri tenentur*»? Pensamos que la respuesta, a la luz de las páginas precedentes, encuentra su paradigma en la relación, en Cristo, entre Encarnación y unción. Para la cristología contemporánea que se va abriendo paso en los últimos años, filiación divina e investidura profética no son, en Jesús, realidades absolutamente coincidentes, aunque a la vez se reclaman mutuamente. La misión profética del Señor es inaugurada con la unción, pero resultaría absurda pensarla sin la Encarnación, de la que se deriva como su actualización histórica. A la vez, la venida del Espíritu sobre Jesús en el momento de la Encarnación es realizada en vista de la unción. En nuestra economía sacramental, el Bautismo no se agota en la gracia bautismal: se realiza también en vistas de la Confirmación, y cuando el segundo no sigue inmediatamente al primero, se evoca con una unción. Parece entonces razonable decir que, estrictamente hablando, si la dimensión evangelizadora está presente en el Bautismo, lo está como reclamo para recibir, en la Confirmación, el don profético del Espíritu, por el que se desarrolla nuestra incorporación en la Iglesia como comunión en misión.

56. 1Ptr 2, 5.

57. 1Ptr 2, 9.

58. Sigo en esto a J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. *Lex Orandi*, 24, Cerf, Paris 1957.

59. *S.Th.*, III, q. 72, a. 2, c.

