

## LA PENITENCIA

### 1. *La cuestión del pecado hoy*

#### a) *La predicación abusiva del pecado y la moderna ilusión de la inculpabilidad*

##### 1) Sorprendentes cambios en la práctica de la penitencia

Todos nosotros, a nuestro modo, nos hemos visto afectados por un proceso de transformación en la historia de la práctica religiosa que sorprende: en efecto, la frecuencia de la confesión ha disminuido en los últimos años de tal manera, que este cambio sólo se puede comparar adecuadamente con el abandono de la frecuencia de la práctica de la comunión en la edad media. De todos modos nosotros, como contemporáneos de este hecho, apenas somos conscientes de la importancia y significado de esta transformación, que parece característica de esta época. Sería bastante razonable el explicar esto como expresión de una desaparición paulatina de la fe. Pero realmente es el efecto de un conjunto de causas y de motivaciones de diversos tipos y de diversa importancia.

Mencionemos algunas, sin escalonarlas según su influencia: Naturalmente entra en juego en cierto modo una especie de emigración interior. Si en muchos cristianos la misma vida parece que cada vez se ve menos impregnada por la fe y se han mantenido, sin embargo, determinadas prácticas exteriores del creyente, parece que el campo en apariencia totalmente privado de la «confesión auricular» ha fallado antes que otros y que el campo de la conciencia no se ve apoyado socialmente.

Por otra parte, ciertamente que en no pocos católicos ha influido una falsa idea de la reforma de la iglesia. El proceso de renovación apuntado por el concilio presupone una información exacta, una elasticidad espiritual y una

motivación profundizada. Se tiene la impresión de que, en muchas comunidades y en ciertos espíritus, ha ocurrido algo totalmente distinto de lo que los obispos del concilio Vaticano II pretendieron y dijeron. La consecuencia de todo esto es, en unos, la inseguridad y, en otros, el relajamiento o la flojedad. El justificado llamamiento a una decisión de conciencia responsable en el campo de la actuación moral cayó, por eso, frecuentemente en el vacío, ya que únicamente unas pocas conciencias habían sido preparadas para este espacio de libertad. Los espíritus angustiados o apocados quieren siempre unas referencias exactas a los casos individuales, mientras que los más desenvueltos y decididos deducen a la ligera, de la mayor libertad propia de decisión, un relajamiento o eliminación de los deberes morales. Las divergencias entre las manifestaciones del magisterio oficial de la iglesia y las tomas de posición de los teólogos especializados en cuestiones referentes a conflictos morales concretos se convierten fácilmente en *alibis* o coartadas para la propia flojera o pereza.

Ciertamente que, en el retroceso de la frecuencia de la confesión, ha desempeñado un gran papel asimismo el desacoplamiento, que en sí hay que considerar como positivo, entre la eucaristía y la confesión. En otros tiempos, era regla que, después de recibir el sacramento de la penitencia, se recibiera una sola vez o varias la comunión, y que de esta manera a la confesión mensual se añadiera una «comunión rutinaria» también mensual.

Como una de las causas del cambio que hemos señalado, hay que mencionar asimismo la decepción respecto a la misma confesión, la desilusión por su falta de eficacia, porque no resuelve los sentimientos de culpabilidad ni libera de ellos o porque no proporciona una mejora permanente. Pero, evidentemente, el signo sacramental no sustituye nunca al arrepentimiento o a la renovación. ¿Es que hemos esperado de la absolución lo que sólo nosotros podemos realizar, es decir, la conversión efectiva? De esto ha sido responsable, en ciertas circunstancias, una falsa teología sacramental y pastoral, que relegó a un segundo término o anuló la participación del penitente o que la redujo al acto, poco agradable, de la confesión de los pecados.

Ciertamente que la denominada confesión frecuente presentaba especiales problemas por el hecho de que ella tenía que contar con guías de almas capaces y bien formados<sup>1</sup>.

## 2) ¿Una falsa imagen de Dios y un abuso de autoridad?

En muchos fieles se ha dado en este campo una experiencia, que tiene más repercusión todavía que los motivos a los que hemos aludido. El modo como se trataba en la predicación el tema del pecado y del perdón se grabó tenazmente en la conciencia de muchos católicos.

Marianne Dirks, una publicista católica y miembro entusiasta del sínodo de Würzburg, escribe sobre esto un comentario refiriéndose al apartado «Perdón de los pecados» de la declaración sinodal *Nuestra esperanza*. «Los jó-

1. Cf. H. Bacht, *Überlegungen zur Erneuerung der Beichte. Lehre der Geschichte und ihre Konsequenzen für heute: Geist und Leben* 52 (1979) 17-31.

venes cristianos de nuestros días apenas pueden hacerse una idea del papel tan destacado que desempeñaron el pecado y la culpa en la vida religiosa de la generación más adulta: Muchos católicos no han conseguido salir aún del sentimiento profundo de la propia culpabilidad y nunca han llegado a sentirse en la libertad de los hijos de Dios. No raras veces su vida de fe se vio dominada hasta la más avanzada edad por la angustia: angustia de pecar —sobre todo contra el sexto mandamiento—, angustia ante un severo Dios-juez, angustia ante el infierno al que se puede ir por una muerte repentina, angustia también ante la confesión, la cual únicamente garantizaba la liberación de un entramado de culpa, por un breve tiempo... En muchos, esta relación distorsionada hacia una experiencia realmente cristiana —y al mismo tiempo humana— de superación de la culpa se debe a una predicación unilateral y mal orientada. No sólo los "sermones sobre el infierno" de las misiones populares, sino también en la denominada "pastoral ordinaria", los sermones morales eran mucho más frecuentes y efectistas que el anuncio o la predicación de la buena nueva»<sup>2</sup>.

Me parece importante advertir aquí que Marianne Dirks no escribe en este caso contra la predicación de la penitencia, sino de la experiencia cristiana y de la preponderancia de la culpa y del pecado. Así, pues, se trata de cómo hay que acometer, según el evangelio, la verdad de nuestro pecado y del perdón de Dios.

El Dios amenazante, exigente, que causa angustia, no era en modo alguno una herencia puramente luterana, sino que era patrimonio común de muchas predicaciones católicas. Una imagen de Dios bastante poco basada en el testimonio de conjunto de la Escritura describía al Juez universal y enseñaba el «temor de Dios». Mientras tanto, las parábolas de Jesús, en particular la parábola del hijo pródigo, quedaban en un último plano, como si se sintiera vergüenza de ellas.

Pero no sólo era contraproducente una imagen de Dios, desfigurada en un gesto amenazante, sino también y en muchos casos una instalación inconsciente de influjo real y efectivo y de poder sobre las almas, aunque naturalmente se hiciera con la mejor intención, a saber, para mantener a la gente en la observancia de sus deberes religiosos. El poder de la absolución era en muchos casos, de hecho, un instrumento de subordinación, que producía dependencias.

Cuando se afirma esto de una manera un poco global y despreocupadamente, hay que evitar, sin embargo, el error de que no se deba nombrar al mal como lo que es y de que no haya que referirse al pecado como tal. No se trata, por tanto, de negar que se pueda predicar sobre el pecado, sino que se apunta a que se hable como se debe del pecado y de la culpa.

2. M. Dirks, *Belastende Schuldpredigt und befreiende Erkenntnis*, en P. Dusterfeld - H. Rolfes (ed.), *Unsere Hoffnung-Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit*, Mainz 1976, 72-74.

El sínodo formula, en la declaración *Nuestra esperanza*, esta idea, que apunta un poco a la renovación del pasado de la iglesia: «Nuestra esperanza nos manda... seguir aferrados de una manera realista a nuestra conciencia de culpa, también y precisamente en una sociedad que lucha con todo derecho para conseguir más libertad y mayoría de edad para todos y a la que se comprende de una manera especial debido al daño que se le puede ocasionar hablándole de la culpa, y que de hecho ocasionó en la historia del cristianismo. En efecto, ¿no ha alimentado a veces la praxis de nuestra iglesia la impresión de que se debía combatir la predicación eclesial sobre la culpa, si es que se pretendía servir a la libertad real del hombre?... Nuestra predicación de la conversión debe resistir en cualquier caso la tentación de desalentar a los hombres a través de la angustia. Ella debe luchar contra toda tentación, que expresa mal el pensamiento cristiano sobre la culpa y el pecado, de dar la impresión de una insana sumisión del hombre por el hombre, de manera que en último término los débiles e impotentes se ven agobiados por más culpa y en cambio los poderosos ostentan más poder y menos culpa»<sup>3</sup>.

Esta reflexión intraeclesial y su correspondiente corrección son necesarias a fin de que pueda ser enderezada como conviene la predicación de la conversión, tanto respecto al individuo como a la colectividad.

### 3) Formas inválidas de «emancipación»

En este lugar desearía referirme a aquellas formas inválidas de la denominada emancipación, las cuales tratan de solucionar el problema de la culpabilidad. Este fenómeno particular que, en la literatura de los últimos tiempos, se ha designado con frecuencia y también en la declaración del sínodo con la palabra «ilusión de inculpabilidad», acaba, tanto en el individuo como en la sociedad, poniendo en tela de juicio la conciencia de culpabilidad y la misma culpa. Dirijamos al menos una breve mirada al aspecto individual de este fenómeno y luego a las formas sociales de esa «ilusión de inculpabilidad».

En la literatura popular se ha ido difundiendo de una manera creciente la siguiente concepción: El infundir una conciencia de culpa sería una manera determinada de domesticación y de manipulación de los niños, los cuales de esta manera no sólo aceptarían para toda la vida las normas de conducta de los adultos, sino que, en gran parte, tendrían sentimientos de culpabilidad y de falta de libertad que les durarían toda la vida. Y, puesto que prevenir es mejor que curar, una educación sin coacción y sin normas sería mucho mejor que la visita al psiquiatra. Por desgracia, es verdad que el psicoanálisis tiene que extirpar muchas neurosis de culpabilidad eclesiógenas,

3. Sínodo de Würzburg, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976, 94.

es decir, producidas por la iglesia; y este descubrimiento y la liberación de falsos sentimientos de culpabilidad es una labor necesaria y beneficiosa. Pero, ¿se apunta con ello al verdadero problema? Me refiero al problema de que, en nuestra actuación, siempre se trata de unos componentes objetivos en el sentido de que, de un modo totalmente independiente de mi sentimiento y de mi conciencia, el mundo circundante en el que yo vivo, y el estar con los otros hombres con los que convivo esperan de mí ciertas actitudes concretas, determinadas y fundadas objetivamente, a las que defraudo sin motivos reales, porque prescindo de tales obligaciones. El entramado de libertad y condicionamiento, de responsabilidad y repulsa de esa responsabilidad, no puede resolverse con frases hechas o con tópicos. Lo que ocurre es que la experiencia originaria de defraudar culpablemente en lo que deberíamos o podríamos hacer no se puede dejar de discutir, o negar, o simplemente eliminar.

Es evidente que una atmósfera que se ve imbuida en un egoísmo natural que se justifica a sí mismo, determinado por una actitud fundamental, que trata de solucionar el problema del pecado en las relaciones humanas por el hecho de convertir los propios intereses en la única norma de conducta, es como un gas tóxico para la conversión y la renovación, y, por tanto, también para el sentimiento de penitencia y para la praxis de la misma. Dentro de nuestra sociedad, esta «ilusión de inculpabilidad» adquiere en parte los rasgos y las dimensiones de grandes teorías e ideologías históricas.

Bajo el título de *Liberación y emancipación*, J. B. Metz hace suya la idea de los mecanismos históricos de disculpa, que trató O. Marquardt bajo el título de *¿Cómo puede ser la historia de la filosofía?*<sup>4</sup> Metz apunta a que el hombre, en la descripción y en la explicación de la historia, en el proceso de la historia reciente del espíritu, se ha ido situando cada vez más en el lugar de Dios. En lugar del *Deus salvator*, se convirtió el *homo emancipator* en el sujeto universal de la historia. Con ello, acarreó sobre sí naturalmente todo el peso que la historia concreta del sufrimiento carga sobre nosotros. «¿Quién es el culpable y a quién atribuir todo esto? Con relación a esta pregunta, se establece en las teorías históricas emancipatorias, en analogía con la teodicea, una especie de antropodicea con un difícil mecanismo de justificación y de disculpa, que deja en la sombra todo el refinamiento argumentativo de la teodicea clásica. Puesto que ya no tenemos a Dios a nuestra disposición como el sujeto de atribución, parece que toda la culpa, con relación a la historia del sufrimiento, recae sobre el hombre como autor de la historia. El *homo emancipator* debía "justificarse" por el hecho de que él toma sobre sí, como autor responsable de la historia, la culpa y el pecado. El *homo emancipator* debía vivir propiamente como *homo peccator* y comprenderse... El divide en dos partes su responsabilidad histórica y sin embargo, no desea ser tomado en serio como el sujeto de la historia. Respecto a la historia del sufrimiento, se escurre del trono del sujeto de la historia. Frente a él, desarrolla astutamente "el arte de no haber sido"... Este mecanismo de disculpa se ilustra en las filosofías históricas dominantes, ya sean idealístico-liberales, o de origen marxista o positivista»<sup>5</sup>.

4. O. Marquardt, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*, en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, 66-82.

5. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973, 120-140.

Nosotros no somos culpables, sino la «naturaleza» del hombre, entendida como un hecho previo que nos determina plenamente, de manera que nosotros no podríamos obrar de otra manera. Pero esta coacción vale únicamente en lo que se refiere a lo negativo; los resultados positivos son mérito nuestro. Es culpable la «sociedad», que muestra una «falsa conciencia», la cual todavía no se ha formado como corresponde. Es culpable la «clase hostil» la cual, por ello, debe ser oprimida y marginada sin miramientos.

También la Declaración del sínodo alude a este aspecto. Aquí se rastrea inmediatamente la mano del autor principal, J. B. Metz:

El cristianismo se opone, con su manera de hablar acerca del pecado y de la culpa, a aquella ilusión de inculpabilidad secreta, que se extiende por nuestra sociedad y con la cual nosotros tratamos de buscar la culpa y el pecado, si es que los admitimos, únicamente en los otros, en los enemigos o adversarios, en el pasado, en la naturaleza, en la predisposición o en el ambiente. La historia de nuestra libertad parece doblada en dos partes y actúa como partida por la mitad. Un secreto mecanismo de disculpa actúa en ella: El éxito, el logro y la victoria de nuestras actuaciones nos las atribuimos a nosotros mismos, pero, en lo demás cultivamos el arte de la suplantación o del rechazo, de la negación de nuestra responsabilidad, y estamos siempre en busca de nuevos *álisis* o coartadas con relación a los aspectos trágicos de la vida, del aspecto catastrófico de la misma, y asimismo con relación al aspecto de infelicidad de la historia que hemos hecho y escrito nosotros mismos... Nuestra predicación cristiana de la conversión... debe, sin embargo, tener el valor de despertar la conciencia de culpa y de pecado y de mantenerla viva. Y precisamente también teniendo en cuenta la implicación social creciente de nuestra actuación y de nuestra responsabilidad, que hoy día llega mucho más allá de lo que representa nuestro vecindario. El modo de hablar cristiano acerca del pecado y de la conversión debe referirse precisamente a ese entramado de culpa estructural en la que, por las complicaciones y las dependencias, nos hemos convertido en pueblos y grupos extraños respecto a la miseria y a la opresión. Élla debe consistir en que podemos ser culpables no sólo por lo que podemos hacer o dejar de hacer inmediatamente a los demás, sino en lo que les ocurre a los demás...

#### b) *La superpotencia y la realidad del mal*

Es claro que, entre las «suplantaciones» analizadas, no se han tomado en serio el predominio y la realidad del mal y nuestra responsabilidad.

## 1) La experiencia fundamental de Pablo (Rom 7, 14-25)

¿Cómo esbozar con toda brevedad la postura cristiana? Pablo describe a los romanos, a los que todavía no conocía, su experiencia particular acerca de esa contradicción interior, y sobre el desgarramiento y la oposición existente entre el pensar y el actuar: «Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco eso hago. Si, pues, hago lo que no quiero, reconozco que la ley es buena. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas; porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Pablo argumenta en primera persona del singular y, ciertamente, esas frases están fuertemente impregnadas por una experiencia personal. Pero es, al mismo tiempo, claro que Pablo, ante unas gentes desconocidas, no trata de hacer una confesión de culpabilidad principalmente, sino que trata de proponer, en primera persona, una afirmación antropológica fundamental, a la que hace seguir inmediatamente el mensaje de salvación: la oposición y el desprecio a la ley divina, que no se apoyan en una falta de conocimiento, en la falta de buena voluntad o en una disposición abierta contra Dios y contra lo bueno, sino en un desgarramiento particular del hombre, o, dicho en términos modernos, en una *alienación del hombre de sí mismo*; alienación asimismo entre unos hombres y otros, entre el hombre y el mundo que le rodea; experiencia de una separación interna entre espíritu y cuerpo, entre conocimiento y voluntad, una especie de crisis de identidad hasta llegar a tener efectos en el campo somático. *Alienación o extrañamiento entre unos y otros*: mentira, odio, incapacidad de contacto y de diálogo, relaciones oprimidas de dependencia e injusticia; *alienación respecto al mundo circundante*, no sólo la independencia de los lazos naturales y sociales, sino incluso una destrucción paulatina del propio espacio vital.

Tales experiencias impulsan a los cristianos a interrogarse en dos direcciones. Primera: ¿dónde se halla situada la raíz de estos fenómenos? ¿cuál es la causa y el fundamento del mal? Y, segunda: ¿cómo se puede superar esto en la vida? ¿hay alguna salida de esta cárcel de desesperación, de este infierno que llevamos dentro de nosotros mismos?

- 2) El pecado original; el pecado hereditario, una importante afirmación teológica<sup>6</sup>

Miremos primeramente en la dirección de la primera pregunta:

La experiencia de la ruptura y de la oprimente tensión entre la esperanza de salvación que siempre aflora y de la situación real de ausencia de salvación, ha llevado siempre en la historia a sistemas de pensamiento de un dualismo metafísico: junto al principio originario del bien, habría otro del mal. Sin embargo, con ello no sólo se «solucionó» la tensión, sino que se renunció en el fondo a la libertad del hombre. Tanto la imagen de Dios como la del hombre sufren heridas y desfiguraciones decisivas, si pretendemos solucionar demasiado precipitadamente la tensión entre la experiencia del poder y de la eficacia del mal, por una parte, y la afirmación de un solo Dios y de la libertad humana, por otra. Aquí se encuentra el lugar en el que la tradición cristiana desarrolló el concepto de «pecado hereditario», que puede entenderse mal, pero que es muy importante. La situación pecadora que nosotros experimentamos y en la que nos encontramos («pecado hereditario») se funda en un hecho libre e histórico del hombre («pecado original»), y realmente de tal manera, que nosotros, por una parte nos vemos por ello determinados previamente de una manera negativa y, por otra, ratificamos, a través de nuestras propias acciones, esta predisposición. Esta afirmación teológica contiene en sí, ciertamente, algunas dificultades, y se necesita una nueva interpretación teológica de la doctrina del pecado original (hereditario). Pero la afirmación que propiamente se pretende hacer es fundamental e importante para garantizar la libertad de Dios y la del hombre. En la parte soteriológica de su libro *Jesús, el Cristo*, Walter Kasper habla en este contexto, y formula la indicación que apuntábamos ya hacia una tesis en apariencia excitante, pero que merece la plena aprobación: «Para el que no desee fijar de un modo metafísico el poder del pecado, ni dejarlo como algo inofensivo, y para el que pretenda tratarlo de una manera que se justifique ante el pensamiento, para ése la doctrina clásica sobre el pecado original, no ya según su conceptualismo incierto sino según su enfoque común, es sin duda uno de los mayores logros de la historia de la teología y una de las contribuciones más importantes del cristianismo a la historia del espíritu»<sup>7</sup>.

6. Cf. para lo siguiente: W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1982, 249-252.

7. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 251-252.

## 3) ¿Crear en el demonio?

Este complejo se ha hecho actual, en estos últimos tiempos, sobre todo bajo el título del diablo o satanás. Pero aquí se ha hecho terriblemente claro que no sólo habría que desmontar unas representaciones desfiguradas, absurdas y abstrusas de la superstición o de la piedad popular, sino que habría que formular de una manera nueva su descripción y su significado teológicos. Esto es, como lo atestiguan diversas publicaciones de los últimos tiempos, una empresa difícil, puesto que, por una parte, la preocupación por mantener íntegra la tradición induce a repetir sin más palabras antiguas, mientras que por otra, el esfuerzo por transmitir la fe en conformidad con los tiempos se contenta frecuentemente con una tendencia a ese desmontaje. A mí me parece que, en la discusión acerca de la realidad del mal y de la existencia de un ser personal, demoníaco o satánico, en lo cual no podemos detenernos con detalle<sup>8</sup>, sobre todo son importantes tres ideas conductoras: En todos los esfuerzos por una comprensión correcta en el plano teológico de las afirmaciones bíblicas o de la historia de la fe sobre este tema, no se puede trivializar o tomar racionalísticamente como algo sin importancia la realidad del mal, su misterioso poder o el «misterio del mal», como se dice frecuentemente con razón. Un problema no se resuelve empequeñeciéndolo o negándolo. Tampoco se trata de una explicación lo más razonable posible en el aspecto intelectual, sino de una superación existencial.

En segundo lugar, me parece que es sumamente importante tomar totalmente en serio el carácter personal del mal. Esto no se refiere simplemente a la existencia de un satanás personal, de un contrario personal demoníaco, sino que significa ante todo tomar totalmente en serio el hecho de que el mal radica en la relación, en la conducta personal. La cualificación de «mal o malo» resulta, no de un estado de cosas objetivo y de situaciones de hecho, sino de la relación de personas, que se comunican, se desarrollan o se influyen entre sí. Esta polémica, en parte razonable, contra una personificación mitológica del mal y del maligno no puede perder en ningún caso de vista este aspecto.

En tercer lugar, se debe, en todo caso, cargar el tono fundamental en el poder de Dios, en la fidelidad de Dios, en su voluntad salvadora y en su evangelio, y esto debe ocupar el lugar central. A él se dirige nuestra esperanza, en su amor creemos y su amor es el que nos saca del mal. Por eso la expresión «creer en» se debería reservar para nuestra respuesta a la palabra de Dios. Nosotros *creemos en Dios* y en su acción, como describe ampliamente el Credo, pero nosotros «no creemos en Satanás», cuando tratamos de decir o estamos convencidos de que existe. «Así, pues, la Biblia, lo mismo que las declaraciones doctrinales de la iglesia, no pretenden dar una doctrina sobre el mal, o desarrollar una satanología. Se trata más bien de decir que Dios y sólo Dios es más fuerte que cualquier mal. Según eso, las afirmaciones sobre el mal o sobre el demonio son falsas y contradicen al espíritu del nuevo testamento y al de la tradición de la iglesia, allí donde creen saber algo diferenciadamente sobre el ser y la conducta de los diablos o demonios; o también allí donde proyectan un mensaje amenazador, o infunden terror al hombre, en lugar de suscitar en él una confianza en un Dios que no puede tener un competidor serio en este mundo»<sup>9</sup>.

8. Cf. sobre este punto especialmente: W. Kasper - K. Lehmann (ed.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978.

9. Obispo de Würzburg, *Erklärung zu Klingenberg*, citado aquí según un foro público de 10 sept. 1976.

c) *El pecado y el perdón*

Pero más importante para nosotros que la cuestión sobre el origen y la causa del pecado y de la culpa es, sobre todo, el ver cómo se logra la liberación de esta miseria. Por eso, el pecado y la culpa no deben producir desesperación, ya que existe el evangelio del perdón. Desearía subrayar, sobre todo, tres aspectos: el primero se refiere a la base experimental del hombre, el segundo, a la acción liberadora y el tercero, a la tarea concreta de la iglesia.

## 1) Lo que debemos conseguir que nos digan

Hay palabras, frases, afirmaciones que de suyo yo nunca me las puedo decir a mí mismo, que, en cualquier caso, debo conseguir que me las digan. Un ejemplo: en un estado de excitación, de cansancio y de ira incontrolada, he causado daño a un ser humano muy próximo a mí, le he herido gravemente con palabras, le he consternado de tal manera que se queda mudo y, de horror y de dolor, le saltan las lágrimas a los ojos. Pero mi excitación se calma, reconozco que no tenía razón, me avergüenzo de mi ordinariéz, lucho conmigo mismo, venzo mi orgullo y mi inclinación a la tozudez, y voy y le pido perdón: «Te he ofendido gravemente, lo siento, perdóname». Esto que ha ocurrido no me lo puedo yo decir a mí de ningún modo. Lo que yo podía decir a justos e injustos es dicho por otro, lo que yo deseaba oír ahora, debo hacer que me lo diga otro. La contestación a este fallo, esta palabra que es para mí tan importante, debo recibirla de otro, deben decírmela otros: «Te perdono, estoy nuevamente a bien contigo, no te guardo ya rencor por ello». *La palabra de perdón debemos lograr que nos la pronuncien otros.* Para esta afirmación teológica tenemos una amplia base de experiencia.

## 2) Un perdón «liberado»

El segundo aspecto debe recordar que el hablar de la culpa, de la conversión y del perdón, debe ser un hablar liberador y salvador. La declaración del sínodo de Würzburg dice:

Porque ese hablar tiene todavía la audacia de referirse al hombre en su libertad, donde hoy generalmente sólo se ven en acción presiones biológicas, económicas o sociales, y donde se dispensa a cualquiera de toda responsabilidad al referirse a esas presiones. La fe en el per-

dón divino, que encuentra su expresión en múltiples formas del servicio eclesial y sobre todo en la penitencia sacramental, no nos conduce a la alienación de nosotros mismos. Ella nos proporciona la fuerza de mirar de frente nuestra culpa y nuestra repulsa de Dios y de referir nuestra vida pecadora a un futuro más grande y más santo... Ella nos libera de una angustia existencial que hay en el fondo de nosotros mismos y que a veces nos recomete... Ella no nos permite capitular ante la secreta sospecha de que nuestro poder de destruir y de aniquilar es, en último extremo, mayor que nuestra capacidad de afirmación y de amor<sup>10</sup>.

### 3) El «servicio de responsabilización» (2 Cor 5, 17-20)

El servicio apostólico central de la reconciliación lo describe Pablo en la segunda Carta a los corintios:

De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el misterio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo como si Dios nos exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios.

Dios —dice Pablo— tomó la iniciativa y ofrece la reconciliación. El la ofrece ampliamente por medio de los cristianos, por el servicio de la iglesia, a través de los mensajeros del evangelio capacitados para ello.

«De una manera especial en las formas litúrgicas de la penitencia, pero también en el perdón mutuo, quiso Cristo que la palabra de la reconciliación se pronunciara a través de los hombres y por los hombres. Pertenece a la misión y tarea de todo cristiano, el abrir el camino de la penitencia y del perdón de los pecados a sus hermanos cristianos que sean culpables (cf. Mt 18, 15-20)... Especial importancia tiene aquí el misterio que ejerce el sacerdote, cuando dirige un servicio penitencial o administra el sacramento de la penitencia<sup>11</sup>.

10. Würzburger Synode, *Unsere Hoffnung*, Freiburg 1976.

11. Würzburger Synode, *Sakramentalpastoral*, Freiburg 1976.

## 2. La tradición eclesíastica

En lo sucesivo, debemos exponer cómo llegó, a través de la historia, hasta nosotros este mandato o misión de reconciliación y cómo puede y debe presentarse hoy día.

### a) La penitencia: Un topos bíblico central

Quando nos fijamos en la base histórica sobre la que debe encontrar su nuevo enfoque la realización actual de la penitencia sacramental, el punto central lo ocupan, como es natural, las afirmaciones de la sagrada Escritura.

#### 1) La idea de penitencia en la antigua alianza

Ya en el antiguo testamento hay textos muy expresivos y enfáticos acerca de la conversión y de la penitencia, con los cuales nos ponemos en contacto durante la cuaresma a través de la liturgia o del breviario.

En primer lugar, desearía mencionar una idea que, de entrada parece que no tiene mucho que ver con nuestro tema, pero que, sin embargo, tiene una importancia notable para llegar a entender la penitencia y también, de una manera especial, para la nueva reflexión actual sobre la misma. Me refiero al hecho de que la salvación que llega al pueblo a través de su Dios Yahvé, es *una dimensión que se transmite socialmente*. Dios se hace el Dios de su pueblo. Y el pertenecer a ese pueblo significa estar vinculado con Dios y viceversa. Así surge un ensamblamiento especialísimo entre la referencia de Dios y la humanidad-con-los-otros o «co-humanidad». La relación para con Dios y la relación para con los demás hombres del pueblo se entrelazan mutuamente. El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables y esto constituye una de las afirmaciones más importantes del antiguo testamento. Esto significa naturalmente también que un tropiezo o fallo contra las leyes vitales del pueblo, tiene una dimensión teológica, y, por tanto, incluye asimismo una culpa contra Yahvé.

La fórmula introductoria al decálogo (Ex 20, 2 y Dt 5, 6), la llamada «fórmula de auto-presentación» aclara esto de un modo muy interesante: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó de Egipto de la casa de la esclavitud» no significa en primer término una pretensión de magnificencia o de grandeza, sino que es una afirmación, un recuerdo de su intervención auxiliado-

ra. Así, pues, el tono o énfasis no radica en el «Señor» que es la traducción de Yahvé, sino de una manera bien clara en «Yo, tu Dios». Dios libera y abre un nuevo espacio de vida, se vincula al pueblo. Y los preceptos que siguen son de alguna manera las normas de conducta de este nuevo espacio vital, que garantizan la libertad de los israelitas y la comunión con su Dios Yahvé. Pero esto significa solamente que un fallo o tropiezo contra las leyes vitales del pueblo lesiona asimismo la relación con Dios.

*La penitencia y la nueva reparación de la ofensa que ha tenido lugar con otros hombres, la expiación y la anulación de la culpa ante Dios tiene lugar en la comunidad del pueblo.*

Esto se concreta en determinadas formas de penitencia cultoritual. En el templo existían fiestas penitenciales anuales y asimismo otras que se realizaban en ocasiones extraordinarias (Jue 20, 26; 1 Sam 7, 6; Jer 36, 6-9). En el profeta Joel, 1 y 2, se nos describe cómo se convocó a todo el pueblo con ocasión de una plaga de langostas, y asimismo a los sacerdotes a ciertos ritos y oraciones penitenciales.

Tocad la trompeta en Sión,  
promulgad ayuno,  
convocad asamblea.  
Reunid al pueblo,  
promulgad santa congregación,  
convocad a los ancianos,  
reunid a los niños,  
aun a los niños de pecho.  
Que deje el esposo su cámara,  
y su tálamo la esposa.  
Entre el pórtico y el altar  
oren los sacerdotes, ministros de Yahvé y digan:  
Perdona, ¡oh Yahvé, a tu pueblo  
y no des al oprobio tu heredad  
para que se enseñoreen de ella las gentes.  
¿Por qué han de decir entre los pueblos:  
«¿Dónde está su Dios?» (Jl 2, 15-17).

La necesidad y la penitencia son a todas luces asunto de todo el pueblo y esto lo demuestra el texto anterior de un modo perentorio.

Tal ritualización amenaza naturalmente siempre con afectar al sentimiento interior de penitencia que pretende expresar, y alberga el peligro de una exteriorización sin más. Precisamente por ello, los profetas salen frecuentemente al paso de este abuso. Su predicación penitencial es rica en motivos: critican el culto, advierten contra la confianza en el poder político, exigen el amor al prójimo en lugar de las obras de penitencia y la interioridad en lugar de signos exteriores:

c) *El pecado y el perdón*

Pero más importante para nosotros que la cuestión sobre el origen y la causa del pecado y de la culpa es, sobre todo, el ver cómo se logra la liberación de esta miseria. Por eso, el pecado y la culpa no deben producir desesperación, ya que existe el evangelio del perdón. Desearía subrayar, sobre todo, tres aspectos: el primero se refiere a la base experimental del hombre, el segundo, a la acción liberadora y el tercero, a la tarea concreta de la iglesia.

## 1) Lo que debemos conseguir que nos digan

Hay palabras, frases, afirmaciones que de suyo yo nunca me las puedo decir a mí mismo, que, en cualquier caso, debo conseguir que me las digan. Un ejemplo: en un estado de excitación, de cansancio y de ira incontrolada, he causado daño a un ser humano muy próximo a mí, le he herido gravemente con palabras, le he consternado de tal manera que se queda mudo y, de horror y de dolor, le saltan las lágrimas a los ojos. Pero mi excitación se calma, reconozco que no tenía razón, me avergüenzo de mi ordinariéz, lucho conmigo mismo, venzo mi orgullo y mi inclinación a la tozudez, y voy y le pido perdón: «Te he ofendido gravemente, lo siento, perdóname». Esto que ha ocurrido no me lo puedo yo decir a mí de ningún modo. Lo que yo podía decir a justos e injustos es dicho por otro, lo que yo deseaba oír ahora, debo hacer que me lo diga otro. La contestación a este fallo, esta palabra que es para mí tan importante, debo recibirla de otro, deben decírmela otros: «Te perdono, estoy nuevamente a bien contigo, no te guardo ya rencor por ello». *La palabra de perdón debemos lograr que nos la pronuncien otros.* Para esta afirmación teológica tenemos una amplia base de experiencia.

## 2) Un perdón «liberado»

El segundo aspecto debe recordar que el hablar de la culpa, de la conversión y del perdón, debe ser un hablar liberador y salvador. La declaración del sínodo de Würzburg dice:

Porque ese hablar tiene todavía la audacia de referirse al hombre en su libertad, donde hoy generalmente sólo se ven en acción presiones biológicas, económicas o sociales, y donde se dispensa a cualquiera de toda responsabilidad al referirse a esas presiones. La fe en el per-

Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras  
y convertíos a Yahvé, vuestro Dios,  
que es clemente y mesericordioso,  
tardo a la ira y rico en clemencia (Jl 2, 13)  
Vuelve, Israel, vuelve a Yahvé, tu Dios,  
pues has caído por tus iniquidades.  
Buscad palabras y retornad a Yahvé, diciendo:  
perdona toda iniquidad y acepta lo bueno...  
pues en ti halla compasión el huérfano (Os 14, 2-4).

## 2) La conversión y el evangelio

Los textos que acabamos de citar conducen inmediatamente a la predicación penitencial del Bautista y al evangelio. La penitencia no es un tema, que aparezca «también» en la predicación de Jesús, sino que el retorno del mal camino llevado hasta ahora y el ingreso en el reino de Dios, la llamada a la conversión, constituye el centro de la predicación de Jesús<sup>12</sup>. La llamada programática de Jesús al principio de su aparición en público: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15), retorna casi literalmente en la predicación de pentecostés de Pedro en la primera aparición pública de la iglesia: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu santo» (Hech 2, 38). Cómo la conversión y el evangelio se condicionan entre sí y cómo lo uno se refiere y depende de lo otro, se hace patente sobre todo en la parábola del hijo pródigo. En efecto, el padre sale al encuentro del hijo andrajoso y lo rehabilita completamente. Pero esto es posible porque el hijo ha dicho antes: «me levantaré (me convertiré) e iré a mi padre». *La conversión del pecador y el evangelio de Dios se condicionan mutuamente en el sentido de que Dios sólo se puede volver a aquél que le vuelve no ya las espaldas sino su rostro desfigurado. Esta conversión está condicionada por el evangelio en cuanto que la conciencia del perdón, la seguridad de la recepción es la motivación y el presupuesto para la vuelta a casa.*

## 3) El perdón de los pecados en el nuevo testamento

Este aspecto fundamental que acabamos de ver debemos aclararlo un poco más. En primer lugar debemos conocer el papel que el mismo Jesús desempeña en todo esto. El habla no sólo del perdón, aunque tales palabras se encuentran en muchas partes del

12. Cf. W. Trilling, *Die Botschaft Jesu*, Freiburg 1978, aquí 28-38.

evangelio: «Tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5, entre otros). Esas palabras sirven siempre para mostrar el significado de su conducta concreta y tienen, por lo tanto, hasta cierto punto la función de una *forma sacramenti*<sup>13</sup>. El pecador experimenta que su situación desesperada es superable por el acercamiento concreto de Jesús hacia él, por la comunión con él. Sus banquetes con los publicanos y pecadores, por los cuales se le moteja de «comedor y bebedor» (Lc 7, 34), son una forma de esa aproximación a los pecadores. La bondad de Dios anunciada y prometida, la verdad de que Dios no pretende aniquilar, sino curar y salvar, esa verdad que se pronuncia, se concreta en la comunión con Jesús que se acepta. Se puede afirmar que esto es la radicalización de lo que, refiriéndonos al antiguo testamento, denominábamos la comunicación social de la salvación. La relación para con Dios y la relación hacia el hombre se hallan asociadas mutuamente de una manera inseparable: el que se halla unido a Jesús, está unido con el Padre, el que experimenta su aproximación y su acogida, experimenta el perdón de Dios.

Esto tiene enormes consecuencias para la conducta concreta en la primitiva iglesia. Porque los cristianos, especialmente los servicios especiales de la comunidad, continúan desempeñando el papel de Jesús (cf. 2 Cor 5). El Señor exaltado está presente en su iglesia como el perdonador (cf. Jn 20, 21-23). En las cartas de Pablo, se habla del alejamiento de la culpa a veces masiva como tarea de todos los miembros de la comunidad. Según el testimonio de la Carta a los gálatas, es evidente que todos los cristianos deben esforzarse en superar los pecados que se dan en la comunidad: «Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gál 6, 1-2). Así, pues, el pecado de uno apesadumbra a toda la comunidad. Por eso todos los «espirituales» (*pneumatikoi*), esto es, todos los que están llenos del Espíritu, todos los cristianos deben colaborar en su superación.

En este contexto, debemos fijarnos especialmente en un pasaje neotestamentario (Mt 18, 15-18), ya que en él se advierte una especie de norma de procedimiento para casos concretos. En su discurso sobre la vida en comunidad, dice Jesús a sus discípulos:

«Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la iglesia, y si a la iglesia desoyere, sea para

ti como gentil o publicano» (Mt 18, 15-17). Aquí la tradición refleja un hecho prepascual, la experiencia del Espíritu postpascual y la vida comunitaria concreta de la iglesia de Mateo. Existe, por tanto, un procedimiento gradual que se va haciendo cada vez más oficial: la conversación privada —la conversación ante testigos— el tratamiento del caso ante la asamblea de toda la comunidad con la posibilidad última de la exclusión de la misma. Sólo cuando los hermanos han hecho todo lo posible para la reconciliación, puede cortarse el lazo que une a la comunidad. Pero tal exclusión o excomunión no es solamente una regulación humano-pragmática, sino que en conexión inmediata con esto se dice: «en verdad os digo, cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatáreis en la tierra será desatado en el cielo.

*En el procedimiento penitencial de la comunidad opera el mismo Señor resucitado. El absuelve, perdona, sanciona y fracasa eventualmente ante la testarudez del pecador. Únicamente sobre la base de esta autoconcepción cristiana se puede entrar en una relación adecuada con los procedimientos y formas concretas de la penitencia de la iglesia.*

#### b) *Sorprendentes cambios en la historia del sacramento de la penitencia*

La penitencia es el sacramento que mayor variación ha sufrido en su realización exterior.

Karl Rahner decía ya en 1957, en su artículo «Problemas de la confesión», acerca de esta variación: «La institución de la confesión sufrió en su sustancia profundos cambios, de tal manera que, si no fuera un hecho, la mayoría de los dogmáticos los explicarían a priori como imposibles. San José no fue el que primero hizo un confesionario. Hubo muchos siglos sin confesión. Un Agustín nunca se confesó. Hubo siglos en los que los santos obispos de las Galias predicaban que había que hacer penitencia, pero que había que confesarse sólo en el lecho de muerte. Hubo concilios que amonestaban a que se anduviera con cuidado de administrar a un joven en peligro de muerte el sacramento, puesto que podía recuperar la salud y para él sería muy difícil cumplir con los deberes impuestos por la penitencia para toda la vida... Mientras que en la época de los padres solamente se podía recibir el sacramento una sola vez en toda la vida, y esto sólo en caso de necesidad, hubo sínodos particulares en la época carolingia que obligaban a cada uno a confesarse tres veces al año... Hasta la alta edad media, es opinión corriente que, en caso de necesidad, uno debía confesarse incluso ante un laico (el mismo san Ignacio de Loyola se acomodó a este uso)...»<sup>14</sup>.

13. Cf. *supra*, 135 ss.

14. K. Rahner, *Problemas de la confesión*, en ET III, Madrid 31968, 219 s.

Todos estos hechos muestran que en el sacramento de la penitencia se trata de una realización vital concreta de la iglesia. Todo lo vital cambia, aunque su esencia interior permanezca idéntica. Naturalmente, no podemos detenernos a exponer todos los detalles históricos a este respecto, si bien los hay de sumo interés. Pero debemos detenernos un poco para reflexionar acerca de las etapas más importantes del desarrollo en nuestros esfuerzos actuales por adaptarnos a la reforma de este sacramento.

### 1) «Penitencia eclesial canónica» (en la antigüedad)

Tertuliano, a finales del siglo II, pero también Agustín en el siglo V, describen extensamente la institución de la penitencia una vez en la vida y pública. Esta forma determinaba la praxis eclesial en los primeros seis siglos.

Es característico de ella «que la penitencia oficial de la iglesia por lo regular sólo se preveía para pecados graves, como, por ejemplo, el asesinato, o el adulterio, pecados, por tanto, que por su naturaleza y por su gravedad significan que el cristiano pecador se excluye o aparta a sí mismo de la comunión vital de la iglesia.

Según eso, la realización penitencial de la iglesia, que excluía al pecador arrepentido sobre todo de la recepción de la eucaristía y también de la participación o asistencia a la misma, y llevaba asimismo consigo numerosas penitencias muy duras, ya hacía consciente al pecador y a la comunidad de esta «autoexclusión ocasionada por la gravedad del pecado»<sup>15</sup>. La confesión debía, al menos en su forma más corriente, hacerse en voz alta ante la comunidad, pues también se hizo culpable ante ella el pecador. La confesión de las culpas ante la comunidad —la comunicación exacta de la culpa tenía lugar únicamente ante el obispo— se manifestaba en que los pecadores realizaban públicamente sus actos penitenciales, en que se les conocían especialmente por su vestimenta, y en que toda la comunidad rogaba por ellos y, naturalmente, de una manera especial, en que ellos quedaban excluidos de la realización de la eucaristía.

«Al transcurrir el largo plazo de la penitencia, seguía la reaceptación por medio de la imposición de las manos por parte del que presidía la comunidad, mientras que toda ella oraba por los pecadores arrepentidos. Como signo de la plena reincorporación, se admitía de nuevo al pecador arrepentido a la eucaristía, que manifiesta y es asimismo el sacramento de la reconciliación y de la comunión con el Señor»<sup>16</sup>.

La reconciliación con la comunidad, la *pax cum ecclesia*, era el signo efectivo de la reconciliación plena con Cristo y, a través de él, con Dios Padre. La paz con la iglesia es, según la concepción

15. F. Nikolasch, *Die Feier der Busse*, Würzburg 1974, 30 s.

16. *Ibid.*, 29.

del siglo I, el signo efectivo de la paz con Dios: *Pax cum ecclesia = pax cum Deo*.

Un signo totalmente esencial de esta penitencia canónica es que, para el conjunto de la iglesia primitiva occidental, esta penitencia sólo podía efectuarse una sola vez en la vida.

Ya en el «Pastor» de Hermas, el testimonio más antiguo de la disciplina penitencial de la iglesia, se fundamenta esta determinación en que el sacramento propio del perdón de los pecados es el bautismo, y que la penitencia eclesial debe considerarse como repetición del bautismo, como la última tabla de salvación después del naufragio como «el difícil bautismo»: «Cuando uno, después de aquel grande y santo llamamiento (del bautismo), se ve tentado por el diablo y peca, existe todavía para él una penitencia. Pero si continúa pecando... difícilmente conservará la vida»<sup>17</sup>.

## 2) Las tarifas penitenciales y la confesión privada (a partir del siglo VI)

Esta praxis penitencial indujo a que la penitencia de la iglesia se fuera convirtiendo cada vez más en un sacramento para los moribundos. Luego se fue introduciendo, sobre todo en el marco del monaquismo, algo así como una confesión terapéutica, una conversación, frecuentemente de tipo espiritual, que incluía también la repulsa del pecado.

La alusión a esto es importante en cuanto que, a partir del siglo VI, desde los conventos y monasterios de Irlanda y de Escocia, a través de los misioneros ambulantes irlandeses y escoceses, se fue extendiendo muy pronto por todo el continente una nueva praxis penitencial. En ella se asocia el ejercicio penitencial de los monjes con una concepción típicamente germánica de reparación o desagravio.

Esto ocurrió no sin oposición oficial. En efecto, a algunos obispos esta forma repetible y sencilla de confesión les parecía demasiado fácil y poco costosa en comparación con el proceder anterior mucho más riguroso. Si tenemos en cuenta la crisis actual de desaparición de la confesión y los esfuerzos intensivos oficiales para revitalizar de nuevo la confesión individual, suena de una manera muy chocante ante nuestros oídos aquello que decreta el concilio de Toledo del año 589: «Puesto que hemos oído que en algunas iglesias de España no se hace penitencia según las prescripciones anteriores, sino de tal forma que, cada vez que uno ha pecado, pide perdón a un sacerdote, por ello, a fin de erradicar esta vergonzosa, aborrecible y soberbia novedad, el concilio decreta que la penitencia debe darse en la forma canónica antigua». Tales hechos son importantes en nuestros debates teológicos actuales y pueden y deben preservarnos de conclusiones apodócticas precipitadas.

En esta «penitencia de tarifas» escoto-irlandesa es característica que, para cada pecado, exista una tarifa penitencial determinada. Y precisamente en eso se muestra el rígido sentido germánico del derecho, que miraba cuando menos tanto a la reparación real como al elemento personal de conversión. Según eso, el pecador debía confesar todos los pecados según su modalidad y su número, para que el sacerdote pudiera buscar en su libro penitencial, qué obras penitenciales les correspondían. Si esas penitencias se cumplían, se daban por perdonados los pecados, y el sacerdote pronunciaba la absolución. Todo tenía lugar sin la participación de la comunidad, y, por tanto, sin exclusión formal de la misma, sin atravesar por un estadio penitencial público, y sin absolución en presencia de la comunidad. Así la penitencia se fue individualizando cada vez más.

De esta «penitencia de tarifas» hay un paso bien corto hasta la modalidad de la penitencia privada que conocemos. Las duras penitencias fueron sustituidas por otras más sencillas y más secretas, como oraciones, fundaciones de misas, peregrinaciones, indulgencias, etc. Pero sobre todo la confesión misma se convirtió en un presupuesto necesario para el acto propiamente dicho de la penitencia. El esfuerzo psicológico y la vergüenza de la propia confesión fue considerado como una obra de penitencia.

*La confesión y la absolución sacerdotal aparecen en la teología de la edad media en primer plano hasta tal punto que en las épocas siguientes —al menos en las iglesias latinas— queda arrumbada la dimensión social, «la eclesialidad» del pecado y de la conversión de un cristiano, o se pierde totalmente de vista. En este punto se inicia actualmente una reconsideración que es esencial.*

### 3) La penitencia en las iglesias orientales

En el oriente, el desarrollo y la praxis actual de la penitencia sigue caminos distintos de los del occidente. El Decreto del Vaticano II sobre las iglesias orientales (n. 27), declara que los católicos también pueden recibir el sacramento de la penitencia, incluso en las iglesias orientales, donde se administra válidamente.

Esto tiene transcendencia desde el momento en que las formas concretas de la penitencia allí, por ejemplo, se apartan notablemente de nuestra confesión individual en uso. Así, pues, en ello se incluye igualmente la posibilidad de una absolución sacramental actualmente en formas distintas a lo que conocemos en la confesión individual. La confesión individual se conoce ciertamente en la mayor parte de las iglesias orientales, pero apenas se

hace uso de ella, sobre todo debido a las penitencias demasiado duras que se imponen. Al penitente griego le puede ocurrir en Atenas que el confesor le despidiera muchas veces sin darle la absolución, ya que dicho penitente debe por medio de acciones concretas y de una lograda satisfacción, demostrar que toma en serio su conversión.

Consideradas las cosas en su conjunto, en el oriente desde los tiempos primitivos, se desplazó el acento hacia la dirección espiritual, no hacia una decisión judicial. Esto se expresa en que las fórmulas de absolución, que tienen la forma de súplica (deprecativas), sitúan al sacerdote como alguien que pide perdón en lugar del penitente.

Entre los nestorianos y los coptos egipcios, la confesión individual, o bien es desconocida o está completamente fuera de uso. En lugar de ella, se da la penitencia en el marco de la celebración eucarística o se valora sacramentalmente en la oración de las horas.

Partiendo de esto, cabe señalar la multitud de variaciones en la penitencia y una posible nueva orientación de esta realización sacramental para nuestra época.

### c) *El concilio de Trento*

Las afirmaciones del concilio de Trento, como rechazo de la doctrina de los reformadores, suponen una vigorosa fijación que agudiza y acentúa el proceso usual de entonces.

#### 1) El ataque de los reformadores

No podemos presentar aquí con detalle la visión de los reformadores, para lo cual habría que fiarse en las doctrinas elaboradas por cada uno de los reformadores y por sus distintas posiciones de grupo.

Debido a su experiencia de la culpa, Lutero mantiene muchos aspectos acerca de la confesión; sin embargo, ya el Lutero de los comienzos, entiende la penitencia como un proceso que debe durar toda la vida, apartándose cada vez más del acto sacramental individual. En la fe y en el *evangelio* se da la *absolutio peccatorum*. Esta afirmación, que en sí es correcta, lleva de una manera concreta a una negación del poder especial de absolución del sacerdote.

Pero también Lutero permanece estancado en las aporías de la praxis penitencial de la edad media tardía, cuando asocia la penitencia no a la comunicación social por parte de la iglesia, sino que desplaza las cuestiones sobre la penitencia, el arrepentimiento y la absolución del sacerdote, al pecador individual. Así, pues, la penitencia y el perdón de los pecados desempeñan, en el pensamiento y en las palabras de Lutero, un papel decisivo, pero se

hallan asociados casi exclusivamente con la palabra y con la fe. El rito sacramental de la absolución sacerdotal es devaluado y despreciado. Es sorprendente que, a pesar de todo, no se puede hablar de una supresión de la confesión privada por parte de Lutero. Por el contrario, Lutero destacó a medida que iba avanzando en edad, la importancia y la necesidad de una confesión privada de los pecados ante el párroco, aunque evitó denominarla como sacramento. También en la *Confessio augustana* de 1550, se muestra hacia la penitencia una alta estima e incluso es designada como un «sacramento propio», lo cual no impide que Calvino y Melancthon, eliminen la confesión privada basándose en la Escritura, y que la consideren como algo voluntario y libre. El desarrollo de estas ideas no es uniforme, depende de lugares y tiempos. En las últimas décadas, también en el espacio evangélico, se advierte un fuerte movimiento en la dirección de la confesión individual.

## 2) Intención y afirmaciones fundamentales del concilio

El concilio de Trento, por tanto, se encontró frente a un ataque masivo a la praxis concreta de la penitencia. Por ello se ocupó en diversas ocasiones de la «penitencia»: en el capítulo 14 de Decreto sobre la justificación de 1547 (DS 807 y 809) y, más extensamente, en 1551, en la amplia doctrina sobre el sacramento de la penitencia (DS 893-910) con los 15 cánones (DS 911-926).

Para las declaraciones de Trento, hay que tener en cuenta fundamentalmente —y no sólo en el tema de la penitencia— que la «doctrina» debe leerse a partir de las sentencias o cánones. Los cánones tienen siempre la misma redacción: «Si alguno afirma...» y luego viene una expresión concreta de rechazo: «...sea anathema o excluido» (*Si quis dixerit... anathema sit*). Los cánones son el resultado de una confrontación intensiva de opiniones concretas; la «doctrina» es, por lo regular, una especie de introducción aclaratoria a la temática, que a menudo fue poco discutida y que se decidió rápidamente. A través de los cánones, se apunta más o menos clara o expresamente a la cuestión que provocó todo el debate reformista sobre la penitencia. La iglesia tiene un poder efectivo de asociar el perdón de los pecados a determinadas fórmulas o condiciones. ¿Corresponde esto al sentido del nuevo testamento, o se trata aquí solamente de un *invento humano*? Así, pues, en el fondo, se discute la manera de entender el sacramento, lo que nosotros hemos llamado la estructura sacramental.

El rechazo de las tesis reformistas es de diversa intensidad. Esto se realiza según los casos, por la misma fórmula y se aclara teniendo en cuenta el fondo del concepto histórico de *anathema*, cuyo uso cambió notablemente. El grado de falsedad y la intensidad del rechazo no son iguales en cada una de las tesis o proposiciones. Esta precisión formal no es de la menor importancia en la interpretación de algunos pasajes difíciles, sobre todo de los cánones 6-8.

- ¿Pero qué es lo que se nos dice en esos cánones?
- Hay que distinguir la penitencia del bautismo (Can. 2, DS 912).

— Es un sacramento propio y fué instituido por Cristo (Can. 1. DS 911).

— La iglesia tiene el poder de perdonar los pecados y de re- tenerlos (Can. 3, DS 913).

— La absolución sacramental del sacerdote es un acto judicial efectivo (Can. 9, DS 919).

— Es válido, aunque el sacerdote se halle en estado de pecado mortal (Can. 10, DS 920).

— El que va a confesarse debe realizar tres cosas: el arrepentimiento, la confesión y la satisfacción (Can. 4, DS 914).

— La confesión sacramental no es ningún invento humano, sino que corresponde al mandato de Cristo; fue instituido por derecho divino (Can. 6, DS 916).

— Es necesario «de derecho divino», confesar cada uno de los pecados mortales (Can. 7, DS 917).

— Las obras de satisfacción que se proponen, si se realizan rectamente, no constituyen menoscabo en la doctrina de la gracia de Dios ni oscurecen la acción benéfica de la muerte de Cristo (Can. 14 DS 924).

### 3) Cuestiones que plantean a Trento

Lo mismo que todos los otros campos, las afirmaciones de Trento influyeron de una manera decisiva sobre los siglos siguientes en la teología y en la praxis penitenciales. Pero precisamente debido a esta gran autoridad, en los esfuerzos actuales por una reforma de la praxis penitencial, y, sobre todo, en la cualificación de las celebraciones penitenciales comunes, se plantean algunas cuestiones a Trento.

*Primera cuestión:* ¿Pretende el concilio fijar la denominada confesión privada como la única forma de la penitencia sacramental? ¿impiden, por consiguiente, sus determinaciones una valoración de la celebración común de la penitencia?

a) Una vez más hay que advertir que el planteamiento del problema era entonces completamente distinto. No se trataba de diversas formas del sacramento de la penitencia, sino de poner de relieve un sentimiento común de penitencia, una confianza siempre renovada en el evangelio como la propia «absolutio» contra un sacramento de la penitencia. Pero, puesto que la confesión individual era entonces en el occidente la única forma usual de penitencia sacramental, se defendió esta praxis, y allí no se cargó el acento

contra otras formas posibles, sino en favor de la forma concreta sacramental de la penitencia.

b) El conocimiento de la historia de la penitencia era relativamente reducido. Esto se desprende ya de la formulación del canon 6: «Si alguno dijere... que el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote, que la iglesia católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana, sea anatema» (DS 916). Una serie de padres conciliares se manifestó contra esta afirmación: «que la iglesia católica observó siempre desde el principio...». La penitencia canónica de la iglesia y las diversas formas penitenciales del oriente eran prácticamente desconocidas para la mayor parte de los padres conciliares. Partiendo de la visión actual, por consiguiente, esta afirmación no se puede sostener. Pero obsérvese bien: No se trata de establecer que el sacramento de la confesión se practicó en la iglesia desde el principio, sino de la afirmación que dice que siempre se verificó bajo la forma de confesión privada. Tal afirmación tajante relativiza naturalmente también lo que se determina acerca de esta forma totalmente concreta.

c) Es extraño que, al referir esta forma al mismo Jesucristo, el concilio formula con mucha mayor precaución: No dice que la confesión individual ha sido instituida por Cristo, sino que «no es algo ajeno a la institución y mandato de Cristo» (*non alienum ab institutione Christi*). *Acerca de nuestro problema —la introducción de otras formas concretas de penitencia sacramental— no se trató y, por tanto, tampoco se decidió nada.*

*Segunda cuestión:* ¿No resulta, sin embargo, una determinación clara de la confesión individual (y solamente de ésta) en el canon 7 y no se afirma claramente que es necesario, por derecho divino, confesar cada uno de los pecados mortales? ¿puede esto ocurrir de otra forma distinta que la de la confesión individual con una confesión precisa y detallada?

El concepto *iure divino* desempeña en la contestación de un papel clave<sup>18</sup>. Sirve poco el pretender una clarificación con la definición actual del concepto. No es ciertamente decisivo lo que nosotros entendemos hoy por eso, sino lo que los padres conciliares pretendían afirmar. El uso en Trento permite admitir que el término posee, por así decirlo, varios estratos, que no se trató tanto de presentar una obligatoriedad estricta y absoluta como de rechazar una arbitrariedad humana. Naturalmente, también para Trento el núcleo del concepto es lo que obliga de una manera permanente; pero, con todo, queda cierto espacio para la concreción. En los cánones correspondientes, 6 y 7, el *ius divinum* puede traducirse mejor por «voluntad institucional de Cristo». ¿Pero qué es lo que corresponde a la voluntad institucional de Cristo ante la presencia del pecado mortal? Una vez más hay que decirlo: el grado de obligatoriedad para la confesión. No queda al capricho del pecador —dice Trento— el confesar o no sus pecados graves para recibir el sacramento de la penitencia o para descargar su conciencia de cual-

18. Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica*, en ET V, Madrid 1964, 247-275.

quier otra forma. En segundo lugar: Corresponde a la esencia del sacramento de la penitencia, el que esa confesión sea una confesión concreta. No se trata de reconocerse de un modo general como pecador, sino que se trata de la declaración de una repulsa totalmente concreta. Así, pues, Trento pretendía decir: La penitencia sacramental en casos de un pecado grave, exige una *confesión concreta*, ya que esto pertenece a su esencia.

Sobre la base de estas observaciones se debe concluir: Trento se opone ciertamente a la tentativa de realizar la penitencia sacramental sin una confesión concreta. Esto, sin embargo, no impide que se reflexione de qué manera, incluso, por ejemplo, en una celebración común de la penitencia, pueda darse esta confesión concreta del pecado, de forma que, junto al arrepentimiento y la satisfacción, se otorgue el lugar que exige al tercer acto esencial del penitente.

*El arrepentimiento, la confesión y la satisfacción, la intención, la confesión y el comienzo o aplicación de la satisfacción* corresponden, según Trento, a la parte del pecador para constituir lo esencial de la penitencia sacramental.

### 3. La penitencia sacramental hoy

#### a) El aspecto social de la culpa y del perdón

##### 1) La penitencia en el contexto de la realización vital eclesial

En un protocolo de la conferencia decanal del obispado de Essen se puede leer una proposición que se aceptó y decidió unánimemente: «Sólo hay una forma sacramental de perdón de los pecados, a saber, la penitencia o confesión». Esta sentencia, elaborada y afirmada con miras a la valoración teológica de la celebración penitencial común, es típica de una concepción muy generalizada entre los católicos y, sin embargo, es falsa. No es ser puntilloso en el aspecto teológico el abogar, en este contexto, por una mayor precisión de lenguaje. Porque, efectivamente, hay cuando menos otros tres sacramentos, en cuya recepción, según la antiquísima convicción de la iglesia y lo que se defiende también actualmente, se perdonan los pecados. El sacramento fundamental del perdón de los pecados es y sigue siendo *el bautismo*. El no sólo es descrito por Agustín, bajo el tema penitencia y perdón de los pecados, en primer plano y de una manera muy amplia, sino que es reconocido también hoy en los días festivos y en los domingos como el sacramento del perdón, cuando decimos: «Creemos en un solo bautismo para el perdón de los pecados».

Asimismo, *la eucaristía*, el banquete de la comunión y de la reconciliación, proporciona el perdón de los pecados. En la conciencia evangélica (protestante) este hecho se halla incluso tan arraigado que muchos teólogos luteranos —por otra parte, en cierto desplazamiento del acento— consideran el perdón de los pecados como el *proprium*, lo propio de la eucaristía— y aunque lo específico de la eucaristía es la comunión amorosa, la *koinonia*, sin embargo, en modo alguno debería perderse de vista este aspecto del perdón, que precisamente en diversos pasajes de la celebración eucarística se destaca de una manera bien clara. Por eso el sínodo de Würzburg señala claramente a esto<sup>19</sup> y asimismo «la introducción general» del *novus ordo* de la misa (n. 29, 56a). El nuevo *ordo* de la penitencia dice: «Esta conversión... la celebra la iglesia en su liturgia, cuando los fieles se confiesan pecadores y piden perdón a Dios y a sus hermanos, según se hace... también en los elementos penitenciales de la celebración eucarística» (n. 4). Además, no debemos olvidar, que, como efecto del sacramento de *la unción de los enfermos*, se menciona y se considera el perdón de los pecados. Así, pues, al comenzar a tratar el tema «la penitencia sacramental hoy», hacemos bien en poner ya desde ahora ante la vista el gran contexto: *la penitencia y la conversión se hallan ligados* de tal manera con una realización vivida de fe, y con el ser diario de cristianos, que ahí se apoya toda la existencia sacramental de la iglesia y de cada uno de los cristianos.

Puesto que «es santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación», así dice el Vaticano II (LG 8) con una claridad que contesta a una eclesialidad concebida de un modo demasiado tradicional. Porque en el pasado más reciente, existía frecuentemente la propensión a destacar en una especie de glorificación, la santidad «de la iglesia» y a fijarse sólo en la condición de pecadores de sólo algunos de sus miembros. El nuevo *ordo* de la penitencia toma esta cita del Vaticano II y, por su parte, se hace consciente de la dimensión eclesial del pecado y de la penitencia.

## 2) La dimensión eclesial de la penitencia

Cuando en 1938 apareció la gran obra del teólogo jesuita francés Henri de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*<sup>20</sup>, no fue tanto una sensación —como tal le dieron importancia

19. Cf. Würzburger Synode, *Sakramentenpastoral*, Freiburg 1976, 261.

20. La primera edición alemana traducida por Hans Urs von Balthasar llevaba el título: *Katholizismus als Gemeinschaft*. En la nueva edición de

los enemigos de Lubac de dentro y de fuera de la orden—, sino que más bien suscitó entre los pensadores que tenían que juzgar la obra algo así como una profunda conmoción y una especie de espanto. En efecto, ¿era posible que todo esto no se hubiera tenido en cuenta antes? ¿no era preciso, en lo que se refiere a la esencia y a la tarea de la iglesia, establecer nuevamente los fundamentos? <sup>21</sup>. A nosotros, los cristianos posteriores al Vaticano II nos cuesta creer hasta qué punto la conciencia cristiano-eclesial se hallaba impregnada de una mentalidad de salvación individual: el «salva tu alma», no sólo se podía leer en las cruces de las misiones, sino que determinaba ampliamente la imagen de la iglesia y de los sacramentos. Bajo el lema *ecclesia sacramentum mundi* el último concilio orientó la nueva reflexión hacia su situación eclesio-oficial propia.

Acerca del sacramento de la penitencia, había escrito ya De Lubac en 1938: «La eficacia del sacramento de la penitencia se explica de una manera semejante a la del bautismo. No menos clara es también aquí la interdependencia entre el perdón sacramental y la nueva aceptación en la comunidad, de la que se había separado el pecador por su pecado. No sólo se hallan aquí asociadas la corrección disciplinar y el instrumento de la purificación interna, sino que lo están, como se debe sin duda decir, por la misma naturaleza de las cosas. La disciplina de la iglesia primitiva expresaba vigorosamente esta vinculación natural. Todo el proceso de la penitencia y de la absolución públicas demostraba claramente que la reconciliación del pecador lo es primeramente con la iglesia y que ésta representa el signo eficaz de la reconciliación con Dios» <sup>22</sup>.

La dimensión eclesial de la penitencia, a la que nos referimos aquí, no significa, por tanto, sólo que la iglesia, como un todo, necesite de la penitencia y de la renovación y que esta penitencia impregne constantemente su vida, sino que aquí se dirige la mirada precisamente al sacramento de la penitencia en el sentido estricto y a su dimensión y configuración eclesiales.

esta importante obra (Einsiedeln 1970) eligió von Balthasar un nuevo título: *Glauben aus der Liebe* (Fe desde el amor). Tenía la impresión, y lo dice en el prólogo, de que el título de «Catolicismo como comunidad» tenía un significado doble, debido a su matiz confesional de catolicismo. «Sonaba así como si, o bien se debiera hablar únicamente de la comunidad intereclesial, o si lo eclesial confesional quedara reducido a una fraternidad común», mientras que, para el autor, se trataba de suscitar en la conciencia el aspecto mucho más amplio del evangelio, lo propiamente «católico» de la fe en Jesucristo, el carácter comunitario del seguimiento de Jesús.

21. *Ibid.*, 5.

22. *Ibid.*, 78.

Mientras, entró en los textos del concilio aquello, por lo que veinte años antes se había hecho De Lubac sospechoso y por lo que se le había atacado. El concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la iglesia (LG, 11) perfiló todos los siete sacramentos como realizaciones particulares del sacramento-raíz que es la iglesia. Acerca de la penitencia, encontramos allí un único párrafo, pero muy instructivo:

«Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a él y al mismo tiempo (*simul*) se reconcilian con la iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, el ejemplo y las oraciones».

«Por primera vez se expresa en un documento conciliar el aspecto eclesiológico del sacramento de la penitencia remontándose a la praxis penitencial de la antigua iglesia»<sup>23</sup>. Tres breves indicaciones deben señalar la importancia de esta escueta afirmación del magisterio<sup>24</sup>.

a) Si se contempla el debate teológico de los últimos años, es sorprendente advertir con qué naturalidad se aceptó aquí una afirmación que ciertamente en la antigüedad era una idea corriente, pero que en tiempos más recientes fue atacado con todos los argumentos posibles y fue puesta en tela de juicio. Esto se ve con toda claridad cuando se recuerda el eco que suscitó el carmelita español Xiberta con su libro *Clavis ecclesiae*, que apareció en Roma en 1922, en el cual precisamente defendía estas ideas: La *pax cum ecclesia* sería la forma concreta de la *pax cum Deo*. También es esto un ejemplo de cómo es frecuentemente necesario tener ante la vista el conjunto de la tradición, para recuperar de nuevo una imagen más amplia y completa. Y cómo esta convicción se halla apoyada en la Biblia y en los padres, ya en la edad media se encuentran, como es lógico, textos como el de Isaac de Stella del siglo XII que dice: «Los pecados sólo los puede perdonar el Cristo total, la cabeza con su cuerpo, Cristo con la iglesia».

b) El concilio deja conscientemente abierta la cuestión de cómo se ha de considerar exactamente la relación entre el perdón de los pecados y la comunicación de la gracia por parte de Dios, por un lado, y, por otro, la reconciliación con la iglesia. La palabra «al mismo tiempo» (*simul*) no contesta a la pregunta de si aquí se da una interdependencia esencial interior y cómo se da. Karl Rahner propone, para que se comprenda esta relación, que nos sirvamos de la diferenciación de la teología sacramentaria medieval, de la que hablábamos en la introducción general. Se refiere a la diferenciación entre el signo externo (*sacramentum tantum*), la operatividad sacramental a partir del hecho externo, y la acción interna (*sacramentum et res*) y el núcleo interno de este hecho (*res sacramenti*). Rahner opina que se podría

23. A. Grillmeier, *Kommentar zur Stelle*, en LThK Erg, I, Freiburg 1966, 187.

24. Cf. sobre este punto: K. Rahner, *El sacramento de la penitencia como reconciliación con la iglesia*, en ET VIII, Madrid 1969.

denominar a la reconciliación con la iglesia, la *pax cum ecclesia, sacramentum et res* y al perdón de la culpa, a la *pax cum Deo, la res sacramenti*. La realización sacramental, en la que se comunica y se transmite como regalo la realidad propia, es el rito penitencial de la iglesia, la reconciliación del pecador con la iglesia, y lo que con eso se señala y se opera, es el perdón, la reconciliación con el mismo Dios. Por tanto, no se da un simple uno después de otro o uno junto al otro, sino un uno en lo otro. Según K. Rahner, esta es sin duda la opinión de todos los teólogos más recientes que se han pronunciado explícitamente sobre esta cuestión.

c) Todo pecado (incluso oculto y personal) tiene el carácter de una vulneración de la iglesia, y, ciertamente, no en un sentido místico-abstracto, sino simplemente debido al hecho totalmente fijado de que aquí se ve perjudicado un determinado miembro de la iglesia en su estado propio y en su función en el todo, lo cual afecta a su fuerza de fe, a la dignidad de la fe y a su compromiso cristiano. Asimismo la salvación o recuperación —así dice la proposición— se da bajo la participación de la comunidad. Esta frase adjunta: «la iglesia que colabora a su conversión con la caridad, el ejemplo y las oraciones», es de importancia teológica sólo cuando se deja claro aquí «que en el hecho concreto de la penitencia de todos modos la iglesia no sólo da la absolución sacerdotal... en este hecho»<sup>25</sup>. Esta comprobación de K. Rahner se afirma literalmente en el nuevo *ordo* de la penitencia: «Toda la iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de distintas maneras al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido encomendada por Dios» (n. 8).

### 3) La nueva fórmula de la absolución

La recuperación del aspecto comunitario de la culpa y del perdón de los pecados lo refleja también el *Ordo paenitentiae* de 1974, que regula la nueva ordenación del sacramento de la penitencia promovida por el concilio. Esto se muestra en muchos pasajes del texto y, sobre todo, también en aquellas palabras centrales en las que se advierte con mayor claridad el hecho del perdón y qué significa de la manera más intensa y concreta el sacramento de la penitencia. Nos referimos a la fórmula de la absolución. Esta suena en la traducción aprobada de nuestro idioma:

Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por su muerte y resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu santo para la remisión de los pecados, te conceda por el ministerio de la iglesia el perdón y la paz.

Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu santo.

Junto a la vinculación retrospectiva con la historia de la salvación, aquí se habla, por primera vez en una fórmula de la iglesia occidental, del *ministerium ecclesiae*, de aquel oficio apostólico,

que Pablo (2 Cor 5, 18) describe como el servicio de la reconciliación en lugar de Cristo.

El especialista en liturgia de Tréveris, Balthasar Fischer, refiere<sup>26</sup>, que, en el curso del trabajo de las comisiones que duró siete años y que reflexionó durante mucho tiempo sobre este nuevo *ordo*, se pensó si no se debían evitar posibles concepciones mágicas del poder absolutario de un sacerdote en particular, volviendo a una fórmula de absolución deprecatoria, tal como se usaba corrientemente antes y todavía es hoy usual en el oriente. Por fin, se asoció el momento débil deprecatorio con el indicativo que es más fuerte: «...te conceda... el perdón y la paz», se dice en la parte de súplica, pero luego se dice «yo te absuelvo» en indicativo, y mantiene, por tanto, el *ego te absolvo* que había tomado ya carta de naturaleza en el occidente desde el siglo X. Y puesto que aquí se dice expresamente, que se trata de un ruego eficaz de la iglesia, que actúa en sus portadores de oficio autorizados en cada uno de los pecadores, fue, según mi opinión, una decisión muy acertada.

b) *La celebración común de la penitencia  
y la confesión individual*

1) *Las formas del nuevo ordo paenitentiae (1974)*

Las múltiples reflexiones y los ensayos prácticos de los últimos años, para renovar la realización de la penitencia de toda la comunidad y del individuo se llevaron a término, en el plano de la iglesia universal, a través del *ordo paenitentiae* ya mencionado, que se hizo público de una manera oficial el 7 de febrero de 1974. El papa Pablo VI consideró que la tarea que duró siete años de la comisión de trabajo para el año de la reconciliación se podía dar por terminada y que se podía introducir ya el nuevo rito para la celebración de la penitencia. Atendiendo a la caracterización general, no se pueden pasar por alto cuatro aspectos típicos:

a) *Retrocede lo jurídico, y lo que da el tono es el enfoque teológico-pastoral.* Esto salta a la vista, si se compara este texto, por ejemplo, con el ritual de Paulo V de 1614, en el cual los textos para la celebración del sacramento de la penitencia ocupan una sola página, mientras que la absolución de las penas eclesiásticas se extiende a ocho páginas. No cabe duda de que al nuevo texto de 1974 le caracteriza el esfuerzo por una renovación espiritual.

b) *La penitencia abarca más que «el sacramento de la penitencia».* Por eso se ha elegido bien el título *ordo paenitentiae*. «De muchos y diversos modos, el pueblo de Dios lleva a cabo y perfecciona esta continua peniten-

26. Cf. B. Fischer, *Durch den Dienst der Kirche: Gottesdienst 8 (1974)* 137-139.

cia», se dice literalmente en él (n. 4). Se mencionan concretamente: el sufrimiento con Cristo, las obras de misericordia, la oración y el escuchar el evangelio.

c) *El carácter eclesial de la penitencia y del perdón impregna en todas las partes el nuevo orden de la penitencia.* El apartado segundo lleva expresamente el título: La reconciliación de los penitentes como realización vital de la iglesia.

d) *Es asimismo característico el énfasis del carácter festivo de la liturgia de la penitencia,* que es recomendado para las tres formas de la liturgia sacramental de la penitencia y asimismo para la penitencia individual.

Se prevén tres celebraciones sacramentales de la penitencia.

*Forma A.* La celebración de la reconciliación para un solo penitente.

Aquí se trata de la forma renovada de la confesión individual, para la que no se exige confesionario ni siquiera se prescribe. También ella debe tener cierta configuración litúrgica: el saludo del sacerdote, la lectura de algunas palabras de la Escritura por el sacerdote o por los que se van a confesar, la confesión de los pecados y la imposición de la penitencia, una oración común, etc. Asimismo está la oración del penitente, la imposición de ambas manos por parte del sacerdote o la imposición de las manos en la absolución y para terminar, una oración de alabanza o de acción de gracias.

El texto dice: «Cuando la necesidad pastoral lo aconseje, puede el sacerdote omitir o abreviar algunas partes del rito, pero deben conservarse siempre íntegras: la confesión de los pecados, la aceptación de la satisfacción, la invitación a la contrición, la fórmula de la absolución y la fórmula de despedida...».

*Forma B.* La celebración de la reconciliación para varios penitentes con confesión individual y absolución también individual.

Aquí se trata de la combinación de la confesión individual con una celebración penitencial comunitaria en el sentido de una preparación común y de una acción de gracias también común. La confesión individual va insertada en una celebración litúrgica de la palabra, cuyo desarrollo se describe en particular, con lectura de la Escritura y homilía, con un *confiteor* y con un padrenuestro que se recitan en común y, luego, una confesión individual que deben oír, si es posible, varios sacerdotes. En esta ocasión se dice expresamente: «La celebración común manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia...» (n. 22).

*Forma C.* La celebración de la reconciliación para varios penitentes con una confesión común y una absolución (sacramental) común.

Aquí se trata, haciendo referencia casi literalmente a un documento de la Congregación de la fe, de una regulación para situaciones excepcionales, en

las cuales —correspondiendo a la absolución general que ya se practicó en la última guerra— se da la absolución sacramental a un gran número de fieles sin que se tenga después la confesión individual. Fuera del peligro de muerte, esto puede darse «si ocurre una grave necesidad, es decir, cuando en atención al número de penitentes, no hay número bastante de confesores para oír bien las confesiones de cada uno dentro de un tiempo razonable, de tal modo que los penitentes se ven obligados a carecer por largo tiempo sin culpa suya, de la gracia sacramental o de la sagrada comunión. Ello puede ocurrir, sobre todo, en tierras de misión, pero también en otros lugares y en reuniones de personas en las que consta aquella necesidad» (n. 31). La decisión sobre si se da tal necesidad grave la adopta el obispo diocesano después de haberse aconsejado con los restantes obispos de la conferencia episcopal, en consideración a las grandes diferencias que existen en cada una de las regiones. Para nosotros es importante advertir que la Conferencia episcopal alemana considera que no se da esta necesidad (fuera del peligro de muerte de un gran grupo de personas). Así, pues, esta tercera forma de momento no se plantea en nuestro ámbito. En otros países, los obispos han decidido de distinta manera: El episcopado chileno y el colombiano, por ejemplo, han decidido, dada la gran escasez de sacerdotes, dar la absolución general sacramental de una manera regular. Allí, por lo tanto, la confesión individual sería la excepción. Los obispos franceses consideraron como necesidad grave (*necessitas gravis*) la gran afluencia de fieles para confesarse en las grandes solemnidades, en las peregrinaciones y en las confesiones de niños, si no hay número suficiente de confesores.

Debido a que la situación pastoral es similar, es para nosotros de importancia<sup>27</sup> la decisión de la Conferencia episcopal suiza. La situación especial de necesidad (*necessitas gravis*) se da, según los obispos suizos, cuando coinciden dos hechos: un gran número de penitentes y pocos confesores. Los obispos suizos son de la opinión que esta necesidad se da, por ejemplo, en su país en el tiempo de preparación para la navidad y pascua. El párroco debe juzgar si existe tal necesidad y proceder con prudencia responsable y de común acuerdo con el obispo. La frase «de común acuerdo con el obispo» no significa que en cada absolución general haya que pedir autorización a la curia. Más bien significa que los párrocos y pastores de almas deben actuar según el sentir y modo de pensar de su obispo.

Se debe advertir en este contexto, que el *ordo paenitentiae* romano, siguiendo una larga tradición, exige del que ha recibido así la absolución que confiese los pecados graves así perdonados, en un tiempo dado, en una confesión individual, siempre que no se vea impedido a ello.

¿Qué es lo que añade el nuevo *ordo paenitentiae* a la celebración común de la penitencia? Se puede decir que nuestros servicios penitenciales, tal como se vienen celebrando en muchas comunidades con gran eco y tal y como son recomendados por la Conferencia episcopal alemana de una manera expresa, se hallan entre las formas B y C. Pero no que estén «entre líneas». Se habla de esto en el *ordo* de la penitencia intencionadamente como un apéndice a estas tres formas y se define así: «Las celebraciones peniten-

27. Cf. J. Baumgartner, *Neuordnung der Busspraxis in der Schweiz: Gottesdienst* 8 (1974) 169-172.

ciales son reuniones del pueblo de Dios para oír su palabra, por la que se hace una invitación a la conversión y a la renovación de la vida y al anuncio de nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo. Su estructura es la que se mantiene usualmente en las celebraciones de la palabra de Dios y que se proponen en el *ordo* para reconciliar a muchos penitentes... Téngase cuidado de que los fieles no confundan estas celebraciones con el sacramento de la penitencia» (n. 36-37).

## 2) ¿El perdón de los pecados en la celebraciones penitenciales?

Tratemos, para emitir un juicio correcto, de responder a tres preguntas.

*Primera pregunta:* ¿Se da en la celebración corriente de la penitencia la absolución sacramental? Aquí la contestación es clara: ¡no!

En lugar de la absolución sacramental, en la confesión particular está únicamente la absolución general en la forma C que en Alemania no se halla permitida. El tono más bien suena —según la letra del documento romano— como «no permitida». Si un párroco por su cuenta, en una situación determinada, practicara tal forma de absolución sacramental, actuaría de una manera no autorizada o ilícita, pero realmente no se podría discutir sobre la validez de este rito sacramental, o sea, de la realización sacramental. En general, las celebraciones penitenciales de este tipo no usan fórmulas oficiales de absolución y, por tanto, no se puede hablar de una absolución sacramental en el sentido propio.

*Segunda pregunta:* ¿Se da aquí, a fin de cuentas, perdón de los pecados? Es evidente e indiscutible que el perdón de los pecados llamados veniales puede darse de muchas maneras, y sobre todo, naturalmente también en una celebración penitencial a la que se asiste devotamente. ¿Pero qué ocurre con el pecado mortal?

Aquí me parece muy importante indicar que, según la letra del *Ordo paenitentiae*, se espera de la celebración de los servicios religiosos penitenciales el perdón de todos los pecados. La finalidad es, se dice, que los participantes lleguen a un verdadero reconocimiento del pecado, a un auténtico dolor de corazón y a la conversión. Y luego se afirma de una manera clara que no se presta a malentendidos: Los servicios penitenciales «son utilísimos porque ayudan a la contricción perfecta por amor. Con ella los fieles pueden conseguir la gracia de Dios con el propósito de una futura penitencia sacramental». Y ateniéndonos al convencimiento católico de que la contricción perfecta restablece la unión con Dios y, por tanto, produce el perdón de

todos los pecados, según esto, es natural que se espera este resultado también de las celebraciones penitenciales corrientes. Por tanto, iría en contra de este documento al decir: la confesión perdona los pecados mortales y veniales; la celebración penitencial sólo los veniales.

Teológicamente exacta sería más bien la siguiente afirmación: aquellos pecados mortales que son perdonados en la celebración de un servicio penitencial debido a la contrición perfecta, deben, según la práctica actual de la iglesia, ser confesados nuevamente en una confesión individual.

*Tercera pregunta:* Según eso, ¿no podría la iglesia —a través de un concilio o del papa— junto a la confesión individual, hacer de una determinada forma de celebración común un sacramento de la penitencia oficial?

Cuando tratábamos de evaluar los cánones 6-8 del concilio de Trento, ya nos enfrentamos con esta cuestión. Allí se exige ciertamente la confesión individual de los pecados mortales fundándose en el «derecho divino». Ahora bien, «si se tienen en cuenta todos los resultados de los estudios bíblicos y de la historia de los dogmas, se puede afirmar lo siguiente: Por derecho divino pertenece a la esencia del sacramento la confesión de los pecados. Pero la forma más próxima de confesión fue en el transcurso de la historia diversa y puede en adelante ser asimismo diversa. La decisión sobre la manera concreta de la confesión de los pecados corresponde a la iglesia»<sup>28</sup>. Como el profesor de dogma de Munich, J. Finkenzeller, piensan muchos teólogos contemporáneos que Trento, en último extremo, no sería ningún impedimento para una valoración sacramental de la celebración penitencial común. Son importantes en este contexto sobre todo dos cosas, de las que ya se ha hablado: Si el Decreto sobre las iglesias orientales del Vaticano II, en determinados casos, establece que los católicos pueden recibir el sacramento de la penitencia en alguna de las iglesias separadas, y éstas, en medio de todas las diferencias de su práctica penitencial, coinciden en que no conocen la exigencia tridentina de que la confesión de todos los pecados mortales sea de derecho divino o en la práctica no desempeña ningún papel, ahí nos encontramos con un reconocimiento implícito de la posibilidad de un perdón sacramental de los pecados incluso sin una confesión individual específica. Mucho más clara todavía es la regulación de la absolución general, respecto a la cual de hecho cabe preguntarse si no se da aquí ya un paso importante en la dirección de una cualificación sacramental también de los servicios penitenciales. «La estricta diferencia dogmática entre una absolución general sacramental y una celebración penitencial explicada como sacramental, consiste sólo en que en el primer caso se exige el recurrir a la confesión de las culpas, si moralmente es posible, y, en cambio, en el último caso, se reconoce la confesión general de los pecados como suficiente. Pero si, según lo que determina la iglesia, la absolución general, últimamente mencionada, sólo se puede considerar permitida, donde, si se miran todas las circunstancias concretas, en la mayor parte de los casos, se excluye la confesión individual de los pecados, en ese caso en la práctica pastoral apenas existe una diferencia propiamente dicha»<sup>29</sup>.

28. J. Finkenzeller, *Einzelbeichte. Generalabsolution und Bussgottesdienst aus dogmatischer Sicht*, en E. Feifel (ed.), *Busse, Bussakrament, Busspraxis*, München 1975, 71-98.

29. J. Finkenzeller, *o. c.*, 97.

Así, pues, para contestar a las tres preguntas podríamos decir: No sólo una interpretación exacta de Trento, sino también la praxis hoy en vigor demuestran que sería posible teológicamente (!) una celebración penitencial común con absolución sacramental. Pero si interesa que las cosas se desarrollen en esta dirección, habrían de decidirlo motivos pastorales.

Me da la impresión de que el documento romano y sobre todo los obispos alemanes se preocupan sobre todo de que, por la valoración de las celebraciones penitenciales, y por una amplia regulación de la absolución general común, se reduciría aún más la confesión individual. Pero cabe preguntar si se ha hecho realmente un buen servicio a la confesión individual, al convertir los servicios penitenciales en meras preparaciones comunes para esa confesión individual. ¿No podrían verse las especiales ventajas de la confesión ciertamente más reducida y a la vez renovada junto a otras formas de penitencia sacramental? Pero estas son preguntas que lanzamos al futuro.

### c) *Declaraciones oficiales y perspectivas para el futuro*

Vamos a resumir, una vez más, los principales aspectos para la realización actual de la penitencia sacramental.

#### 1) El derecho vigente

Lo legal está bien determinado para nuestro ámbito: En el campo de la realización penitencial de la iglesia, trazado por el *ordo paenitentiae*, la absolución sacramental del pecado grave se da únicamente en la confesión individual. Pero el perdón del pecado grave no lo excluye el *ordo paenitentiae* en la celebración común de la penitencia, por el contrario, se espera dicho perdón, pero no debido al compromiso sacramental de la iglesia en la absolución sacerdotal, sino a causa de la contrición perfecta del pecador, y por tanto, del compromiso por parte del sujeto. Con esto se toma en serio la antigua convicción de la iglesia de que también se perdona el pecado mortal a aquel que se vuelve a Dios sin restricciones en un acto de auténtica contrición. Pero prescindiendo del hecho subjetivo, no se puede afirmar, ateniéndonos a la cualificación oficial de las celebraciones comunes de la penitencia por el derecho vigente, que éstas sean otras formas de la confesión, que pudieran sustituirla. Tal afirmación convendría únicamente para el caso de la absolución general sacramental, la cual por ahora no se permite regularmente en Alemania.

## 2) El criterio de la «renovación»

El criterio preponderante en el esfuerzo por conseguir una praxis viva de la penitencia debe ser una renovación efectiva de la fe. Tanto los cambios como el mantenerse firme en lo que se ha hecho hasta ahora deben medirse por el hecho de si están en condiciones de hacer más profundos e intensos el reconocimiento de la propia culpa, la voluntad de renovación, la alegría de la fe, y la responsabilidad común. Y, bajo este aspecto, a mí me parece que la celebración comunitaria de la penitencia encierra por supuesto muchas posibilidades, que en la confesión individual no las ha habido ni las hay. Por otra parte, hay que añadir asimismo inmediatamente que las celebraciones penitenciales no se pueden ni se deben buscar como un camino más fácil y más cómodo <sup>30</sup>.

## 3) La contribución de la teología

La teología sistemática destaca en este complejo contexto cuatro aspectos:

a) *La penitencia es un proceso amplio que abarca mucho y no se circunscribe a la confesión.* Así, pues, la penitencia, la conversión y la renovación y, por consiguiente, también el perdón de los pecados, se dan en diversas realizaciones eclesiales e individuales.

b) *En el transcurso de la historia ha habido una sorprendente riqueza de formas de la penitencia concreta sacramental.* De ahí podemos deducir la consecuencia de que también hoy serían posibles cambios fundamentales, que podrían ir mucho más allá que las normas del *ordo paenitentiae*, si la iglesia, basándose en determinadas necesidades pastorales, tratara de decidirse a ello.

c) *La seriedad de la conversión por lo regular se realiza sin duda mejor por la declaración concreta del pecado propio que por una confesión general.* En todo caso, las celebraciones penitenciales no deben inducir a que una inmersión en el anonimato perjudique o aminore la seriedad de la confesión y de la conversión. Un

30. Es interesante, en este contexto, la concepción de Duns Scoto de que el «camino más fácil» sería la confesión sacramental y el camino más difícil y más exigente sería, por el contrario, el perdón de los pecados extrasacramental en la línea de un arrepentimiento perfecto (*contritio*).

fruto permanente de las afirmaciones de Trento, que agudizaron la seriedad pastoral, fue asimismo la determinación definitiva de las partes esenciales para la penitencia sacramental: el dolor o arrepentimiento, la confesión, el cumplimiento de la penitencia y la absolución, y es digno de notarse que tres de esos cuatro elementos los debe poner el propio penitente.

d) Con todo, debemos establecer asimismo que: *Por parte de la dogmática no existen objeciones fundamentales contra la posibilidad de establecer una valoración sacramental de las celebraciones penitenciales comunes.*

A mi modo de ver, una relación positiva de la fe, la percepción del poder iluminador del evangelio, la causa de Jesús, y el amor de Dios, son asimismo mucho más importantes para la renovación de la penitencia de lo que por lo general se ha subrayado. Sólo sobre el fondo de lo que podría ser se ve claro lo que es. Sólo cuando la luz ilumina se advierten con intensidad las sombras; de lo contrario, todo es lúgubre. El que no tiene ni una idea remota de la magnificencia del amor de Dios, tampoco puede confesarse de una manera correcta.