

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA Y LA RECONCILIACIÓN

El sacramento de la «penitencia» atraviesa hoy por sus horas bajas. El autor del presente artículo aplica al análisis de la situación sus conocimientos de psicología religiosa, en la que es uno de los mejores especialistas actuales. Para él, si en vez de la forma sumaria con la que se ha venido realizando la «confesión», se recuperase toda su densidad antropológico-teológica, el sacramento volvería a ser signo del proceso de conversión a Dios.

Le sacrement de pénitence et de réconciliation. Dimensions anthropologiques. Nouvelle Revue Théologique 118 (1996) 653-670.

El declive de la práctica de la «confesión» es uno de los hechos que han modificado profundamente la Iglesia en los últimos decenios. Se trata de una cuestión compleja, ya que obedece a movimientos profundos y de larga duración en las disposiciones afectivas y mentales, de las que la gente no tiene una clara conciencia. Las mutaciones de estas disposiciones íntimas conciernen en una parte importante a las dimensiones antropológicas de los sacramentos. No se trata de hacer teología sobre la base de encuestas sociológicas o de observaciones psicológicas, pero las formas de practicar un sacramento, a veces incompatibles con la sensibilidad y con la fe de buen número de contemporáneos, tienen implicaciones en sus dimensiones antropológicas, y éstas deben ser congruentes con la verdad humana del rito, a fin de que el sacramento sea teológicamen-

te verdadero y pueda interpelar y edificar al creyente.

Dimensiones antropológicas: penitencia, reconciliación

Las *dimensiones humanas* son co-constitutivas del sacramento, ya que se trata de una acción humana a la que, según la fe cristiana, se une la acción divina, aunque el vínculo entre la gracia y la iniciativa humana es tan estrecho que podemos definirlo también como una acción divina que, suscitándola y sosteniéndola, se une a una acción humana. Dios y el hombre no están en el mismo nivel. Si esto es así, las dimensiones antropológicas de los sacramentos tienen su autonomía y deben ser consideradas en sí mismas. Tanto el pensamiento cristiano, como la catequesis y la práctica sacramental han atendido más a la validez de los sacramentos que a la puesta en obra adecuada de

los factores humanos. Esto formaba parte de una tendencia bastante general en teología, empezando por la cristología, preocupada de tal manera por poner de relieve la divinidad de Cristo que se aproximaba peligrosamente a un docetismo condenado en teoría.

Por su parte, antropólogos y psicólogos han reconocido en los sacramentos prácticas simbólicas con equivalentes en otras religiones. Y así los han interpretado y explicado, reduciendo a menudo su sentido religioso a su dimensión antropológica. Frente a ello, la reacción cristiana, que ha tendido a sospechar y desconocer las dimensiones humanas de los sacramentos, a menudo ha disfrazado su sentido teológico y falseado su práctica. En los estudios eclesiásticos se ha considerado de poco valor teológico la formación en el sentido humano del simbolismo, de la palabra, de la expresión afectiva y de la acción en comunidad. La Iglesia está pagando hoy muy caro este racionalismo sobrenaturalista.

Para referirse al sacramento en cuestión, los creyentes practicantes no suelen usar el término *reconciliación*, sino el de confesar los pecados o «confesarse». En su sentido sacramental actual, la palabra «reconciliación» recupera la antigua práctica de la Iglesia, mediante la cual el obispo reintegraba en la comunidad al pecador público que había cumplido su penitencia pública. Ése era su sentido en el lenguaje ordinario: el acto de un mediador que restaura los lazos de amistad o de amor

entre dos personas, roto a causa de sus faltas. La idea de «reconciliarse con Dios» se refiere al acto de Dios que ofrece su perdón a quien se arrepiente de sus faltas. Y si hay sacramento, es que Dios actúa por medio de su mediador. Pero no parece que, al identificar el sacramento con esa palabra, los sacerdotes y catequistas tengan la intención de dar por supuesta la intervención del sacerdote mediador en la restauración del lazo entre el pecador y Dios. Esto no sería, por otro lado, una idea feliz, pues oculta el proceso que hace el fiel.

La palabra *penitencia*, por su lado, suena mal a los oídos contemporáneos, pero puede resultar significativa si recuperamos su antiguo sentido de arrepentimiento, conversión y transformación de la disposición íntima (*meta-noia*). A lo largo de la historia ha venido a significar la pena que el confesor impone al penitente. La expresión «sacramento de la penitencia», en la que el último término recupera su sentido original, sugiere adecuadamente que este sacramento es un proceso articulado en los diferentes momentos que componen el acto de conversión.

En este proceso, la acción humana y la divina forman una sola realidad. En el análisis de sus dimensiones antropológicas, que voy a realizar, considero al hombre frente a Dios, con el que mantiene una relación de vida, y doy por supuesto siempre que la acción divina previene, inspira, acompaña, perdona y asiste graciosamente al penitente. En su

neutralidad de principio, las ciencias humanas deben tener en cuenta la referencia propiamente cristiana a Dios. Pero no tienen nada que decir, ni positiva ni negativamente, sobre la acción divina, incluso si la fe en esta acción da al proceso sacramental sus características observables.

La conciencia de la falta

El primer momento en el proceso penitencial consiste en el reconocimiento de la falta como realizada ante e incluso contra Dios. La *conciencia de la falta* es una realidad psicológica universal, designada a menudo mediante el término psicológico «sentimiento de culpabilidad». Es el sustrato psicológico necesario para que pueda desarrollarse el sentido bíblico del pecado. Los sentimientos de culpabilidad forman parte de la salud psicológica. La conciencia moral se forma, de hecho, sobre la base del amor a sí mismo, forma de la *libido* que Freud denominó «narcisismo». El amor a sí mismo, que integra como parte esencial el sentido de la propia dignidad personal, se elabora en la formación del ideal moral que se desea realizar y comporta el deseo de ser apreciado, eventualmente admirado por los demás, por la calidad moral de los propios comportamientos. La falta provoca una doble pena: el sentirse disminuido ante sí mismo y ante los demás. La palabra «remordimiento» de conciencia designa bien el dolor íntimo que sigue a la falta y que conduce espontáneamente a restaurar la

propia dignidad moral, de cara a uno mismo y de cara a los demás.

Sin embargo, el hombre tiende a no reconocer la propia falta ni ver el sufrimiento causado en los demás, precisamente porque le hiere en su amor propio. Esta falta de reconocimiento impide que uno se perdone realmente a sí mismo. El proceso sacramental comporta, pues, necesariamente un trabajo psicológico sobre uno mismo.

La angustia de culpabilidad puede ser patológica, escondiéndose entonces en toda clase de síntomas neuróticos y psicósomáticos. También lo es la incapacidad de experimentar sentimientos de culpabilidad, la cual evidencia no tanto una falta de formación psicológica de la conciencia moral, cuanto la psicosis paranoica en la que la idea delirante de la propia grandeza alimenta constantemente la acusación de los demás. Normalmente, esos sentimientos forman un todo con el dinamismo psicológico de la conciencia moral y empujan al sujeto a recuperar su integridad moral y su honor heridos. Lo hacen por dos caminos opuestos: el no-reconocimiento de la falta o el reconocimiento que lleva a reparar el pacto roto con el otro y consigo mismo.

Delante de Dios, contra Dios

Según la tradición bíblica y litúrgica, en la verdadera conciencia de la falta la persona es consciente de haber obrado ante Dios e incluso contra Dios. Por eso a la falta se le llama «pecado».

No siempre el creyente vive así su falta, ni siquiera cuando se confiesa. No es que sea hipócrita ni un hacer «como si» lo creyera sin creérselo. La discordancia es interior a la fe y los creyentes la perciben sólo vagamente.

Tener conciencia de faltar «ante Dios» no plantea muchos problemas en un medio penetrado por el espíritu religioso, ya que de forma natural se ve Dios como el garante del buen funcionamiento de la sociedad y de la familia. Se trata de una idea más primitiva que cristiana, que encontramos en numerosos textos del AT y de numerosas religiones. Esta idea es solidaria de la de un Dios legislador, según la cual pecar contra él significa transgredir las leyes divinas, atentar contra la autoridad y el honor del legislador. Esto exige la reparación, mediante la penitencia, del honor dañado. En esa línea se situaba la famosa teología anselmiana del sacrificio de la cruz que, aplicada después al «sacrificio eucarístico», ha reforzado esta interpretación del pecado. La misma formación de la conciencia moral conduce a esta concepción de pecado, ya que se realiza mediante la asimilación interior de los valores y las exigencias sociales. Si Dios es el fundamento de esos valores y exigencias, la relación con él debe situarse en el mismo orden de justicia. Se cumple entonces con el deber mediante ofrendas —en el catolicismo «la asistencia a misa»— y mediante la penitencia-reparación.

Esta concepción comporta una consideración más humana

que divina del pecado y evidencia la gran influencia de las mediaciones humanas y culturales en la conciencia moral. El niño interioriza la concepción de vida justa y buena que percibe en sus padres y educadores.

En las controversias relativas a la pureza ritual introduce Jesús una importante revolución en unas concepciones muy extendidas en un buen número de civilizaciones antiguas: el creer que uno se volvía impuro ante Dios e indigno de participar en los ritos, si se «manchaba» comiendo con un pagano, ocupándose de ciertos oficios, uniéndose con una mujer durante su menstruación, etc. Esa idea de impuro ha desaparecido de nuestra civilización occidental, aunque posteriormente se ha relacionado con la sexualidad, de forma que, durante siglos, el «pecado contra la pureza» se ha referido a las transgresiones relativas a la sexualidad.

1. *Factores de un cambio profundo.* Diferentes factores han producido un cambio profundo que ha afectado a los fundamentos culturales y psicológicos en los que se apoyaba la práctica del sacramento de la penitencia:

— la desaparición, en la comunidad cristiana y en Occidente, de la idea religiosa natural del deber hacia Dios, unida a un aumento del sentido del deber hacia los hombres;

— el desplazamiento de una moral individual y muy preocupada por las prácticas sexuales hacia una moral colectiva de los deberes sociales;

— el recurso más explícito,

por parte de la conciencia moral, a los medios humanos e incluso técnicos, para remediar las faltas que la pura contrición no ayuda a superar, como los tratamientos de pareja y de familia para aprender a reconocer y a perdonar las faltas;

— el aumento de la convicción de que la moral cristiana es, en buena parte, la moral humanitaria tal y como la concibe la razón después de siglos de civilización, de pensamiento filosófico y de influencia cristiana;

— la difuminación de la conciencia de ser responsable ante Dios o de atentar personalmente contra su autoridad, como consecuencia de la interpretación humanista de la «ley de Dios»;

— la evolución hacia la afirmación de la autonomía moral, reforzada por los desacuerdos sobre cuestiones de práctica sexual entre la gran mayoría de los fieles y un buen número de teólogos, por una parte, y las autoridades superiores de la Iglesia, por otra.

Por otra parte, la extensión entre los cristianos de la práctica del psicoanálisis y de otras formas de terapia, ha llevado a observar la importancia que revisten en muchos casos los sentimientos de culpabilidad y el reconocimiento de una falta grave, así como a constatar que a menudo la confesión de los pecados respondía más a la urgencia de encontrar el lugar de un reconocimiento personalizado de la falta.

A partir de ahí, algunos estudios teológicos han reflexionado sobre la diferencia entre el reco-

nocimiento de la falta en la terapia psicológica y en el sacramento de la penitencia. Empiezan por reconocer el beneficio psicológico buscado en la confesión, para aclarar después la especificidad del pecado y el valor de la gracia sacramental. Pero lo que estos necesarios razonamientos sobre los principios no han considerado en su justa medida es la distancia entre la motivación psicológica y la propiamente creyente para la práctica del sacramento. Cuando se sustrae del apoyo psicológico, la motivación creyente no es suficiente para mantener esta práctica: es necesario todo el proceso personal de fe hacia una teología interiorizada en la existencia. La cuestión se plantea entonces respecto al estilo de práctica que hace posible este proceso.

El análisis de las dimensiones antropológicas del sacramento nos muestra que la contrición se pone en movimiento por el dolor afectivo de los sentimientos de culpabilidad en los que la fe ha insertado la conciencia de la responsabilidad ante Dios. La tarea de la fe es asumirlos y transformarlos progresivamente. Una primera transformación la realiza la reflexión racional que, iluminada por la sabiduría de los moralistas y por la tradición religiosa, orienta progresivamente la conciencia moral según los valores universales de la humanidad que deben respetarse y favorecerse en toda persona. Llamamos humanista a esta conciencia moral, que en principio no se diferencia en nada de la ética cristiana. Lo nuevo de

la ética cristiana es la incitación a la caridad que toma a Dios como modelo, y el vínculo de fe personal que establece con él. Este vínculo añade una dimensión nueva a la conciencia moral y a la conciencia de la falta, sin que, necesariamente, ésta quede modificada.

2. *Consecuencias para una práctica más humana y auténtica.* De lo que precede saco dos consecuencias para el ordenamiento de una práctica que sea humana y religiosamente auténtica. En primer lugar, es necesario que la confesión de los pecados sea el punto de llegada de un proceso. No es suficiente con un pequeño examen de conciencia para descubrir los verdaderos pecados. Ni su reconocimiento en la confesión basta para realizar un cambio de vida. Los humanos tenemos una gran tendencia involuntaria a ocultar e incluso negar las faltas. En una buena terapia, el reconocimiento de las propias faltas e ilusiones sobre uno mismo es un proceso largo y penoso. Bajo la presión de sentimientos de culpabilidad, el reconocimiento precipitado en la confesión no es siempre ni siquiera psicológicamente benéfico. Se produce entonces una especie de conjuración religiosa de los sentimientos penosos.

La sabiduría cristiana sabe que el hombre sólo llega a reconocer de verdad sus pecados después de haber escuchado los mensajes que le vienen de Dios o de los hombres, y que esto requiere un cierto tiempo. Ciertas prácticas cristianas son muy poco conformes con esta sabiduría: las confe-

siones hechas para el «cumplimiento pascual», la práctica excesivamente frecuente de la confesión o el situar en el principio de la celebración eucarística la confesión de los pecados, sin la conveniente preparación. ¿Por qué no invitar a confesarse después de haber escuchado el Evangelio, antes de ofrecer su sacrificio? Un procedimiento falto de realismo enseña a los fieles a banalizar la conciencia de pecado, más que a despertarla y formarla. ¿Nos extrañamos entonces del hundimiento de la práctica de la confesión?

La segunda consecuencia concierne a la integración entre la relación personal con Dios y la conciencia de la responsabilidad moral, que un buen número de cristianos no sabe cómo realizar. Se requiere una seria formación en la fe. El reconocimiento de la naturaleza razonable y autónoma de las leyes morales libera el espíritu de una dependencia demasiado arcaica del Dios legislador mediante el discernimiento entre el bien y el mal. Una vez liberado, Dios puede revelarse al hombre en la novedad de su presencia personal ofrecida. En este vínculo de alianza, la obediencia a las leyes divinas toma el sentido de la conformidad con el Dios revelado por Jesucristo.

Confesarse

La confesión de los pecados es un complejo acto de palabra. El penitente se pone bajo la mirada del Dios-juez, contempla su pasado, se somete al juicio que consi-

dera que es el de Dios, se desolidariza de lo que ha hecho, pide con confianza a Dios su perdón misericordioso y se compromete a vivir según las leyes divinas. Como todo hombre que cree en un Dios de alguna manera personal, el cristiano puede realizar este acto de palabra en un cara a cara íntimo con Dios. A esto, la teología añadirá que Jesús ha instaurado como sacramento este acto religioso y que la Iglesia a continuación ha reglamentado sus modalidades. La psicología podrá, además, remarcar que, al hacer de esta conducta religiosa un sacramento, Jesús y la primitiva Iglesia ha apreciado muy justamente la importancia de una palabra viva dicha a un mediador entre Dios y el hombre. Esta mediación no es requerida para quien considera la confesión como acto religioso, ya que es Dios quien perdona, aunque la fórmula pronunciada por el sacerdote puede dejar entender que es él quien absuelve de los pecados.

El pecado es el nombre bíblico de la falta, pues en la fe de Dios, ésta *se produce bajo la mirada de Dios*: no sólo descalifica al sujeto, sino que también lo hace indigno de Dios. Dios desea ofrecerse al hombre, pero sólo lo consigue si éste se hace disponible a la alianza divina. La referencia a Dios como a quien da la Ley y juzga puede desplegar una amplia gama de significaciones. Los creyentes un poco formados por la filosofía moderna y las ciencias humanas saben desvincular los términos de «legislador» y de

«juez» de las representaciones culturalmente superadas, para asumir el sentido propiamente bíblico: la alianza personal entre Dios y los hombres y las exigencias de la santidad de Dios. Por otro lado, los que afirman creer en un Dios-amor y rechazan al Dios-juez, en realidad encubren una especie de deísmo. Para que se produzca una verdadera confesión de los pecados es preciso que el creyente reavive su íntima confesión de fe y tome conciencia de las exigencias que comporta el vínculo de una alianza tan personal.

Ante Dios y con él, el penitente *juzga su pasado*. Sin duda es ya una cierta conciencia de pecado lo que le ha llevado hacia el sacramento. Quizá pueda ser también un vivo sentimiento de culpabilidad, un malestar difuso o el deseo de purificar su fe y sus comportamientos. El penitente se pregunta entonces cómo quiere Dios que llegue a ser el hombre para que pueda comunicarse con él. La confesión auténtica empieza por la atención meditativa a Dios y a Jesús, que ha hecho conocer a Dios y los caminos que conducen hacia él. Según su antigua concepción, la palabra «penitencia» significa conversión. Decir a Dios «me arrepiento» (*me poenitet*), es ante todo hablar a Dios y volverse hacia el propio pasado que existe aún, pero del que ya se ha salido del alguna manera.

Pero ¿dónde se detecta la libertad necesaria para justificar el lenguaje sobre el pecado? La sociología, la psicología, sobre todo el psicoanálisis, la historia, las

neurociencias descubren y exponen los diferentes factores que condicionan los comportamientos. Sin embargo, el hombre que se encuentra ante la angustia de un niño en peligro se sabe espontáneamente responsable y, por tanto, suficientemente libre. Lo mismo sucede con quien se hace presente a Dios y toma conciencia de la santidad de Aquél que quiere hacerse personalmente próximo.

La conciencia de la responsabilidad en relación con el futuro y con los pecados del pasado se impone sobre todo cuando el hombre habla personalmente con Dios, más que cuando sólo piensa en él. Y cuando lo hace habiendo antes meditado algunas palabras y gestos de Jesús, no puede dejar de juzgarse de verdad. Por el contrario, uno puede dejarse engañar por la penitencia cuando se ha convertido en un rito que le libra de una obligación o del sentimiento de culpabilidad.

El pecador sólo se dirige al sacramento de la penitencia porque cree en el Dios que juzga y en el Dios que perdona. El proceso comporta normalmente un momento de atención a la santidad divina y a la propia dignidad e infidelidad. El penitente se *confía además a la benevolencia divina*. Este proceso presenta así una dialéctica entre el juicio y el perdón divino, sin desembocar en una resolución teórica, que no se encuentra ni en los Evangelios, ni en Pablo. La síntesis se hace en la vida del cristiano, que mantiene las dos convicciones de fe. Sin estas dos convicciones, Dios no se-

ría Dios y la vida cristiana dejaría de ser una vida en movimiento para ser un saber reposado. Dejo de lado en este punto a quienes sufren una angustia de culpabilidad, patológica.

Finalmente, confesar los pecados a Dios es un acto mediante el cual el penitente se *compromete, en el futuro, a actuar según la voluntad de Dios*. Sólo es válido si existe competencia mental y psicológica y, por supuesto, intención de hacerlo. El penitente se pone bajo la mirada de Dios y mide sobre todo lo que promete a Dios al confesarle los hechos, juzgados ahora como «pecados».

Los convertidos perciben con temor *tanto* la seriedad del mal cometido *como* el salto afectivo que representa la confianza hecha a Dios para un futuro decidido e incierto. No se puede confundir este temor religioso con el miedo que, en un cierto cristianismo, produce el «deber para con Dios» o una especie de patología colectiva surgida de la represión morbosa de la sexualidad. La conciencia de la santidad de Dios se prolonga en la del juicio de Dios, pero más aún en la serena confianza en su perdón y en la fuerza de su amor. Si Dios no exigiese nada, habría que pensar que el hombre no tiene ningún valor para él.

En este punto, resulta iluminadora la oración enseñada por Jesús: «Perdona nuestras ofensas, como nosotros perdonamos...». Evidentemente el «como» no significa equivalencia desmedida en la benevolencia: sería atribuir a Dios un espíritu justiciero poco

evangélico. Se trata de que el pecador contrito tome como modelo a Dios en su disposición al perdón. La Iglesia ha llamado a esta disposición la virtud de la penitencia. El espíritu griego desconocía esta virtud. Ignorando al Dios «santísimo» del monoteísmo bíblico, no tenía el sentido bíblico del pecado ni compartía la compasión benevolente de Dios por el pecador. Negarse a perdonar es identificar a la persona con el mal que hace y condenarla moralmente. La oración del *Pater* no suprime las exigencias de la justicia que debe regir en la sociedad ni conduce a la indiferencia frente al comportamiento del otro. La virtud de la penitencia tiene como objetivo final comportarse como Dios, situarse en un orden que es el de Dios, incluso si, en cuanto responsable social, tiene el deber de hacer reinar la justicia. Trae a la memoria la interpelación por la que Jesús empezó su predicación: «Convertíos».

La penitencia

¿Qué sentido dan al sacramento de la «penitencia» los teólogos, los catequistas y los fieles practicantes? Sabemos muy poco de cómo lo captan los fieles. Quizá la ausencia de interrogantes sobre la penitencia es ya un signo de que uno comparte como evidente una interpretación deducida de la justicia humana. Para mucha gente, la «penitencia» funciona a menudo como un pequeño sacrificio expiatorio. Desde el punto de vista antropológico, la idea del sacrificio expiatorio por

los pecados parece más pagano que bíblico, precisamente porque transfiere a la relación entre el hombre y Dios el esquema de la justicia distributiva. Es cierto que Anselmo, al aplicar el esquema del sacrificio expiatorio a la muerte de Jesús en cruz, aporta una corrección esencial: Jesús ha sustituido al hombre que se ha hecho incapaz de reparar el honor herido de Dios. Con todo, los intentos teológicos para salvar esta teoría de la cruz están siempre marcados por la exigencia de la reparación. La idea de la reparación sacrificial de la falta contra los dioses o contra los espíritus es profundamente humana y se encuentra tanto en los textos bíblicos como en la mayor parte de las religiones. Cualquier desgracia se entendía como causada por un espíritu, por Dios, que se sentía herido por la transgresión de una de sus leyes, o incluso por faltas de atención hacia él. «Cumplir el deber» mediante la práctica dominical y pascual ha tenido a menudo esta intención.

Mucha gente en el pasado ha entendido «la penitencia impuesta» como una especie de castigo que había que cumplir para reparar el orden justo en la relación con Dios, sobre todo en el contexto pascual en el que el sacrificio expiatorio de Jesús había sido fuertemente valorado. Con todo, muchos de esos practicantes no podían tomar totalmente en serio los castigos expiatorios consistentes en «tres padrenuestros» y «tres avemarias».

En la línea expuesta, habrá que entender «la penitencia»

como una acción que prosigue y realiza el acto de la palabra que ha sido la confesión. Puede ser propuesta por el penitente y aceptada por el confesor, o a la inversa. Lo importante es que se entienda y practique como parte intrínseca del proceso de conversión. Una penitencia puntual, como el hecho de recitar una oración habitual, difícilmente cumple esta función. Otras, en cambio, pueden ayudar a evitar el ritualismo, por ej. dar una limosna sería para reparar las injusticias, que inaugure conscientemente una nueva actitud, fiel a la ética humana y cristiana; iniciar con una oración el compromiso de reservar los momentos necesarios a la oración y el recogimiento; hacer un día de ayuno, pero entendido no como un castigo reparador, sino como inicio de un estilo de vida en el que los placeres no aborten la solicitud por la vida con Dios.

A modo de conclusión

La reflexión sobre las dimensiones antropológicas del «sacramento de la reconciliación y de la penitencia» conduce a dar toda su importancia al proceso de la persona humana. Lo que la teología del Concilio de Trento designa como los componentes del sacramento, son, de hecho —para

tres de los cuatro elementos de la secuencia— los componentes de un acto de (re)conversión a Dios. La contrición es ya en sí misma un proceso que no es simple. Tampoco lo es la confesión de los pecados, que resulta, en realidad, la contrición actualizada en un acto de palabra en un contexto eclesial.

Sería preciso reflexionar sobre todo lo que ha podido conducir a una deformación de la práctica de la confesión, que a menudo desconoce sus dimensiones antropológicas, y favorece el ritualismo: el acento puesto en la gracia *ex opere operato*, la antigua manera de hacer «asistir» a la misa, etc. Toda obligación de confesarse a la que uno se someta por miedo o por costumbre, sin una sintonía real de espíritu y corazón, es finalmente perjudicial. Ni el penitente ni el confesor dedican entonces el tiempo necesario para que el proceso se haga según las exigencias de las dimensiones antropológicas. Una atención lúcida a estas dimensiones ayudará a los creyentes a reencontrar, de otra forma, el sentido y los beneficios religiosos de esta práctica. Pero la reconversión de una práctica sacramental requiere tiempo, en cuanto constituye todo un proceso también a nivel comunitario.

Tradujo y condensó: MAXIM MUÑOZ