

§ 264

Existencia del sacramento de la penitencia

I. Doctrina de la Iglesia

Cristo mismo perdonó los pecados y confirió a sus Apóstoles y sucesores el poder de perdonar pecados, incluso los cometidos después del bautismo (Dogma de fe).

El Concilio de Trento explica en la sesión XIV, cap. 1: "El Señor, empero, entonces principalmente instituyó el sacramento de la Penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, insufló en sus discípulos diciendo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos (*Io*, 20, 22-23). Por este hecho tan insigne y por tan claras palabras, el común sentir de todos los Padres entendió siempre que fué comunicada a los Apóstoles y a sus sucesores legítimos la potestad de perdonar y retener los pecados, para reconciliar a los fieles caídos después del bautismo (can. 3), y con grande razón la Iglesia Católica reprobó y consideró como herejes a los novacianos, que antaño negaban pertinazmente el poder de perdonar los pecados. Por ello, este santo Concilio, aprobando y recibiendo como muy verdadero este sentido de aquellas palabras del Señor, condena las imaginarias interpretaciones de aquellos que, contra la institución de este sacramento, falsamente las desvían hacia la potestad de predicar la palabra de Dios y de anunciar el Evangelio de Cristo."

En el capítulo segundo se explica la distinción entre los sacramentos de la Penitencia y Bautismo: "Por lo demás, por muchas razones se ve que este sacramento se diferencia del bautismo (can. 2). Porque, aparte de la materia y la forma que constituyen la esencia del sacramento, están a larguísima distancia; consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, comoquiera que la Iglesia en nadie ejerce juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo. Porque, ¿qué se me da a mí—dice el Apóstol—de juzgar a los que están fuera? (*I Cor.* 5, 12). Otra cosa es de los domésticos de la fe, a los que Cristo Señor, por el lavatorio del bautismo, los hizo una vez miembros de su cuerpo (*I Cor.* 12, 13). Porque éstos, si después se contaminaren con algún pecado, no quiso que fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia Católica, sino que se presentaran como reos ante este Tribunal, para que pudieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos; uno es además el fruto del bautismo, y otro el de la penitencia. Por el bautismo, en efecto, al revestirnos de Cristo (*Gal.* 3, 27), nos hacemos en El una criatura totalmente nueva, consiguiendo plena y entera remisión de todos nuestros pecados; mas por el sacramento de la Penitencia no podemos en manera alguna llegar a esta renovación e integridad sin

grandes llantos y trabajos de nuestra parte, por exigirlo así la divina justicia, de suerte que con razón fué definida la penitencia por los Santos Padres como “cierto bautismo trabajoso”.

Ahora bien, para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la penitencia tan necesario como el mismo bautismo para los aún no regenerados.

Se añaden después tres cánones doctrinales: “Can. 1. Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia Católica no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo Señor nuestro para reconciliar con Dios mismo a los fieles, cuantas veces caen en pecado después del bautismo, sea anatema.”

“Can. 2. Si alguno, confundiendo los Sacramentos, dijere que el mismo bautismo es el sacramento de la Penitencia, como si estos dos sacramentos no fueran distintos y que, por ende, no se llama rectamente la penitencia “segunda tabla después del naufragio”, sea anatema.”

“Can. 3. Si alguno dijere que las palabras del Señor Salvador nuestro: Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (*Io. 20, 22-23*), no han de entenderse del poder de remitir y retener los pecados en el sacramento de la Penitencia, como la Iglesia Católica lo entendió siempre desde el principio, sino que los torciere, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema” (D. 911-913).

Los *reformadores* no tomaron una actitud única frente al sacramento de la Penitencia. La postura de Lutero es vacilante. Negó la sacramentalidad de la confesión de pasada, pero muchas veces, sobre todo al principio y fin de su vida, la llama sacramento. Aunque dice muchas veces que sólo es necesario confesarse a Dios, tal como se hace en el Padrenuestro, él, por su parte, se confesaba hasta el fin de su vida cada ocho o quince días con su amigo Bugenhagen, y recomendaba la confesión a los demás. En 1522 dice contra los iconoclastas y exaltados de Wittenberg: “No quiero dejarme quitar por nadie la confesión secreta y no la daría por ningún tesoro del mundo, porque sé cuánta fuerza y consolación me ha dado. Nadie sabe lo que puede la confesión secreta, pues a menudo hay que luchar y combatir con el demonio. Yo hubiera sido vencido y estrangulado por el diablo hace tiempo, de no haber conservado esta confesión. Hay cosas dudosas y erróneas que el hombre no puede resolver bien por sí solo ni entenderlas... Por eso he dicho y digo que no dejo quitarme la confesión secreta. No quiero obli-

gar ni haber obligado a nadie, sino dejarlo a libre elección... También tenemos mucha absolución en el Evangelio... Por tanto, ved que la confesión secreta no es de despreciar, sino que es una cosa muy conveniente que yo, por mi parte, no quiero desaconsejar por nada del mundo... Conozco bien al diablo; si le hubierais conocido tan bien como yo, no hubierais menospreciado la confesión secreta" (*Erlanger Ausg.* 28, 249-51; *Weimarer Ausg.* 10, 3, 61-64). Lo mismo dice en su recomendación de la confesión incluída después en su gran Catecismo: "Quien es cristiano o quisiera serlo, tiene aquí un fiel consejo, para que lo siga y busque el precioso tesoro... Pero si lo desprecias y no te confiesas, hay que deducir que no eres cristiano, ni debes gozar el sacramento (= el sacramento del Altar), porque desprecias lo que ningún cristiano debe despreciar y con eso haces que no puedan perdonársete los pecados. Y es también una señal de que desprecias el Evangelio... Si fueras cristiano, deberías estar satisfecho de correr cien leguas para confesar y no dejarte obligar, sino obligarnos (a oír tu confesión)." Pero como la consideró más como divina consolación que como verdadero perdón de los pecados y además negó el sacerdocio en cuanto oficio o ministerio, en realidad socavó sus cimientos.

El *luteranismo antiguo* consideró la confesión en cierto sentido como sacramento y en parte hizo grandes esfuerzos para conservarla. Pero la acentuación de su aspecto pedagógico y formativo la hizo parecer tanto más superflua cuanto que podía cumplirse esa tarea educativa por otra parte. El pietismo y la Ilustración fueron favorables a ella; hacia 1800 desapareció la confesión secreta de la vida comunitaria del luteranismo, sin que fuera oficialmente suprimida. El *Neoluteranismo* hizo enormes esfuerzos por reintroducirla (Claus Harmus, Vilmar, Löhe, J. Thiersch, cfr. el nuevo libro de cantos, para uso de las iglesias luteranas y evangélicas del año 1871 en el condado de Hanau: "Más bendición tendrás si, siguiendo el antiguo orden de nuestra Santa Iglesia y las buenas costumbres de ciertas fieles comunidades de cristianos, haces a la vez a tu párroco y confesor una confesión privada y una especial explicación del estado de tu alma y le cuentas confiadamente tus faltas interiores a él, que por su profesión está obligado a guardar el secreto de la confesión."

El calvinismo rechazó la confesión desde sus mismos comienzos. Cfr. K. Ramge, *Die Privatbeicht bei Luther und im Alt- und Neuluthertum*, en F. Heiler, *Die heiligen Sakramente, Beichte und Ab-*

solution, 1935, 232-245; P. Schäfer, *Das Sakrament der Busse und seine Stellung in Vergangenheit und Gegenwart*, 204-228.

Recientemente se observa en el protestantismo un fuerte movimiento—entre los seglares—a favor de la reintroducción de la práctica de la confesión, al que se opone la dirección eclesiástica. El llamado Círculo de Berneucher (Ritter, W. Stählin) trabaja desde hace tiempo en este sentido.

II. *Testimonio de la Escritura*

La existencia de un sacramento que perdona los pecados y es distinto del bautismo está claramente atestiguada en la Escritura y en la tradición. La forma de realizar el sacramento ha variado enormemente a través de los siglos, de manera que un cristiano del siglo III difícilmente reconocería a primera vista la penitencia de la Iglesia de su tiempo en la administración de la penitencia en el siglo XX. A pesar de todo, la esencia se ha conservado intacta.

1. *Evangelio y Hechos de los Apóstoles*

Cristo, que fué enviado por el Padre, para aniquilar el pecado, se quedó presente en la Iglesia, cuya Cabeza y fuente de vida es, como vencedor del pecado; en todo el que se adhiere a El por la fe vence al pecado, introduciéndole mediante el bautismo en su muerte de cruz y en su existencia celestial. En este proceso, la Iglesia o el ministro humano del bautismo está a su servicio como instrumento de la acción salvífica del mismo Cristo. Pero Cristo quiere seguir siendo para el bautismo el vencedor del pecado, incluso después del bautismo; borra los pecados diarios de sus fieles de muchos modos; para curar las heridas espirituales graves instituyó el sacramento de la penitencia. Tal fundación está atestiguada en dos pasajes del Evangelio. Según San Mateo, Cristo da a sus discípulos las siguientes instrucciones: “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 desoye, sea para ti como gentil o publicano. En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra, será atado en el cielo, y cuanto des-

atareis en la tierra, será desatado en el cielo. Aún más; os digo en verdad que si dos de vosotros convinierais sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os la otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 15-20).

Según este texto, el miembro de la comunidad cristiana que peca, debe ser corregido, primero delante de dos testigos, después delante de la Iglesia. Si el pecador no se deja mover a conversión ni siquiera por la corrección de la Iglesia, debe ser excluido de la vida de la comunidad, "excomulgado". Si se muestra accesible al aviso y se convierte, según las instrucciones de Cristo, debe permanecer en la comunidad y recibir el perdón de sus pecados (*Lc.* 17, 3). La Iglesia no puede, pues, pasar inadvertidamente los pecados de uno de sus miembros; debe intentar convertirle, para que pueda seguir viviendo en la comunidad, y excomulgar al que no se convierta. La importancia del perdón o condenación dados mediante la Iglesia se aclara en el texto que habla de atar y desatar (18, 18). Atar y desatar significan, según el contexto, exclusión o excomunión de la comunidad y no infligir tal excomunión o negarla levantándola (en el sentido de levantar una pena). Aunque las palabras pudieran significar también prohibir o permitir, imponer o quitar una obligación, en este caso sólo está justificada la significación de infringir o levantar el destierro o excomunión (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 1922, 738). La expulsión de la comunidad terrena de vida significa también expulsión del reino de Dios (cfr. vol. IV, § 177). La permanencia en la Iglesia terrena significa también permanencia en el reino de Dios. El levantamiento o no inflicción del castigo incluye en sí el perdón de la culpa, de tal manera que ya no tiene consecuencias posteriores para el hombre. La palabra "desatar" logra así mediatamente el significado de perdón de los pecados. Las palabras de Cristo significan: los pecados que la Iglesia perdona aquí son también perdonados por Dios en el cielo. Con razón entendieron los Santos Padres el "poder de desatar" de la Iglesia como poder de perdonar los pecados. El primer testimonio que tenemos es el de Tertuliano.

El poder que Cristo promete a todos los Apóstoles, según San Mateo (18, 18), le había sido ya prometido a Pedro solo de modo solemne, cuando Pedro confesó a Jesús por Mesías, Cristo le dijo: "Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en

los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra, será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra, será desatado en los cielos" (*Mt.* 16, 17-19). Cristo transmite su propia misión a los doce (20, 21); había sido enviado por el Padre para traer la vida a los hombres y vida en plenitud. Los Apóstoles debían entrar en ésta su misión; para eso les invistió con su autoridad, que no es otra que la autoridad de Dios mismo. Cristo había sido autorizado y enviado por Dios mismo, para anunciar el mensaje del reino de Dios; ahora da parte a los Apóstoles en ese poder y esa misión; les concede también la interna aptitud necesaria para ello; como signo de la gracia invisible, del Espíritu, que reciben, sopla sobre ellos. Del mismo modo que el viento, que corre por las calles, es símbolo del Espíritu el aliento que fluye de lo íntimo de Cristo, es imagen del poder espiritual que viene de Cristo y es concedido por El. Con sus palabras interpreta el simbolismo de su acción: recibid el Espíritu Santo. Por *Espíritu Santo* no debe entenderse aquí la tercera persona divina; contra tal interpretación habla la falta del artículo y más aún la circunstancia de que Cristo había prometido enviar el Espíritu Santo después de su vuelta al Padre. Todavía no ha llegado ese momento (*Jo.* 20, 17). *Espíritu Santo* es aquí una denominación para la virtud y poder—provenientes de Cristo—de salvar a los hombres mediante el perdón de los pecados. La actuación de esta interna aptitud ocurre por primera vez bajo el influjo animador y vivo del Espíritu Santo en persona, enviado el día de Pentecostés. Cfr. § 168.

El perdón de los pecados tiene un papel especial entre las tareas, para las que los discípulos recibieron poder y autoridad de Jesús; por eso es destacada especialmente esta misión. La potestad de perdonar pecados es, según el texto, ilimitada, de modo que no se excluye ningún pecado. No se habla tampoco de una forma especial de perdón. Por eso los Padres interpretaron a veces el texto como referido también al poder de bautizar (cfr. San Cipriano, *Carta* 96, 11). Pero que hay que entenderlas de una remisión de pecados distinta del bautismo se desprende de lo siguiente: en las palabras de Cristo se enfrentan y oponen uno a otro dos actos distintos: el perdonar y el retener los pecados. Los Apóstoles, por tanto, no deben hacer uso de su poder de perdonar pecados indistinta y caprichosamente, sino siempre en razón de un jui-

cio (en sentido judicial, no lógico) sobre el pecador; esto supone una mirada o información previa sobre el estado espiritual y anímico del pecador, que, por su parte, sólo es posible cuando el pecador se abre y manifiesta en confesión. Respecto al bautismo, no han lugar tales reflexiones. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter* (Münchener theol. Studien III, 7, 1956).

El perdón sacramental de los pecados, como forma distinta de la del bautismo, está también indicado e insinuado, aunque no claramente testificado, en los *Hechos de los Apóstoles*, en las *Epístolas* de San Pablo y en el *Apocalipsis*.

Los *Hechos de los Apóstoles*, en la narración del caso de Simón Mago (8, 9-11; 13, 18-24), destacan momentos particulares, que aluden al perdón sacramental de los pecados. Pedro maldice al pecador y le expulsa claramente de la comunidad cristiana. Pero la maldición no debe ser eterna; debe hacer que el pecador se mueva a conversión; y, en realidad, consigue este fin: Simón ruega a Pedro y a Juan que recen por él a Dios y espera así conseguir de Dios el perdón. La Iglesia participa, pues, de algún modo en el perdón de los pecados.

2. *Las Epístolas de los Apóstoles*

San Pablo insta la mayoría de las veces al espíritu personal de penitencia del pecador; pero también testifica la participación de la comunidad cristiana en la penitencia de cada uno de sus miembros. Por ejemplo, aconseja a los gálatas: "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 " (6, 1-2). Con mucha más energía exige San Pablo la participación de toda la comunidad en la *Epístola primera a los Corintios* (I Cor. 5, 1-5). El incestuoso de Corinto ha cometido un delito abominable para los mismos paganos. Sin embargo, los corintios se quedan tan satisfechos en vez de afligirse y procurar que el pecador sea apartado de entre ellos. San Pablo exige a la comunidad que haga lo que debería haber hecho ya hace tiempo y no ha hecho por culpa de su indiferencia: los corintios deben juzgar al pecador en una sesión reunida en nombre de Jesús y expulsarle de su comunidad; en espíritu, el mismo

San Pablo toma parte en tal sesión. Mediante la expulsión de la vida de la Iglesia, el pecador es entregado a Satanás, causa del pecado, y a su destino. Satán puede implantar su poder en todas partes, pero con mucha más facilidad en quien fué expulsado del seno de la comunidad salvífica de la Iglesia. Los apuros a que debe ser abandonado el pecador deben ser ocasión de su conversión, para que se salve el día de Nuestro Señor Jesucristo. La misma actitud que contra el incestuoso, es exigida por San Pablo contra todos los que cometen pecados, que excluyen del reino de Dios (contra los lujuriosos, impostores, idólatras, blasfemos, borrachos, ladrones; *I Cor.* 5, 9-13): deben ser expulsados de la vida comunitaria, para que entren en juicio. Según la primera *Carta a Timoteo* (1, 19-20), algunos—como Himeneo y Alejandro—habían naufragado en su fe. San Pablo les entregó a manos de Satanás, para que aprendieran a no blasfemar. Según *II Thess.* 3, 6-16, había en la comunidad cristiana de Tesalónica gentes que en su exagerada esperanza de la Parusía, no querían trabajar y eran una carga para los demás. Contra ellos escribe el Apóstol: “En nombre de Nuestro Señor Jesucristo os mandamos apartaros de todo hermano que vive desordenadamente y no sigue las enseñanzas que de nosotros habéis recibido” (*II Thess.* 3, 6). Subraya el deber de trabajar y prosigue: “Y si alguno no obedece este mandato nuestro, que por la epístola os damos, a ése señaladle y no os juntéis con él, para que se avergüence. Mas no por eso le miréis como enemigo, antes corregidle como a hermano” (*II Thess.* 3, 14-15). Cfr. *Tit.* 3, 10; *II Tim.* 3, 5.

En los textos de San Pablo citados hasta ahora está sin duda testificada la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador, pero no se dice claramente que la Iglesia participe casualmente también en el perdón de los pecados. Del perdón de los pecados por medio de la Iglesia habla *II Cor.* 2, 5-11. Un cristiano de Corinto ha entristecido enormemente a San Pablo. El apóstol ha pedido a la comunidad el castigo del culpable. Ahora les pide que le perdonen y consuelen para que no caiga en la desesperación. El pecador de quien habla el texto no es el incestuoso citado en la primera epístola a los corintios. Su falta consiste en una ofensa personal—no definida—al apóstol. Como tal ofensa ha afectado a San Pablo, en cuanto apóstol, fundador y padre de la comunidad, todos los corintios han sido también ofendidos. Después de haber castigado al culpable, la comunidad debe perdonarle. El perdón del Apóstol será concedido sin más—según asegura San Pa-

blo—, junto con el perdón de la comunidad o Iglesia. El castigo no debió consistir más que en la expulsión de la vida comunitaria; el perdón se expresa, por tanto, en la readmisión del pecador en la comunidad. El fin de la expulsión es la conversión y mejoramiento. Tan pronto como se consigue el fin, el pecador debe participar de la vida de la comunidad, para que no caiga en manos del diablo. San Pablo concede el perdón de los pecados en presencia de Cristo (*II Cor. 2, 10*).

Eso quiere decir que Cristo hace válido el perdón concedido por el Apóstol y le confirma.

Lo que se afirma expresamente en la segunda epístola a los corintios puede suponerse para todos los demás casos semejantes. Los expulsados de la comunidad (los excomulgados), no sólo pueden esperar el perdón de Dios, si se convierten y hacen penitencia, sino que pueden contar con la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia (*I Cor. 5, 5; II Cor. 2, 9-11; I Tim. 1, 20; especialmente, claro es, II Thess. 3, 15*).

Resumiendo, podemos decir: Según San Pablo, la Iglesia tiene el deber de corregir a cualquiera de sus miembros que hubiera cometido un pecado de los que excluyen del reino de Dios; si la corrección no tuviera éxito, debe expulsar al culpable de la vida comunitaria de la Iglesia. Tal exclusión es, sobre todo, exclusión de las celebraciones eucarísticas, pero no sólo eso (*I Cor. 11, 17-34*). La excomunión o expulsión es un juicio que la comunidad hace en nombre de Jesús. A veces es contrapuesto al juicio que Dios cumple en los paganos (*I Cor. 5, 11-13*). Del mismo modo que los paganos están inmediatamente sometidos al juicio y justicia de Dios, los cristianos están sometidos al juicio de la Iglesia; para ellos, el juicio de la Iglesia es juicio de Dios. Por eso puede la Iglesia entregar al pecador en manos del diablo. Así como el juicio sobre el pecador tiene validez ante Dios, también la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia la tiene; esta conclusión es necesaria. Todavía será más claro si recordamos que, según San Pablo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo. El juicio de la Iglesia es, por tanto, juicio de Cristo; cuando la Iglesia perdona, perdona Cristo. En la expulsión y readmisión de un pecador tiene influencia decisiva la autoridad del Apóstol.

Es posible, aunque no muy probable, que *Sant. 5, 15-16*, testifique el sacramento de la penitencia.

Santiago advierte a sus lectores que, cuando alguien caiga enfermo, deben llamar a los presbíteros de la Iglesia, que deben re-

zar una oración sobre el enfermo y ungirle con óleo en nombre del Señor: "Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros, para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo" (*Sant.* 5, 15-16). El texto es primariamente un testimonio a favor del sacramento de la extremaunción, del que hablaremos más tarde. Surge la cuestión de si no es a la vez un testimonio a favor del sacramento de la penitencia. Santiago no da a sus lectores ninguna enseñanza inmediata sobre el perdón de los pecados, sino sólo instrucciones de cómo deben portarse y qué deben hacer en caso de que un creyente caiga gravemente enfermo. Asegura que la unción y la oración de los presbíteros de la Iglesia salvarán al enfermo. La salvación incluye en sí el perdón de los pecados, si el enfermo los hubiera cometido. Debe pensarse incluso en los pecados graves. A la oración de los presbíteros debe preceder la confesión de los pecados del enfermo; no se dice si debe ser general o especial. La confesión se hace ante todos los presentes, no sólo en presencia de los presbíteros, pero a éstos se les atribuye un puesto especial. El enfermo espera con su confesión de pecados, hasta que los presbíteros llegan. Debe suponerse que todos rezan por el enfermo, pero atribuye claramente decisiva la importancia a la oración de los presbíteros. Causa del perdón de los pecados es no sólo la oración, sino también la unción con óleo. En este texto son atestiguados tal vez dos sacramentos: unción y penitencia. Podríamos suponer que ambos sacramentos, distintos entre sí, eran administrados juntos al enfermo, del mismo modo que al principio solían ser administrados juntos el bautismo y la confirmación, de modo que pudieron parecer dos elementos inseparables de un mismo proceso de admisión en la Iglesia.

Según Santiago, la salvación debe llevarse a los enfermos mediante un rito especial de enfermos. Cuando el enfermo hubiera cometido faltas graves, que requieran el perdón de la Iglesia, se le debe conceder primero ese perdón.

3. *Apocalipsis, de San Juan*

También el *Apocalipsis* testifica la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador. Al ángel de Tiatira (al obispo o a toda la comunidad representada por su ángel custodio) se le exige

luchar contra los malos y no soportarlos, es decir, expulsarlos de la comunidad (*Ap.* 2, 18-28). Se alaba especialmente al ángel de Efeso, porque no soporta a los malos (*Ap.* 2, 1-6). Por tanto, quien sea culpable de un pecado grave, debe ser expulsado de la vida de la comunidad. Nada se dice de la readmisión del pecador. Pero como el *Apocalipsis* subraya la longanimidad de Dios (2, 4), que trata de mover a los culpables a reflexión y conversión, podemos suponer que, al parecer del Vidente, también pueden ser concedidos el perdón y la readmisión en la Iglesia a los pecadores arrepentidos. (La primera epístola de San Juan no ofrece ninguna indicación sobre el sacramento de la penitencia. Aunque habla de la confesión de los pecados (*1 Io.* 1, 9), que tiene como consecuencia el perdón de Dios, no se trata de la confesión de los pecados ante la Iglesia, sino de la confesión de los pecados ante Dios. Obtiene perdón de sus pecados el que, en vez de tenerse por inmaculado y negar sus pecados, tiene conciencia de sus culpas y se confiesa arrepentido. Cfr. 259. Esta exposición de la doctrina de la Iglesia se ha hecho siguiendo a Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940.

III. *Doctrina de los Santos Padres*

1. Los Padres dan testimonio no sólo de la existencia del sacramento de la penitencia, sino del notable cambio que va sufriendo la práctica de la penitencia. Aunque quedan todavía pendientes muchas cuestiones respecto a la esencia de la penitencia de la primitiva Iglesia, gracias a las investigaciones más recientes puede saberse con seguridad su proceso de evolución en los puntos más esenciales.

La *Doctrina de los doce Apóstoles* amonesta a los bautizados a que lloren por toda maldad (3, 1); pueden ser librados de los pecados diarios mediante la oración—deben rezar tres veces al día el Padrenuestro y pedir a Dios en la quinta petición el perdón de sus pecados—, mediante el ayuno (cfr. 7, 4), las limosnas y, sobre todo, mediante la confesión de los pecados (4, 14; 14, 1); ésta debe hacerse en las reuniones litúrgicas. Quien entra a la presencia de Dios, debe confesar antes sus culpas con arrepentimiento. Podemos suponer que tal confesión pública no era más que la oración común por el perdón de los pecados algo parecido a lo que, más tarde, es el Confiteor. Por tanto, no puede tenerse

como testimonio del sacramento de la penitencia la exigencia hecha en la *Doctrina de los doce Apóstoles* de confesar los pecados en las fiestas eucarísticas de los domingos. Tal confesión dominical “caería fuera del marco de la práctica de la penitencia en la Iglesia primitiva, tal como la conocemos. En vista de las estrictas exigencias de penitencia—claramente atestiguadas desde muy pronto—que se imponían al que pecaba gravemente y en vista de los enormes cuidados con que se concedía su readmisión, a pesar de las largas penitencias, parece sencillamente imposible que el autor de la *Didaché* hubiera considerado tal confesión como medio suficiente de expiación, que abriera sin más a cualquiera las puertas de la Eucaristía. Tal confesión no podía tener otro fin que el de limpiar la conciencia de los pecados leves de cada día y el de hacer a los creyentes dignos del sacrificio. En toda la Iglesia primitiva no existe paralelo de esa regular confesión especializada de pecados leves, pero en todas partes se atribuye a la oración por el perdón de los pecados—tal como se halla, por ejemplo, en el Padrenuestro—la fuerza y virtud de borrar los pecados leves; la indicación de la *Didaché* se acomoda perfectamente a la práctica de la Iglesia primitiva, si interpretamos así esa confesión general de los pecados” (B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940, 91).

Si para el perdón de los pecados veniales basta la confesión arrepentida, los pecados graves, en cambio, hacen necesaria una larga penitencia; hasta que la cumple, el culpable es excluido de la Eucaristía (10, 6; 14, 1). Tales pecados en un miembro de la comunidad afectan a toda la comunidad o Iglesia. Todos tienen el deber de corregir al culpable, así como el deber de rezar por él (2, 7). La corrección o reprensión debe hacerse con espíritu de amor, de lo contrario es causa de riñas y disputas (4, 3). “No os reprendáis unos a otros airadamente, sino con paz, como veis que se hace en el Evangelio; y si uno pecare contra los demás, nadie debe hablar con él ni escucharle, hasta que hiciera penitencia” (15, 3). Es evidente que la conversión del pecador debe intentarse primero por buenos caminos; si ese intento es inútil, el pecador, según el Evangelio, debe ser metido en juicio por medio de la expulsión o excomunión de la comunidad. Si hiciera penitencia, debe ser perdonado y admitido de nuevo en la comunidad. Podemos suponer que tal método de penitencia no se usaba sólo en el caso de que un pecado exigiera la intervención de la Iglesia, por haberse hecho público, sino que se practicaba también cuando un pecador quería hacer penitencia por propio impulso y voluntad.

San Ignacio de Antioquía está convencido de que los que confiesen a Cristo no pecan y que los que tienen amor no odian (*Carta a los Efesios* 14, 2). Sin embargo, tiene que reprender toda especie de pecados a las comunidades cristianas: impureza (*Carta a los Efesios* 10, 3), contiendas e ira (*Carta a los de Filadelfia* 8, 1), otras faltas contra el amor (*Carta a los de Trales* 8, 2). Hasta tiene que advertir que los paganos podían escandalizarse y que, por culpa de unos pocos malos, podía ser ultrajada la verdad de Dios (*Tralles* 8, 2). Con especial energía se dirige contra los herejes y los que rompen la unidad de la Iglesia, apartándose de su obispo y celebrando sin él el bautismo y la Eucaristía (*Carta a los de Esmirna* 8, 1-2). Cfr. *Carta a los de Trales* 7, 1. Sin embargo, "los que hagan penitencia y vuelvan a la unidad de la Iglesia, serán también de Dios, para vivir conforme a Jesucristo" (*Carta a los de Filadelfia* 3, 2). Todos los miembros de la Iglesia deben rezar continuamente, para que los que de entre ellos pequen, vuelvan a Dios por la penitencia. Deben tratar de instruir a los pecadores, si no de una forma, al menos mediante el ejemplo de una vida santa (*Carta a los Efesios* 10, 1; 3, 1). Especialmente el obispo tiene deber de advertir, enseñar y reprender. En los escritos de San Ignacio se destaca la responsabilidad del obispo más que en ningún otro de los documentos citados hasta ahora. Más valiosos que su amor a los buenos, serán sus esfuerzos por reducir a obediencia a los malos. El obispo puede castigar a los pecadores; cuando fracasan las pacíficas amonestaciones, no hay más remedio que expulsar a los rebeldes de la vida de la comunidad, hasta que hicieren penitencia. Con especial energía exige la excomunión de los herejes y cismáticos. La paz con el obispo y su perdón, garantizan el perdón de Dios y la paz con El (*Carta a los de Filadelfia* 3, 27; 8, 1). Quien es readmitido en la comunidad por el obispo está también en comunidad con Dios; sólo Dios perdona los pecados; pero los perdona cuando se hace penitencia, y a la penitencia pertenece la reconciliación con la Iglesia concedida por el obispo. El perdón de la Iglesia y del obispo es, por tanto, mediatamente, la causa del perdón de Dios. La reconciliación con la Iglesia no es un proceso mecánico que haga superfluo el esfuerzo personal del pecador, sino que supone más bien la oración y penitencia del pecador y la intención de los demás miembros de la Iglesia, sobre todo, la del pastor o presbítero de ella.

De manera semejante habla también San Policarpo de Esmirna en su escrito a los de Filipo (cfr., especialmente, caps. 6 y 11).

Según la primera Carta de San Clemente, la Iglesia entera participa en la superación de los pecados de sus miembros (2, 4-6; 56, 1); en primer lugar, mediante la oración y corrección, y después, cuando la Iglesia, más concretamente el obispo o colegio de presbíteros, determina la penitencia del pecador. La carta sitúa a la misma altura los medios de corrección de la Iglesia y los de Dios. Después de haber aludido a la virtud salvífica de los castigos de Dios, dice San Clemente a los que siembran la intranquilidad en Corinto: “Y vosotros que habéis dado pie al tumulto, someteos a los presbíteros y dejaos castigar en penitencia, doblando las rodillas de vuestro corazón. Aprended a someteros y renunciad a la insolencia fanfarrona y orgullosa de vuestras lenguas” (57, 1-2). Ante todo, les exige la conversión. Los revoltosos de la Iglesia de Corinto se habían apartado de la unidad de la Iglesia; tienen el deber de eliminar su interna separación mediante la penitencia. Determinarán la penitencia que debe imponérseles los superiores, que tienen poder de Dios para ello. Después de cumplir la penitencia, se reconciliarán con la Iglesia y tendrán parte “en su esperanza”. La paz con la Iglesia es el presupuesto y la razón de que Dios les perdone los pecados.

La doctrina más detallada de esta época sobre la penitencia nos la ofrece el escritor del *Pastor Hermas*, de la segunda mitad del siglo II. Está revestido de la forma literaria de un Apocalipsis. El autor escribe las revelaciones y doctrinas, que ha recibido de la Iglesia misma en la figura de una matrona, y del ángel de la penitencia en la figura de un pastor; nos las ofrece en visiones, mandamientos y comparaciones. A consecuencia de su peculiaridad estilística, su fondo temporal-histórico es oscuro. A pesar de todo podemos suponer que transcribe fielmente la práctica de la penitencia en la iglesia romana. Según él, un cristiano después del bautismo no debe necesitar normalmente el perdón de sus pecados. Parece, además, que en la realidad la mayoría se portaban según esta norma. Pero para aquellos que después de su conversión caen en pecado, Dios omnisciente, que conoce la debilidad de los hombres y la astucia del diablo, ha creado un medio de salvación para después del bautismo: la penitencia. Comprende el apartamiento del pecado, la confesión de los pecados ante Dios, la oración, resignación, vergüenza, limosnas y aceptación del castigo impuesto por Dios. La Iglesia prohíbe hablar del perdón de los pecados después del bautismo delante de los catecúmenos y neobautizados, no vaya a ser que eso les sirva de incitación a pecar. La penitencia prevista por

Dios mismo se extiende a todos los pecados; los pecados más graves, como el apartamiento de la fe y el adulterio, no están excluidos del perdón. Sólo los que no quieran convertirse no podrán conseguir el perdón. Pero la penitencia sólo puede ser recibida una vez: "Si alguno después de la sublime y solemne llamada (al Bautismo), tentado por el demonio pecara, tiene el precepto de la única penitencia." Tal regla tiene evidentemente un fondo pedagógico y pastoral. Quien recae no tiene verdadera intención de penitencia, sin la que no hay perdón. "Cuando uno peca y hace penitencia continuamente, de nada le sirve esto. Pues será difícil que viva." De este texto puede concluirse con mucha probabilidad que por el tiempo en que fué redactado el escrito había en Roma la práctica de hacer penitencia varias veces. En lugar de esa práctica debe instaurarse la de la penitencia única. Tal regla tuvo serias consecuencias en toda la primitiva Iglesia: en la época siguiente, como atestiguan Clemente de Alejandría y Tertuliano, esa norma pastoral y pedagógica se convirtió en principio fundamental: en la Iglesia no hubo repetición de la penitencia. La terrible dureza de tal costumbre y práctica se dulcificó con la indicación de que la Iglesia no podía admitir de nuevo a la penitencia a los que recaían porque les faltaba evidentemente el propósito serio de mejorarse, pero que sin embargo podían esperar que Dios les perdonara.

La doctrina sobre la penitencia del escrito que comentamos está llena de la imagen de la Iglesia: la Iglesia—comunidad visible de los creyentes—es la portadora de la salvación, la pertenencia a ella es un supuesto imprescindible para salvarse. La Iglesia tiene el deber de mover a los pecadores a penitencia; a ella compete el vigilar la dirección y orden de las penitencias impuestas. El pecador que cometiera un pecado muy grave debe ser excluido de la vida comunitaria de la Iglesia; la penitencia le abre de nuevo la comunidad salvífica de la Iglesia; el penitente debe ser readmitido en la unidad de la Iglesia; la readmisión no es la causa inmediata del perdón de los pecados; tampoco es una garantía inequívoca, pero sí un supuesto imprescindible de tal perdón. Sólo Dios concede el perdón y lo concede cuando la penitencia es suficiente. Pero incluso la penitencia incompleta libra al pecador de la condenación. El escrito no se expresa claramente sobre la relación entre el perdón de la Iglesia y el perdón de Dios; sin embargo, es evidente que existe tal relación. El carácter sacramental de la penitencia vigilada por la Iglesia está, pues, claramente testificado.

Según San Ireneo, el primer paso hacia el perdón es la ruptura

con el pecado; pero la penitencia incluye también la expiación; es decir, oración, ayuno, limosna, renuncia a las alegrías y placeres, cooperación y oración de los creyentes. La expiación se cumple bajo la vigilancia de la Iglesia; incluye, según San Ireneo, la confesión de los pecados. Se atribuye a los presbíteros—y en primer lugar al obispo—una especie de poder judicial. Deben convertir al pecador mediante enseñanzas y correcciones, pero también mediante la imposición de castigos, entre los que está la excomunión. La confesión pública consistía en la aceptación de la penitencia pública; ésta incluía la confesión de la culpa, sea que fuera conocida sin más, sea que el pecador tuviera que acusarse expresamente ante el obispo o ante los presbíteros. La penitencia se llamaba *Exhomologesis*, por razón de la confesión pública. Lo esencial de la “exhomologesis” consistía en todo caso no en la protocolaria confesión de los pecados, sino en el conjunto de la vida de penitencia, que comportaba una continua vergüenza y humillación. No podemos decir cuánto duraba la penitencia. San Ireneo no habla expresamente de la readmisión del pecador en la comunidad de la Iglesia; pero su doctrina sobre la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros pecadores y sobre la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse hace suponer que al terminar la penitencia había un acto de reconciliación con la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de la gracia ineludiblemente necesaria para todos; San Ireneo la ensalza llamándola juvenil y lozano cáliz del Espíritu Santo, que le ha sido dado para que anime y reanime a todos los miembros que debe acoger. Según esto, parece que el perdón de los pecados enseñado por él supone la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia. Cfr. § 168.

La cuestión de la penitencia tiene un amplio espacio en la Didascalia apostólica, ordenación canónica probablemente de la primera mitad del siglo III, o, lo más tarde, de la segunda mitad del mismo siglo. El autor, que es un obispo, defiende y enseña la perdonabilidad de todos los pecados, excepto de los llamados pecados contra el Espíritu Santo. Es extraordinariamente indulgente; quiere conceder la readmisión en la Iglesia a todos los pecadores después de un ayuno que dure de dos a siete semanas y con una imposición de manos.

Tienen notable influencia en la evolución de la práctica de la penitencia los teólogos alejandrinos Clemente († antes del 215) y Orígenes († 253/54). San Clemente se ciñe expresamente al escrito del Pastor Hermas. Normalmente el bautizado vive sin pecar, pero si

comete un pecado debe pedir perdón por medio de la penitencia. Hay una gran distinción entre el perdón concedido por Dios en el bautismo y el concedido en la penitencia; en el bautismo Dios perdona al hombre los pecados por pura gracia y misericordia; en cambio, el bautizado que vuelve a pecar debe cumplir la expiación por sus pecados, antes de que Dios le perdone: debe purificarse de los pecados mediante una conversión severa y auténtica. (Como el perdón de los pecados presupone un esfuerzo personal, San Clemente y otros autores antiguos dicen a veces que al bautizado no se le perdonarán ya los pecados. Este “no perdonar” significa que al bautizado no se le perdonarán los pecados si no se esfuerza mediante la penitencia en conseguir el perdón.) La purificación de los pecados ocurre de la manera siguiente: “Nos juzgamos a nosotros mismos por las acciones pasadas y luego caminamos hacia adelante después de habernos examinado y haber salido con nuestro espíritu de los placeres sensibles y de los anteriores pecados.” “La penitencia consiste en juzgar las acciones pasadas y en pedir perdón de ellas al Padre, único que puede hacer que lo ocurrido sea no-ocurrido lavando los pecados cometidos con su misericordia y con el rocío del Espíritu.” El perdón de Dios no ocurre de una vez, sino poco a poco, a saber, en la medida en que el pecador se purifique y santifique con obras de penitencia. No sólo se debe poner fin a las acciones delictivas—robo, adulterio, rapiña, perjurio—, sino que las mismas pasiones deben ser podadas. “Aunque tal vez sea imposible arrancar de una vez las pasiones crecidas y engrandecidas con nosotros, puede lograrse con el poder de Dios, con lágrimas humanas y ayuda fraternal, con sincera penitencia y celo ininterrumpido.” Esta doctrina del perdón paulatino tan extraña a primera vista se nos hace más comprensible si pensamos que San Clemente—y con él toda la teología antigua—entendía por perdón no sólo la aniquilación de la culpa grave y del decreto de la pena eterna (que es lo que significa en la teología posterior), sino el perdón de la culpa y de toda pena. (Todavía no se distinguía bien entre culpa y castigo.) Cuando el hombre no termina en su vida terrena el proceso de purificación tiene que sufrir en la otra vida castigos purificadores.

Como la pertenencia a la Iglesia es presupuesto de la salvación, no existe para el bautizado penitencia eficaz más que dentro de ella. El obispo es responsable de la salvación de los miembros de la Iglesia; tiene el deber de castigar y corregir a los miembros pecadores. A los presbíteros y en primer lugar al obispo compete la decisión de la expulsión de la comunidad de la Iglesia, así como la de la re-

admisión. Aunque San Clemente tampoco da explicaciones claras sobre la relación entre la readmisión del pecador en la comunidad y el perdón de Dios, podemos decir que el apartarse de la vida cristiana es apartarse de la Iglesia y que la conversión es vuelta a la Iglesia. Es Dios quien lava los pecados cuando el hombre se ha curado mediante la correspondiente penitencia. Pero quien ha roto su unión con la Iglesia no puede contar con salvarse, si no pone todo de su parte, para lograr que la Iglesia perdone y vuelva a admitirle. La participación de la Iglesia en la penitencia hace que ésta se revele y aparezca como un proceso sacramental.

Pero ya de las indicaciones hechas hasta ahora puede deducirse que San Clemente no es justamente el carácter sacramental lo que acentúa, sino su lado pedagógico y salvífico. Se verá más claro si consideramos la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros bajo otro punto de vista. La misión pastoral del presbítero y del obispo implica el advertir y corregir; debe acreditarse también esa misión en la oración para que Dios tenga misericordia de los pecadores que han cumplido su penitencia y además en la dirección y consejo. Estas ayudas que los superiores deben prestar a los pecadores no están indisolublemente unidas al oficio eclesiástico. Su eficacia depende sólo de la perfección personal del que reza; pueden, por tanto, ser prestadas al pecador por cualquier otro miembro de la Iglesia. Todo amigo de Dios puede ayudar a su hermano pecador en su penitencia con oraciones, advertencias y penitencias. San Clemente aconseja a los ricos y bien situados elegir para director de sus almas a un hombre piadoso y no es necesario que sea presbítero. Entiende por "piadoso" un hombre de Dios, a cuyas advertencias y correcciones el hombre debe ajustarse en todas las circunstancias, que en las noches de desvelo lleva sus deseos ante Dios y reza para que sea apartado el castigo, que puede ser considerado por eso como un ángel y mensajero de Dios. San Clemente ve en tal conducta para con el hombre de Dios justamente un signo de que la penitencia es sincera. Podemos decir, por tanto, que San Clemente introdujo en la praxis de la penitencia los motivos y consideraciones psicológico-medicinales y pastoral-pedagógicas; consideraciones que en él cuentan más que las estrictamente sacramentales. Tal prevalencia de lo pedagógico y pastoral parece deberse a influencias de la filosofía estoica. La penitencia se compara con la apatía (*apatheia*) de los gnósticos y a sus esfuerzos de perfección, y aún reconociendo que Dios perdona por gracia los pecados, parece un proceso de autopurificación. Si el gnóstico es el

modelo que debe seguir el penitente, ¿qué cosa más natural que el penitente elija para director y guía a un “entendido” que ya ha alcanzado la meta? Esta idea de la dirección de almas—iniciada en San Clemente—ha tenido una constante repercusión en toda la posteridad. Junto con Orígenes ha influido ampliamente en la vida ascética. La dirección de almas en privado se convirtió después en regla fija en los monasterios y dió a la penitencia una evolución y desarrollo especiales en la Iglesia griega sobre todo, pero también en la occidental.

Orígenes tiene ideas parecidas a las de San Clemente; respecto a la doctrina sobre la penitencia no difiere de él en nada esencial; también él considera la cooperación de la Iglesia en la penitencia como curación sobre todo: los sacerdotes son médicos de almas; son los ayudantes de Cristo, médico primero y principal. El sacerdote debe cargar sobre sí los pecados del pueblo y tratarlos como que fueran suyos. Con su palabra produce la conversión y la purificación de los pecados; con su oración protege y ayuda a los pecadores; en su actividad curadora y médica necesita también los medios de castigo (la corrección y finalmente la excomunión). La excomunión de la vida comunitaria de la Iglesia—principal medio de castigo—es realizada—si se toma en sentido estricto—no por el sacerdote, sino por el pecador mismo; el cual la causa con su acción pecaminosa. El sacerdote no hace más que hacer público lo que ha ocurrido ya por culpa del pecado. Al terminar el tiempo de la penitencia se acaba también la exclusión de la vida comunitaria de la Iglesia, la cual es, ante todo, exclusión de la Eucaristía. A quien ha cumplido la penitencia “no le corresponde ya más el no gozar del pan ni el no beber del cáliz ni el estar fuera de la casa de Dios y de la Iglesia”.

El médico de almas tiene ocasión de desarrollar su actividad también en los pecados menos graves; el enfermo sólo curable mediante la penitencia pública es sólo un caso especialmente grave. El atar y desatar en la penitencia pública, el excomulgar y reconciliar son cosas del presbítero y del obispo. Pero la actividad medicinal (orar, amonestar, aconsejar) no está reservada a los eclesiásticos. Los sacerdotes son los primeros obligados a esa actividad, pero el deber de ayudar obliga a todos los miembros de la Iglesia; la practican más eficazmente quienes gozan de más amistad con Dios. Del hecho de que el sacerdote sólo actúa como funcionario en el atar y desatar, cosa que ocurre sólo en los pecados

graves y no en los leves, puede deducirse que su actividad medicinal y curadora de pecados leves no tiene carácter sacramental.

Vemos, pues, que también en Orígenes predomina el punto de vista moral y médico sobre el eclesiológico y sacramental. A pesar de todo destaca la preeminente posición del obispo, que es el director de toda penitencia y quien decide sobre la imposición y duración de ella. En San Clemente—y más aún en San Cipriano, como luego veremos—encontramos la gran preocupación de si la penitencia impuesta por la Iglesia puede considerarse como suficiente o no; Orígenes, en cambio, dice: el verdadero sacerdote, que por sus frutos se demuestra como hombre de espíritu, es adoctrinado por el Espíritu sobre cuándo deben perdonarse los pecados y cuándo deben retenerse.

1. Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes, atestigua la existencia de diferentes clases de penitentes en su carta a un obispo del Ponto; en ella habla de las penitencias exigidas a los cristianos que pecaron contra las buenas costumbres con ocasión de las invasiones de los godos por el Asia Menor; en la carta aparecen como una institución comúnmente conocida. San Gregorio cita dos grupos: los oyentes, es decir, los penitentes que debían salir del templo al terminar la misa de los catecúmenos, y los yacentes, es decir, los que debían presenciar toda la función eucarística echados sobre el suelo o arrodillados. Alude también a un tercer grupo de penitentes: los que acompañaban de pie; eran los penitentes que participaban en las funciones eucarísticas como los demás fieles, de pie, pero no podían recibir la comunión (cfr. § 254). Véase sobre las clases de penitentes el Sínodo de Ancira del año 314 y el de Nicea de 325. Por la primera carta canónica de San Basilio nos enteramos de una clase más de penitentes, la de los que lloraban; eran los penitentes que no podían entrar en los templos, sino que estaban en los atrios y pórticos para rogar llorando a los que visitaban el templo que intercedieran por ellos.

2. *Tertuliano* († hacia 220) es quien aclara por fin la esencia de la penitencia cristiana en la antigüedad. Hay que distinguir en su doctrina de la penitencia dos épocas: la católica y la montanista. En su escrito *La Penitencia* defiende primero las doctrinas que hemos visto hasta ahora y que eran bien común de la Iglesia. Es el primero que nos da una imagen clara de los métodos penitenciales de la antigua Iglesia y además nos hace saber que tales

métodos, cuyas partes esenciales existen desde tiempos apostólicos, han tomado ya forma fija. El pecador debe reconciliarse con Dios mediante obras de penitencia. La diferencia entre el bautismo y la penitencia consiste en que en el bautismo Dios perdona por pura misericordia y gracia el castigo de los pecados, mientras que en la penitencia el castigo eterno merecido debe ser condonado mediante obras de satisfacción. Es una gracia enorme que Dios se reconcilie y acepte las obras satisfactorias del hombre. La penitencia no puede ser exclusivamente interna, sino que debe encarnarse en actos externos. Tal encarnación es la exhomologesis (confesión), que no es una confesión de palabras, sino una confesión con hechos; consiste en ciertos actos de humillación y castigo, parte de los cuales debe cumplirse ante la comunidad y parte en privado. Tertuliano cita, por ejemplo, la tristeza continua, el ayuno riguroso y los sollozos y llantos continuos, la oración de rodillas y la petición de intercesión a los presbíteros y hermanos. Tal cambio de vida provoca la misericordia de Dios. El auxilio de la Iglesia—sacerdote y pueblo—al pecador penitente es insustituible si el pecador quiere lograr perdón. Por muy difícil que le parezca y poco que le agrade el presentarse a la comunidad y pedir que recen por él no tiene otro remedio; la oración de la Iglesia es escuchada por Dios, porque es Cristo mismo quien ora en ella. No existe ni la penitencia puramente privada ni la penitencia eclesiástica secreta; incluso en caso de pecado grave secreto el pecador debe hacer penitencia pública. Mediante la pública confesión de los pecados y el castigo voluntariamente aceptado demuestra el penitente la sinceridad de su conversión, reconoce a Dios como supremo Juez y trata de expiar su delito; en la medida que él no se respete será respetado por Dios. Por las explicaciones de Tertuliano no se puede ver claramente si la penitencia pública implicaba la confesión oral de los pecados delante de la comunidad. Probablemente el pecador penitente no confesaba su pecado más que a los superiores de la comunidad, en caso de que fuera secreto. Se ve, pues, que a diferencia de los teólogos alejandrinos que consideraron preferentemente el lado medicinal de la penitencia, Tertuliano la estudió bajo el punto de vista de castigo y expiación.

La participación de la Iglesia aparece evidente cuando Tertuliano dice que el pecador debe confesar su delito a los superiores eclesiásticos, que debe cumplir la penitencia en público y que debe acudir a los hermanos para que le presten auxilio en sus obras de penitencia. La intervención de la Iglesia es aún mayor; el peniten-

te es expulsado de la vida comunitaria de la Iglesia y cuando ha cumplido suficientemente su penitencia es admitido de nuevo. La penitencia es justamente la puerta de la Iglesia. Sólo Dios perdona los pecados, pero la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia es presupuesto necesario para ello. Tertuliano, como la teología anterior a él, tampoco explica la relación entre la readmisión en la Iglesia y el perdón de Dios. En la participación de la Iglesia en la penitencia está fundado el carácter sacramental de ésta. Aunque la reconciliación con la Iglesia no coincide inmediatamente con el perdón de los pecados, es el camino hacia él. Tertuliano no exceptúa del perdón ningún pecado; pero tampoco reconoce más que una sola y única penitencia.

En su *época montanista*, Tertuliano abandona y hasta combate su anterior doctrina sobre la penitencia. El montanismo, al que se inclinó Tertuliano en los últimos años de su vida (desde el 205) no tenía al principio una doctrina sobre la penitencia más rigurosa que la de la Iglesia, sino sólo unas prácticas penitenciales más duras que las de muchas comunidades cristianas. La doctrina sobre la penitencia explicada hasta ahora había sido reconocida por toda la Iglesia; pero la Iglesia dejaba un amplio campo de juego en la praxis penitencial que podía ser más o menos dura. Las cuestiones sobre qué penitencias habían de ser impuestas a los pecadores y cuánto habían de durar eran resueltas de modos distintos por los obispos. El montanismo, que al principio no se preocupó de doctrinas de fe ni de dogmas, sino de la ascética y penitencia de la Iglesia, dió un fuerte impulso a la dirección rigorista. Sobre todo en el Norte de Africa aparecen algunos obispos especialmente rigurosos, sin que por eso se aparten de la doctrina común. Lo que hizo Tertuliano fué constituir una doctrina penitencial herética sobre las prácticas penitenciales del montanismo; mientras que los montanistas anteriores a él afirmaban que la Iglesia puede perdonar todos los pecados, pero que no lo hace para no dar a los pecadores sensación de facilidad, Tertuliano defendió que la Iglesia no podía perdonar todos los pecados. Mantuvo su nueva convicción en su obra *La honestidad*, y la defendió con mucho apasionamiento. Al principio de esta polémica cuenta que ha oído hablar de un edicto perentorio (*edictum peremptorium*) de un obispo, según el cual debe concederse la readmisión en la Iglesia incluso a los lujuriosos. Tal obispo, cuyo nombre no cita Tertuliano, ha sido muchas veces identificado por los investigadores como el papa Calixto; se creyó que Tertuliano decía que el papa Calixto había concedido por vez pri-

mera la reconciliación a los lujuriosos, a quienes hasta entonces estaba negado el perdón de la Iglesia, lo mismo que a los incrédulos y asesinos. Según esta teoría, a los incrédulos les fué concedido el perdón de la Iglesia unos cincuenta años más tarde por el papa Cornelio y a los asesinos hacia fines del siglo III. Como hemos visto, no es histórica la opinión de que hasta la primera mitad del siglo III fué negado el perdón de la Iglesia a ciertos tipos de pecadores, como los tres citados. Además, en realidad está fuera de duda que el obispo criticado por Tertuliano de ser el autor del edicto no era romano, sino africano, probablemente Agripino de Cartago. Se podría además suponer que no se trataba de un verdadero edicto, sino de cualquier otra explicación o sencillamente de un sermón. Es claro que se trata de un obispo africano, que trató de poner las cosas en claro mediante la explicación aludida por Tertuliano en las discusiones y diferencias de opinión sobre las prácticas penitenciales (no sobre la doctrina de la penitencia), que se habían recrudecido por culpa del movimiento montanista. El "edicto" no introduce ninguna época nueva en la penitencia cristiana, sino que ratifica y confirma frente a las nacientes inseguridades y dudas la doctrina de la penitencia tradicional. Tertuliano, en cambio, defiende que no puede haber reconciliación ni para los lujuriosos, ni para los incrédulos, ni para los asesinos. Quien admitiera en la Iglesia a los lujuriosos debería hacer lo mismo con los otros dos grupos de pecadores; y el autor del edicto no podría, por supuesto, aceptar esa consecuencia. Por tanto, su conducta con los lujuriosos tampoco es admisible.

Por primera vez en la historia de la penitencia cristiana nos encontramos aquí con los *tres pecados capitales*. Probabilísimamente fué Tertuliano quien hizo esta división; él pretende apoyarse en la Escritura (Decálogo y Decreto apostólicos) y en la tradición, pero sin razón alguna. El mismo, al principio de su época montanista, habla de siete pecados imperdonables (idolatría, blasfemia, crimen, adulterio, lujuria, falso testimonio y fraude) en su obra *Contra Marción* 4, 9, y en su tratado sobre la honestidad cita como imperdonables, además de la tríada citada, el fraude, calumnia, blasfemia y cualquier profanación del templo de Dios (4, 9; 9, 10). Tal división nace en realidad de la situación polémica, y con el fin de lograr que el pueblo fiel se rebele en vista del indulgente trato a los lujuriosos, al situarlos junto a los grupos de pecados más aborrecidos por la Iglesia antigua, como eran los pecados de pérdida de fe y los crímenes; de aquí sus enormes esfuerzos por formar con los

tres pecados una unidad indisoluble. Cuando Tertuliano afirma que el crimen y la pérdida de la fe no son perdonados por la Iglesia, su tesis no vale, por supuesto, si se aplica a la praxis general de la antigua Iglesia, sino sólo si se refiere a los obispos influídos por el movimiento montanista. Hasta puede decirse que para la mayoría de las comunidades tales pecados no eran ningún problema, porque no existían siquiera.

Fué, pues, Tertuliano quien por primera vez y en un escrito polémico contra los católicos inventó la distinción de pecados perdonables e imperdonables, distinción desconocida antes de él en la Iglesia y no seguida tampoco después por los católicos. Tertuliano niega las razones que aducen los católicos a favor de la perdonabilidad de los pecados con gran decisión; echa mano de toda clase de artificios, artimañas, desfiguraciones y falseamientos. Como fundamento de la convicción y doctrina católicas asigna él la gracia y misericordia de Dios; según la teoría de los católicos, Dios prefiere la penitencia a la muerte del pecador. La misericordia de Dios para con los pecadores está testificada según los católicos en la Escritura. Según Tertuliano, la misericordia de Dios se ejercita en el bautismo, pero no más. Después se contradice diciendo que los bautizados que cometieran un pecado de los tres capitales no tienen por qué desesperarse; aunque la Iglesia no les conceda la reconciliación pueden todavía esperar el perdón de Dios.

Los que pecan gravemente son expulsados de la Iglesia, pero pueden estar en el atrio del templo, como aviso para los hermanos, implorando su compasión, sin esperanza de ser readmitidos en la comunidad, pero con la conciencia de que su penitencia puede lograr el perdón de parte de Dios. A quienes cometieran pecados sexuales contra la naturaleza no se les concederá ni cumplir tal penitencia; su pecado es monstruoso (*monstra*). Para los pecados menos graves, el montanista Tertuliano concede perdón de la Iglesia incluso: ira, los golpes dados en estado de excitación, palabras ofensivas, juramento inconsciente, informalidad, mentiras en caso de necesidad, infidelidades en los negocios, oficios o empresas, faltas de la vista o del oído... La penitencia por tales pecados "menos graves" se cumple con la expulsión y readmisión del pecador. La readmisión coincide formalmente con el perdón de los pecados por el Espíritu Santo; el Espíritu Santo perdona los pecados por medio de sus órganos—santos o varones de Dios—en quienes habita. En esta teoría no hay ningún lugar para la Iglesia oficial. Los católicos afirmaban que el perdón canónico (perdón de la Iglesia) se dis-

tingue formalmente del perdón de Dios y que no es más que un presupuesto y condición de él; sólo le obran, pues, mediatamente; Tertuliano, en cambio—por vez primera y con toda claridad—, identifica formalmente el perdón canónico y el divino y afirma que el perdón de la Iglesia es un borrar los pecados en nombre y virtud de Dios. Si niega el poder de desatar a los superiores eclesiásticos, que se lo arrogan, es porque en ellos no habita el Espíritu Santo.

Gracias a la polémica de Tertuliano contra el poder de reconciliación de la Iglesia, la cuestión de la relación entre la mediación de la Iglesia y el perdón de Dios se hizo urgente y pasó a primer plano en la época siguiente.

San Cipriano († 258) se da perfecta cuenta de toda la importancia de la cuestión, pero no la activa en lo esencial; desde luego supera en abundancia de testimonios a todos los autores anteriores; le dieron ocasión para ello las cuestiones planteadas por los que apostataban de la fe con motivo de las persecuciones del emperador Decio. San Cipriano se mueve—a grandes rasgos—en la línea de la tradición; está sobre todo influído por las doctrinas defendidas por Tertuliano en su época católica. Todo pecador puede lograr el perdón; la penitencia es su supuesto y es pública, impuesta y vigilada por el obispo. San Cipriano no reconoce ninguna penitencia secreta. Sólo Dios concede el perdón, pero sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción. Ningún hombre—ni mártir ni obispo—puede dispensar o mitigar la penitencia. Sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción puede la Iglesia admitirle en la comunidad de nuevo. Cuando el obispo juzga que la penitencia hecha por el pecador es suficiente y deduce de ahí que Dios está dispuesto a perdonarle, debe readmitirle en la vida de la comunidad. La readmisión es presupuesto ineludible del perdón de Dios, que ha condicionado a ella su perdón. La readmisión no causa el perdón inmediatamente, pero tiene una relación objetiva con ella, de aquí su carácter sacramental. El penitente, mediante la readmisión, logra participar en el espíritu de Cristo y con ello la garantía de su salvación.

Durante toda su vida está San Cipriano atormentado por la cuestión sobre cuándo es suficiente la penitencia, para que deba hacerse la reconciliación. A lo largo de su vida se va haciendo cada vez más indulgente, pero sin lograr jamás estar seguro de sí mismo. El año 252, con motivo de un Sínodo celebrado en mayo, escribe al Papa Cornelio (*Carta* 57, 1): “Por nuestra cuenta, carísimo her-

mano, y mucho antes de este mutuo cambio de impresiones, habíamos decidido que los que se habían apartado del camino y caído en las tormentas de la persecución del enemigo, manchándose con los sacrificios prohibidos, debían hacer penitencia durante largo tiempo y recibir la paz sólo en caso de grave enfermedad y ante el peligro de muerte. Pues hubiera sido una injusticia no permitida por la bondad paternal y divina dulzura, el cerrar la Iglesia a los que llaman, negar a los arrepentidos e implorantes la ayuda de la esperanza de la salvación y abandonarles al partir de este mundo sin comunidad ni paz con el Señor. El dió el poder y enseñanza: lo que sea atado en la tierra, será también atado en el cielo, pero lo que sea desatado primero en la Iglesia, también será allí desatado. Y ahora que vemos cada vez más cerca el día de una segunda persecución y que todas las señales nos advierten que debemos armarnos y estar preparados para la guerra, que el enemigo nos anuncia, y prestos a armar con nuestro estímulo a todo el pueblo fiel—a nosotros confiado por la gracia divina—, y para reunir en el campo de batalla del Señor a todos los soldados de Cristo, que buscan armas y quieren luchar, hemos creído necesario, bajo la presión de las circunstancias, conceder la paz a todos los que no se apartaron de la Iglesia del Señor, y que hicieron penitencia desde el primer día de su caída, para armarles así contra el enemigo que amenaza ya.” Finalmente, San Cipriano se consuela en sus dudas pensando que los castigos que resten por cumplir en caso de una prematura reconciliación, serán cumplidos en la otra vida. Por tanto, es también eficaz la readmisión, aun en caso de que erróneamente se admita en la comunidad de la Iglesia a un pecador que no ha satisfecho todavía del todo su penitencia; en tal caso, el penitente puede participar de la comunidad confiando en la misericordia de Dios y puede además estar seguro del perdón de Dios.

San Cipriano acentúa la sacramentalidad de la penitencia más que ningún otro Padre antes que él. Aunque la reconciliación no causa inmediatamente el perdón de los pecados, conduce a él eficaz y seguramente. En realidad la doctrina de San Cipriano es que, a consecuencia de la readmisión en la Iglesia por el obispo, el penitente es liberado de los pecados.

San Cipriano y Orígenes significan como una especie de balance en el desarrollo de la doctrina de la penitencia en la Iglesia antigua. Resumieron la doctrina de la penitencia y la dieron una forma válida para mucho tiempo. En San Cipriano encontramos la forma de la penitencia occidental, y en Orígenes, la forma oriental.

Todavía quedan en ellos algunas cuestiones importantes sin explicar, que son las que hereda la época siguiente como problemas teológicos. Antes de seguir exponiendo la evolución de la penitencia, vamos a dar un resumen de los resultados obtenidos en la anterior exposición.

3. *Resumiendo* podemos decir: según la convicción de la Iglesia antigua, el bautizado, que ha recibido la vida de Dios, vive como un "santo". Pero cuando por circunstancias anormales un cristiano traiciona con un pecado grave su comunidad con Cristo fundada en el bautismo y padece, por tanto, una herida grave, puede ser librado de su pecado mediante la penitencia. Ningún pecado es imperdonable, si el pecador se aparta de su delito con arrepentimiento y expiación. La teoría de que existen pecados imperdonables o de que la Iglesia no puede perdonar todos los pecados, proviene de Tertuliano, en su época montanista. Las condiciones del perdón son muy difíciles. La Iglesia participa de modo decisivo en el perdón de los pecados; su participación es doble: primero, ayudando al pecador con su oración y penitencia. La fuerza de la oración es tanto mayor cuanto más cerca de Dios esté el que reza. Alcanza su punto más alto en la intercesión de los hermanos en las funciones comunes de la liturgia; la imploración de todos se une en una apremiante llamada a la misericordia y Cristo mismo es entonces, según palabras de Tertuliano, el orante. El deseo de ayudar eficazmente al cristiano pecador es la razón última de la publicidad de la penitencia. El estado de necesidad del hermano afecta a toda la comunidad. Como la oración de la Iglesia es oración de Cristo, podemos decir, en cierto sentido, que tiene carácter sacramental, pero, por supuesto, no en el sentido de que pudiera causar autoritativamente el perdón de los pecados o de que signifique la completa liberación de ellos. Sacramental, en sentido estricto, sólo lo es la segunda actividad de la Iglesia: la expulsión del pecador de la vida comunitaria de la Iglesia y la readmisión. En la excomunión y reconciliación la Iglesia ejerce el poder de atar y desatar que Cristo le confió. La reconciliación no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero a pesar de todo causa el perdón, en cuanto que la readmisión en la vida comunitaria concede la participación en el Espíritu Santo, el cual, a su vez, perdona los pecados. Las llaves que abren las puertas de la Iglesia terrena, abren también el cielo. La sacramentalidad de la penitencia canónica consiste en que

el acto de readmisión en la Iglesia significa la aceptación en la interna comunidad de gracia del Espíritu Santo.

En este sentido encontramos el sacramento de la Penitencia abundantemente testificado en las fuentes de fe citadas. No se explica en qué relación está el perdón canónico con el perdón de los pecados que sólo Dios concede. La cuestión resta como un difícil problema para la época siguiente. La penitencia era pública. Se debía hacer penitencia canónica pública por todos los pecados graves, fueran privados o públicos, si se quería obtener el perdón. En los dos primeros siglos no encontramos un caso de penitencia canónica secreta. La opinión que afirma su existencia, defendida por algunos investigadores, no puede demostrarse con seguridad a partir de las fuentes. En los casos en que el pecado era secreto, la penitencia empezaba ciertamente con la confesión privada ante el sacerdote. Las fuentes no hablan de una confesión pública de los pecados ¹.

La comunidad no sabía, por tanto, qué pecados había cometido el penitente, a no ser que se tratara de un delito públicamente conocido. Todos los pecados graves y todas sus especies—no sólo los que Tertuliano empezó a llamar pecados capitales—eran sometidos a penitencia pública. Eran tenidos como pecados graves, los enumerados por San Pablo en el llamado *Catálogo de los vicios* y de los que dice que excluyen del reino de Dios (§ 268). En esta época no se hacía ninguna penitencia canónica por los pecados leves o, en todo caso, era muy rara. Al que pecaba después del

¹ *Nota de los traductores.*—En los textos de los Santos Padres, citados y comentados antes, se ha hablado de *confesión pública*, lo que parece estar en contradicción con la afirmación de que las fuentes no hablan de confesión pública. En realidad, claro está, no existe tal contradicción, sino sólo una dificultad de traducción que da pie a esta ambigüedad. En los textos anteriores la palabra alemana es *Bekennntnis*, que tiene, según el contexto, dos sentidos: a) el de profesión o declaración (en el sentido que decimos profesión de fe) se puede aplicar a toda postura pública que sea expresión de una actitud o intención interior; b) el de proceso total de la penitencia, lo mismo que la palabra griega *exhomologesis*. Cuando se afirma que no hubo nunca “confesión pública” la palabra alemana es *Beichte* término técnico religioso equivalente a lo que nuestros catecismos llaman “confesión de boca”. Como la palabra castellana “confesión” tiene este doble sentido de *Bekennntnis* y de *Beichte* y no es nada fácil sustituirla por otra, el lector debe perdonar la ambigüedad de la traducción, que, por otra parte, queda aclarada con esta nota. Se habla también, un poco más adelante, de la confesión (*Beichte*) pública de los pecados en los monasterios, pero tal confesión, como explica el autor, no es ni canónica ni sacramental en sentido estricto.

bautismo se le concedía una vez a lo sumo la penitencia; para los que, después de haber cumplido la penitencia, recaían de nuevo en pecado grave y se apartaban de la Iglesia, no había readmisión. Sin embargo, podían esperar perdón de la misericordia de Dios.

En las prácticas penitenciales canónicas del siglo III se distinguen perfectamente—aunque ambas mantienen la igualdad en lo esencial—*dos direcciones distintas*. Ambas dan testimonio del rango sacramental de la penitencia. Pero la una, representada por los teólogos alejandrinos, subraya el esfuerzo penitencial del hombre valorado sobre todo desde el punto de vista pastoral y pedagógico; la otra, representada por los teólogos norteafricanos, destaca y acentúa la reconciliación canónica con la Iglesia; los esfuerzos penitenciales del hombre son entendidos por estos teólogos como expiación y satisfacción sobre todo. Ambas escuelas tuvieron influencia en la época siguiente: la alejandrina fué continuada en la Iglesia oriental. Cfr., para las indicaciones dadas hasta aquí sobre la doctrina de los Santos Padres, B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940; del mismo autor, *Busse und letzte Olung*, en “Handbuch der Dogmengeschichte”, edit Schmaus, Gieselmann, Grillmeier (IV, 4), 1951.

4. En la *Iglesia oriental*, la doctrina de Orígenes sobre la dirección de almas se hizo familiar sobre todo en los monasterios. La curación de los pecados pasó tan a primer plano de la conciencia de los creyentes, que hasta se separó del sacramento de la Penitencia y evolucionó por su parte.

Tuvo mucha importancia el hecho de que los esfuerzos penitenciales que tenían como fin la curación y la dirección de almas se aplicaran no sólo a los pecados graves, sino a las faltas leves de la vida diaria. La dirección de almas podía ser tanto más eficaz cuanto más en público dijera el penitente sus pecados al padre espiritual. Esta forma de penitencia se hizo elemento esencial de la ascética en los monasterios; el primero que la introdujo fué San Pacomio. San Basilio († 379), en las reglas de su Orden, impone a todos los monjes el deber de confesar todos los pecados, incluso los secretos, a un director de almas que entienda de la curación de espíritus y tenga experiencia. El director espiritual nato es, naturalmente, el superior del monasterio, que es el responsable de la salud espiritual de los monjes a él sometidos; pero en sustitución suya pueden encargarse también de ser padres espirituales de los hermanos otros que valgan para ello. Debido a la influencia de

San Basilio, la confesión monacal se hizo institución general en toda la Iglesia oriental.

Pero esta *confesión* no era un acto sacramental, en el sentido que hoy tiene para nosotros, sino sólo una ayuda espiritual para la perfección. No se trata de una verdadera absolución; de los directores de almas se dice siempre que deben distinguirse por su prudencia, experiencia de la vida y compasión, pero no que deben ser sacerdotes. También los padres espirituales que no son sacerdotes oyen las confesiones de sus hermanos en religión. Pero, aunque la actividad de estos médicos de almas no sea de por sí realización de un sacramento, no está por eso fuera del ámbito de la Iglesia que llena el Espíritu Santo. Todo lo que ocurre en la Iglesia es en cierto modo sacramental, ya que la Iglesia misma es un gran sacramento. Los esfuerzos penitenciales—no sacramentales en sentido estricto—que hace el bautizado y la dirección de almas son la continuación de lo empezado en el bautismo; en el bautismo recibe golpe de muerte la mundanidad del hombre, pero sigue aún viva y operante; mediante el apartamiento del orgullo y de la autónoma mundanidad—apartamiento que es el sentido de la penitencia—se fomenta la muerte del primer Adán iniciada en el bautismo y se estimula la vida nueva fundada también en él. La penitencia no sacramental es, por tanto, una especie de culminación y perfección del bautismo; ocurre, pues, en el ámbito sacramental. Cfr. §§ 233 y 238.

La dirección espiritual tiene también gran importancia en la vida de perfección del *monacato occidental*. San Casiano († 430) insta continuamente a los hermanos a que rastreen las raíces del pecado, ya que, según él, el conocimiento de sí mismo es el presupuesto de la curación. San Benito († hacia 547) impuso a los monjes el deber de confesar al padre espiritual los malos pensamientos tan pronto como nacieran en el corazón. Cesáreo de Arles († 542) recomienda también a los cristianos que viven en el mundo el examen de conciencia frecuente y hasta diario como medio eficaz de curación. Parece que la confesión no sacramental no llegó a tener mayor difusión fuera de los monasterios. Pero el cuidado ejercido en tal confesión, practicado en los claustros sobre todo, tuvo importancia, como veremos, en la evolución y posterior configuración de la penitencia sacramental.

5. La configuración de la doctrina de la penitencia sacramental fué continuada por San Ambrosio, y sobre todo por San Agustín.

San Agustín distingue tres clases de perdón de los pecados: el bautismo, la oración—sobre todo la oración del Señor (Padrenuestro)—y la penitencia. Cuando San Agustín describe la vida cristiana en sus manifestaciones normales, piensa en la oración del Señor como medio ordinario para obtener el perdón de los pecados; tal medio es insustituible para los cristianos. Junto a los cristianos ordinarios hay también bautizados que necesitan un medio extraordinario de expiación para sus faltas extraordinarias. La penitencia canónica, sin embargo, debe ser un remedio de excepción en la vida del cristiano, ya que el pecado grave debe ser una excepción.

Toda forma de penitencia—la privada y la canónica—implica la confesión de los pecados y el amor. La confesión es el descubrimiento de la falta, la expresión de la propia indignidad ante Dios y una profesión de la santidad y bondad divinas; es una autoacusación y una alabanza a Dios (*Sermón* 67, 1-2); es un juicio sobre sí mismo, una autocondena delante de Dios. La confesión se expresa en formas sensibles y perceptibles, en actos de humillación, en la confesión de los pecados ante la Iglesia; los pecados graves necesitan siempre la penitencia canónica. La intención de hacer penitencia—penitencia interior—se exterioriza en obras de penitencia, en las que el pecador se somete al castigo, que su pecado merece. Sin satisfacción no hay perdón de los pecados; San Agustín piensa en esta cuestión como San Cipriano; pero en él el acento se va desplazando—más que en San Cipriano—de la satisfacción hacia el arrepentimiento.

Sólo en la Iglesia se da el perdón de los pecados, pues sólo en ella opera el primer fundamento de tal perdón: el Espíritu Santo. El perdón de los pecados concedido por la Iglesia se funda en la virtud del Espíritu Santo operante en ella. La penitencia supone, por tanto, la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo. Es el Espíritu Santo quien borra los pecados—graves o leves—sometidos a la penitencia canónica pública. También la oración del Señor recibe virtud perdonadora de pecados de la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo, a la que el orante se une e incorpora mediante el bautismo.

¿Qué pecados son perdonados por el “Padrenuestro” y qué pecados son perdonados por la penitencia canónico-sacramental?

En el círculo de acción eficaz de la penitencia diaria, que se cumple rezando al Señor, están los pecados diarios o leves; son consecuencias de la indolencia del pecado original. Mientras el hom-

bre está fundamentalmente orientado a Dios, sólo es culpable de faltas leves. Los pecados diarios son insignificantes en la configuración de la totalidad de la vida. San Agustín se toma el esfuerzo de dar nombre a cada uno en particular; cuenta entre ellos, por ejemplo, las palabras duras, el uso desordenado de los ojos, oídos y lengua, y, sobre todo, los pecados del pensamiento, las discusiones, la conversación inútil sobre los demás, las risas sin sentido, el excesivo apetito de comer, etc. La característica de tales pecados diarios es el descuido o inadvertencia, producto de la intranquilidad, dificultades y complicaciones de la vida. No debe entenderse demasiado rigurosamente el concepto de inadvertencia, como lo demuestra el juicio que da San Agustín sobre los pecados de pensamiento. Opina que los pensamientos lujuriosos voluntarios apartan de Dios, pero no son más que pecados diarios que no necesitan penitencia canónica, sino que son curados rezando el Padrenuestro.

Son objeto de penitencia canónica, en cambio, los pecados de malicia. San Agustín hace consistir la malicia en el hecho de que el pecado busque su meta exclusivamente en los bienes terrenos. Para determinar si un pecado es de malicia o no, se sirve de la lista de vicios que da San Pablo (*I Cor.* 6, 9-11; *Gal.* 5, 19). Rechaza decididamente la opinión de que sólo los tres llamados pecados capitales sean objeto obligado de la penitencia canónica. Como hemos visto, fué Tertuliano quien compuso la tríada de tales pecados: negación de la fe, lujuria y crimen. La opinión de que estos tres pecados son mutuamente solidarios empezó a arraigar a partir del siglo IV. Parece que por los tiempos de San Agustín se había impuesto en amplios círculos la opinión de que sólo estaba sometida a la penitencia canónica la familia de los pecados capitales (idolatría, superstición, herejía, cisma, lujuria, adulterio, crimen). San Agustín piensa, contra esa teoría, que a la penitencia canónica están sometidos todos los pecados que según San Pablo excluyen del reino de Dios.

Los pecados sólo pueden ser borrados por el poder absolutorio de la Iglesia, pero la Iglesia no los puede perdonar inmediatamente: sólo Dios puede perdonar los pecados; El es quien llama al pecador a penitencia; El es quien despierta a los muertos para que sigan viviendo. Pero sin la actividad absolutoria de la Iglesia el pecador no se verá libre de su pecado. Cuando se ha pasado y terminado ya la acción pecaminosa, queda, como consecuencia de ella, el estado de ser prisionero del pecado, que significa la permanente separación y apartamiento de Dios y es el pecado, en cuanto que

inhiera al hombre como culpa y le hace punible; por supuesto, no es sólo punibilidad; San Agustín niega esa extrañísima teoría pelagiana. El pecado es más bien un desorden existente en el hombre mismo. La actividad absolutoria de la Iglesia hace que sea eliminado el estado de culpa y punibilidad. Se discute todavía sobre cómo entiende San Agustín la causalidad o eficacia de la actividad absolutoria de la Iglesia y, sobre todo, cómo ve la relación entre el perdón de Dios y el desatar o absolver de la Iglesia.

Por el pecado grave el bautizado se aparta de la comunidad vital de la Iglesia; se separa de la comunidad y comunión de los santos; es "excomulgado" por el pecado; él mismo se excomulga por el pecado. Debe, pues, alejarse de las fiestas comunitarias de los santos. Sobre todo debe estar siempre lejos del altar. Si confiesa su pecado al obispo o al sacerdote o si, sin él quererlo, su pecado se hace público, será obligado por la Iglesia a apartarse, será excomulgado; es decir, se confirmará externamente lo que ha ocurrido ya internamente. La obligación impuesta al pecador de mantenerse lejos de la vida comunitaria debe servir para despertar el espíritu de penitencia. No es más que una separación temporal. El pecador es responsable de hacer penitencia en este tiempo de su separación de la Iglesia. San Agustín no afirma, como Tertuliano, que ciertas obras penitenciales estén prescritas. El oficio del obispo es vigilar en general al penitente y estimular a los negligentes. El penitente puede pedir la readmisión en la comunidad vital de la Iglesia. Se le concederá mediante la imposición de manos. La imposición de manos ha sido siempre signo de la comunicación del espíritu. En realidad también el pecador es reincorporado a la Iglesia—cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu Santo—mediante la reconciliación; la Iglesia ejercita aquí el poder de desatar que le fué confiado por Cristo y el pecador es librado de sus pecados por el Espíritu Santo. La reincorporación al organismo vivo de la Iglesia es un acto sacramental y, por tanto, no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero le causa en cuanto que da al penitente la comunidad con el Espíritu Santo, que es quien presta y regala la vida divina.

En la polémica contra los donatistas San Agustín aclaró todavía más su doctrina. Los donatistas defendían la siguiente teoría: como la Iglesia terrena es una con la Iglesia celestial de los justos y, por tanto, es una Iglesia de santos, todos los que no sean santos deben ser separados de ella, porque si no lo fueran toda la Iglesia estaría manchada. El juicio de la Iglesia sobre la excomunión de

un pecador coincide con el juicio final de Dios; por tanto, es definitivo e irrevocable. Para los excomulgados no hay ninguna posibilidad de penitencia; están muertos; un miembro muerto separado de la comunidad es incapaz de recibir sacramentos.

Frente a esta teoría San Agustín enseña que no siempre debe ser excomulgado formalmente el pecador, sino sólo cuando su pecado provoca un escándalo. Por supuesto que todo el que hubiera pecado gravemente debe ser excluido de la Eucaristía. Mientras permanezca fuera de la vida comunitaria, sea voluntariamente, sea por obligación impuesta, permanece en el pecado. Pero cuando es readmitido en la vida comunitaria de la Iglesia, es libre de su pecado. Dice San Agustín en su *Explicación del Evangelio de San Juan*: “El amor de la Iglesia (es decir, el amor que vive en la Iglesia), que ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, perdona los pecados de quienes participan de él (del amor) y retiene los pecados de los que participan de él” (*Exposición* 121, 4). “La paz con la Iglesia borra los pecados, la exclusión de la paz con la Iglesia retiene los pecados” (*Sobre el bautismo* 3, 23). Mediante la readmisión en la Iglesia se concede al penitente el Espíritu Santo, que infunde su amor en los corazones y niega así los pecados. Con San Cipriano y los donatistas enseña San Agustín que es el Espíritu Santo quien perdona los pecados, que el Espíritu Santo está sólo en la verdadera Iglesia y que, por tanto, sólo hay perdón de los pecados en la Iglesia.

Surge aquí la cuestión de qué relación existe entre la actividad del ministro del sacramento y la causalidad del Espíritu Santo, puesto que el Espíritu Santo ha condicionado su actividad a la administración del sacramento. San Cipriano y los donatistas creían que el obispo, ministro del sacramento, debía ser portador del Espíritu Santo para poder conceder su gracia; exigían, por tanto, que el obispo fuera santo; sólo un obispo santo podía perdonar los pecados. San Agustín rechaza decididamente esta teoría; aceptarla sería poner la confianza en un hombre y no en Dios; además pondría en peligro toda la obra salvadora de la Iglesia, ya que nadie puede tener una auténtica garantía de la santidad personal de un hombre. No es la santidad del ministro del sacramento lo que da virtud eficaz al sacramento, es Cristo mismo quien se la da; aunque el ministro humano hubiera perdido la gracia del Espíritu Santo, queda en él, sin embargo, la capacidad de administrar el sacramento, que le fué concedida en la ordenación; puede conceder válidamente la entrada a la comunidad de gracia de la Iglesia. El

ministro del sacramento pone, pues, válidamente el signo en razón del cual el Espíritu Santo concede la gracia sacramental. Los donatistas objetaron contra esta explicación que Cristo había confiado a los hombres su poder de perdonar pecados y que el Espíritu Santo, por tanto, no perdona los pecados inmediatamente sin la intervención o mediación humana. San Agustín contestó: El Espíritu Santo perdona los pecados, pero los perdona por medio de los creyentes a quienes Cristo dió el Espíritu Santo. "Dios habita en su santo templo, es decir, en sus santos creyentes, en su Iglesia: perdona los pecados por medio de quienes son templos vivos" (*Sermón* 99, 9). Los creyentes que tienen el Espíritu Santo—los santos—son, pues, los portadores del poder de perdonar pecados, porque en ellos obra el Espíritu Santo; no el santo individual, sino la comunidad de los santos. La Iglesia es portadora del poder de perdonar los pecados en sus santos. El ministro del sacramento no da inmediatamente el Espíritu Santo; no hace más que readmitir al penitente en la comunidad de la Iglesia, pero esta readmisión concede ya al Espíritu Santo, que está presente en la Iglesia o comunidad de los santos y que aniquila los pecados. En este sentido podemos decir que, según San Agustín, los pecados son perdonados por el acto de la reconciliación. Cfr. § 170.

La readmisión del pecador en la Iglesia obra toda la plenitud de la gracia bautismal, que maniatada y hasta destruída por el pecado, resucita de nuevo y es libre. La penitencia es, por tanto, la perfección y acabamiento del bautismo. El bautismo es la razón del perdón de los pecados cometidos después de él; es el fundamento de la virtud perdonadora y absolutoria de la penitencia; en la penitencia o segundo bautismo demuestra el bautismo su enorme fuerza vital. Se discute animadamente la cuestión de si fué San Agustín quien introdujo la práctica de la penitencia canónica secreta o de si fué quien preparó el camino para esa penitencia. Según hemos visto, desde el principio existió la confesión secreta de los pecados, pero no la penitencia—canónica y sacramental—secreta. La penitencia canónica era pública, aunque se empezara con una confesión secreta de los pecados. Se hacía penitencia pública de los pecados graves, incluso secretos. Algunos investigadores opinan que San Agustín fué el precursor de la penitencia secreta. Según ellos, en la polémica contra la teoría donatista de que todos los que pecaron gravemente debían ser excomulgados, San Agustín minó los fundamentos de la penitencia pública. La excomunión está indisolublemente unida con la penitencia pública; San Agustín dice que

sólo debe ser infligida por pecados escandalosos que sean claramente evidentes y estén a la vista de cualquiera y siempre que no cause un cisma en la Iglesia. En los demás casos de pecados graves puede ser infligida, pero no es necesaria. La Iglesia defiende su santidad más que con la excomunión de los pecadores—como creían los donatistas—, con el amor de los santos. Por tanto, San Agustín, con su teoría sobre la excomunión, prepara el suelo a la penitencia secreta, no unida a una excomunión pública; según estos autores, en algunos textos incluso habla de la permisibilidad y hasta de la existencia de una penitencia canónica secreta; suelen citar a este respecto el *Sermón* 82, el *Sermón* 351 y la *Carta* 95, pero, sobre todo, un pasaje del escrito *La fe y las obras* que dice (26, 48): “Hay algunos pecados tan graves que deben ser castigados con la excomunión. De otro modo no hubiera dicho el Apóstol: yo he decidido, congregados vosotros y mi espíritu, entregar a ese tal a Satanás para perdición de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo el día de Nuestro Señor Jesucristo... Y del mismo modo, si no hubiera pecados que deben ser curados no por medio de humillante penitencia, sino sólo con una saludable reprensión, el Señor no hubiera dicho: repréndele entre ti y él solos; si te oye, has ganado a tu hermano. Finalmente, si no hubiera ciertos pecados inevitables en esta vida, no nos hubiera ofrecido el Señor un medio de curación diario, tal como el que nos da en la oración que El nos enseñó, pues decimos: perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.” San Agustín habla en este texto de un grupo de pecados distinto del grupo por el que hay que hacer penitencia de excomunión y distinto del grupo de pecados diarios que se perdonan rezando el Padrenuestro. Los investigadores que atribuyen a San Agustín la doctrina de una penitencia secreta suponen que no puede tratarse más que de los pecados graves secretos. Son curados por medio de la “corrección saludable”. Por “saludable corrección” entiende San Agustín no sólo los avisos y amonestaciones, sino también castigos y sanciones. Como esa corrección es distinguida de la penitencia pública, sólo puede tratarse de la penitencia secreta. San Agustín defiende, por tanto, según estos autores, la práctica de la penitencia canónica secreta, que debe hacerse desde el principio hasta el fin en privado.

Contra esta argumentación objetan otros conocedores de San Agustín: la expresión “saludable corrección” no significa un castigo canónico secreto, sino una reprensión secreta ante dos testigos. La penitencia pública se empieza con una confesión secreta

de los pecados ante el obispo y con la corrección secreta del obispo. El pecador es excluido de la comunión por el obispo, reducido al estado de penitente y obligado a una vida de penitencia. Por tanto, la penitencia siempre es pública en cierto sentido. Pero el pecado, en caso de que no sea público, no se da a conocer a la comunidad, pues nadie sabe por qué pecado hace penitencia el penitente. Cuando San Agustín exige el uso moderado de la excomunión y quita supuestamente los fundamentos de la penitencia pública, se refiere a la excomunión impuesta al pecador contra su voluntad, pero no a la exclusión de la vida comunitaria hecha con consentimiento del pecador dispuesto a hacer penitencia; por tanto, su doctrina de la excomunión no mina de ninguna manera los fundamentos de la penitencia pública.

Finalmente, quienes defienden la teoría anterior no cuentan con el hecho de que San Agustín acentúe de modo exclusivo en distintos pasajes, que no hay más que dos especies de penitencia: la oración y penitencia personal para los pecados de la vida diaria y la penitencia canónica pública para los pecados mortales.

Sea cual sea la interpretación de San Agustín, en realidad la confesión canónica secreta no era usual en su tiempo. Los creyentes, según toda verosimilitud, no contaban con la posibilidad de poder hacer penitencia secreta de sus pecados graves.

6. Durante los siglos V y VI en Occidente la forma normal de penitencia canónica es la penitencia pública. Sólo en muy determinados casos está claramente atestiguada la excepción a esa regla. Así, por ejemplo, se concedía la reconciliación sin más penitencia a los herejes que volvían a la Iglesia. A veces se procedía también así en casos en los que, según costumbre de la Iglesia, se infligía la excomunión sin obligación de cumplir penitencia alguna; cuando pasaba el plazo de excomunión y en caso de mejoramiento visible era concedida sin más la reconciliación. En estos casos se suprimían según esto las humillantes penitencias en público. La penitencia de los enfermos—la reconciliación se concedía sin largas penitencias en caso de enfermedad—no puede llamarse penitencia canónica secreta; a pesar de su brevedad y de ser privada, estaba fundamentalmente equiparada a la penitencia de excomunión.

Muchos autores han atribuido a San León Magno (440-461) la introducción de la penitencia secreta, pero sin razón. Citemos primero su testimonio sobre la existencia de la penitencia sacramental. Dice: "La abundante misericordia de Dios viene en ayuda de

los malos pasos humanos, de manera que no sólo mediante el bautismo, sino también mediante el auxilio de la penitencia, se nos da la esperanza en la vida eterna. La bondad divina ha encontrado el orden saludable de que el perdón de Dios pueda ser conseguido sólo por medio de las oraciones del sacerdote. Pues el mediador entre Dios y los hombres—el hombre Jesucristo—ha dado a los superiores de la Iglesia el poder de conceder penitencia a quienes confiesan sus pecados y de admitirles a la comunidad de la vida sacramental a través de las puertas de la reconciliación, tan pronto como se hayan purificado con la satisfacción salvadora. En esa tarea, el mismo Salvador les ayuda y está a su lado... Por tanto, si nosotros cumplimos nuestro oficio ordenadamente y con feliz éxito, podemos estar seguros que la gracia del Espíritu Santo será eficaz” (*Carta* 108, 3). La penitencia canónica que testifica San León en este texto es pública. Es cierto que una vez critica enérgicamente la mala costumbre de leer públicamente los pecados de cada penitente; según él, basta confesar en secreto a los sacerdotes el estado de nuestra conciencia (*Carta* 168, 2); pero nada dice de la penitencia canónica secreta. Lo que su disposición testifica es el hecho de una penitencia pública, con confesión secreta de pecados secretos.

7. *En la Iglesia Oriental la evolución ocurrió de manera un poco distinta.* Poco a poco, la penitencia pública se extinguió a fines del siglo IV. Con motivo de la confesión pública de una mujer, que se acusó de haber tenido trato carnal con un diácono, se originó un gran escándalo; el obispo Nectario de Constantinopla suprimió entonces el oficio de sacerdote confesor y concedió a cada cristiano el derecho de decidir por sí si podía recibir la comunión o no. La conducta del obispo de la capital imperial parece haber sido imitada en todas partes. “Esta supresión de la antigua disciplina sacramental a partir de finales del siglo IV, que a primera vista parece tan extraña, se explica en parte por la circunstancia de que los pecados graves públicos eran a la vez grandes delitos civiles, castigados por la legislación civil, con duras penas. Sin duda, fué el fuerte sentimiento de libertad e independencia de la persona individual, propio del helenismo, lo que condujo a la formación de un subjetivismo religioso, que orilló la antigua disciplina penitencial, fundamentada en la idea de la comunidad eclesiológica, justamente en la Iglesia griega y desde el momento en

que el pueblo y la Iglesia se compenetraron (A. Erhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten*, I, 1937, 144).

8. Somoceno, historiador de la Iglesia, nos describe así la penitencia pública en Roma, hacia mitad del siglo v: "Hay allí un puesto especial y visible desde todos los sitios, destinado a los penitentes. Están de pie, llenos de vergüenza y tristeza. Pero, cuando se terminan las funciones litúrgicas, en las que ellos no han podido participar, por estar reservados a los consagrados, se arrojan al suelo entre sollozos y gemidos. El obispo va llorando hacia ellos y se arroja también al suelo, mientras toda la comunidad rompe a llorar. Después se levanta primero el obispo y manda levantarse a los que están echados; después de haber rezado una oración conveniente sobre los pecadores, les despide. Pero voluntariamente cada uno hace penitencia por su cuenta, ayunando, olvidando los cuidados del cuerpo, absteniéndose de comer o haciendo cualquier otra cosa que se les ocurra, y así esperan hasta que pase el tiempo que el obispo les ha señalado. Pero cuando llega el día señalado, lo mismo que si hubiera pagado una deuda, es librado del castigo, del pecado y recibe de nuevo su sitio entre el pueblo. Este es el método que usan los sacerdotes romanos desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días."

La penitencia canónica pública se cumplía según la anterior descripción en cuatro actos: primero el pecador era excomulgado (primer acto, es decir, se le prohibía recibir la comunión). Si se obstinaba en su pecado, dejaba de ser miembro de la Iglesia; pero si tenía propósito de librarse de su pecado, podía pedir el "recibir la penitencia", como dice la expresión técnica. Esta petición debía ser respondida, según una disposición del Papa Celestino (422-432), "en cualquier tiempo", es decir, lo mismo si se hacía pronto que si se hacía tarde. Para ello, el pecador arrepentido debía ser admitido públicamente y mediante la imposición de manos al estado de penitente (segundo acto). Debía cumplir las obras penitenciales impuestas (acto tercero), hasta que fuera tenido por digno de recibir la gracia de la "reconciliación", es decir, de ser recibido de nuevo en la comunidad de la Iglesia públicamente "delante del ábside" (acto cuarto). (A. Ehrhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten*, I, 1937, 273.) Por lo que respecta a la exclusión de la Eucaristía, puede suponerse que también en Occidente—de Oriente está expresamente atestiguado—el pecador que pecaba mortalmente era excluido antes de la participación en la

liturgia. Sólo cuando a petición suya se le concedía penitencia, es decir, cuando era admitido a ella, podía entrar en el templo como penitente; en las fiestas litúrgicas tenía un sitio especial; estaba en comunidad de oración con los demás fieles, pero no podía participar ni en la ofrenda ni en la comunión. Desde el siglo IV al VI, las penitencias eran todavía severas, como en la época de los mártires. En primer plano estaban los ayunos y limosnas. El primero se refiere no sólo al comer y beber, sino a todos los placeres corporales o espirituales (cfr. San Ambrosio, *La penitencia*, 2, 10, 96).

Por muy difíciles de cumplir que fueran, sólo tenían valor ante Dios por su intención; su verdadero fin es despertar y mantener despierto el espíritu de penitencia. La medida y duración de tales penitencias eran determinadas por la Iglesia. Su regla de conducta fué el principio fundamental de la justicia estricta. Según San Ambrosio (*La Penitencia*, 1, 3, 10), no puede ocurrir que quien ha sido expulsado de la comunidad logre la comunión de un sacerdote débil e indulgente con sólo un poco tiempo de llorar o con una apasionada imploración; sólo debe conseguirla después de mucho tiempo. La facilidad del perdón no es más que un estímulo para el pecado. Sin embargo, según San León Magno, el sacerdote no debe imponer castigos duros por parcialidad contra el pecador (*Carta* 10, 8); debe tener también en cuenta el celo del penitente. Por lo que respecta a la duración de la penitencia, según algunos testimonios de la antigüedad cristiana, por ciertos pecados, especialmente graves, se imponían penitencias vitalicias o de muchos años de duración. Así, el Papa Siricio (384-399) dispuso que los apóstatas debían hacer penitencia durante toda su vida y que sólo podían obtener la gracia de la reconciliación a la hora de su muerte. Infligió este castigo a los monjes y monjas que hubieran tenido primero trato carnal secreto y vivieran después en concubinato público. Un Sínodo habido en Roma bajo Inocencio (402) condenó a una virgen consagrada a Dios, que había caído, a una penitencia de muchísimos años; debía durar, hasta que se hubiera mostrado digna del perdón de su pecado. Para los pecados graves más ordinarios, sobre todo para los de lujuria, el tiempo de penitencia era mucho más corto ya en esta época. En Roma era antigua costumbre, según afirma el Papa Inocencio I (402-417) el conceder la reconciliación de los penitentes todos los años el Jueves Santo. Durante los siglos VII y VIII la penitencia se empezaba, según el *Sacramentarium Gelasianum*, el miércoles de ceniza. Puede suponerse que la costumbre de cumplir la penitencia durante

la Cuaresma era ya antigua y que existía ya incluso en el siglo V. Más tarde los frecuentes sermones de penitencia adquieren toda su importancia en la Cuaresma. San León Magno habla de tres clases de hombres que deben preparar el camino al Señor: los que hace mucho tiempo que son cristianos, los que quieren renacer en el Espíritu Santo mediante el bautismo y los que, con conciencia de sus pecados graves, van a recibir el perdón por medio de la reconciliación.

Respecto a la penitencia del cristianismo antiguo, se ha defendido también la teoría de que los penitentes públicos hacían ciertas obras no sólo en el tiempo de su penitencia, sino que, además, debían obligarse para siempre a ciertas cargas, que afectaban de lleno su vida privada (por ejemplo, abstención del uso del matrimonio, incapacidad para ser investidos de cargos públicos). Tal opinión no puede demostrarse con seguridad. Sólo una carga afectaba al penitente para siempre: quien hubiera pertenecido una sola vez al estado de penitente no podía ya ser clérigo. Pero tal ley fué mitigada a partir del siglo V.

9. En Occidente, cada vez se sintió más la terrible dureza de la *imposibilidad de repetir la penitencia*. El hecho de que hubiera una penitencia única tuvo como consecuencia que durante los siglos V y VI muchos aplazaran la penitencia hasta la vejez e incluso la retardaron hasta poco antes de morir, para librarse de la tan temida recaída después del último medio de salvarse. En esta costumbre la cuestión sobre la significación de la penitencia de los enfermos tuvo extraordinaria importancia. La antigua Iglesia imponía penitencias en el lecho de enfermos con mucha desconfianza, porque dudaba de la seriedad de la conversión de un pecador que pedía penitencia sólo al verse en peligro de muerte, y porque faltaba la prestación personal de penitencias. San Cipriano, por ejemplo, rechaza bruscamente a la gente que pide penitencia en el lecho de muerte (*Carta 55, 23*), pero su rigidez no fué generalmente compartida. El Concilio de Nicea (325) habla de la antigua ley canónica, que debe seguir observándose, según la cual no puede ser negado a un moribundo el último y necesario perdón. La Iglesia romana concedió a todos los enfermos graves la penitencia por ellos pedida y la reconciliación con dispensa de la penitencia cuando ya no eran capaces de cumplirla. Inocencio I decía en su escrito al obispo Exuperio, que en tiempos de persecución debía conceder la penitencia a todo el que, después de una vida viciosa, deseara

penitencia y reconciliación, con el fin de que no se desesperaran del todo; pero que no debía conceder la readmisión en la Iglesia para que no se dejaran apartar de la fe con la esperanza de una fácil reconciliación; que debía conceder a todos los pecadores graves, en peligro de muerte, junto con la penitencia, la última comunión; primero, para no imitar la dureza y rigidez de los novacianos, y después, para preservar a tales hombres, al menos en los últimos momentos, de la condenación eterna.

Celestino I habla a los obispos de Vienne y Narbona del horror que le causa el hecho de que se niegue la penitencia a los moribundos, como que Dios no pudiera socorrer en cualquier momento a los que buscan auxilio en El; tal proceder significa, nada menos, que matar al moribundo y condenar su alma por crueldad. El ladrón que estaba en la cruz a la derecha de Cristo hubiera recibido su merecido, de no habersele concedido la penitencia de una sola hora. La conversión de quien está a punto de morir no debe ser juzgada por el tiempo en que ocurre, sino por la intención con que se hace (*Carta 2, 2*). Cfr. Sínodo de Orange (441).

De tales manifestaciones se deduce que en el perdón de los pecados se atribuye gran importancia a la reconciliación. San León Magno fué tan lejos que consideró como ajenos a la Iglesia a los penitentes que habían sido sorprendidos por la muerte antes de recibir el perdón sacerdotal; negándoles, por eso, la intercesión de la Iglesia. No es necesario, añade, investigar la vida de tales gentes, porque el Señor, cuyos juicios son incomprensibles, se ha reservado la justicia, que los sacerdotes no podían cumplir. El ejemplo de esos desgraciados, cuya muerte sólo Dios sabe, debe llenar a los demás de temor y librarles de la tibieza e indiferencia (*Sermón 167, 3*). En la Galia se obró de otra manera (Sínodo de Vaison del año 442). El hecho de que en el siglo IV se obligara a cumplir la penitencia a los enfermos, que, habiendo recibido la reconciliación, curaban, demuestra hasta qué punto se valoraba la penitencia personal, a pesar de reconocer la virtud absolutoria de la reconciliación.

Predicadores como San Ambrosio y San Cesáreo de Arlés condenaron la costumbre de aplazar la penitencia hasta la hora de la muerte, como temeridad y abuso de la misericordia de Dios, pero tuvieron que soportarla, porque nada pudieron contra ella, sobre todo, de parte de los jóvenes; pero intimaron seriamente a los pecadores a que vencieran las tentaciones de la carne y se esfor-

zaran por conseguir el perdón de Dios, mediante ejercicios privados de penitencia, hasta que recibieran la penitencia canónica.

En la evolución de la penitencia del cristianismo antiguo vemos que se interponen *enormes dificultades*, que no pueden ser ya dominadas por la praxis penitencial antigua.

IV. *Cambios en el modo de cumplir la penitencia*

El tiempo impuso *una nueva modalidad* del sacramento de la penitencia: la penitencia secreta y reiterable. Ya en la época anterior encontramos, como hemos visto, planteamientos del cumplimiento secreto del sacramento de la penitencia.

Parece ser que fué en España donde se extendió por vez primera la costumbre de la confesión secreta y repetida. El Concilio III de Toledo (589) intentó detener esa costumbre; en el canon 11 prohíbe la repetición de la penitencia y la penitencia sacramental secreta; según la explicación del Sínodo, la excesiva indulgencia con el pecador tiene por consecuencia el que recaiga en sus antiguos pecados, después de haber recibido la penitencia. El Concilio quiso conservar la antigua forma de la penitencia. Pero la evolución siguió su camino; la penitencia secreta y repetida tenía que llegar, porque la vida misma lo exigía; y podía llegar, porque el carácter de publicidad y unicidad de la penitencia no se fundaba en razones dogmáticas, sino en razones ascéticas de la Iglesia. La penitencia pública y la privada se distinguen en la forma, pero no en su esencia, que es siempre la misma: tanto la penitencia pública, como la privada, implican arrepentimiento, confesión, satisfacción y reconciliación.

El impulso más importante para la general aceptación de la forma secreta de realizar el sacramento de la penitencia parece haber partido de las Iglesias anglosajona e irlandesa; la penitencia pública no llegó a ser costumbre general en esas Iglesias. Probablemente la razón de eso estriba en el impulso e instinto de libertad de esos pueblos.

En un libro penitencial anglosajón, cuyo origen se remonta al siglo VII—el *Poenitentiale Theodori*—, se dice que en la Iglesia anglosajona e irlandesa no existe la reconciliación pública, porque no hay penitencia pública. El carácter no público de la penitencia canónica influyó de manera decisiva la configuración de la penitencia. Cuando la aceptación de la penitencia no significó exclu-

sión de la vida comunitaria, ni obligación de cumplir penitencias vergonzosas, pudo también aceptarse por los pecados leves, que, según las costumbres de la Iglesia antigua, no estaban sometidos a penitencia canónica. Los pecados de la vida diaria, que, según San Agustín, se perdonan rezando el Padrenuestro, eran incluídos también en la penitencia sacramental. Tal forma de penitencia era desconocida para la Iglesia antigua. Existía, como dijimos antes, en los claustros una confesión de los pecados de la vida diaria; algunos laicos piadosos se habían sumado aquí y allá a esa costumbre; pero tal "confesión devota" era completamente distinta de la confesión que se hacía en la penitencia canónica; no se orientaba al perdón sacramental de los pecados, sino a la dirección espiritual en la vida de perfección. Estaba permitida, claro está, hacer de los pecados leves objeto de la penitencia canónica. Por la dificultad de la penitencia y por su irrepetibilidad, no se había aceptado en general la penitencia canónica voluntaria por pecados leves, ni siquiera en peligro de muerte.

Pero cuando la penitencia canónica perdió su carácter humillante y los que recaían podían volver a pedir el perdón, ya no había razón alguna de no someter los pecados leves lo mismo que los graves al perdón de la mediación de la Iglesia. La rápida generalización de la costumbre de confesar también los pecados veniales fué fomentada en la Iglesia anglosajona por el hecho de que la cura de almas estaba casi por completo en manos de los monjes. En los monasterios era ya costumbre inveterada y hasta deber, el confesar los pecados de la vida diaria. Aunque tal confesión no tuviera carácter sacramental, era natural que los monjes trataran de difundir la costumbre del monasterio entre los laicos, y como la penitencia sacramental ya no era pública, aconsejaron incluir tales pecados en ella, no sólo por motivos de dirección espiritual, sino con el fin de que tales pecados fueran borrados sacramentalmente.

No debe deducirse, por eso, que la penitencia secreta deba su origen a la ampliación hasta los laicos de la disciplina monástica; no es más que la continuación de la antigua penitencia cristiana, sólo un poco cambiada de forma; en su esencia íntima es mucho más parecida a la antigua penitencia cristiana que a la confesión de los monjes. También en la penitencia secreta es necesaria la confesión de los pecados a un sacerdote; también el penitente debe cumplir una satisfacción; sólo después de haberla cumplido obtiene la reconciliación y puede recibir la comunión. Aunque en

la penitencia secreta no se impone ninguna excomunión formal, permanece el efecto principal de la antigua excomunión: la exclusión de la comunión. La reconciliación y readmisión en la comunidad de vida de la Iglesia significa la readmisión a la comunión y, además, la absolución de los pecados. Estos elementos esenciales de la penitencia secreta—confesión de los pecados a un sacerdote, juicio del sacerdote sobre los pecados, determinación de la medida y especie de la penitencia, absolución de los pecados, readmisión a la comunión—indican que la penitencia secreta, en definitiva, no tuvo su origen en la confesión de los monjes, sino en la antigua penitencia cristiana. La confesión monacal dió sólo la ocasión de ir admitiendo poco a poco los pecados leves de la vida diaria en la penitencia sacramental.

Los monjes que desde fines del siglo VI vinieron de Irlanda e Inglaterra, introdujeron en el continente la forma de penitencia usual en la Iglesia anglosajona. Trabajó en su difusión, sobre todo, Columbano († 615). Colaboró en su popularidad el hecho de que la penitencia pública había caído en completo desuso, por culpa de las graves cargas inherentes, y la penitencia secreta apareció como el medio esperado de ser libre de los pecados sin las pesadas obligaciones de la penitencia pública. Los numerosos penitenciales o manuales de penitentes surgidos en el siglo VII y VIII determinaban la satisfacción que debían cumplir los penitentes. Aunque contienen algunas cosas extrañas, en conjunto son un testimonio de la seriedad del espíritu de penitencia con que se procuraban expiar los pecados. En resumen, la penitencia secreta significa una mitigación del antiguo espíritu de penitencia de la Iglesia. Así se entiende que hubiera unos 800 Sínodos dedicados a lamentar la casi completa desaparición de la penitencia pública y a urgir con toda energía su restauración. Sus disposiciones se distinguen mucho de las antiguas leyes sobre la penitencia; sólo exigen penitencia pública por los pecados públicos, y se permite la secreta para los pecados que el sacerdote conoce sólo por la confesión del penitente. La regla “penitencia pública para los pecados públicos, penitencia secreta para los pecados secretos”, era desconocida en el antiguo orden penitencial. La Iglesia antigua no conocía más reglas para los pecados graves que la penitencia pública, aunque se distinguían grados distintos de publicidad.

Por tanto, las mismas disposiciones de los Sínodos reformadores, aunque traten de conservar el espíritu de la antigua dureza e intransigencia, representan una mitigación de la antigua penitencia.

Pero incluso estas disposiciones podían imponerse únicamente en casos de los más graves pecados, asesinato, incesto, adulterio, perjurio...

Desde fines del siglo VIII, la penitencia secreta se fué, poco a poco, convirtiendo en deber de todos los fieles. Si la penitencia es repetible, es natural que quien peca gravemente esté obligado a hacer penitencia no sólo una vez en su vida, sino tantas veces cuantas pecara gravemente. Era grave obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir la comunión. Mientras no se tuviera conciencia de pecado grave, se podía comulgar—según varias declaraciones de los siglos VIII y IX—cuantas veces se quisiera, sin necesidad de someterse a la penitencia canónica; esta regla era ya costumbre antigua. Se deja a la conciencia de cada uno el determinar si en su estado juzgaba necesaria la penitencia canónica como preparación para la comunión. Consideraciones pastorales condujeron a imponer a todos el deber de confesarse. Muchos cristianos piadosos lo hacían ya, porque desde Columbano era recomendada como el medio más eficaz, incluso contra las faltas leves. En cambio, los indiferentes, conforme a la fe de aquel tiempo, apenas se mantenían libres de pecados graves, por lo que tuvo que suponerse la necesidad de la penitencia eclesiástica para ellos. Era natural que la costumbre piadosa de confesar frecuentemente se convirtiera en deber para todos, sea exigiendo al menos una confesión al año, sea legislando tres confesiones anuales. Crodegango de Metz († 766) ofrece el primer ejemplo de legislación en este sentido; ordenó que sus clérigos se confesaran a un obispo al menos dos veces al año; el mismo deber impuso a los pobres protegidos por la Iglesia. Teodulfo de Orleáns atestigua que hacia el año 800 era obligatoria en toda Francia la confesión pascual. Disposiciones parecidas pueden encontrarse frecuentemente en el siglo IX. A veces tropezamos con la ordenación de que los fieles deben confesar por lo menos tres veces al año. En general, tales leyes, que tan profundamente afectaban al individuo, encontraron poca resistencia; pero su cumplimiento tropezó muchas veces con la tibieza e indiferencia de los fieles. Alano de Lilla (siglo XII) lamenta que tanto los laicos como los clérigos, apenas se sometían a confesarse una vez al año. Poco después de su muerte, el IV Concilio de Letrán (1215) ordenó que todos los fieles confesaran al menos una vez al año. Cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1928; del mismo autor, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 1930.