

Para celebrar **EL SACRAMENTO
DE LA PENITENCIA**

El perdón divino y
la reconciliación eclesial hoy



Jesús Equiza (dir.)



Para celebrar

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy

Jesus Equiza (dir.)



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)

2000

Siglas utilizadas

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABD	Ancient Bible Dictionary
Apol	Apología contra los gentiles
AnBib	Analecta Biblica
AnGreg	Analecta Gregoriana
<i>c. c.</i>	Cuaderno citado
CELAM	Consejo Episcopal Latino Americano
CTr	Concilio Tridentino
CVII	Concilio Vaticano II
D	Denzinger
DS	Denzinger-Schonberg
D.T.C.	Dictionaire de Theologie Catholique
DTNT	Dictionaire de Theologie du Nouveau Testament
Ethl	Ephemerides theologicae lovanienses
1QSI	1 Qumram Schriften I
JBL	Journal of Biblical Literature
JSOT SupSer	Journal for the Study of the Old Testament
LG	Lumen gentium
Mand	Mandamiento
NTS	New Testament Studies
NT Sup	Novum Testamentum. Supplements
<i>o. c.</i>	Obra citada
PO	Praesbiteratus Ordinis
Ps	Pseudo
QS	Escritos de Qumrán

RTLv	Revue de Theologie de Louvain
s.a.	sea anatema
Salm	Salmanticensis
SC	Sacrosanctum Concilium
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
S. Th.	Summa Theologica
TDNT	Theologie des Neuen Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WMANT	Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testa- ment

Introducción

El libro que tienes en las manos trata de un tema muy viejo y, a la vez, muy nuevo. Trata de la penitencia del pecador: de la misericordia de Dios y de la misericordia de los hombres entre sí. Tema que nace y renace ante el estímulo del cambio cultural. Tema eterno.

El ser humano, que es un ser en relación y en crecimiento, tiene conciencia de que sus comportamientos no siempre son correctos ni a nivel humano ni a nivel divino, si es creyente en lo trascendental. La antropología a secas y la antropología religiosa (en nuestro caso: cristiana) exigen recrear las relaciones rotas por la infidelidad al diseño original de persona y dinamizar el desarrollo bloqueado. Es, pues, muy humano constatar los fallos-pecados, a la luz de la propia cosmovisión, y rectificarlos.

La historia universal y la historia particular de salvación coinciden en la importancia dada al pecado como ruptura e infidelidad, y al perdón como superación de ese estado de cosas. Pero se diferencian en el espacio y en el tiempo. La actitud de fondo es la misma: la búsqueda de reconciliación, pero los modos o/y ritos en que cristaliza esa búsqueda son variados. Lo permanente suele tomar cuerpo en lo cambiante, tanto en el área penitencial como en otras áreas de la fe y de la existencia. La acción misericordiosa de Dios en el pecador que se convierte no puede quedar ligada a las formas culturales de una época.

El paso de un contexto sociocultural a otro ha marcado un proceso de evolución en la interpretación y vivencia de la fe también sacramental en el interior de la Iglesia católica, proceso que se ha configurado como *crisis*, como desajuste entre espíritu penitencial y rito sacramental. Muchos cristianos y cristianas sienten incomodidad a la hora de practicar el sacramento de la penitencia al estilo de los últimos siglos. Les resultan difíciles la confesión/juicio, la declaración minuciosa del pecado, el carácter de la «satisfacción de obra»... Les resulta inhumano ese modo de acogerse al perdón y de rehacer su comunión radical. Más allá del espesor del rito, descubren a un Dios juez-fiscal, que dificulta la reconciliación. Y la dimensión social y eclesial del pecado ¿se patentiza suficientemente en este rito realizado tan individualistamente?

Muchos de estos creyentes en Cristo han practicado durante años un sacramento más actualizado y, por consiguiente, más abierto, más comunita-

rio, más eclesial, más personal (también lo comunitario es personal), más gratuito. Sin rechazar otras formas de perdón y de reconciliación, ellos se identifican con ésta, la viven con alivio y con gozo. La juzgan más propia de nuestro tiempo.

«Nuestras comunidades desde hace años –dice un numeroso grupo de sacerdotes asturianos¹– viven de manera gozosa y liberadora las celebraciones comunitarias del sacramento de la penitencia. Participan en ellas como algo importante y necesario, pues les ayuda a profundizar, revisar y transformar su vida cristiana. Las celebraciones comunitarias del perdón, con absolución general, se han revelado una manera muy provechosa de celebración del sacramento de la penitencia, que responde mejor a los tiempos y a las formas de la presente sociedad».

Es, pues, un hecho, convertido ya en fenómeno socioeclesial, la práctica de diversos modelos de perdón, de conversión, de reconciliación: el modelo individual de principio a fin (primera fórmula del Ritual de la penitencia), el modelo parcialmente comunitario (todo en común, excepto la confesión o declaración del pecado y la absolución; segunda fórmula) y el modelo totalmente comunitario, incluidas la confesión o declaración pública del pecado, la conversión y la absolución colectiva (tercera fórmula). Muchos fieles se preguntan y preguntan por qué no es válido el sacramento realizado según la tercera fórmula, y sí según las dos primeras.

Misión de la teología o de las teologías de hoy es servir a la fe de los creyentes y de las comunidades contemporáneas, lo mismo que las teologías del pasado sirvieron a las comunidades de ayer, y las teologías de mañana tendrán como tarea ayudar a vivir la fe de los que crean en el futuro. Hemos partido de los hechos, ya generalizados, de la praxis penitencial actual, insuficiente e insatisfactoria para sectores eclesiales, y hemos leído los signos de los tiempos y las fuentes de la Revelación. Una vez más la teología ha sido «inducida» por la vida... La pregunta brota con espontaneidad:

«¿No estamos absolutamente convencidos de que hay un perdón originario y último, un Perdón con mayúscula que nos conduce y envuelve a todos los seres, un gran Perdón que acabará por regenerarnos y recrearnos a todos los vivientes según nuestro anhelo originario de vida en comunión y de felicidad bondadosa?»².

En el estudio, damos los siguientes pasos:

1. Investigamos el sentido del perdón en las religiones de la tierra. En tiempos de conciencia creciente de globalización, también se globalizan la fe y la reflexión teológica al servicio de unos valores perennes y, a la vez, evolutivos, al menos en sus expresiones.

Ha trabajado este tema José Arregui, doctor en Teología y profesor de Antropología Teológica en la Facultad de Teología del Norte de España con sede en Vitoria/Gasteiz.

¹ Carta a los obispos de Asturias: Ante su Carta Pastoral «Peregrinos a la Casa del Padre», 23.3.1999.

² J. Arregui, «El perdón en las religiones de la tierra», cap. 1 de este libro.

2. La historia particular de la salvación o Antiguo Testamento tomó en serio el pecado, el perdón, la reconciliación... La teología profética, la teología sapiencial abundaron en esta reflexión, de la que, en parte al menos, somos tributarios.

Jesús María Asurmendi, doctor en Ciencias Bíblicas y profesor de Antiguo Testamento en el Centro Superior de Estudios Teológicos de Pamplona/Iruñea y en el Instituto Católico de París, es el autor del capítulo correspondiente.

3. La misericordia de Dios en el Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret, el Cristo, fue el rostro humano de Dios, practicó el perdón y urgió a sus seguidores a reconciliarse... ¿Hubo condiciones o/y restricciones en el otorgamiento y en la promesa de su misericordia?

La reflexión ha corrido a cargo de Xabier Pikaza, doctor en Teología y profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca.

4. El sacramento de la penitencia en la alta y en la baja Edad Media. Cauces penitenciales en las comunidades cristianas de los primeros siglos: la penitencia pública, y en la de los siguientes: la penitencia tarifada. El paso a la penitencia individual: carácter judicial y confesión pormenorizada.

Investiga Guillermo Múgica, licenciado en Teología y promotor de la Escuela de Teología - Escuela Social de Tudela.

5. El Concilio de Trento y el sacramento de la penitencia. ¿Qué dijo el Concilio sobre este sacramento, que constituyó uno de los temas destacados de debate? ¿Bloqueó su evolución hacia formas nuevas o se limitó a defender la praxis vigente renunciando a ofrecer la doctrina total penitencial...

Hace la exégesis e interpreta los textos conciliares Jesús Equiza, doctor en Teología, profesor en el Centro Superior de Estudios Teológicos de Pamplona/Iruñea y en la Facultad de Teología de Vitoria/Gasteiz.

6. El cambio es un fenómeno de todos los tiempos y también de hoy. Cambia la persona en su mentalidad, cambia el creyente en su fe, cambia el pecador en el concepto de pecado... ¿Cambia también el sentido de la penitencia? Sentido del pecado y de la penitencia hoy.

Felix Funke, doctor en Teología y profesor emérito de esta asignatura en el Collegium Damianeum de Sinpélveld (Países Bajos), articula la reflexión sobre estos dos conceptos.

7. ¿Qué dijo el Concilio Vaticano II sobre la liturgia en general y sobre la penitencia en particular? ¿Cómo afecta a este sacramento la teología de la Iglesia en su dimensión orante, celebrativa, penitencial...? Los documentos oficiales postconciliares han tenido una génesis, unas limitaciones, una aplicación... Cuál es su alcance, su futuro...

Informa y profundiza en todo ello Casiano Floristán, doctor en Teología y profesor emérito del Centro Superior de Pastoral, Universidad de Salamanca, Madrid.

8. Conclusiones. Sacaremos las conclusiones que se deriven de las premisas. Serán conclusiones mínimas en una elemental lógica teológica: conclusiones que, intuimos, permitirán mirar al futuro con alivio y con tranquilidad.

El perdón es misericordia, es don. Más que absolver, lo que Cristo hace en los sacramentos es envolver, en amistad divina, la comunión recreada e impulsada.

El perdón en las religiones de la tierra

José Arregui

Introducción

1 • Pecado y culpa, perdón y gracia: estas viejas palabras no están de moda. Sobre ellas, como sobre las religiones que las han transmitido durante siglos y milenios, pesa una sospecha radical: la de ser expresión de una existencia oprimida y la de hacer la vida humana más sombría y penosa. Reconozcámoslo de entrada: el moralismo, el culpabilismo y el pesimismo presentes a menudo en las religiones –y de manera particular en la teología cristiana y en su «pastoral del miedo» (J. Delumeau)– justifican en buena medida esa sospecha.

Pero preguntémonos también: ¿es verosímil que esas viejas palabras milenarias no encierren intuiciones esenciales acerca del enigma de la existencia humana? ¿Es pensable que no abriguen luz y sabiduría, sentido y liberación para la vida del ser humano? No, tal cosa no es pensable ni verosímil. Es preciso, pues, discernir las posibles perversiones y corrupciones –de la imagen de Dios, del mundo, del ser humano– ligadas a esas palabras, pero es preciso también redescubrir las grandes verdades y luces contenidas en ellas. Son palabras que han expresado experiencias y esperanzas humanas de siempre: la

experiencia de ser falibles y fallidos, pero también la confianza de ser infinitamente acogidos, agraciados, liberados; la experiencia del mal padecido y provocado, pero también la esperanza en la sobreabundancia del bien y en su victoria final sobre el mal.

2. El mundo de las religiones no cristianas es variadísimo y complejísimo. Es preciso recordarlo, aunque sea tan obvio. Estamos demasiado habituados a hablar de las «otras religiones» como si fuesen un mundo homogéneo que, por lo demás, evaluamos con nuestros criterios particulares. Por lo que respecta a las categorías de «pecado» y «perdón» en las religiones, estaríamos tentados de prejuzgar su sentido a partir de nuestra tradición religiosa, la tradición bíblica judeocristiana, mediada por la teología occidental europea y, más en concreto, por la teología católico-romana. Pero ¿existe una tradición bíblica o una teología occidental o incluso una teología católico-romana uniforme en lo que se refiere al pecado y al perdón? No necesitamos indagar mucho para toparnos con una gran diversidad: diversidad de experiencias de fondo y de horizontes de sentido, diversidad de expresiones y de marcos interpretativos, diversidad de caminos espirituales y de normas disciplinares. Lo mismo sucedería si miráramos más de cerca cada religión con sus corrientes,

sus escuelas, sus ámbitos geográficos, su evolución en el tiempo... Evidentemente, esto resulta imposible. Pero esta imposibilidad debe al menos hacernos conscientes de lo relativo e impreciso de nuestras estimaciones y esquemas de conjunto. Habrá que evitar las clasificaciones y las localizaciones rígidas, que no son sólo objetivamente inexactas, sino que responden casi siempre a intenciones partidistas y exclusivistas: poner de relieve la superioridad de la propia religión por contraposición con otras. Es preciso ahondar el sentido de la diferencia, el respeto sumo de lo que no cabe en nuestros esquemas.

3. No deja de ser verdad, sin embargo, que las grandes intuiciones de fondo, al igual que las ambigüedades y deformaciones, son ampliamente comunes en las distintas religiones. Así sucede también con aquella experiencia de fondo a la que se refieren los términos «pecado», «perdón» y nociones afines. Es la experiencia de una existencia afectada de raíz por el desgarrar, la contradicción, la ruptura, y a la vez habitada por una confianza oscura y cierta en la armonía, la reconciliación, la curación. Cierto, aquí acechan el sincretismo y el concordismo, viejos riesgos de la historia de las religiones y de la fenomenología de la religión; no hemos de olvidar que lo primero que salta a la vista en las religiones son sus diferencias. Pero precisamente a través de estas diferencias, y sin poder eliminarlas, aflora un fondo universal de aliento y esperanza. Las páginas que siguen quieren invitar a adentrarse en ese horizonte último de esperanza al que apunta el tema del perdón –inseparablemente ligado al tema del pecado– en las diversas religiones, más allá de sus ambigüedades y deformaciones; precisamente a través de ellas.

Me remitiré sobre todo a las oraciones «penitenciales» en las que los individuos y las comunidades religiosas han plasmado sus miedos y esperanzas «ante Dios». Y ello sin pretensión propiamente investigadora; recurriré sobre todo a fuentes de segunda mano. No adopto una perspectiva comparativista, ni me guía un interés de tipo histórico, es decir, no pretendo estudiar lo que en las diversas religiones hallamos de peculiar y de común respecto de las demás ni seguir su evolución en el espacio y el tiempo. Adopto más bien una perspectiva fenomenológica, es decir, intento señalar los horizontes fundamentales que se nos abren en las categorías religiosas de pe-

cado y perdón, y ello precisamente en lo que tienen de ambiguo, de perdición o de gracia, para este ser humano tan enigmático que en las religiones se busca en cuanto buscado y hallado desde siempre por lo Otro o por el Otro, y busca sentirse agraciado por ese/eso Otro más allá de todo mal y de toda culpa.

En definitiva, me propongo ofrecer unas pistas para poder guiarnos a través de la irreductible diversidad de experiencias humano-religiosas –algunas liberadoras, otras opresoras– expresadas por el término «perdón» –y su correlato, el «pecado»– en las religiones. Me mueve un interés por el presente y el futuro de las religiones, y más en particular del cristianismo, convencido de que «una religión se valora por su modo de comprender y ejercer el perdón»¹, no tanto en el pasado sino en el presente. Releo –tarea siempre pendiente– los textos religiosos del pasado desde las inquietudes e interrogantes de hoy. Quizás, incluso, la relectura del pecado y del perdón en las otras religiones no es sino un rodeo para invitarnos a hacer una profunda relectura de esos temas en nuestro cristianismo actual.

1. La experiencia de la culpa y el anhelo del perdón

¿El fenómeno de la culpa/culpabilidad es una incrustación derivada y corrosiva de la que hay que liberar a la existencia humana o es una dimensión constitutiva de la grandeza humana? ¿Es un fenómeno exclusivamente cultural y educacional o es un fenómeno ligado a la existencia humana en la complejidad de sus relaciones, en su apertura originaria, en la emergencia de su libertad?

a) La culpabilidad originaria

Uno de los enigmas fundamentales del ser humano es su no coincidencia plena con lo que «es de he-

¹ C. Floristán-Ch Duquoc, en la Presentación de *Concilium* 204 (1986) 165

cho»: es radical aspiración y anhelo de ser «otra cosa»; lo otro que se siente llamado a ser constituye su ser más profundo y originario, de modo que su realidad presente la vive no sólo como finitud, sino también como «pérdida» y «caída». Tal es el sentimiento profundo que subyace a todos los mitos del paraíso perdido, sea en versión religiosa (mitos animistas, mito babilonio, mito bíblico, mito platónico de la caída del mundo de las ideas, mitos gnósticos de caída...), sea en versión secularizada (el «paraíso feliz» perdido con la entrada en la sociedad –Rousseau–, con la implantación de la propiedad privada –Marx–, con la aparición de normas y tabúes –Freud–, con la imposición de una moral –Nietzsche–...).

Evidentemente, los mitos de caída no quieren enseñar que el ser humano haya conocido nunca en esta tierra –o en algún otro mundo– un estado paradisiaco que por algún terrible suceso o por alguna lamentable decisión hubiera perdido; la interpretación literal, historicista, del relato de Gn 3 sobre el paraíso y la caída carece de sentido. Sin embargo, este mito y todos los demás mitos de caída están cargados de sabiduría y verdad: el ser humano se experimenta universalmente en ruptura y contradicción con su ser verdadero, con su aspiración genuina, con su meta esencial. Por eso definirá Sartre al ser humano como «un ser al que le ha ocurrido algo». No es algo que le ha ocurrido en algún momento de su evolución histórica, sino algo que le está ocurriendo de manera permanente en lo más hondo de sí: esa inadecuación permanente, esa contradicción frecuente, entre el ser actual y el horizonte final, entre las opciones concretas y la intención última, entre los deseos inmediatos y el deseo supremo. El ser humano no sólo siente que no llega a ser lo que desea, sino también que no es aquello que debe y puede ser; no sólo siente que es un ser finito abierto a un infinito inalcanzable, sino también que está por debajo de la llamada y de la vocación que le son constitutivas y originarias; no sólo siente que es una existencia tensionada, sino también de alguna forma «malograda»; no sólo siente que está marcado por un déficit, sino también por una «deuda» para consigo y para con los demás; no sólo por la finitud, sino también por la «culpa» de no ser lo que debe...

Dicho de otra forma, hay una «culpabilidad» constitutiva de la existencia humana, que no se

identifica con conflicto y angustia psicológica, aunque pueda coexistir con éstas y conllevarlas en alguna medida. No son las religiones las que han inventado la culpabilidad, sino que –al igual que las demás experiencias humanas fundamentales– la han referido a la relación del ser humano con aquella Realidad primera y última que lo funda y sustenta; según cómo interpreten, imaginen, objetiven dicha relación, las religiones harán, sí, que aquella culpabilidad «primera» derive en angustia opresora o se resuelva en confianza que libera –de esto me ocuparé más adelante–, pero la culpabilidad es «anterior» a las objetivaciones religiosas.

Justamente, en la Modernidad, la filosofía y las ciencias humanas han desligado la culpabilidad de su tradicional marco religioso y la han hecho objeto propio de sus análisis. La culpabilidad ha dejado de ser asunto exclusivo de las religiones y se ha convertido en tema filosófico, psicológico, antropológico. Me parece útil señalar unas referencias fundamentales en este sentido: la filosofía ética de Kant, el análisis del inconsciente de Freud, la filosofía existencial de Heidegger². La culpabilidad ocupa un lugar central en la filosofía ética de Kant, pues el sujeto ético y la libertad surgen precisamente allí donde alguien reconoce que no ha obrado como debe, más aún, allí donde alguien se reconoce como sujeto del «mal radical», es decir, de esa disposición profunda que le arrastra a no hacer lo que siente que debe hacer; el sujeto ético y la libertad surgen allí donde, paradójicamente, alguien se reconoce como «responsable de no poder»³. Pero este deber y no poder, más aún, este paradójico ser responsable de no poder, ¿no condena al ser humano a la desesperación? ¿Cómo se podrá liberar la libertad de su «mal radical», de su libre no poder? La filosofía ética de tipo kantiano no da respuesta a esta cuestión decisiva; deja al ser humano desvalido con su libertad culpable e irredenta. ¿Podrá la religión abrir un horizonte de liberación?

² Para una visión de conjunto sumamente interesante de la problemática en torno a la conciencia moral, la autoconciencia y la culpabilidad, en diálogo con la antropología, la psicología y la filosofía moderna, cf W Panneberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993, pp 303-391

³ P Ricoeur, *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique*, Seuil, París 1969, p. 426.

En cuanto a Freud, no se interesa, como Kant, de la culpabilidad ética, sino más bien de la génesis y estructura de la conciencia de culpa o del sentimiento de culpa. El sentimiento de culpa brota, según los análisis de Freud, cuando la relación conflictiva con el padre (complejo de Edipo) se internaliza y se convierte en relación conflictiva del yo con el superyó. La figura paterna con sus múltiples entredichos va forjando el superyó, y éste va apropiándose, en relación con el yo adulto, del papel que la figura paterna desempeñaba en relación con el niño pequeño: autoridad, vigilancia, prohibición. Correlativamente, el yo del adulto tiende a comportarse con su superyó como el niño pequeño se comportaba con su padre: miedo y sumisión a la vez que demanda de cariño y aprobación. En consecuencia, la agresividad dirigida en un principio contra el «padre» o contra el superyó acaba volviéndola el yo contra sí mismo: en eso consiste el sentimiento de culpa. Por lo demás, la sociedad se sirve de este mismo mecanismo, y hace que los individuos repriman y regulen su agresividad contra las normas sociales de convivencia. Es, pues, un proceso que «comenzó en relación con el padre y concluye en relación con la masa»⁴. De otra forma no habría convivencia, cultura, sociedad. Así pues, la culpabilidad no es para Freud únicamente un mecanismo neurotizante ligado al predominio del superyó sobre el yo, sino también un mecanismo indispensable de socialización y de creación de cultura, el «precio pagado por el progreso de la cultura»⁵. ¿Y la religión? Freud lo tiene claro: la religión viene a agravar profundamente la situación, pues proyecta sobre la divinidad los rasgos ambivalentes de la figura paterna y del superyó. El yo resulta doblemente oprimido, neurotizado. A pesar de todo, retengamos de momento la afirmación freudiana de que no hay cultura ni sociedad sin algún grado de sentimiento de culpa.

También para Heidegger la existencia humana es siempre culpable en el fondo de su ser, pero no ya por infringir un imperativo ético, sino por no corresponder nunca plenamente al deber íntimo de la propia autenticidad existencial; entiende, pues, por

«culpabilidad» no un yerro o una falta, sino la «deuda» que todo ser humano tiene para con su propia autenticidad y para con todas las posibilidades de su ser; y esta culpabilidad es algo «originario» y constitutivo de la existencia humana, no algo secundario y derivado: la existencia es culpable por ser deficiente, por estar siempre en deuda consigo misma⁶. Ahora bien, ¿es únicamente consigo misma con quien la persona humana está en deuda? La culpabilidad de Heidegger es demasiado «monológica», como observa M. Buber respecto de su noción de existencia⁷. La culpabilidad tiene que ver con una llamada y, como afirma el mismo Buber, «no es mi existencia la que llama, sino el ser que no soy yo es quien me llama» y, precisamente, «la culpabilidad primordial consiste en quedarse uno en sí»⁸.

b) «La tentación de la inocencia»

La culpabilidad tiene que ver, pues, con la presencia del otro: su presencia, su llamada, su interpelación. Recuérdese la insistencia de E. Lévinas sobre este aspecto, en prolongación y radicalización de M. Buber. Ahora bien, cada día experimentamos el hacer daño al otro: a veces por simple inadvertencia o por error, a veces por necesidad de supervivencia propia, a veces por un sentimiento de inseguridad y subestima que me «fuerzan» a afirmarme contra el otro, a veces por un impulso secreto y oscuro –quizá siempre derivado de la propia angustia– que me lleva a negarle al otro y desear su destrucción. La realidad es que hacemos daño; vulnerables y vulnerados, vulneramos.

Siempre hacemos daño a alguien, sea con nuestras acciones, permisiones u omisiones: en nuestro entorno más inmediato o en la aldea global tan da-

⁴ El término alemán *Schuld* tiene el doble significado de «deber», «tener deudas», y de «ser culpable o tener la culpa de algo». Cf. G. Condrau, «Culpa y pecado», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, n. 12, SM, Madrid 1986, pp. 130-131.

⁷ «La existencia de Heidegger es una existencia monológica» (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1964, p. 93).

⁸ *¿Qué es el hombre?*, o. c., p. 91.

⁴ Cf. *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid 1982, p. 74.

⁵ *El malestar en la cultura*, o. c., p. 75.

ñada de la que formamos parte. Baste con mirar al mundo en el que vivimos con ojos abiertos y sensibles:

«Escribo desde un naufragio. Escribo desde la sangre, desde su testimonio, desde la mentira, la avaricia y el odio, desde el clamor del hambre y del tras-mundo, desde el condenatorio borde de la especie, desde la espada que puede herirla a muerte, desde el vacío giratorio abajo, desde el rostro bastardo, desde la mano que se cierra opaca, desde el genocidio, desde los niños infinitamente muertos, desde el árbol herido en sus raíces»⁹

Al mismo tiempo, al hacer daño, nos dañamos, y con mucha frecuencia hacemos daño porque nos sentimos dañados.

Ante todos esos daños que, queriendo o sin querer, sabiendo o sin saber, padecemos y provocamos, ¿es humano ceder a la «tentación de la inocencia» hoy tan extendida? ¿No es infantil el permanente recurso al «yo no he sido»? ¿Puede alguien sentirse exento de toda responsabilidad en el drama de los 35.000 niños y otros tantos adultos que nuestro sistema económico condena a muerte cada día? ¿No es sospechoso un cierto empeño desculpabilizador, sobre todo cuando –como sucede hoy de manera generalizada– la desculpabilización propia va acompañada de una inculpación generalizada de los demás?

Es evidente que la culpabilidad es a menudo producto y origen de mecanismos autodestructivos:

«El hombre que, por consecuencia de la falta de resistencias y enemigos exteriores, encerrado en el estuche de las costumbres, se desgarraba impacientemente, se perseguía, se roía, se espantaba y se maltrataba a sí mismo, este animal, a quien se quiere “domesticar” y que choca hasta herirse con los barrotes de su jaula, este ser, a quien sus privaciones hacen languidecer en la nostalgia del desierto y que fatalmente debía encontrar en él un campo de aventuras, un jardín de los suplicios, una comarca peligrosa e incierta, este loco, este cautivo de aspiraciones desesperadas se hizo el inventor de la “mala conciencia” Pero con ella fue introducida la mayor y la más inquietante de todas las

enfermedades, de que la humanidad no se ha podido curar el “hombre enfermo de sí mismo”»¹⁰

Es evidente que la culpabilidad puede ser mórbida y destructiva, neurotizante, y la psicología nos presta un servicio inestimable cuando ayuda a sacar a luz sus sinuosos orígenes en la consciencia y en la subconsciencia, en vistas a detectar y corregir en lo posible sus mecanismos neurotizantes en la historia de cada individuo. Sin embargo, no deja de ser verdad que «el hombre es el ser capaz de sentir culpa y aclararla» (M. Buber). La culpabilidad puede ser la «zona errónea» más inútil y perniciosa, si me ancla en el pasado y la angustia, pero «no poder sentir culpa también es patológico»¹¹, y «saber sentirse culpable en determinadas ocasiones constituye un signo de indiscutible madurez»¹². Pero ¿merecería la pena la existencia humana si el precio a pagar fuese una conciencia atormentada, una psicología angustiada? No. La culpabilidad sólo es digna del ser humano a condición de vivirla de manera sana. ¿Cuándo la culpabilidad es sana y sanante? Cuando no me angustia ni me encierra, cuando va siendo liberada del peso del inconsciente y de categorías irracionales de carácter mágico o tabuístico, cuando es progresivamente iluminada en claves racionales y personales, cuando expresa el pesar por haber sido infiel a lo mejor de mí y el dolor por haber hecho daño al otro, cuando me acerca al reconocimiento y la aceptación de mi realidad y de la realidad del otro, cuando me abre al futuro y me incita a ser más libre y responsable a la vez, cuando me lleva a perdonarme y perdonar y abrirme al perdón...¹³

¹⁰ F Nietzsche, *Genealogía de la moral*, en *Obras Completas*, Tomo VII, Aguilar, Madrid 1932, pp 311-312

¹¹ L Zabalegui, *¿Por que me culpabilizo tanto?*, DDB, Bilbao 1997, p 167

¹² C Dominguez, *Crear despues de Freud*, San Pablo, Madrid 1992, p 125

¹³ «Soy peor de lo que me creo cuando engaño con el espejismo del yo superficial Soy mejor de lo que me creo cuando no llego al fondo de lo mejor de mi mismo y me detengo en el yo culpable, sin llegar al yo que sale de si y se deja liberar» (J Masia Clavel, «Aprender a perdonarse a si mismo y dejarse perdonar», en C Alemany [ed], *14 aprendizajes vitales*, DDB, Bilbao 1998, p 179) La tradicion budista habla de que somos una gota de agua sucia, pero que puede reflejar la luna Nos engañamos si nos creemos agua transparente Nos hacemos daño si no creemos que podemos reflejar la luna

⁹ J A Valente, «Sobre el tiempo presente», en *Noventa y nueve poemas*, Alianza, Madrid 1992 pp 126 128

c) *El horizonte del perdón*

Cuando nos sentimos dañados por haber hecho daño, heridos por haber herido, la actitud humana madura no es negar la herida y la responsabilidad, ni encerrarnos en nuestra doble herida y humillación, sino decir: «He sido yo. Lo siento. ¡Perdóname!». El que pide perdón sale de sí, rompe su barrera, reconoce el daño causado y la vergüenza propia. Otorga al otro –la «víctima»– el poder sobre sí, pero no un poder cualquiera, no el poder de convertirse en verdugo humillante, sino el poder para regenerarle en su vergüenza, para rehabilitarle en su humillación, para curarle de su doble herida. El otro tiene ahora la palabra y el poder del perdón.

«Lo siento. ¡Perdóname!» Difícilmente concebimos unas relaciones humanas sin estas palabras¹⁴. A veces se reducen a mera fórmula de cortesía, pero a veces –no tantas como debieran– expresan una experiencia profundamente humana y humanizante: el dolor de haber herido y de haberse herido en lo más íntimo de sí, la necesidad de ser curado por aquel/aquella precisamente a quien hemos herido, la voluntad de hacer el bien a quien hemos hecho el mal y la disposición para dejarnos rehabilitar por él a sus ojos y a los nuestros. En última instancia, es la confianza en que aquel a quien he herido quiere y puede regenerarme la que me lleva a reconocerle y otorgarle ese poder sobre mí. El otro es mirado originariamente como digno de confianza, como fuente de perdón, como creador de mí ser. Sólo tal confianza puede suscitar en mí las palabras: «Lo siento. ¡Perdóname!». La petición de perdón presupone, pues, en realidad, la oferta del perdón por parte del otro, o al menos la posibilidad de tal oferta. El que pide perdón reconoce la primacía del perdón ofrecido. No solamente la necesidad, sino la confianza en el perdón suscita la petición de perdón. Pido perdón a quien he hecho daño porque confío en que quiere y puede perdonarme, es decir,

¹⁴ Cf. J. Peters, «Función del perdón en las relaciones sociales», en *Concilium* 204 (1986) 169-178; también R. Sutzinski, «Recordar y perdonar», *ibid.*, pp. 179-191; y F. Gentiloni-J. Ramos Regidor, «Dimensión política de la reconciliación», *ibid.*, pp. 193-206.

acogerme en mi humillante pobreza, curarme de mi herida, rehabilitarme en mi dignidad. Así, el que me perdona me capacita para hacer el bien, y me otorga, a su vez, la primacía y el poder sobre él: de mí depende reinstaurar la relación, restaurar el gozo de la comunión. En el perdón pedido y ofrecido nos recreamos el uno al otro para la bondad. El perdón es capaz de recrear a la humanidad y todas sus estructuras.

¿Pero no experimentamos que esta precedencia mutua y esta coimplicación humanizante entre la petición y la oferta del perdón se frustra una y mil veces en nuestras relaciones humanas y en nuestras estructuras inhumanas? ¿No se desengaña demasiadas veces la confianza de ser perdonados y no se frustra demasiadas veces la voluntad de perdonar? ¿No se hallan la humanidad y el planeta amenazados de muerte debido a la incertidumbre del perdón creador? ¿O podemos más bien, y a pesar de todos los desengaños y los fracasos del perdón, confiar en que hay un perdón originario y último, un Perdón con mayúscula que nos conduce y envuelve a todos los seres, un Gran Perdón que acabará por regenerarnos y recrearnos a todos los vivientes según nuestro anhelo originario de vida en comunión y de felicidad bondadosa?

2. Las religiones: confesión del pecado y del perdón

La experiencia humana fundamental de la culpa y del perdón adopta en las religiones una dimensión propia: la experiencia de ser «culpables» ante el Misterio último de la realidad y de ser «perdonados» por ese Misterio último. Pero esta confesión del pecado y del perdón ante el Misterio es radicalmente ambigua: las religiones pueden ser –ésta es su razón de ser– oferta de gracia, palabra de consuelo, promesa de liberación, pero muy fácilmente se pervierte en ellas la gracia en juicio, el consuelo en amenaza, la liberación en opresión, haciendo así la situación del ser humano culpable aún más terrible y desesperada por la amenaza del juicio divino. El pasado y el presente de muchas religiones –del cristianismo en primer lugar– son una muestra palmaria

ria de ello, y explican en buena medida aquel veredicto provocador de Nietzsche: «todas las religiones son, en última instancia, sistemas de crueldad»¹⁵. ¡Cuántas correcciones de imágenes divinas, reinterpretaciones de categorías teológicas y reformas de disciplinas penitenciales, empezando por el cristianismo, están aún pendientes para poder desmentir la denuncia nietzscheana!

a) *La confesión del pecado*

Tenemos infinidad de textos en los que individuos y grupos creyentes llevan a cabo «liturgias penitenciales»: recitan salmos, oraciones, letanías (individuales o colectivas); desgarran su «vestido de pecado» (como en la religión babilonia) o lo echan al río (el día de año nuevo en el judaísmo medieval), destruyen o arrojan al agua una tabla con la lista de los pecados (en un rito babilonio), hacen ayunos, se cubren de ceniza, se visten de saco...; al mismo tiempo, a veces, presentan ofrendas diversas o sacrificios cruentos. A través de todo ello confiesan el pecado, suplican el perdón o lo celebran con gratitud. Veamos unos textos a modo de muestra.

En Mesopotamia hallamos desde muy antiguo numerosas oraciones penitenciales que reconocen la culpa –a menudo desconocida– y que tratan de aplacar el corazón irritado de la divinidad. Véase esta oración a la divinidad (Dios/Diosa) desconocida:

«Que el corazón enfurecido de mi Señor se aplaque [..]. Mi Señor, mis faltas son numerosas, grandes son mis delitos [..] Mi Dios misericordioso, vuélvete hacia mí, te lo suplico Mi Diosa, beso tus pies, me arrastro sin cesar ante ti [...]. Oh Dios, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas Oh Diosa, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas»¹⁶.

O esta otra oración al Dios Marduk:

«Marduk, gran Señor, Dios misericordioso, que tomas de la mano al que yace, que desatas al que esta ata-

do, que haces revivir al muerto. Debido a la falta, sea la que fuere, que he cometido por negligencia, por fallo, por omisión o por malicia [...], he traído mi soplo de vida ante tu gran divinidad Que el agua que calma sea aceptada por ti, y que tu corazón enfurecido se calme. Que tu atención afectuosa, tu gran perdón, tu indulgencia ponderada sean posesión mía»¹⁷

Las semejanzas con las oraciones penitenciales bíblicas saltan a la vista.

Ante *Varuna*, el Dios supremo de la soberanía en el hinduismo brahmánico, representante del orden cósmico y guardián de la moralidad, los creyentes hindúes confiesan: «*Todas tus leyes, oh Dios, oh Varuna, como somos hombres, día tras día las violamos*»¹⁸. En el *Gunza* mandeo encontramos una bellísima letanía, en la que a cada invocación responde el estribillo:

«Por haber pecado, Señor nuestro, no nos condenes» [sustituido aquí por un paréntesis con puntos suspensivos] «Somos esclavos de los pecados [..]. / Somos esclavos [..]. / Nuestra cabeza penetró en el pecado [...]. / Nuestro ojo hizo guiños [] / Nuestro oído escuchó la maldad [.] / Nuestra boca murmuró mentira [...]. / Nuestra mano cometió robo [...]. / Nuestro corazón abrigó malos pensamientos [...]. / Nuestro cuerpo fornicó [...] / Nuestra rodilla se dobló ante el maligno [..]»¹⁹.

En Qumrán, para la renovación de la alianza en la fiesta de Pentecostés, los miembros de la comunidad y los novicios que iban a ingresar en ella hacían una confesión colectiva de sus pecados: «*Hemos cometido la iniquidad, nos hemos rebelado, hemos pecado, hemos sido malos, nosotros y nuestros padres antes que nosotros*» (1 QS I,24-25). El monje

¹⁷ Equipo «Cahiers Evangile», *Oraciones del Antiguo Oriente*, o c , p 27

¹⁸ *Rigveda* I, 25, 1 El *Rigveda* es una colección de 1 028 himnos, la mas importante de las cuatro colecciones de himnos védicos La composición del *Rigveda* se terminó hacia el 900 a C En el séptimo libro del *Rigveda* hay varias plegarias de confesión de pecados, incluso de pecados involuntarios

¹⁹ *Gunza*, libro 2, fragmento 3, cit en G Widengren, *Fenomenología de la religion*, Cristiandad, Madrid 1976, p 235 El *Gunza* es el libro sagrado principal de los mandeos, secta gnóstica que ha recibido influencias mesopotámicas, persas, judías, cristianas, maniqueas y musulmanas, y que sobrevive en Irak e Irán

¹⁵ F Nietzsche, *Genealogía de la moral*, o c , p 287

¹⁶ Equipo «Cahiers Évangile», *Oraciones del Antiguo Oriente*, Verbo Divino, Estella 1979, pp 18-21.

jainista ha de confesar sus faltas dos veces al día y cumplir la penitencia correspondiente. Ya desde los tiempos de Buda, los monjes budistas celebraban dos veces al mes –por la luna nueva y la luna llena– una liturgia penitencial comunitaria en la que pronunciaban una confesión según un minucioso catálogo de reglas y de faltas; esta confesión comunitaria pasó luego a ser confesión privada ante un monje de mayor antigüedad.

Sin embargo, tales rituales penitenciales están lejos de ser universales en las religiones. No los hallamos en Egipto –si bien existe allí un claro concepto de pecado, tanto ritual como moral, y a pesar de la importancia que reviste el juicio de los muertos–, ni en Grecia y Roma –con raras excepciones en ésta–, ni en el Islam –aunque en el Corán se habla repetidamente del pecado–. Una institución penitencial propiamente dicha está en general ausente en las religiones indoeuropeas, con excepción de la religión védica y algunas huellas aisladas en Roma. Por el contrario, se halla ampliamente desarrollada en muchas religiones de culturas no literarias, en la América precolombina, en el Oriente Próximo (religión hitita, cananea, israelita), en Mesopotamia (religión sumeria, acadia, babilónica, irania, zoroástrica, maniquea...), en la India (religión védica, jainista, budista), e incluso en China (taoísmo) y Japón (sintoísmo)²⁰. El sentimiento de culpabilidad y el miedo al castigo divino se han desarrollado con mayor intensidad en las religiones semíticas; no se puede comprender el lugar que llegó a ocupar la institución penitencial en el cristianismo sin tener en cuenta que se trata de una religión originariamente oriental que ha heredado directamente concepciones y prácticas judías, ampliamente influenciadas a su vez por las religiones de Mesopotamia y de Canaán; por otro lado, el cristianismo fue marcado en los primeros siglos por influencias provenientes de un Oriente más lejano (maniqueísmo y diversas corrientes dualistas), y quizá ha podido asimilar por vía monacal la disciplina penitencial de los monasterios budistas...

²⁰ Cf. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, o. c., pp. 253-255. También la voz «Pecado» en S.G.F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 1140-1144.

b) Pero ¿qué es el pecado?

Lo que llamamos pecado se nos presenta en el variopinto mundo de las religiones en categorías y esquemas comprensivos muy diversos: a veces se halla muy ligado al mundo de lo mágico y del tabú, a veces se sitúa en un horizonte más jurídico o se relaciona más directamente con el imperativo ético, muchas veces se asienta explícitamente sobre la relación personal con la divinidad; puede traducirse en sentimiento de mancha, o en conciencia de infracción de una norma, o de ofensa infligida a Dios; la culpabilidad puede ser de tipo mágico y externo, o interiorizarse como sentimiento psicológico de culpa, o vivirse como dolor e incluso miedo «ante Dios»²¹. Igualmente la «confesión del pecado» se presenta de maneras muy diversas, a menudo difíciles de conciliar entre sí, no sólo en lo que se refiere a su forma externa, sino también a su significado profundo: a veces el yo profundo y verdadero queda ajeno y oculto, a veces adopta la forma de un acto mágico, otras veces expresa una angustia profunda ante una divinidad airada, otras veces, finalmente, se trata de una confesión agradecida donde la persona o la comunidad expresan el alivio de ser acogido y liberado por una Presencia de gracia...

Si entendemos por pecado un sentimiento muy preciso como actos concretos de desobediencia a los mandamientos de un Dios personal o como actos de ofensa a su honor, habría que decir que la idea del pecado no es universal en la historia de las religiones. Pero puede afirmarse que, por debajo de la diversidad de categorías y de marcos interpretativos, en todas las religiones se da la experiencia y la «confesión del pecado», es decir, el reconocimiento «ante» el misterio sagrado, por parte del individuo y de la comunidad, de la situación de «indignidad» y de «no salvación» ante el misterio santo y salvífico²², una situación de mal/maldad ra-

²¹ Cf. el análisis de la «Simbólica del mal» que ofrece P. Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, sobre todo pp. 233-243; también J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, pp. 224-236.

²² Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 119-122.

dical, de deterioro radical, de desgarramiento interno, de insatisfacción básica, de ruptura insoldable consigo, con el otro, con el Otro. En toda experiencia religiosa se da la confesión de la propia indignidad ante la dignidad sublime del Misterio augusto y santo que nos anonada y nos seduce²³, el reconocimiento de la propia finitud ante el Infinito, de la propia indignidad ante el Glorioso, de la propia injusticia ante el Justo y Santo, de la propia maldad ante la Suma Bondad. Por encima y por debajo de las diversas categorías subsiste un elemento fundamental: el ser humano se experimenta, no sólo como víctima, sino también como autor de un mal infligido (a lo otro, al otro, quizá también al Otro...). Hablar de pecado no es, en primer lugar, hablar de no sé qué ofensas a Dios y de no sé qué infracciones de leyes divinas, sino hablar de la realidad mortal que nos rodea y nos habita, que aplasta la vida y nos aplasta; en eso consiste la infracción de la ley divina, en eso consiste la ofensa de Dios. En último término, hacer daño y hacerse daño: he ahí la experiencia humana fundamental que subyace a lo que muchas religiones llaman «pecado».

Lo propio de la experiencia religiosa consiste precisamente en que dicha experiencia de mal y de maldad es vivida y reconocida «ante» el Misterio o la Realidad última, designada o invocada con muchos nombres en las diversas religiones: Brahman, Dharma, Vishnú, Shiva, Krishna, Tao, Nirvana, Io, Ahura Mazda, Elohim Yahvé, Alá, Dios..., por referirme únicamente a las grandes religiones hoy vivas. Son nombres del Misterio Innombrable, absoluta alteridad y absoluta intimidad. Innumerables hombres y mujeres se han reconocido sujetos del mal padecido y cometido ante él, y se han reconocido acogidos, perdonados, liberados por él, en él. Ya no se trata simplemente de magia, ni se trata meramente de imperativo ético, sino de experiencia religiosa, es decir, de experiencia humana radical vivida y confesada «ante» el Misterio sagrado y vivo²⁴. Los creyentes

confiesan su oscura situación de mal y de maldad como «pecado», es decir, como situación contraria a la absoluta bondad y armonía del Misterio.

c) La confesión del perdón

Cuando el creyente se confiesa sujeto de su mal ante Dios, ¿no agrava su carga en vez de aligerarla? En un diálogo imaginario entre Jesús y Buda, C. Dunne pone en boca de Buda este reproche a Jesús:

«¿Es que no es bastante el que los hombres se encuentren aplastados bajo el peso de la culpabilidad para que encima tengas que hacerla más onerosa llamándola pecado?.. ¡Bastante enferma está la humanidad sin necesidad de volverla loca!»²⁵.

¿La confesión del pecado ante Dios agrava la angustia humana? Entonces tendría razón el reproche de Buda. Y tendrían razón las airadas denuncias de Nietzsche contra los sacerdotes, «predicadores de virtud y de muerte», creadores resentidos de la moral y de la mala conciencia²⁶. Y tendrían razón las sospechas de Freud. ¿Quién puede negar que las religiones, y quizá de manera muy especial el cristia-

agnóstico radical en cuanto a las representaciones del Misterio último no reza, ni agradece, ni suplica, ni pide perdón a ninguna figura divina, se interesa únicamente por el camino para llegar a la liberación del dolor, el *Nirvana*. Sin embargo, Buda es enteramente místico y puede afirmarse que el *Nirvana* desempeña una función análoga a la de «Dios» en las corrientes místicas de otras religiones. Por lo demás, hay que tener en cuenta que el budismo practicado conlleva muy a menudo la relación con figuras divinas

²⁵ C. Dunne, *Jesús y Buda*, San Pablo, Madrid 1978, p. 59

²⁶ «Aquel a quien ellos llaman redentor los arrojó en cadenas ¡Ay si alguien los redimiese de su redentor! ¡Oh, contemplad esas cabañas que esos sacerdotes se han construido! Iglesias llaman ellos a sus cavernas de dulce fragancia ¡Oh, esa luz falsa, ese aire que huele a moho! ¡Aquí, donde al alma no le es lícito elevarse volando hacia su altura! Su fe, por el contrario, ordena eso “¡De rodillas subid la escalera, pecadores!” Ellos llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor, y en verdad, ¡mucho heroísmo había en su adoración! ¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz! Como cadáveres pensaban vivir, de negro vistieron su cadáver, también en sus discursos huelo yo todavía el desagradable aroma de camaras mortuorias» (*Así hablo Zarathustra*, Alianza, Madrid 1975, pp. 139-140)

²³ Cf. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1980, sobre todo pp. 78-89

²⁴ P. Ricoeur lo analiza en profundidad con respecto a la Biblia *Finitud y culpabilidad*, o. c., pp. 246-264. Pero lo mismo cabría decir, al menos desde nuestra perspectiva, con respecto a todas las religiones. ¿También con respecto a Buda? Buda es un

nismo occidental, se han hecho en buena parte mercedores de tales reproches, denuncias y sospechas?

Ahora bien, la última verdad de las religiones no es la culpabilización, sino precisamente la liberación de la culpabilidad. Las religiones no son ante todo testigos de la culpa, de esa ruptura y de ese daño doble (sufrido e infligido) que afecta profundamente la existencia humana y que llaman pecado, sino que son ante todo testigos del perdón. Cuando un creyente llama pecado a la realidad (de mal y de maldad) de la que es sujeto, no es porque se acuse como «culpable» de dicha realidad ante un juez divino, ni porque se sienta infractor de un mandamiento divino, ni porque se juzgue reo de una ofensa inferida a un soberano enojado. Más bien, lo propio de la religión es mirar el pecado desde el perdón, descubrirlo como pecado perdonado, o, mejor dicho, como daño doble doblemente curado de raíz por aquella Presencia misteriosa que funda y sostiene la existencia. La religión mira la situación de ruptura interna y de daño al otro en que vivimos los seres humanos como situación abierta a una esperanza y bañada en una confianza de liberación. La religión reconoce la culpa desde la gracia, el mal y la maldad desde la promesa. Para el creyente, «no hay más pecado que el perdonado» (J. Lacroix).

En la celebración de la alianza en la fiesta de Pentecostés, los monjes de Qumrán, a la vez que reconocen sus pecados, confiesan: «*Pero ha prodigado con nosotros las misericordias de su benevolencia, desde siempre y para siempre*» (1 QS II,1). En un bello texto del Corán afirma el Profeta Mahoma con fuerza la precedencia, la anterioridad y el exceso del perdón sobre el pecado: «*Yo no me declaro inocente, pues el propio yo ordinariamente se inclina al mal, excepto en la medida en que mi Señor tenga compasión. Verdaderamente, mi Señor perdona y es compasivo*» (Sura 12,53). Para Mahoma y el Corán, el reconocimiento de la «compasión», el perdón compasivo y liberador del Señor es lo primero y lo último, lo esencial de la experiencia del creyente; la auténtica confesión no proviene de una conciencia torturada, sino de la sencilla confianza en la misericordia de Dios, de Alá²⁷.

²⁷ El reconocimiento de la propia culpa, y justamente en la forma radical de «inclinación al mal», no puede faltar en una

Sabemos de sobra que todo esto lo desmienten de mil formas las religiones. Pero, a pesar de todo, y más allá de todas las ambigüedades y perversiones, es preciso afirmar que las religiones no quieren –no deben– hacer otra cosa que rendir este testimonio: «Hay perdón más allá de todo pecado, hay reconciliación más allá de toda ruptura, hay gracia más allá de toda amenaza. Existe una Realidad última que da sentido, fundamento, sustento, a todas nuestras peticiones y ofertas de perdón». Es justo releer todos los viejos rituales penitenciales de las más diversas religiones –aun de las más alejadas del cristianismo– y todas sus viejas categorías penitenciales como un intento –tantas veces malgrado, es verdad, pero intento al fin y al cabo– de expresar una intuición originaria, más aún, una revelación originaria: la intuición y la revelación del misterio divino como absoluta gracia. De las religiones, a pesar de todo, podemos concebir que son y exigir que sean testigos y profetas del perdón. En esa medida resultan humanizadoras, porque nada hay que el ser humano necesite escuchar más que una voz de consuelo que le venga de más allá y de su centro más íntimo: «Yo no te condeno. Tú no *eres* culpable a pesar de toda tu culpa. Eres amado desde siempre y lo serás por siempre». La autenticidad de una religión puede medirse por el grado en que esta voz de consuelo y compañía prevalece sobre todos los miedos, juicios y fantasmas hechos amenaza.

Es humano reconocer la culpa, si ello nos abre y nos empuja a un futuro más libre y generoso. Descubrir el propio déficit, la deuda, las sombras, el estado de ruptura puede ser un ejercicio de liberación y de humanización, siempre y cuando ello se haga

experiencia de Dios tan profunda como la de Mahoma, pero, a diferencia del judaísmo y sobre todo del cristianismo, el sentido del pecado y de la culpabilidad no es muy acentuado en el Islam. «A través de todo el Corán el único mensaje es que el arrepentimiento ha de ser sincero, pero que es cosa sencilla, que el perdón es un asunto que apenas merece preocupación alguna, tan fácil es alcanzarlo. En ningún momento demuestra Mahoma experimentar angustia de corazón o arrepentimiento a la vista de un Dios puro y santo, por consiguiente, no exige a los demás que sientan algo que él mismo no conocio» (W R W Gardner, *The Qur'anic Doctrine of Sin*, Londres 1914, p. 40 [cit por E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973, p. 225])

desde la promesa de gracia y la esperanza de regeneración, no desde la culpa pasada y la amenaza futura. La cuestión de *ante qué o ante quién* tiene lugar la confesión del pecado es, pues, la cuestión más decisiva, pues ella determina no sólo si hay perdón o no, sino si el perdón dignifica al pecador o, al contrario, lo hunde aún más en su miseria. Es humano reconocer el pecado ante un Dios que es compañía y solidaridad absoluta. Es inhumano reconocer el pecado ante un Dios que es soberano externo que juzga y sanciona.

3. Las negaciones del perdón

Al deformarse la imagen del misterio divino, también la conciencia religiosa y la confesión se deforman y pervierten; y a la inversa, al deformarse éstas, se deforma aquélla. Cuando la confesión del pecado y del perdón se hace en presencia de una *divinidad mágica, arbitraria, plenipotenciaria, judicial y jurídica, airada y amenazante...*, dicha confesión resulta deshumanizante y opresora. Por el contrario, cuando es llevada a cabo «ante Dios» en cuanto aliado y solidario de la finitud humana herida, en cuanto misterio de gracia que nos precede, nos envuelve, nos espera, nos acoge y nos alienta, entonces la confesión del pecado y del perdón resulta algo profundamente humano y liberador.

a) *El perdón como rito mágico*

La historia de las religiones ofrece infinidad de ejemplos de una concepción mágica del pecado y del perdón. En verdad, todas las religiones, con acento más o menos explícito según ámbitos y épocas, han conocido expresiones y traducciones mágicas o ritualistas en este campo como en otros. Valgan unos cuantos ejemplos.

En la religiosidad egipcia primitiva, la inmortalidad no se logra como premio a una vida ética, sino por medio de conjuros y encantamientos que el difunto debía recitar en el curso de su viaje a ultratumba, durante el cual había de atravesar toda suerte de obstáculos y hacer frente a los demonios

dispuestos a agarrarle²⁸. En la religión sumeria, cuando la desgracia se abate sobre el pueblo por algún pecado desconocido, el pueblo recupera la benevolencia divina por medio de letanías y lamentaciones ejecutadas por el rey, a las que se atribuye un efecto mágico. En Babilonia se desarrolló un complejo ritual expiatorio de tipo mágico en el que ocupaban un papel importante la luz, el agua y el fuego. Zoroastro no consiguió erradicar el trasfondo mágico-ritualista (y politeísta) de la religión primitiva, que volvió a cobrar fuerza tras la muerte del profeta: en ella coexisten una concepción ética del pecado y una concepción meramente ritualista y tabuística: no limpiar las cortaduras de las uñas o dar una comida demasiado caliente a un perro... Incluso en el Islam hallamos la concepción ritualista-mágica del pecado; éste consiste frecuentemente en faltas rituales y en la desobediencia a unos mandamientos divinos arbitrarios, y la simple ablución constituye una de las formas de obtener el perdón de Alá.

La noción ritualista-mágica del pecado y del perdón tampoco está ausente, desgraciadamente, en la teología y en la disciplina penitencial cristianas. ¿Por qué, si no, el sentimiento de culpa ligado a determinados actos que no consideramos éticamente malos? ¿Por qué esa idea o vaga sensación de mancha que muchos cristianos siguen vinculando con el pecado? Y más importante todavía: ¿por qué esa necesidad de ejecutar determinados ritos para sentirse seguros del perdón de Dios? ¿Quién podrá negar que la confesión ha desempeñado y sigue desempeñando para muchos el papel de rito expiatorio y que a las palabras y gestos del sacerdote se les atribuye a menudo una virtud sagrada mágica? Por mucho que «doctrinalmente» o «teológicamente» se apele a otros fundamentos y razones para legitimar el rito penitencial, la confesión, la absolución..., ¿qué es lo que está en el fondo de tanta insistencia sobre la

²⁸ Para un viaje feliz, lo decisivo era poseer un rollo de papiro con las fórmulas de encantamiento (los hallamos en *El libro de los muertos*) De vital importancia eran también los ritos funerarios bien realizados, por ejemplo la «apertura de la boca» Sin embargo, en Egipto se fue desarrollando un auténtico sentido moral del pecado, testigos de ello son los Textos de las Pirámides y el mismo *Libro de los Muertos*

«necesidad» de tales ritos como condición del perdón, sino reminiscencias del sentido mágico?

b) *El perdón como expiación por el sacrificio*

Las ideas religiosas comúnmente ligadas a la categoría sacrificial son perniciosas y aberrantes. Toda destrucción de un ser en aras de la divinidad es una atrocidad. Pero no sería justo negar la «verdad» humana y religiosa profunda que los sacrificios han querido expresar, aunque la forma de expresarla sea hoy inadmisibles. Toda persona o grupo religioso ha intuito siempre que todo cuanto existe y le rodea, todo ser y el propio ser por entero es don del misterioso Donante que se da a sí mismo en sus dones. La actitud religiosa consiste entonces fundamentalmente en darse enteramente al Gran Donante o, lo que es lo mismo, en darse enteramente a los demás seres en los que se manifiesta y encarna el origen misterioso de todo don. Los sacrificios, en sus diversas formas²⁹, quieren ser expresión de esta experiencia y de esta voluntad de comunión plena de los seres con la divinidad y de la divinidad con todos los seres. En este sentido, el sacrificio «constituye una manifestación universal de la actitud religiosa»³⁰.

Detengámonos un momento en el sacrificio de expiación. El pecado consiste fundamentalmente en ruptura de la comunión –con la divinidad, con los demás, con la naturaleza, consigo mismo–, y

²⁹ Se distinguen fundamentalmente tres tipos de sacrificios el *ofrecimiento de dones* –en el cual el creyente expresa la propia entrega por medio del objeto (animal, vegetal, humano) que ofrece–, la *expiación* –en la que se inmola o se destruye una víctima que representa al oferente (al rey, al sacerdote, a toda la asamblea, e incluso a veces a la divinidad misma que muere y resucita)– y la *comunión* –en la que el individuo o la comunidad religiosa expresa y realiza la relación de comunión con la divinidad compartiendo con ella una víctima sacrificada o bien comiendo una víctima (un animal, una planta y en algunos casos una persona adulta o un niño) que representa a la divinidad misma que se da a comer– (cf G Widengren, *Fenomenología de la religión*, o c , pp 257-299)

³⁰ J Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o c , p 184

constituye la gran amenaza y desgracia para el individuo y la comunidad; y sin embargo, la ruptura nunca es irreversible, siempre se abre una nueva posibilidad de comunión, y es la misma divinidad la que ofrece la posibilidad de restaurar la comunión. He ahí lo que significa en el fondo el sacrificio de expiación. Ahora bien, esta idea originaria del pecado y de la expiación se nos presenta muy degradada en las religiones concretas: el pecado se entiende como ruptura de un «orden» o como ofensa de una divinidad, y el sacrificio expiatorio se entiende como una forma de restablecer el orden, de alejar una desgracia o de aplacar a la divinidad mediante la inmolación de una víctima, preferentemente un animal. El sacrificio expiatorio se convierte en rito casi mágico, mecánico e impersonal. El ejemplo por antonomasia de rito expiatorio es el del chivo emisario, práctica existente quizá ya en Babilonia y «difundida entre pueblos de cultura primitiva, tanto en el mundo antiguo como en el moderno»³¹; Lv 16 describe la ceremonia hebrea –posiblemente importada de Babilonia a la vuelta del Destierro– del Gran Día de la Expiación (*Yom Kippur*), en el que se tomaban dos machos cabríos, uno de los cuales se sacrificaba al Señor y el otro era enviado al desierto, cargado con «*todos los pecados de los israelitas*» (Lv 16,34).

Sin embargo, como se acaba de decir, la intuición originaria que subyace al sacrificio de expiación no es el restablecimiento automático de un orden quebrantado, ni el aplacamiento cruento de una divinidad ofendida, sino la oferta de comunión por parte de la divinidad misma más allá de toda ruptura. La víctima sacrificada no representa en primer lugar al individuo o al pueblo pecador, sino a la divinidad misma, como sucede en el sacrificio del toro en Mesopotamia o de los hombres *farmakoi* en Grecia³². En lo que respecta a Israel, G. von Rad insiste en que Dios no es el que exige expiación, sino el que la lleva a cabo³³; Dios es justamente el que

³¹ E O James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973, p 231

³² Cf G Windengren, *Fenomenología de la religión*, o c , pp 271-278

³³ G von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986, Tomo I, p 341

rompe el vínculo entre pecado y desgracia, es el que aleja la maldición, perdona la culpa, repara el mal, «expía» el pecado en lugar de su pueblo y en favor de su pueblo. El Siervo de Yahvé y el Crucificado son figuras patentes y acabadas de este sentido originario del sacrificio expiatorio. Son figuras que encarnan, no la exigencia divina de expiación –en forma de muerte de una víctima– para restablecer la comunión, sino la comunión y la solidaridad incondicional de Dios con el individuo y el pueblo pecador. Son figuras de Dios mismo poniéndose en el lugar del pecador, de su lado, a su lado.

Pero ¿es eso lo que la teología corriente ha dicho con las categorías del sacrificio y de la expiación? ¿Es eso lo que la gente entiende normalmente cuando, por ejemplo en la Eucaristía, oye hablar de «sacrificio», «víctima», etc.? Es evidente que no. Es evidente que aquella idea originaria del sacrificio expiatorio ha quedado relegada al olvido prácticamente siempre y se ha expresado en un imaginario degenerado y nefasto: una imagen de Dios que exige expiación a través del sufrimiento y la muerte, una idea arbitraria del poder expiatorio del sufrimiento, una concepción mágica de la relación con Dios en virtud de la víctima sustitutoria³⁴.

El abuso del sistema sacrificial consiste en sustituir el corazón por el objeto, y en comerciar con la divinidad negando así la gratuidad de la relación religiosa. Y esto sucede de manera especial en relación con el pecado y el perdón. Por ello, se comprende que la reacción ante las deformaciones y los abusos de los sacrificios haya sido una constante de las religiones: así los profetas de Israel, pero también el budismo contra el sistema sacrificial del brahmanismo.

³⁴ E. Biser afirma decididamente que es preciso «redescubrir el cristianismo» y que ello exige superar dos barreras fundamentales: la barrera práctica –la pastoral del miedo– y la barrera teórica –una interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio– (cf. «Wie lang noch die Nacht? Christsein zwischen Krise und Aufbruch», en *Stimmen der Zeit* [1996], pp. 235-242). Para el análisis y la crítica de las categorías clásicas de la soteriología cristiana (redención, sacrificio expiatorio, satisfacción, expiación sustitutoria), cf. B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.

«Quiero amor, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6); «No es el sacrificio lo que te complace, y si ofrezco un holocausto no lo querrías. El sacrificio que Dios quiere es un espíritu contrito, un corazón contrito y humillado, oh dios, no lo desprecias» (Sal 51,18-19)³⁵

La comunión con Dios rota por el pecado no se restablece por ningún sacrificio, sino por la acogida cordial y existencial del misterio de ternura, gratuidad y comunión que es Dios.

c) *El perdón como expiación por la penitencia*

Lo más común en las religiones es que el perdón sea «obtenido» por el pecador a través de una «penitencia» impuesta por el sacerdote o por quien recibe la confesión. La expiación del pecado se interioriza y personaliza más, pues ya no se obtiene por medio de una víctima externa, sino por todo un ritual penitencial que el pecador mismo lleva a cabo, ritual del que forman parte la confesión del pecado y diversas mortificaciones y acciones meritorias.

En la religión zoroástrica encontramos una liturgia penitencial –perteneciente a la época sasánida, siglos III-VII d.C.– en la que el penitente confiesa sus pecados ante el Dios único Ohrmazd (o Ahura Mazda), ante los diversos espíritus, ante el alma de Zoroastro, ante su propia alma y ante toda la asamblea de la religión zoroástrica; tras haber enumerado toda clase de pecados culturales y éticos, religiosos y sociales, sigue diciendo:

«Todo tipo de pecados, todo pensar torcido, todo hablar torcido, todo actuar torcido, todos los pecados de muerte, en concreto todo rezagamiento malo, que es el Mal Espíritu de Druh, producido en rebeldía contra las criaturas de Ohrmazd, y que Ohrmazd ha revelado como pecado, con el que los hombres pueden volverse pecadores, pueden ir al infierno, si con ello me he vuelto pecador, / de cualquier modo que yo me haya vuelto pecador,

³⁵ En la Mishna judía se prohíbe decir «“Pecaré y el Día de la Expiación expiare”», pues las transgresiones que son entre hombre y su prójimo no se borran con el Día de la Expiación, a menos que el hombre aplaque a su prójimo» (cit. por E. O. James, *Introducción a la historia de las religiones*, o. c., p. 234).

en cualquier forma que yo me haya vuelto pecador, con pensamiento, con palabras, con acciones, arrepentido hago penitencia ¡perdona!»³⁶

Y concluye con una solemne confesión de fe en Ohrmazd, tal como éste se lo reveló a Zoroastro, así como con una última y definitiva declaración de haber hecho la confesión para conseguir la bienaventuranza tras la muerte. El fiel musulmán puede expiar incluso sus «grandes pecados» (como el adulterio, la embriaguez, la usura, el perjurio, el robo, el asesinato o la omisión de las oraciones el viernes) mediante abluciones, limosnas y otras obras meritorias.

Bernardino de Sahagún nos ha transmitido el siguiente ritual penitencial practicado entre los aztecas. En él, el sátrapa habla como sigue al penitente:

«¡Oh hermano! Has venido a un lugar de mucho peligro y de mucho trabajo y espanto. . Cuando fuiste criado y enviado a este mundo, limpio y bueno fuiste criado y enviado, y tu padre y madre Quetzalcóatl³⁷ te formó como una piedra preciosa y como una cuenta de oro, de mucho precio. . Pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste y te mancillaste, y te revolcaste en el estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste y ahora has confesado.. Y ahora has descubierto, y manifestado todos tus pecados a nuestro señor, que es amparador de todos, y perdonador y purificador de todos los pecadores, y esto no lo tengas por cosa de burla, porque de verdad has entrado en la fuente de la misericordia, que es como agua clarísima. . Y también conviene que hagas penitencia trabajando un año, o más, en la casa de Dios, y allí te sacarás sangre, y punzarte has el cuerpo con puntas de maguey, sacándote la sangre; y para que hagas penitencia de los adulteros y otras suciedades que hiciste, pasaras cada día dos veces mumbres, una vez por las orejas, y otra vez por la lengua, y no solamente en penitencia de las carnalidades anteriormente dichas, pero también en penitencia de las palabras malas e injuriosas con que injuriaste y afrentaste a tus prójimos con tu mala lengua. Y por la ingratitude que tuviste cerca de las mercedes que te hizo nuestro Señor, y por

la inhumanidad que tuviste cerca de los prójimos, en no hacer ofrendas de los bienes que te fueron dados de Dios, ni en comunicar a los pobres de los bienes temporales que te fueron comunicados de nuestro Señor, tendrás cargo de ofrecer papel y copal, y también de hacer limosnas a los hambrientos menesterosos que no tienen qué comer, ni qué beber, ni qué vestir, aunque sepas quitártelo de tu comida para se lo dar; y procura de vestir a los que andan desnudos y desharrapados; mira que su carne es como la tuya, y que son hombres como tú, mayormente a los enfermos, porque son imagen de Dios. No hay más que te decir, vete en paz, y ruega a Dios que te ayude a cumplir lo que eres obligado a hacer, pues que él es favorecedor y ayudador de todos»³⁸

No sería justo tampoco aquí ignorar la intencionalidad y la verdad profunda que subyacen a la categoría penitencial: el perdón no puede consistir en un pronunciamiento divino extrínseco que «absuelve» desde fuera al individuo o a la comunidad pecadora sin transformarlos desde dentro. El perdón debe significar una «justificación», una regeneración, una transformación profunda del ser; es más, el propio individuo y la propia comunidad deben ser sujetos del perdón, es decir, de su regeneración y transformación. Es ésta una verdad decisiva. Pero esta verdad queda ensombrecida y a la postre negada cuando el sistema penitencial es desligado de la lógica personal de la gratuidad y se sitúa en la lógica jurídica de la exigencia y la condición. Y esto es lo que sucede con frecuencia. Entonces, ya no puede hablarse propiamente de perdón: no es la divinidad la que elimina el pecado con un gesto de benevolencia, sino el propio pecador con su penitencia.

Al igual que la expiación sacrificial, también la expiación por la penitencia presupone la equivalencia entre el mal cometido y el mal sufrido por el culpable en forma de pena; gracias a esta supuesta equivalencia, el culpable puede expiar, reparar, compensar o eliminar el mal cometido, sufriendo una pena («penitencia») correspondiente. ¿Qué hace, pues, la divinidad? Vela por el orden moral, aplica la ley, exige el pago, impone la expiación. El cul-

³⁶ Cit en G Widengren, *Fenomenología de la religión*, o c , p 249

³⁷ Quetzalcoatl es una divinidad maya y azteca, opuesta a los sacrificios humanos, que se representa a menudo en forma de serpiente con plumas

³⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, lib VI, cap VII, cit en Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* Tomo IV *Las religiones en sus textos*, Cristiandad, Madrid 1978, pp 256-257

pable se halla solo con su mal, con el «pecado» cometido; peor aún, se halla ante una divinidad que en realidad no es otra cosa que tribunal supremo, encarnación de la ley, garantía del orden, exigencia de reparación; no sólo la divinidad no le socorre, sino que le aplasta con el peso implacable de la ley y de la pena.

La teología, la pastoral y la disciplina penitencial tridentina, todavía vigente con ligerísimos retoques, con todas sus «condiciones» para obtener el perdón (examen de conciencia, dolor de los pecados, propósito de enmienda, decir los pecados al confesor, cumplir la penitencia), ¿no se ha edificado sobre esa lógica objetivo-jurídica que ignora la primacía y la ultimidad del perdón como gracia sin condiciones?

d) *El castigo sin perdón*

El premio y el castigo pertenecen a eso que P. Ricoeur ha llamado la «visión moralista del mundo». Si el vivo (o el difunto) se sabe justo, puede esperar el premio³⁹. Pero ¿qué sucede si el vivo (o el difunto) se sabe pecador y merecedor de castigo? En tal caso, puede recurrir a los rituales penitenciales para merecer el perdón. O puede simplemente suplir el perdón, implorar el favor, la escucha, la mirada, la acogida benévola, la reconciliación de la divinidad. Quizás logre ganarse el favor de ésta, pero nunca puede saber en el fondo cómo reaccionará una divinidad tan capaz de ira como de misericordia. En el *Rigveda* hallamos esta súplica a Varuna:

³⁹ Un ejemplo bien elocuente de esta conciencia moral de inocencia –que a la vez expresa un sentido ético altamente desarrollado– lo constituye el capítulo 125 del *Libro de los Muertos* egipcio, que hace recitar al difunto los 42 pecados que no ha cometido «No he pecado contra los hombres, no he oprimido a mis parientes, no he cometido maldad en lugar de la verdad, no he sido dominante con los esclavos, no he pensando despectivamente de Dios, no he defraudado de lo suyo al pobre, no he hecho sufrir a nadie, no he consentido que nadie pase hambre, no he hecho llorar a nadie, no he matado a nadie, no he engañado al medir el grano, no he quitado la leche de la boca de los niños, no he sacado los animales de sus pastos» (M. Elhade, *Historia de las creencias*, o. c., p. 255), todo lo cual le permitiera identificarse con Osiris y gozar de la vida inmortal

«No nos entregues como presa a la muerte, para ser destruidos en tu ira, a tu furor cuando estás enojado. Para alcanzar de ti misericordia, Varuna, con himnos atamos tu corazón como ata el auriga su caballo al poste.»⁴⁰

Un salmo babilonio reza así:

«Contéplame con lealtad, escucha mis palabras / acepta mi súplica, recoge mi oración / Seate agradable mi mención, reconcíliate conmigo, tu adorador / Vea yo tu rostro, y que me vaya bien / Tú puedes contemplar, contéplame con lealtad / Desata mi pecado, perdona mi extravío, / deja pasar mi iniquidad, echa a un lado mi pecado. En otro salmo babilonio, el rey dice «La cólera de tu corazón quede colmada / Tu amistosa inclinación, tu gran reconciliación, / tu gran perdón sean impartidos a mí, Samassumukin, tu siervo.»⁴¹

A Dios se le imagina airado, y la liturgia penitencial no sólo mira a que el penitente se reconcilie con Dios, sino más fundamentalmente a que Dios se reconcilie con el penitente individual o colectivo.

¿Y si no hubiera perdón divino? Si no hay perdón, hay castigo. Todas las religiones regidas por una o varias divinidades antropomórficas conocen la categoría humana –demasiado humana, aunque en realidad demasiado inhumana– de castigo en sus varias modalidades: castigo vindicatorio, castigo expiatorio, castigo preventivo, castigo pedagógico. Imágenes peligrosas que el espíritu humano proyecta en la divinidad. (Imágenes que los cristianos tendemos a canonizar y absolutizar demasiado fácilmente por el mero hecho de que se hallan, ¡y cuán profusamente!, en la tradición bíblica⁴².) Una de las formas más patéticas de esta negación del perdón en forma de castigo nos la ofrece la tragedia griega. En ella el héroe es castigado por haber cometido una acción mala sin saber que lo era o inducido por alguna fuerza irresistible (el Destino

⁴⁰ *Rigveda* I, 25, 2-3, cit. en Mircea Eliade, *Historia de las creencias*, o. c., p. 44

⁴¹ Cit. en G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, o. c., p. 243

⁴² Sobre los sentidos y los sinsentidos de la categoría del castigo, cf. J. Arregui, «¿Dios que castiga o Dios anticastigo?», en *Coram Deo Memorial J. L. Ruiz de la Peña*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 127-153

–*Moira*–, los dioses o la naturaleza dada por los propios dioses). La ley es ciega, la divinidad es arbitraria. El héroe asume la culpa, pero protesta contra la desproporción existente entre la supuesta culpa y el castigo infligido; y sobre todo protesta contra la arbitrariedad de los dioses (ellos mismos subordinados a la ciega fuerza del Destino).

En realidad, todo «castigo divino» conlleva un elemento fundamental de arbitrariedad. Es arbitrario el castigo vindicativo, pues toda venganza es veleidosa y voluble, absurda en Dios. Es arbitrario el castigo expiatorio, pues la idea de que una pena sufrida pueda eliminar o reparar un mal cometido es totalmente irracional e infundada. Es arbitrario también el castigo pedagógico, a pesar de que en este caso el castigo adopta un rostro más personal y humano; en efecto, resulta inadmisibles y repulsivo pensar que la divinidad produzca un mal (hace sufrir) para conseguir un bien; es innegable que de muchos males se siguen bienes, pero es inaceptable explicar ningún sufrimiento como castigo impuesto por Dios para suscitar en el ser humano la justicia y la bondad (se supone que a falta de otro medio mejor...). La negación del perdón en aras de una «teología del castigo»⁴³ es indigna de la divinidad y de la humanidad. ¿No ha dado Dios la razón a su siervo Job el rebelde contra la teología del castigo propia de sus amigos (cf. Job 42,7)? Y Dios no desautoriza a los amigos de Job simplemente porque éste sea inocente, sino ante todo porque la teología del castigo es indigna de Dios. Sería perversa una divinidad airada que castiga por venganza; sería absurda una divinidad sujeta a la irracional lógica expiatoria; sería siniestra una divinidad que educa haciendo sufrir. En consecuencia, una religión que contase con el castigo divino sería siniestra: lugar de angustia y opresión, no lugar de gracia y promesa.

La categoría del castigo se hace mucho más terrible cuando se abre la perspectiva de una vida eterna después de la muerte, pues en tal caso la vida eterna puede convertirse en eterna condenación y tortura. La negación del perdón se hace irrevocable; el castigo, irreversible. Es el oscurecimiento absoluto del horizonte. Y el ensombrecimiento total

de la religión. La noción –y el miedo atroz– de un infierno eterno ha sido justamente quizá la lacra mayor de la religión cristiana, la negación más radical del Evangelio de la gracia. Por supuesto, esta idea de la condenación eterna no es de origen cristiano. El cristianismo lo heredó de la apocalíptica judía, movimiento espiritual y literario surgido hacia el 170 a.C. que se hallaba ampliamente extendido entre los judíos en la época de Jesús y fue la «madre de la teología cristiana» (E. Kasemann), de la escatología cristiana muy en especial. Las ideas apocalípticas del Juicio Final y de la condenación eterna (de los impíos resucitados para la «segunda muerte») contribuyeron decisivamente a teñir de negro el horizonte escatológico del judaísmo⁴⁴. Los capítulos 12-16 del *Henoc etíope* narran cómo este patriarca recibe de Dios el encargo de anunciar a los ángeles caídos de Gn 6 que no tendrán perdón (12,4-6; 13,12); aterrizados, los ángeles caídos piden a Henoc que redacte una solicitud de remisión divina para ellos (13,3-5); llegado ante el trono llamante de Dios, recibe una respuesta concisa y terrible que habrá de transmitir a los hijos de Dios caídos: «*No tendréis paz*» (14,4; 16,4). En el capítulo 22, un ángel revela a Henoc el lugar donde moran hasta el Juicio Final los pecadores muertos destinados al castigo eterno:

«*Aquí son apartadas sus almas, en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, para venganza, tormento y castigo de esas almas de los eternamente maldecidos. Aquí los atará Dios por la eternidad*» (22,11)⁴⁵.

En esas fuentes bebió la escatología cristiana.

Pero, a su vez, tampoco fue la apocalíptica judía la que inventó la mayoría de las imágenes escatológicas que la acompañan. Tales imágenes provienen en gran parte de la religión irania. El profeta Zoroastro, al implantar la fe monoteísta en Ahura Mazda, el Dios bueno y único, radicalizó al mismo tiempo el sentido ético: la vida es el escenario de una gigantesca lucha entre el bien y el mal, y el hombre

⁴⁴ Cf H U von Balthasar, *Gloria Una estética teológica* Tomo VI *Antiguo Testamento*, Encuentro, Madrid 1988, pp 261-359

⁴⁵ Cit según A Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, Cristiandad, Madrid 1984

⁴³ P Ricoeur, *Le conflit des interpretations, o c*, p 352

posee la capacidad de decidirse por la Justicia y el Bien procedentes de Ahura Mazda o por la Mentira y el Mal creados por el mal Espíritu (Angra Mainyu). Tras la muerte, las almas de los justos van al cielo y las de los condenados van al infierno; sin embargo, este infierno zoroástrico no es eterno, sino que dura sólo hasta el Juicio Final; entonces resucitarán los cuerpos y se reunirán con sus almas, el infierno y el Espíritu de Destrucción quedarán destruidos, se producirá la «renovación del mundo» y se salvarán todos los hombres sin excepción⁴⁶. El Corán, por el contrario, afirma la existencia de un infierno eterno (56,1-56; 69,13-37)⁴⁷.

Ante la perspectiva de un castigo eterno, no podemos menos de preguntarnos: ¿es pensable que una libertad como la nuestra, tan finita y fragmentaria, tan condicionada e incipiente, ponga en juego un destino eterno? ¿Puede alguna vez un ser humano «merecer» un castigo eterno por parte de Dios? ¿No se daría en este caso una desproporción radical entre la culpa y el castigo? De todos modos, más allá de toda medición o cálculo jurídico-moralista, más allá de la discusión sobre la proporción o desproporción entre una libertad humana finita y un castigo divino eterno, la cuestión radical que se plantea es: ¿cuál es la última palabra y el último horizonte al que nos abren las religiones: el juicio y la «justicia», o la amenaza y la condena, o la misericordia y la gracia?

4. La gracia del perdón

La última palabra es: «tendréis paz». El que se sabe culpable sólo puede tener paz en la confianza del perdón, y la confianza sólo es posible si el perdón es gracia: no conquista propia ni arbitrariedad divina, sino don incondicional, regalo inmerecido. Más aún, la paz y la confianza sólo son posibles si la gracia del

perdón no es una mera sentencia que exculpa, ni un objeto que se guarda, sino una presencia que regenera, una compañía que libera, una relación que transforma. A pesar de todas las negaciones del perdón de que las religiones han sido y siguen siendo testigos, la intuición y la intención última de la experiencia religiosa y de las religiones no es sino afirmar: el ser en su conjunto está envuelto en gracia en su origen y en su meta, y la última palabra será la gracia, porque el Misterio último es Amor, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Sólo así tiene sentido la religión, sólo así cabe una actitud realmente religiosa, digna del hombre y de Dios.

a) El perdón como gracia que regenera

Pero ¿qué es propiamente perdonar? ¿En qué consiste el perdón? Es el momento de aclarar este término radicalmente ambiguo, cuya ambigüedad afecta de raíz a todo discurso religioso y penitencial. La cuestión decisiva es: ¿entendemos el perdón según un esquema jurídico-penalista o lo entendemos según un esquema gratuito-personalista?

Si las nociones de pecado y de perdón se entienden según un esquema jurídico-moralista, es decir, el pecado como infracción y el perdón como indulto, entonces estas nociones nos abocan a aporías insolubles. El perdón del castigo merecido sería negación de la justicia, y la aplicación inexorable del castigo sería negación de la bondad; si Dios perdona una injusticia, ¿dónde queda la justicia de Dios? Y si Dios no perdona o perdona solamente en cuanto el pecador cumple unas condiciones (ritos mágicos, ofrenda de sacrificios, penitencias...), ¿dónde queda la bondad de Dios? Quien pide perdón, niega la seriedad de la justicia divina; pero ¿no niega la bondad divina o, simplemente, la divinidad quien no pide perdón porque sabe que de todos modos ha de cumplir con la exigencia de la justicia? Si hay perdón, ¿qué pinta la justicia? La noción moralista del pecado y del perdón nos lleva, pues, a la negación de Dios: si Dios perdona, no es justo, luego no es Dios; si no perdona, no es bueno, luego tampoco es Dios... La divinidad queda suplantada por la ley ciega y dura; la relación con la divinidad queda de-

⁴⁶ Menok 1 *Khrat* I, 71-122 (cf Mircea Eliade, *Historia de las creencias, o c*, pp 374-377), *Bundahishn Mayor* (cf *ibid*, pp 407-411)

⁴⁷ Cf un buen resumen de las posiciones teológicas actuales respecto del infierno en A Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Sal Terrae, Santander 1995

finida por la justicia severa y fría; o la suerte del creyente (o de la comunidad) queda abandonada a la decisión de una divinidad sombría. C. Castilla del Pino formula esta misma aporía cuando denuncia la «dialéctica falsa de la concepción teológica de la culpa»:

«o bien la supervaloración de Dios suscita una supraconciencia de la culpa, con desdén de toda culpa referida a otros, o bien la presencia de Dios, como infinitamente misericordioso, lleva consigo la fácil obtención de un perdón por él, con desprecio de la reparación que ante los demás es también exigible»⁴⁸.

En realidad, la angustia de la culpabilidad y la irresponsabilidad del perdón fácil son las dos caras de una misma parálisis, de un mismo narcisismo. Y las religiones fácilmente oscilan entre una y otra.

Ahora bien, todo eso son justamente aporías y dialécticas ligadas a un esquema religioso-moralista que es preciso superar: el pecado como infracción u ofensa, el perdón como exculpación o clemencia. El pecado no es infracción de una norma, ni comisión «consciente y deliberada» de un mal, ni ofensa de una divinidad; el perdón no es reconocimiento de inocencia, ni indulto del culpable, ni gesto de clemencia. El pecado es una situación de mal, de deterioro de humanidad, de falta de «conciencia y libertad» de la que el creyente ha de hacerse responsable para dejarse liberar. Y el perdón no es un favor otorgado desde fuera, no es una absolución judicial, ni un pronunciamiento externo de clemencia, sino una voz amiga, una mano solidaria, un aliento íntimo que libera de la angustia, transforma a la persona, la empuja a seguir adelante: «Levántate y anda. No mires atrás, a tus “culpas pasadas”, sino adelante, a la vocación a la que eres llamado. No te dejes oprimir por la angustia, déjate liberar por la promesa».

Que «Dios perdona» no significa que no tiene cuenta del mal, ni que pronuncia una sentencia absolutoria, ni que indulgentemente pasa por alto una ofensa; significa más bien que está siempre con el pecador, lo envuelve en su amor, lo atrae con su ternura, lo transforma con su bondad. Pues sólo la

bondad es, por fin, capaz de transformar, liberar, humanizar. Sólo la bondad humana y divina es capaz de suscitar humanidad, una humanidad hecha de dignidad reconocida, de finitud acogida, de proximidad solidaria del prójimo, de gozo de vivir y de esperanza en la causa de la historia humana en su conjunto. Sólo la gracia, la gratuidad, la gratitud, capacitan para el bien, la solidaridad, la comunión. Y en eso consiste el perdón.

El perdón es la compañía amiga que permite al pecador hacerse responsable de su situación y dejarse liberar de su maldad, del oscurecimiento de su conciencia, de la esclavitud de su libertad. El perdón es el poder liberador de la gracia, la fuerza transformadora de la bondad. El perdón es la «*Paz eterna*» –uno de los nombres que dan al *Nirvana* los escritos búdicos– que se da a gustar y a vivir como fondo y verdad de la realidad; quien lo experimenta llega a la liberación de «*todos los estados pecaminosos*» ligados a la ilusión del yo y del deseo, como enseña Buda⁴⁹; dicho en forma positiva, llega a la compasión radical con quienes sufren, hasta convertirse en un *bodhisattva* que hace el voto de «*tomar sobre sí el peso de todo sufrimiento*», de «*llevar las cargas de todos los seres*», «*de salvar a todos los seres*», de «*liberar a todos los seres*», de «*luchar con la masa de los dolores de todos los seres*»⁵⁰.

b) *La confesión del pecado desde la confesión del perdón*

No es la confesión del pecado y todos los rituales ligados a ella los que abren acceso al perdón, sino a la inversa: es la seguridad del perdón gratuito, de la compañía incondicional, de la cercanía siempre amiga de Dios la que permite al ser humano confesar su pecado, es decir, hacerse responsable de su situación de mal/maldad, decir «he sido yo», responder a su vocación, disponerse a ser transformado. Reconocerse pecador no es comparecer ante un tribunal más o menos severo, más o menos benigno.

⁴⁹ Mahavagga I, 7-9, cit. en Mircea Eliade, *Historia de las creencias*, o. c., p. 496.

⁵⁰ *Vajradvaha-sutra*, cit. en Mircea Eliade, *Historia de las creencias*, o. c., p. 60.

⁴⁸ *La culpa*, Alianza, Madrid 31981, p. 278.

no, sino reconocerse necesitado y dejarse salvar, sentirse llamado y dejarse acoger, ponerse en camino y dejarse acompañar, saberse vulnerado y dejarse curar, mirarse en soledad y dejarse tomar de la mano por una mano tierna, la mano de Dios maternal y paternal. «Nadie puede sentir la conciencia dolorosa del pecado si primero no se ha bañado y empapado en la conciencia gozosa de hijo»⁵¹. Eso es, no otra cosa, lo propio de la experiencia religiosa del pecado y del perdón, más allá de todas las perversiones y crueldades moralistas de las que han sido y siguen siendo vehículo y origen. El discurso sobre el pecado y el perdón es auténticamente religioso cuando está movido por la esperanza de ser liberados de toda opresión y por el gozo de ser amados a pesar de todo. El creyente confiesa su culpa ante el misterio del amor que todo lo envuelve, en la esperanza de liberación de nuestra autoesclavitud o de nuestra libertad esclava. La fe, ante el mal y la maldad, sólo mira al pasado («yo he sido») desde el futuro («tú me librarás»). «Me parece que la religión se distingue de la moral en que ella exige pensar la misma libertad bajo el signo de la esperanza»⁵², una esperanza fundada sobre el exceso, la sobreabundancia y la incondicionalidad de la gracia sobre todo juicio, toda «justicia», toda moral.

A pesar de todas las perversiones y negaciones del auténtico perdón, en el fondo, las religiones son testigos de que el Misterio último es gracia que acompaña y regenera a todo ser y al ser humano en su indigencia y en su herida. La religión es una actitud fundamental de adhesión desde la raíz del propio ser herido, de confianza incondicional; la religión es *bhakti*, *devotio*, adhesión cordial, confianza. «Tu amor está en el cielo del sur, y tu ternura en el cielo del norte», confiesa el fiel que ora a Amón (hacia 1400 a.C.)⁵³. Y en la misma época, en la bellísima «oración de un ciego a Amón» se dice:

«Mi corazón desea verte, Amón, protector del pobre. Tú eres el padre de quien no tiene madre, el esposo de la viuda. ¡Qué dulce es pronunciar tu nombre! Es como el

*gusto de la vida, es como el sabor del pan para el niño, como la tela para uno que está desnudo, como el sabor del fruto de [] en la estación cálida, como el soplo de la brisa para el encarcelado»*⁵⁴.

Y en la oración de Ramsés II en la batalla de Qadech (1285 a.C.):

«¿Es que un padre puede olvidar a su hijo? [...]. Yo te llamo, padre mío Amón»⁵⁵

Krishna, el «Señor bienaventurado», dice a Arjuna:

«Aprende de mis labios el secreto más grande, la palabra suprema. Tú eres mi muy amado. Por eso te voy a decir algo para tu bien. Que tu espíritu permanezca en mí, que tu devoción se dirija a mí; a mí tus sacrificios, a mí tus homenajes, tú vendrás a mí. De veras te lo digo: eres mi amado. Abandonando toda otra obligación, busca tu único refugio en mí, yo te libraré de todo mal, no te preocupes»⁵⁶

El protagonista de las *Metamorfosis* de Apuleyo (siglo II d.C.) ora así a la gran diosa Madre Isis en su rito de iniciación:

«Oh tú, santo y perpetuo amparo del humano linaje, alivio siempre generoso de los mortales. Tú manifiestas el dulce cariño de una madre ante el infortunio de los desgraciados [] Una sola cosa es posible al alma piadosa por pobre que sea, y al menos en eso seré fiel cumplidor. los rasgos de tu divino rostro y tu sacratísima imagen tendrán un templo en el fondo de mi corazón y en mi un adorador perpetuo»⁵⁷

Lo único que debe hacer el pecador, se dice en el Corán, es «acordarse de Alá y pedir perdón por sus pecados» (Sura 3,128). Así oran los derviches, fraternidad musulmana organizada por el poeta místico en el siglo XIII:

⁵⁴ Equipo «Cahiers Évangile», *Oraciones del Antiguo Oriente*, o. c., p. 85

⁵⁵ Equipo «Cahiers Évangile», *Oraciones del Antiguo Oriente*, o. c., pp. 73-75

⁵⁶ *Bhagavadgītā* XVIII, 64-66, trad. esp. en Visions, Barcelona 1978. El *Bhagavadgītā* es una de las joyas de la literatura religiosa universal, llamada la «biblia de los hindúes», seguramente contemporánea de Jesús. En ella se funda una de las tradiciones fundamentales del hinduismo, la tradición *bhakti* = devoción.

⁵⁷ Apuleyo, *Metamorfosis* (El asno de oro), XI, 25 (trad. esp. *El asno de oro*, Gredos, Madrid 1978).

⁵¹ J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, o. c., p. 389

⁵² P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, o. c., p. 427

⁵³ Equipo «Cahiers Évangile», *Oraciones del Antiguo Oriente*, o. c., p. 66

«Nada tengo sino mi indignancia para invocarte en mi favor Y en mi pobreza te presento esta indignancia en mi defensa»⁵⁸

El amidismo es una corriente del budismo japonés que ha desarrollado una espiritualidad centrada en la fe en la gracia. Mientras que Buda había enseñado que la profundización de la conciencia en la meditación es el camino por excelencia para la liberación del deseo, el amidismo enseña que el camino por excelencia es la pura fe en la liberación, la *solas fides* en la salvación por gracia que se expresa en el *Nembutsu* o invocación del nombre de Amida. Así lo enseñó el monje Kuya (903-972), precursor del amidismo: «No dejará de llegar al País del Loto, de bienaventuranzas, todo el que invoque, aunque sea una sola vez, el nombre de Amida». Así lo enseñó Honen (1133-1212), fundador del amidismo: «Renuncio a mis propios y locos planes de salvación y me dedico exclusivamente a la práctica de esta poderosamente eficaz disciplina del Nembutsu, con ferviente oración en demanda del nacimiento en el País Puro». Así lo enseñó Shinran (1173-1262), discípulo de Honen: «Si hasta los buenos se salvan, ¿cómo no se salvarán los malos?»⁵⁹. Es la paradoja constitutiva de la gracia y de la fe en la gracia: la prioridad de los malos en el orden de la salvación, en la medida en que ponen su confianza exclusivamente en la gracia de Otro. En lenguaje evangélico: la preferencia divina por los perdidos. Jesús estuvo animado por esa lógica y por esa pasión –mística y política– que tan escandalosas han resultado a los sistemas religiosos de siempre: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). «Los publicanos y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios» (Mt 21,31).

5. Cristianismo y religiones: emulación del perdón

¿Qué podemos decir en cuanto cristianos ante el panorama evocado, ante los horizontes de luz y de

sombra que presenta la palabra del perdón en las distintas religiones de la tierra? Cuando los cristianos nos pronunciamos sobre los diversos «contenidos» de nuestra fe en contraposición a los contenidos de fe de otras religiones, casi inevitablemente incurrimos en el peligro de comparar una interpretación positiva de nuestras creencias con una interpretación negativa o no tan positiva de las creencias de nuestros interlocutores, una lectura flexible y actual de nuestra tradición con una lectura rígida y obsoleta de la tradición ajena, una versión viva de nuestra fe con una versión muerta de la fe de los otros. En estos casos, que se reproducen constantemente al confrontar el cristianismo con otras religiones, hemos de ser conscientes de que son más verdaderas nuestras afirmaciones sobre el cristianismo que aquellas que hacemos sobre los demás⁶⁰. Valen más para ayudar a que los cristianos comprendamos mejor nuestra fe que para ayudarnos a comprender mejor la fe de las otras religiones.

Muchos cristianos y teólogos tienden fácilmente a pensar que la noción humana y religiosamente acabada del pecado y del perdón es propio y exclusivo de la revelación bíblico-cristiana, mientras que en las otras religiones no encontraríamos más que deformaciones (mágicas o moralistas o jurídico-penales), o a lo sumo formas imperfectas o lejanas profecías y anuncios del sentido bíblico-cristiano del pecado y del perdón, el único sentido pleno y perfecto. No es correcto pensar así. Y resulta tanto más incorrecto cuanto más conocemos lo propio y cuanto más nos aproximamos a lo ajeno. Espero haber mostrado que lo mejor que hallamos en nosotros también lo hallamos en otros, de una forma u otra, a veces más claro y auténtico, a veces más encubierto y corrompido. Y a la inversa: que los elementos más deshumanizantes –o, dicho de otra forma, menos teológicos– del pecado y del perdón presentes en muchas religiones los hallamos también en el cristianismo desde sus orígenes hasta hoy.

⁶⁰ En todo caso, nuestra afirmación sobre el otro es válida solamente en la medida en que el otro se reconoce en ella, se trata de una regla básica en todo dialogo interreligioso una interpretación de otra religión solamente es correcta en la medida en que los miembros de esa religion la consideren tal

⁵⁸ Cit en Mircea Eliade, *Historia de las creencias*, o c , p 298

⁵⁹ Las citas de Kuya, Honen y Shinran en Mircea Eliade, *Historia de las creencias*, o c , pp 521-525

Repitámoslo: todas las afirmaciones comparativas que podamos hacer los cristianos no valen tanto para situar y abarcar a los otros, sino para comprendernos críticamente a nosotros mismos; de ningún modo sirven para encerrar a los otros en nuestro esquema, sino para acercarnos a través de ellos a la hondura y al misterio de nuestra fe. No nos toca pronunciarnos sobre el modo y el grado en que esa hondura y ese misterio de nuestra fe se dan también en los otros. En concreto, no nos corresponde discernir si en otras religiones se da, o en qué medida se da, la riqueza de la revelación cristiana acerca del pecado y del perdón. Sólo Dios lo sabe. «¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» (Rom 9,20). ¿Quiénes somos para medir y evaluar la gracia de Dios? ¿Quiénes somos para dictaminar el nivel de hondura y de altura que posee la experiencia del pecado y del perdón en otras religiones? Se impone, pues, una absoluta modestia en lo que se refiere a los otros, un absoluto respeto de la experiencia religiosa y de la presencia divina en los otros. A la vez que una actitud crítica y lúcida. Ciertamente, para entendernos a nosotros mismos hemos de medirnos con los otros, o mejor, sólo podemos comprendernos a nosotros mismos «en presencia de los otros»; para comprender el mensaje evangélico sobre el pecado y el perdón, necesitamos confrontarlo con otros mensajes; ahora bien, este ejercicio es legítimo y fecundo únicamente en cuanto nos abre a la conciencia del misterio, a la «profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (Rom 11,33) que escapa absolutamente a toda definición, delimitación, localización.

No podemos, sin embargo, hablar de la experiencia religiosa del pecado y del perdón en abstracto y en general, desde fuera, sino desde dentro de nuestra propia experiencia cristiana, inspirada por el Evangelio de Jesús y mediada por la tradición cristiana. Hablamos del pecado y del perdón desde nuestra propia particularidad, pues la particularidad en la que el misterio de Dios se manifiesta y se hace palpable es la única forma de sintonizar con el fondo universal de las religiones. Somos cristianos en la medida en que confesamos con los labios y el corazón y la existencia entera que en Jesús, en su persona y vida histórica, «se ha manifestado la gracia de Dios que trae la salvación para todos los hombres» (Tit 2,11), «ha aparecido la bondad de Dios, nuestro

Salvador, y su amor a los hombres» (Tit 3,4). En la particularidad de Jesús, en su buena noticia para los excluidos, en su palabra y su presencia toda hecha de perdón, en su comensalía con publicanos y pecadores, en su muerte por la esperanza del Reino universal, en su «*perdónales porque no saben lo que hacen*» de la cruz... se nos ha manifestado y «encarnado» Dios como misterio de amor pleno y universal.

Y, con la conciencia de nuestra propia particularidad como cristianos, podemos y debemos decir que el Evangelio de Jesús –su mensaje, su vida, su muerte, su pascua– es una incomparable noticia de perdón y liberación. «Incomparable», porque supera todo lo conocido y cognoscible, porque rompe nuestros criterios y medidas, y porque, consiguientemente, impide toda comparación con otros. Nuestro lenguaje es clasificador y antitético: no sabemos decir algo sino midiéndolo con algo, no sabemos afirmar una cosa sino negando otra. Por el contrario, la experiencia y la confesión de la fe nos remiten más allá de nuestros esquemas clasificatorios, nos reportan a algo absoluto y único más allá de todo término de comparación. Así sucede con la confesión del cristiano y así sucede también con la confesión de todo creyente en toda religión. De modo que nuestras afirmaciones de que la manifestación en Jesús de la gracia y de la bondad divina es superior a otras responderían a la lógica de nuestro lenguaje, pero no al misterio de Dios (y tampoco, en verdad, a la lógica de Jesús, aquel que buscó el último puesto y la compañía de los últimos hasta la cruz).

Mucho más importante que perdernos en nuestros empeños y esquemas comparativos es que los cristianos nos preguntemos: ¿qué hemos hecho los cristianos de la Buena Noticia del perdón que libera y regenera, de la gracia que abre y fortalece? (Cada creyente de otra religión debería igualmente preguntarse y cuestionarse acerca de sí y de su propia historia.) El Evangelio de Jesús nos juzga y nos interpela: ¿no hemos olvidado y corrompido la buena noticia del perdón?

Hay un dato histórico incuestionable: ninguna de las religiones hoy vivas ha sido tan culpabilizadora como ha sido y en buena medida sigue siendo todavía el cristianismo. En las religiones cósmicas y animistas no se ha desarrollado un sentimiento de

culpa y responsabilidad personal tan fuerte como en la tradición bíblica, y el sentimiento de culpabilidad moral y religiosa es prácticamente inexistente en las corrientes religiosas orientales (religiones hinduistas, jainismo, taoísmo, budismo...), a pesar de que el sentimiento religioso y la sensibilidad ética estén en ellas tan sumamente desarrolladas.

Ello se explicaría en parte –sólo en parte– por el carácter fuertemente personal que la imagen de Dios adquiere en la tradición bíblica. Cuando el rostro personal de Dios reviste exclusivamente los rasgos de la absoluta gracia y bondad paterno-materna, entonces el ser humano puede sentirse incondicionalmente acogido y amado en su finitud radical e incluso en su «mal radical», puede mirar su realidad de frente y no desesperar, reconocer su esclavitud y ser libre, confesar su propia «culpa» y abrigar una confianza incondicional –en Dios, en el otro, en sí mismo–; pero cuando Dios se representa con los rasgos –no demasiado humanos, sino demasiado inhumanos– de una «persona omnipotente» que premia y castiga, que puede condenar al pecador al infierno eterno, entonces Dios fácilmente se convierte en máxima amenaza, el perdón en chantaje, la Buena Noticia en mensaje ambiguo o incluso en mensaje horrendo.

Pero ese carácter fuertemente personal de Dios no basta para explicar el fenómeno de la culpabilización que se ha dado en el cristianismo. En efecto, ni en el judaísmo ni en el Islam, que comparten con el cristianismo una imagen de Dios fundamentalmente semejante (rostro personal, ira y arrepentimiento de Dios, castigo de Dios...), se ha dado el miedo al castigo de Dios y a la condenación eterna en forma tan aguda y angustiada como se ha dado en el cristianismo occidental desde san Agustín hasta hoy. Occidente ha vivido marcado por el miedo y, aunque no pueda decirse que la culpabilidad religiosa haya sido el origen exclusivo del miedo occidental –no se pueden olvidar que la peste y las guerras asolaron Europa desde el siglo XIV al XVII–, es innegable que tal miedo ha sido agudizado y agravado decisivamente por la culpabilidad derivada de la religión⁶¹.

⁶¹ Cf. las obras del historiador J. Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*, Taurus, Madrid 1989; *Le péché et la peur*, Fayard, París 1983.

Las razones de esta historia culpabilizadora del cristianismo occidental pueden ser múltiples: habría que referirse en primer lugar quizás a la apocalíptica judía que marcó al cristianismo con su pesimismo antropológico y con su escatología dual (cielo e infierno, juicio y gracia); pero también al sello sombrío que imprimió el último san Agustín (el de la doble predestinación a la salvación), al juridicismo romano que marcó todo el conjunto de la teología y de la espiritualidad, a la violencia de las divinidades nórdicas que se añadió a las imágenes violentas de Dios en la Biblia, al feudalismo jerárquico y arbitrario que se reflejó en una teología cruenta de la satisfacción... Inhumanas prácticas penitenciales, miedo secular del castigo divino y del infierno, miedo al demonio y a los embrujos, predestinacionismo calvinista, teología y espiritualidad jansenista, proliferación de escrúpulos... son otros tantos rasgos del ensombrecimiento de la imagen de Dios que se ha dado en la historia del cristianismo. Por todo ello se impone la pregunta:

«Desde san Pablo, y sobre todo desde san Agustín, ¿no es responsable el cristiano de ese “envenamiento de la falta” que pesa sobre los hombres, añadiendo a sus sufrimientos físicos y afectivos los del alma y la “conciencia desgraciada” (Hegel)?»⁶²

La manera misma como a menudo se ha comprendido y predicado el perdón de Dios, en clave jurídica y moralista y ligándolo a la confesión y a la penitencia, ha contribuido en realidad a aumentar la angustia y el sentimiento de culpa. Es comprensible, pues, que muchas mujeres y hombres de nuestro tiempo hayan considerado deber de conciencia y de higiene mental dejar de hablar de culpa y perdón.

Conclusión

Queda claro que «pecado» y «perdón» son términos cargados de ambigüedad y equívoco en todas las religiones, también en el cristianismo. Pueden ser

⁶² A. Gesché, *Dios para pensar*. Tomo I: *El mal. El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 103.

expresión de una experiencia humana y humanizadora, pero también de una vivencia inhumana y deshumanizante. Pueden liberar, pero también oprimir; pueden consolar y alentar, pero también angustiar y abatir; pueden enaltecer y dignificar la finitud humana, pero también humillarla y someterla. (En realidad, así sucede con casi todos –por no decir todos– los términos de nuestro lenguaje religioso.)

También es claro que buena parte de los textos y de los contextos religiosos en los que son usuales los términos «pecado» y «perdón» producen males y rechazo en una amplia mayoría de mujeres y hombres –incluso creyentes– de nuestra cultura. ¿Dicho rechazo se debe, como proclama a menudo cierto discurso eclesiástico, a la pérdida del sentido del pecado y del perdón en la cultura moderna individualista, relativista, hedonista y todo lo demás? ¿O se debe, más bien, a que buena parte de las ideas y categorías (ley divina, penitencia, expiación, castigo, juicio, ofensa, indulgencia divina, «absolución»...) utilizadas tradicionalmente en las religiones para hablar del pecado y del perdón ya no pueden –y quizá no deben– ser admitidas por los hombres y las mujeres de hoy, porque atentan contra la vida humana y contra el honor de Dios? La cuestión no es cómo inculcar de nuevo el sentido del pecado y del perdón, sino qué sentido de pecado y perdón merece ser predicado y vivido, y a qué relecturas y revisiones radicales de nuestra tradición y de nuestro presente estamos obligados los creyentes de hoy. Evidentemente, también los cristianos, pues también en el cristianismo –como en las demás religiones– se encuentra, en lo que se refiere al pecado y al perdón, lo más noble y lo más perverso, lo más humano y lo más inhumano, lo más divino y lo más demoníaco. Se requiere, pues, un discernimiento, tanto en nuestra propia tradi-

ción como en la tradición religiosa universal. Y, para tal discernimiento, no disponemos de otro criterio que la mayor humanidad del ser humano y, más en general todavía, el bienestar de todo cuanto vive. Pues ése es el único criterio autorizado, a través de tantas búsquedas y de tantos extravíos humanos, por aquel misterio sagrado y vivo que las religiones designan con muchos nombres.

A través de todas las ambigüedades y en contra de muchas apariencias, las religiones nos afirman: Dios no es el Gran Acusador, sino la Gran Absolución; no es el Juez soberano, sino el Compañero solidario de la historia. Es la reconciliación inscrita en el corazón de la realidad como anhelo y promesa. Es el gran perdón de la humanidad y de la historia: hospitalidad universal, curación radical, liberación definitiva. A través de todas las tergiversaciones, tan nefastas y lamentables, las religiones no contienen, en el fondo, sino este testimonio unánime: existe una realidad última que nos acoge a todos los seres con todos nuestros daños producidos y padecidos, que nos abraza en un abrazo único a culpables y víctimas, al culpable y a la víctima que somos todos, haciendo a la víctima capaz de perdón y al culpable capaz de bondad. Lo que importa es, por fin, que el ser humano en su herida personal y estructural se sepa infinitamente acogido y envuelto por un «*Dios de todo consuelo*» (2 Cor 1,3) que le ponga en pie y le habilite para ser otro y mejor, para transformarse y transformar esta historia agravada de tanto dolor injusto. Ésta es, por fin, la palabra que se busca y que se anuncia en el fondo de todas las religiones, así como en el fondo del corazón humano: «Tampoco yo te condeno. Vete y no peques más». Y es responsabilidad de las religiones procurar que ninguna palabra de angustia y condena prevalezca sobre esta palabra de gracia.

2

El perdón en el Antiguo Testamento

Jesús María Asurmendi

1. Premisas

Cuántas veces se nos ha presentado el Dios del Antiguo Testamento como un personaje duro, rencoroso, guerrero! Y es cierto que buen número de textos así lo caracterizan. Se enfada, monta en cólera, amenaza con destruir a los pecadores, al pueblo, a la tierra entera. La narración mítica del diluvio nos lo muestra en acción. La proclamación de Moisés en el relato del becerro de oro nos lo describe: «Entonces pasó Yhwh ante él proclamando: Yhwh, Yhwh! Dios misericordioso y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel, que mantiene el amor hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados aunque no los deja impunes y castiga las culpas de los padres en hijos y en nietos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34,6-7). Certo que el castigo en hijos, nietos y bisnietos es compensado por la misericordia sin límites. Pero la imagen del Dios que no deja pasar una se incrusta en las conciencias.

Curiosamente, la raíz hebrea propia para designar el perdón, *slh*, es poco frecuente, y el único sujeto del verbo es Yhwh. Sin embargo, muchas otras expresiones variadas se utilizan para designar dicha

realidad: purificar, quitar el pecado, hacerlo pasar (desaparecer), lavar, echarlo al mar, darle la espalda, no acordarse más. La imagen de la curación supone una restauración global del interesado pero incluye evidentemente el restablecimiento de la relación con Dios, lo que significa el perdón. Al profeta Oseas le gusta la figura, pues la utiliza varias veces con denso contenido teológico (Os 5,13; 6,1; 7,1; 11,3; 14,5).

Con el tiempo, el Dios de Israel aparece como un Dios «perdonador»: «Pero tú, Dios del perdón, compasivo y misericordioso, paciente y lleno de amor no los abandonaste» (Neh 9,17). La cascada de términos con sus matices propios sirven no sólo para perfilar la imagen de un Dios que perdona, sino también para señalar aspectos estructuralmente unidos con el perdón; sin misericordia, compasión y amor difícilmente se puede imaginar el perdón. Sin paciencia, la misericordia no puede realizar su trabajo y desembocar en el perdón. La conciencia de pecado se desarrolla cada vez más tras la experiencia de la destrucción de Jerusalén y del exilio. Y, consecuentemente, se contempla al Dios de Israel, cada vez con más fuerza, como un Dios que perdona.

Esta situación aparece claramente en las grandes oraciones penitenciales de las obras postexíli-

cas, como la oración de Nehemías ya citada, en la de Daniel (Dn 9) o en la súplica de Salomón en la fiesta de la consagración del templo de Jerusalén, texto de la escuela deuteronomista y posterior por lo tanto a la caída de Jerusalén (1 Re 8,14-66).

No olvidemos, sin embargo, un texto clave del primer profeta escritor. Se trata de las visiones de Amós. Desde el punto de vista de la cronología, si algún texto se atribuye normalmente a Amós es precisamente el de las visiones. En las dos primeras, ante la catástrofe que se anuncia, el profeta intercede: «Yo dije: Señor, perdona, ¿cómo podrá resistir Jacob, tan pequeño? El Señor se compadeció con esto y dijo: no sucederá». Y en la segunda visión: «Señor, cesa, ¿cómo podrá resistir Jacob tan pequeño? El Señor se compadeció con esto y dijo: Tampoco esto sucederá» (Am 7,1-6). La equivalencia entre «perdona» y «cesa» es clara. No hay que esperar, pues, a la época del postexilio para que Israel contemple a su Dios como un Dios que sabe, puede y quiere perdonar.

Es difícil determinar las fechas de los salmos. Las imágenes y metáforas de todo tipo que se utilizan para apelar o calificar a Dios como un Dios que perdona son numerosas. Si en aras de la claridad nos ceñimos a la raíz «perdonar», nos encontramos con cuatro salmos que resumen lo que en muchos otros se dice con otro vocabulario. Así en Sal 86,5 se utiliza el adjetivo en una expresión que se puede traducir por «pues tú, Señor, eres bueno y perdonador». Lo que se encuentra equivalentemente en una de las raras veces en que aparece el sustantivo de la raíz: «pues en ti (se encuentra) el perdón y así infundes respeto» (Sal 130,4). La primera afirmación es tanto más densa cuanto que se trata de una frase nominal, sin verbo, lo que indica una definición lapidaria, un principio de base, una premisa insoslayable y que no admite discusión. Este principio ineludible es la piedra angular en la que se apoya la segunda afirmación. Es sabido que el respeto mencionado no tiene nada que ver con el miedo, el temor o el terror, sino que se refiere a la relación entre el hombre y Dios en la que cada uno está en su lugar; se trata de la «religión» en el mejor sentido de la palabra. Es sumamente significativo, sin embargo, que en este salmo, y en otros textos de la Escritura, el perdón sea la razón de la religión.

De la descripción y de los atributos se pasa a los hechos: «Bendice, alma mía, al Señor... pues él perdona todas tus culpas y cura todas tus enfermedades, saca tu vida de la fosa, te envuelve con su misericordia y cariño» (Sal 103,3). Todo lo cual constituye la base para que el israelita se sienta con ánimos y fuerza para dirigirse a su Dios pidiéndole precisamente que le perdone: «perdona mi culpa, que es grande» (Sal 25,11).

El perdón de Dios cristaliza en algunos relatos famosos. El más célebre es quizás el ya mencionado del becerro de oro (Ex 32-34). Tal y como se presenta el texto, Dios se encoleriza violentamente tras sentirse abandonado por Israel, que venera al novillo fundido como al dios que la ha sacado de Egipto. La decisión de Dios de suprimir al pueblo y ofrecer a Moisés otro pueblo nuevo no conviene al líder israelita que intercede por su pueblo. Su intercesión será eficaz: «Y el Señor se arrepintió del mal anunciado contra su pueblo» (Ex 32,14). Pero a Moisés no le basta. Quiere que el Señor prometa su presencia activa para conducir al pueblo: «Si gozo de tu favor, venga mi Señor con nosotros aunque seamos un pueblo tozudo; perdona nuestras culpas y pecados y tómanos como tu heredad». Y el Señor sella un pacto con Moisés y el pueblo proclamando un nuevo Decálogo (Ex 34,8-28).

Uno de los elementos esenciales de las narraciones del paso por el desierto son las rebeliones, murmuraciones y protestas del pueblo contra su Dios. Lo que en algunos relatos se convierte en acusación contra el pueblo: Israel pone a prueba al Señor (Ex 17). El libro de los Números contiene varios relatos de este tipo. En Nm 14 se encuentra el final del episodio de los exploradores de la tierra prometida. El pueblo tiene miedo tras el informe de éstos y no se fía de las promesas de Dios. Una vez más aparece la perspectiva de aniquilar al pueblo y fundar otro nuevo. Moisés intercede y recuerda a Dios sus atributos (Nm 14,19). «El Señor respondió: Perdono, como me lo pides. Pero, por mi vida, todos los hombres que vieron mi gloria... y que me han puesto a prueba, ya van diez veces, no verán la tierra que prometí a sus padres» (Nm 14,20ss).

El relato de las relaciones de David y Betsabé es muy conocido (2 Sm 11-12). La intervención de Na-

tán y su parábola no lo es menos. Una vez más nos encontramos con la doble dimensión del perdón divino. Por un lado, Dios perdona al culpable que se arrepiente. Por otro, hay que asumir una cierta «penitencia» que puede ser difícil de digerir. En el caso de David, el precio es alto. El primer hijo del adulterio muere. No es cuestión de entrar en problemáticas que el texto no se plantea: ¿qué culpa tiene el niño del pecado de su padre? De lo que se trata es de que un pecado personal y voluntario con premeditación y alevosía en alto grado es perdonado por Dios. «Natán dijo a David: El Señor ha perdonado ya tu pecado. No morirás. Pero por haber despreciado al Señor con lo que has hecho, el hijo que te ha nacido morirá» (2 Sm 12,14). Es seguro que el salmo 51 nada tiene que ver históricamente con el asunto del adulterio de David. Pero la tradición posterior se lo atribuye como expresión del arrepentimiento del rey en aquella circunstancia. Por un lado, se cultiva la imagen del rey criminal pero profundamente religioso. Por otro, sirve de ejemplo y testimonio de las posibles vías de reconciliación entre el israelita y su Dios. Esta atribución, más que testigo de un acontecimiento, lo es de una convicción fundamental: entre Israel y su Dios el perdón es posible; el horizonte no está nunca cerrado.

2. Relatos

Desde hace unos años, el relato ha pasado a la primera plana del interés exegético y teológico. De la misma manera que la Torah lo es tanto por sus relatos como por sus documentos legislativos, la Escritura utiliza tanto o más el relato que el discurso para expresar sus teologías.

Los relatos de perdón más llamativos y desarrollados se encuentran en los ciclos patriarcales de Jacob y de José. Se trata de relatos de reconciliación entre hombres, pero en todos ellos Dios aparece, en segundo plano, como la instancia que aprueba la solución final y como el que, en definitiva, ha conducido la historia a su feliz término. En efecto, una vez más el Dios de Israel pone en marcha su principio favorito de guiar la historia y realizar sus planes a contrapelo de los esquemas sociales en vigor; el hijo menor es preferido sistemáticamente al

primogénito y heredero, el débil al fuerte. Aunque algunos episodios de estas enmarañadas historias no correspondan a las ideas contemporáneas de justicia. Pero no es éste el blanco de las narraciones.

El ciclo de Jacob contiene dos relatos distintos de reconciliación: con su tío Labán y con su hermano Esaú, aunque narrativamente ambos están bastante implicados.

La imagen y figura de Jacob no es muy positiva en las narraciones bíblicas, hasta tal punto que el profeta Oseas no tiene empacho en calificarlo de mentiroso y en constatar que Israel no puede ser más que pérfido traidor con su ancestro (Os 12,3-6.12-13). El conflicto entre los dos hermanos es el comienzo del relato. A modo de advertencia el narrador previene: «Isaac rezó a Dios por su mujer, que era estéril. Dios lo escuchó y Rebeca, su mujer, concibió. Pero las criaturas se agitaban en su vientre. Rebeca consulta al Señor, pues el embarazo le es doloroso. Éste le anuncia: “Dos naciones hay en tu seno... una vencerá a la otra y el mayor servirá al menor”» (Gn 25,21-23). Las diferencias de trabajos (cazador y pastor) se ven potenciadas por las preferencias cruzadas de los padres. Isaac prefiere a Esaú y Rebeca a Jacob. Todos los ingredientes del conflicto están preparados. Sólo falta que salte la chispa. En todos estos relatos el disparador se llama codicia.

La compra del derecho de primogenitura por el plato de lentejas es el primer paso (Gn 25,29-34). Luego viene el engaño del padre ciego y la complicidad de la madre para arreglarlo todo (Gn 27-28,10). Se suspende provisionalmente el conflicto huyendo. Y en la pausa de la huida interviene Dios, que confirma y garantiza la bendición robada (Gn 28,11-22).

Tras la instalación en tierra distinta a la prometida por Dios (Gn 28,13-14), pero acogedora por lazos de parentesco, empiezan a perfilarse los elementos de un nuevo conflicto. Esta vez es Jacob objeto de engaño: el burlador burlado. Una vez más la codicia es el motor de la acción. Trabaja siete años por Raquel y le encajan a Lía. Vuelta a empezar. Y otros tantos por las ovejas en cuya adquisición unos y otros afinan tretas y trampas aunque su eficacia y significado no sean muy claros (Gn 30,25-43). Una

vez más Jacob opta por la huida, de acuerdo con sus mujeres, hijas de Labán que explicitan igualmente la raíz del conflicto. Se ponen de parte de su marido porque no se sienten apreciadas en su justo valor. Su padre las ha tratado como objetos que se venden (Gn 31,15-16). Pero la huida no puede constituir el punto final. El conflicto debe ser resuelto. Dios interviene en sueños advirtiéndolo a Labán que está de parte de Jacob. A pesar de todo, el tío Labán lanza una diatriba violenta y una serie de acusaciones con el mismo denominador común: las posesiones y el poder que llevan consigo. Uno de los reproches toca a lo sagrado. No contento con haberle robado hijas y bienes, Jacob habría robado también los dioses de Labán. Jacob, que nada sabe del hurto de Rebeca, se presta a un registro en regla. Gracias a las artimañas de ésta, Labán no tiene nada que decir y sus dioses son ridiculizados e impuros, pues sirven de posadera a una mujer en menstruación.

Ahora le toca el turno a Jacob, que se despacha a gusto. En cierto modo, cada uno se queda con la suya, ya que Labán afirma una vez más que todo lo de Jacob le pertenece (Gn 31,43-44). A pesar de ello, renuncia a eso que considera todavía como propio y prefiere hacer un pacto de no agresión. Dios es el testigo. El resultado es curioso. El conflicto se acaba en tablas, pero en paz. Ninguno de los protagonistas renuncia a lo que piensa son sus derechos. Se trata de una reconciliación, de un «modus vivendi» más que de un perdón; de un acuerdo para evitar la violencia que puede destruirles a todos. Labán reconoce la honradez de Jacob (¡por una vez!) y la protección que Dios le otorga. La codicia rebaja sus pretensiones en aras de la paz y en el marco del plan de Dios.

Pero no estamos más que en la tercera fase del ciclo de Jacob. Si la reconciliación con el suegro no fue fácil, la que le espera con su hermano es más dura todavía. Jacob tiene miedo y no es para menos. El cuerpo del delito es todavía mayor que en el contencioso con Labán. Jacob pone en marcha una serie de acciones estratégicas de gran importancia y le suceden acontecimientos que configuran la marcha global hasta la reconciliación entre los hermanos. Porque esta vez se trata no ya de reconciliación entre suegro y yerno sino entre hermanos; y en ello va la relación de los hermanos con el padre.

No es caso de estudiar en detalle el famoso relato de la lucha de Jacob. Lo que interesa es reconocer el papel que desempeña y el lugar que ocupa en la trama general del encuentro entre los hermanos. Jacob envía ante él todo lo que tiene, les hace pasar la frontera hacia la tierra que Dios le había prometido en su primera huida. Y en ese paso y no paso nocturno se enfrenta solo y despojado de todo lo que tiene con alguien que es capaz de otorgarle al final nombre nuevo y bendición. Se le renueva la de Betel en el momento crucial de volver a encontrarse con el teóricamente depositario legítimo de dicha bendición. Y sale Jacob, transformado, en su cuerpo (cojeando) y en su ser (con nombre nuevo), y con la bendición a cuestas, al encuentro de su hermano.

Jacob, que siempre fue astuto pero no muy valiente, no puede menos de temer el choque, aunque no sea más que psicológico, con Esaú. Pero los regalos que Jacob envía en oleadas sucesivas no solamente tienen como función calmar la ira de su hermano, sino, en cierto modo, pagar una deuda, colmar la falta. En Gn 33,11 Jacob dice a su hermano: «Acepta este obsequio (en hebreo *beraka*)». Pero *beraka* significa sobre todo «bendición». «El que robó la *beraka* (bendición) ofrece ahora una abundante *beraka* obsequio. Y Esaú lo acepta. Se rompe el maleficio y se cierra el ciclo del rencor»¹. Tanto más cuanto que lo que Jacob ofrece no es otra cosa que «regalo de Dios» (Gn 33,11). La reconciliación no sólo se hace con buenas palabras. Debe cuajar en hechos.

El ciclo se cierra con la reconciliación realizada. Jacob recibe la orden de volver a Betel. Allí se le confirma de nuevo la bendición y el cambio de nombre. Jacob es un hombre nuevo tras los conflictos vividos y solucionados. El ancestro está ahora en condiciones de encontrar de nuevo al Dios de sus padres, al Dios de la promesa, pues la codicia ha quedado relegada y la reconciliación con el suegro y sobre todo con el hermano es ya un hecho. Así pues, la reconciliación aparece como teológicamente indispensable para la armonía entre los hombres y, más aún si cabe, entre los que por parentesco o vecindad están más expuestos a conflictos en los que la codicia, el

¹ Ver L. Alonso Schokel, *¿Dónde está tu hermano?*, Verbo Divino, Estella 1997, p. 215.

interés y el orgullo, son el riesgo máximo para la relación y comunión entre los hombres.

Para un lector cristiano de estos relatos es difícil no pensar en el famoso texto de Mateo (5,23): «Si al ir a presentar tu ofrenda al altar te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y anda primero a reconciliarte con tu hermano, vuelve luego y presenta tu ofrenda». ¿Quién decía que el Dios del Antiguo Testamento era un Dios sin entrañas, vanidoso y ocupado sólo de cultivar su vanidad? Los relatos de las reconciliaciones de Jacob son tan teológicamente densos como cualquier discurso teórico de teología moral. Con la ventaja de que son mucho menos aburridos.

Las aventuras de Jacob no han terminado. En el ciclo de José ocupará un lugar capital. Sus preferencias por José, el hijo de Raquel, van a crear de nuevo las condiciones necesarias al conflicto entre hermanos. Y la codicia, la preeminencia, la búsqueda del poder desempeñan una vez más un papel clave. Jacob va a ser engañado por sus hijos, como él engañó a su padre. El alimento, símbolo de vida, será una vez más el resorte narrativo que pondrá en marcha el relato y que desempeñará un papel fundamental en todo su desarrollo, frente a la muerte como amenaza (el hambre) o a la muerte supuesta (la de José). Incluso el sueño de José rezuma el aroma del alimento, no en vano se trata de gavillas (Gn 37,7). La amenaza de muerte llevará a descubrir a quién fue objeto del designio de muerte de los hermanos. Y será él quien sea capaz de «distribuir» vida a quienes pretendieron quitársela para garantizar la suya propia, frente a las pretensiones hegemónicas de José.

Los distintos episodios del ciclo de José son de una extraordinaria riqueza narrativa y teológica, pero el eje fundamental a partir del que todos los elementos toman sentido es sin duda la articulación entre fraternidad y perdón. Es decir, se trata, ni más ni menos, que de definir, o mejor de pintar, narrando, en qué consiste la auténtica fraternidad. Más aún: cuáles son las condiciones para el restablecimiento de una fraternidad auténtica maltrecha y rota por las ambiciones y mentiras de unos y otros.

Hay que tener paciencia al leer el ciclo de José. Requiere tiempo y ritmo. La razón es muy sencilla.

La fraternidad y la reconciliación no se paren en el servicio de urgencias. Cuesta tiempo al lector comprender las intenciones de José. ¿A qué juega?

¿A qué viene el devolver el dinero en los sacos de grano o esconder la copa en el saco de Benjamín precisamente? (Gn 42,35; 44,11-13). No podemos menos de reconocer que el lector se siente un tanto frustrado en la escena del primer encuentro entre los hermanos (Gn 42,1-24). El lector, que se identifica generalmente con el bueno, con José, espera que éste se descubra ante sus hermanos y, dándose a conocer, triunfe aplastando, como mínimo, la conciencia de los que pretendieron eliminarlo. Pero el proceso va a ser mucho más progresivo y pedagógico. La fraternidad y el perdón no se imponen. Todas esas idas y venidas, discursos y amenazas, retención de uno de los hermanos mientras traen al último, no tienen más función que crear las condiciones de una toma de conciencia de la fraternidad rota y de la que queda por hacer. Y en ese juego puesto en marcha por José, todos van a tomar parte. Jacob deberá renunciar a lo que más quiere, a lo que le queda de Raquel, su hijo Benjamín, dejar que baje a Egipto como lo exige el dueño del grano, de la vida, para que todos los hijos puedan comer, y, en definitiva, para que todos puedan existir; es la condición para salvar al grupo. Y los hermanos deberán recorrer un largo camino hacia atrás, al ser puesta en peligro su hermandad tal y como subsiste en ese momento, por las exigencias de José: dejar al uno, traer al otro, volver al padre sin el pequeño, declarado culpable. Ya en el primer encuentro empieza el largo descubrimiento del pasado escondido y no asumido. Ellos (los hermanos de José) se decían: «Estamos pagando el crimen contra nuestro hermano, cuando le veíamos suplicarnos aterrorizado y no le hicimos caso; por eso nos sucede esta desgracia» (Gn 42,21). Tienen razón. Lo que no saben todavía es que el «castigo» es totalmente distinto del que se imaginan. No se trata de un castigo consecuencia mecánica de la venganza. No hay venganza. Hay que rehacer la hermandad desgajándola de los elementos espurios (preferencias, rivalidades) y restableciendo la comunicación, la asunción del pasado y del presente. Para ello es necesario el reconocimiento de la culpa. José no solamente no se venga sino que perdona. Ahora bien, el perdón

necesita obligatoriamente el reconocimiento de la culpa. No se puede perdonar a quien no tiene conciencia de la injusticia cometida. La contrición de los viejos catecismos es indispensable. Aunque sea difícil creer en el perdón. Al morir Jacob, los hermanos de José temen que éste aproveche la situación para vengarse (Gn 50,15-21). Las palabras de José reafirman la trama del relato.

El ciclo de José prolonga y termina las amplias reflexiones del Génesis sobre la fraternidad y el perdón. Subraya, de forma explícita, la insoslayable necesidad del reconocimiento de la falta, es decir, de la contrición, del arrepentimiento en vistas a la recepción del perdón auténtico. La relación de perdón es imposible si no hay reconocimiento de la falta por la que se ofrece el perdón. Pinochet no estará nunca en condiciones de recibir, de aceptar el perdón por culpas que no reconoce.

Los relatos del Génesis no dicen todo sobre el perdón. La dimensión teológica aparece en filigrana. La recepción de estos textos por la comunidad creyente, como huella y matriz de la Palabra de Dios, es prueba de que ve en ellos una manera privilegiada de decir qué es, para el creyente, el perdón.

3. Ritos

Es difícil imaginar una sociedad en la que el perdón no se configure, de alguna manera, en ritos. En la medida en que la vida de dicho grupo se estructura gracias a prohibiciones y reglas variadas de funcionamiento, las transgresiones son tan inevitables como previsibles. Para que la marcha de la sociedad pueda seguir su ritmo, es necesario prever mecanismos que permitan restablecerla cuando las transgresiones hayan perturbado su andadura normal. En la Torah se encuentran dichos mecanismos. Sin entrar en todos los detalles del ritual, tres ingredientes aparecen en el horizonte del perdón ritual. Los elementos clásicos son los siguientes: sacrificio por el pecado, sacrificio de reparación, *Yôm kippur* o día de la expiación. A este último, en el judaísmo rabínico y actual, se llama muchas veces «día del Gran perdón».

a) Vocabulario

Una de las raíces clásicas para designar, en hebreo, el pecado es *hata*. Ahora bien, en el libro del Levítico (Lv 4-5,13) se encuentra un ritual detallado de un sacrificio llamado *hattat*, indudablemente de la misma raíz, por lo que se traduce normalmente por «sacrificio por el pecado»², «sacrificio de expiación»³.

Otro ritual importante del Levítico, en el amplio horizonte del perdón, es el llamado *asham* (Lv 5,14-26; Nm 6,8-12). Su etimología no es clara; no hay paralelos en las lenguas vecinas. Sólo el contexto permite situar su significado. El equivalente castellano más próximo sería «reparación».

La raíz *kpr*, utilizada en la forma hebrea intensiva, acapara el sentido de la expresión *Yôm kippur*. *Kpr* se traduce normalmente por «expiar» (Lv 16).

Estas traducciones clásicas, a base de equivalentes semánticos, deben ser examinadas muy de cerca por varias razones. En primer lugar, porque la terminología actual (pecado, reparación, expiación) no tiene necesariamente el mismo contenido socio-religioso que en la época del Antiguo Testamento. Por otro lado, el hecho de que *hata* signifique normalmente «pecado» en el vocabulario del Antiguo Testamento no quiere decir obligatoriamente que el rito *hattat*, de la misma raíz, recubra una función referida única y exclusivamente al pecado.

b) Rito

Aunque los dos ritos, el del pecado o el de reparación, tengan funciones distintas, como se verá a continuación, las rúbricas de las que se componen son semejantes o muy parecidas aunque el animal sacrificado sea distinto en función del sujeto por el que se presenta la ofrenda. Un novillo por el sacerdote o cuando se trate de la comunidad en su conjunto; si el culpable es un hombre del pueblo, se sa-

² R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, p. 545.

³ *La Biblia*, trad. de La Casa de la Biblia, 1992.

crificará una cabra. La grasa de la víctima es quemada en el altar. Con la sangre, el sacerdote hace una aspersión en la tienda del encuentro, unta con ella las esquinas del altar y derrama lo que queda al pie de éste. El resto del animal es quemado en el vertedero de cenizas, fuera del campamento. En caso de indigencia se pueden ofrecer un par de tórtolas o una ofrenda vegetal. El que ofrece los animales o la ofrenda vegetal impone la mano sobre el objeto ofrecido.

El ritual del *Yôm kippur* es más complejo y tiene tres elementos fundamentales: un sacrificio por el pecado y un holocausto por el sumo sacerdote; otro tanto por el pecado del pueblo y, finalmente, el rito del macho cabrío Azazel. El rito del sacrificio por el pecado y el del holocausto son los clásicos. Por el contrario, el asunto del macho cabrío es particular. Cumplidos los dos primeros ritos, el sumo sacerdote toma el macho cabrío que queda vivo, impone sus manos sobre él «confesando los pecados e iniquidades de Israel» (Lv 16,21) y lo envía al desierto.

Como en todos los sacrificios del Antiguo Testamento, lo fundamental es el ofrecimiento que se concreta en la libación de la sangre, por el sacerdote, como expresión del don. En las ofrendas vegetales en el ofrecimiento mismo.

c) Funciones

Pero si la etimología y el ritual pueden ofrecer pautas que den a entender el significado de dichos sacrificios, las circunstancias en las que éstos son prescritos son mucho más importantes para comprender su función.

El «sacrificio por el pecado» (*hattat*) está prescrito para aquellos que han transgredido por *inadvertencia* alguna de las prohibiciones del Señor (Lv 4,2). Se impone igualmente dicho sacrificio a la mujer que acaba de dar a luz (Lv 12), al leproso tras su curación (Lv 14) y a quien ha contraído una enfermedad sexual (Lv 15). Se impone igualmente en el ritual de la consagración de los sacerdotes (Ex 29 y Lv 8), de ordenación de los levitas (Nm 8) y en la consagración del altar (Ex 29,36-37; Ez 43,18-26). Se exige al nazireo que se consagró al Señor duran-

te un tiempo, al término del cual debe realizar dicho sacrificio para poder volver al estado «profano» normal. El sacrificio «por el pecado» debe realizarse igualmente en la fiesta de la luna nueva así como en las tres grandes fiestas anuales de peregrinación y, evidentemente, el día del Gran Perdón (Lv 16; 23; Nm 28-29; Ez 45,18-25).

Las circunstancias en las que se prescribe el así llamado «sacrificio por el pecado» superan, de lejos, lo que normalmente se entiende por pecado. Este sacrificio se establece para ocasiones que nada tienen que ver con el pecado, no ya consciente y personal, sino incluso el pecado involuntario. Sería absurdo imaginar que la menstruación de la mujer pueda entenderse, de alguna manera, como pecado. O que la consagración del altar tenga algo que ver con lo que normalmente se concibe como pecado. Lo cual quiere decir, de entrada, que la denominación «sacrificio por el pecado» es, por lo menos, inapropiada. Habrá que buscar una traducción que abarque en su denominación el conjunto de circunstancias en las que se prescribe dicho sacrificio. ¿Qué tienen en común las ocasiones en las que se prescriben estos sacrificios? A. Marx dice:

«Si se busca el denominador común de las diferentes circunstancias en las que debe realizarse este sacrificio *hattat*, se constata que en todos los casos nos encontramos ante una situación de pasaje articulación del año lunar, solar y agrícola, paso de lo sagrado a lo profano y viceversa, paso del exterior de la comunidad a su interior para aquel que había sido excluido por su impureza o por su infracción. Ahora bien, se sabe perfectamente que este tipo de situación transitoria entre un pasado cumplido y un futuro que no es todavía presente requiere unos ritos específicos. La función del *hattat*, tal y como aparece en las diversas circunstancias en las que hay que ofrecer dicho sacrificio, será la de hacer posible los distintos pasos y transiciones indispensables a la vida de Israel»⁴

⁴ Ch Grappe y A Marx, *Le sacrifice*, Ginebra 1998, pp 34-39. Ver los importantes trabajos de A Marx, uno de los pioneros de la investigación actual en este campo «Sacrifices de réparation et Rites de Levée de sanction», ZAW 1988, pp 183-198. Id., «Familiarité et transcendance», en A Schenker, *Studien zu Opfer und Kult in Alten Testament*, Tubinga 1992, pp 1-14. Id., *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament*, Leiden 1994.

A. Schenker reconoce igualmente la polivalencia del *hattat*⁵ sin llegar, como Marx, a un concepto global que abarque el conjunto de casos en los que el sacrificio es prescrito.

Sea lo que fuere, el así llamado «sacrificio por el pecado» no cumple con su nombre por dos razones. En primer lugar, porque los «pecados» perdonados por dicho sacrificio son transgresiones involuntarias, eliminando ya de entrada la responsabilidad personal, elemento indispensable para hablar de pecado en el sentido actual. En segundo lugar, porque se debe practicar en circunstancias en las que el pecado no desempeña el más mínimo papel. Se debería hablar más bien de rito de tránsito.

El sacrificio de reparación es de otra naturaleza. Y, por lo tanto, su función. El *asham* se prescribe en casos de violación de la propiedad, física o moral. Está establecido para casos de robo de algo que pertenece a Dios (Lv 5,15-16.17-19; 14,2-32; Nm 6,8-12) o a un israelita (Lv 5,21-26; 19,20-22). El *asham* consiste en una reparación ofrecida a Dios, a quien se ha ofendido directa o indirectamente. El animal ofrecido representa simbólicamente el bien robado. Cuando se trata de un bien físico, el animal del sacrificio es una especie de complemento por encima de la devolución del objeto robado. Este sacrificio permite suprimir la pena jurídica y religiosa.

Lo específico del *Yôm kippur* merece explicación. El ritual de dicha ceremonia lo dice claramente; el sacerdote, por la imposición de manos, «se los [pecados del pueblo] echará sobre la cabeza del macho cabrío y lo mandará al desierto. El macho cabrío se lleva consigo, al desierto, todos los pecados de los israelitas. El encargado lo soltará en el desierto» (Lv 16,21-22).

d) Conclusiones

Los ritos y funciones de los sacrificios, considerados generalmente como los más directamente

⁵ Cf A Schenker, «Les sacrifices dans la Bible», en *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 50 (Avril-juin 1994) pp 89-105 (esp p 98) Esta distinción venía ya en filigrana en la obra de R de Vaux (cf nota 2)

unidos con el perdón en el Antiguo Testamento, imponen conclusiones del máximo interés.

En primer lugar, no existe la sustitución vicaria, que tanta importancia tuvo en la historia de la teología cristiana. La única sustitución, el único traspaso de pecados que existe, es el que tiene lugar en la fiesta del *Yôm kippur*. Los pecados del pueblo pasan al macho cabrío. Ahora bien, ese macho cabrío no es sacrificado y el rito del traspaso de pecados no es sacrificial. El animal se lleva los pecados del pueblo a su lugar propio, al terreno y ámbito de la muerte, al desierto. El macho cabrío no desempeña ningún papel sacrificial. Las ofrendas a Dios deben ser siempre puras y sin tara alguna. ¿Cómo imaginar que un animal cargado con los pecados del pueblo pueda ser la víctima «propiciatoria» de Israel, ofrecida a Dios, cuando representa y concentra la impureza en su grado absoluto? El concepto de sustitución vicaria en la perspectiva del perdón de los pecados debe ser total y definitivamente abandonado. Y si se quiere utilizar dicha representación, nunca podrá hacerse basándola en la Escritura. Lo cual quiere decir que no podrá ser una categoría operativa para la fe cristiana.

El sentido habitual de «expiar» es «pagar, purgar; sufrir el castigo correspondiente a una culpa o las consecuencias penosas de una falta»⁶. No es éste el sentido de la raíz *kpr* en el Antiguo Testamento. En todos los textos en los que se usa la raíz *kpr*, «expiar», es Dios el que realiza la expiación, al ofrecer al hombre el medio necesario para ella, la sangre, como se dice en Lv 17,11: «porque la vida de la carne es la sangre y yo os la he dado para el altar, para expiar por vuestras vidas, pues la sangre por la vida expía». No es el hombre el que expía por sus pecados. Es el sacerdote quien, por medio del regalo divino de la sangre, expía por la vida del hombre y, así, se le perdona a éste su pecado. No se trata pues, ni mucho menos, de calmar con la sangre la ira de Dios. El verbo «expiar» describe el efecto del sacrificio: «El sacerdote expía así por ellos y quedan perdonados» (Lv 4,20.26.31.35) pero nunca tiene a Dios por objeto. No provoca, no produce ningún efecto sobre Dios. Su objeto, su destinatario es aquel o aquellos por lo

⁶ María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid 1979

que se realiza el sacrificio. Habría que traducir más bien por «purificar» y la conclusión de los distintos casos presentados en Lv 4 por «el sacerdote los purifica así (por el sacrificio ofrecido) y quedan perdonados (aptos para tener relación vivificante con Dios)».

Otra observación capital en este ámbito sacrificial: la inmolación no constituye, ni mucho menos, la finalidad del sacrificio; ni en los mencionados hasta ahora ni en los auténticos y clásicos como el holocausto o el sacrificio de comunión. La inmolación no es más que el medio indispensable para conseguir la sangre y poder, con ella, realizar el rito del altar.

De lo dicho hasta ahora y del resto de la Escritura se deduce igualmente que el ritual previsto en el Antiguo Testamento no contempla más que los pecados involuntarios. Por lo que: «El indígena o el emigrante que voluntariamente provoque al Señor, será excluido de su pueblo. Por haber despreciado la palabra del Señor y haber quebrantado sus preceptos, será excluido. Su culpa cae sobre él» (Nm 15-30,31). Ex 21-22 contiene una serie de prescripciones casuísticas en las que la compensación y la sanción desempeñan un papel primordial independientemente de que los delitos sean o no voluntarios, aunque éstos predominan. La legislación sobre el sábado es particularmente dura: «El que lo profane es reo de muerte; el que trabaje será excluido de su pueblo... el que trabaje en sábado es reo de muerte» (Ex 31,12-18; 35,1-3). La casuística de Lv 20,8-21 y 24,10-23 no ofrece muchas perspectivas de redención para los culpables.

4. Horizontes de perdón

Pero la vida religiosa de un pueblo no se reduce a sus ritos, su vida de fe no se encierra en la liturgia. El profetismo ocupa un lugar esencial en la vida de Israel. Por lo que al perdón toca, el horizonte profético es vital.

a) *La denuncia del pecado*

Se conoce a los profetas por su ardor en denunciar los pecados. Individuales o colectivos. Es cier-

to que estos últimos ocupan un lugar importante: gobernantes (Is 28,14-22), reyes (Jr 21-22), sacerdotes (Os 4,1-11), jueces (Miq 3,1-4), profetas (Ez 13). Todas las instituciones y sus representantes; todos los que ocupan un puesto y desempeñan una función social a favor de la comunidad son objeto de las críticas de los profetas, ya que, según éstos, no cumplen con la misión correspondiente a su cargo. Otros grupos sociales son igualmente denunciados: comerciantes y banqueros (Am 8,1-8; Sof 1,10-11.12-13), terratenientes y acaparadores de varias especies (Miq 2,1-5; Is 5,8-10; 10,1-4), militares sin escrúpulos (Am 1,3-15). Pero los oráculos colectivos conciernen muchas veces al pueblo como tal. Al grupo «Israel»: Os 2,4-17; Am 2,6-16; Is 5,1-7; Jr 2,1-13; Ez 16. Las denuncias proféticas contra individuos son más escasas y están dirigidas normalmente a personalidades públicas: el sacerdote-jefe de Betel, Amasías (Am 7,10-17), Sebná mayordomo de palacio (Is 22,15-25), el profeta Hananía (Jr 28), el rey de Tiro (Ez 28).

Toda esta variada gama de personajes, grupos e instituciones son denunciados partiendo de la lectura teológica que los profetas hacen de la historia de Israel. El Señor Yhwh es el que tomó la iniciativa de la relación con su pueblo de tal forma que en esa iniciativa y en esa relación reside la razón y el fundamento de su existencia. Cualquiera que sea este punto de partida, como quiera que se represente esta acción divina a favor de su pueblo⁷, lo que los profetas denuncian es la inadecuación de la respuesta a esa acción bienhechora de Yhwh a favor de Israel. La mala respuesta se concreta en un comportamiento religioso y sobre todo ético que está en contradicción permanente con lo que el «bienhechor» Yhwh esperaba legítimamente. Y si Eze-

⁷ Hará falta tiempo para que la historia de Israel se contemple unificada y lineal tal y como aparece en los textos tardíos y en la «historia sagrada» de catecismos y manuales cristianos. El gran profeta Isaías, por ejemplo, no menciona el Éxodo para nada ni le da la más mínima importancia teológica. Para él, son David y Jerusalén los que constituyen el nudo gordiano de su teología y de la acción de Dios a favor de su pueblo. Isaías, por otro lado, no conoce la famosa noción de «alianza» en la que se pretende encontrar el concepto clave y unificador de la teología veterotestamentaria. Lo que no es más que pura ilusión.

quiel es más sensible, por su función y talantes sacerdotales, a los pecados de idolatría, más explícitamente religiosos; todos, incluso él, consideran que la relación de Israel con su Dios se concreta y manifiesta en la vida de fraternidad entre los hermanos.

b) *Llamada a la conversión*

Sería absurdo imaginar que el trabajo de los profetas consistiese únicamente en la denuncia pura y simple del pecado. Como si su personalidad comportase una inclinación irresistible a poner de manifiesto exclusivamente los disfuncionamientos de la sociedad, lo que no va, los crímenes y delitos. Si así fuera, habría que pensar en una auténtica personalidad masoquista, ya que todos ellos, en su vida y a causa de sus intervenciones, tuvieron que sufrir persecuciones y desprecios. Intervenir o actuar solamente para crearse problemas es puro masoquismo.

Pero la finalidad de la denuncia profética es la llamada a la conversión, al cambio, a la transformación personal y colectiva. Existen buen número de autores, sin embargo, que contemplan la situación de forma diferente. En efecto, para ellos, lo constitutivo de la llamada profética consiste sencillamente en el anuncio del juicio que está al caer. Se trata precisamente del anuncio de ese juicio que Israel se ha ganado a pulso porque no se convirtió. No sería tarea de los profetas llamar a la conversión sino anunciar el juicio o la conversión que hubiera podido evitar el castigo. Otra dimensión de la predicación profética podría ser la de justificar el juicio anunciado. Sólo ulteriormente, tras la caída de Jerusalén y el exilio de Babilonia, los profetas habrían apelado a la conversión y, al mismo tiempo, se habrían introducido insistentes llamadas a la conversión en los viejos textos proféticos⁸.

Los sinónimos de «conversión» son abundantes: cambio, metamorfosis, mutación, transformación.

⁸ Véase, por ejemplo, A. Graupner y H. J. Fabry, artículo «Shûb», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), t. VII, col. 1118-1176, Stuttgart-Colonia 1993.

Este último término parece ser el que mejor corresponde a la conversión predicada por los profetas. Si se repasan los textos proféticos, es innegable su profunda dimensión exhortativa, incluso en buen número de textos cuya autenticidad es admitida por todos. Este carácter exhortativo implica necesariamente una transformación, un cambio en la manera de pensar y de vivir. Con otras palabras, la exhortación pide y requiere conversión. Basten algunos ejemplos.

Es difícil imaginar que invitaciones como «Buscadme y viviréis», que dominan el capítulo 5 de Amós, no contengan una auténtica invitación a la conversión. No es posible entender el texto de otra forma. Lo mismo se puede decir de la serie de visiones de Am 7: si los dos primeros anuncios del juicio se suspenden, es porque el juicio no es tan radical y porque en las dos primeras se detiene el castigo esperando precisamente la conversión. El mismo relato de visión tendría esa función de llamada a la conversión.

Si se cambia de libro y se abre el de Oseas, bastará fijarse en dos textos famosos. En Os 11,1-11, el v. 2 no deja lugar a dudas: «cuanto más los llamaba más se alejaban de mí». En 6,1-6, tras la crítica de la estrategia política del reino del Norte, el profeta recuerda la actitud de vuelta a Yhwh operada por el pueblo (6,1-3) para criticar violentamente esta falsa, mala o insuficiente conversión del pueblo. Si el profeta critica la deficiente conversión de Israel es porque hay otra conversión satisfactoria a la que el profeta apela al final de dicho texto cuando propone su célebre «no quiero sacrificios sino amor, conocimiento de Dios y no holocaustos» (Os 6,6).

En el caso de Isaías, la situación no es diferente. Basten tres textos: 1,10-17.21-26; 5,1-7. Una de las características de este último es que el paralelismo entre la viña e Israel no es llevado hasta el final; el profeta no anuncia el castigo como lo hace con la viña a la que se anuncian destrozos y catástrofes. La comparación se acaba con una pregunta, pero no hay anuncio de castigo; lo que da a entender que la puerta queda abierta, que el cambio es posible, que hay un espacio entre la toma de conciencia que la predicación profética suscita y la conversión a la que esta toma de conciencia conduce. En 1,10-17,

tras la denuncia del culto en todas sus manifestaciones, el profeta pasa (vv. 16-17) a la exhortación. La colección de imperativos es abrumadora. Su sentido de invitación a la acción contraria a la denunciada, evidente. La llamada a un cambio de comportamiento, a la conversión innegable.

El libro de Jeremías es francamente complejo. Es cierto que, en un primer tiempo, Jeremías se dirigió preferentemente a sus conciudadanos del desaparecido reino de Israel. La conversión a la que alude en esos textos de juventud es evidentemente la que se esperaba antes del desastre y que, al no darse, trajo consigo la catástrofe. Un texto famoso, sin embargo, posterior y bien fechado, no deja lugar a dudas: también Jeremías, como sus antecesores, exhortaba a la conversión. Se trata del discurso de Jeremías a la entrada del templo (Jr 7,1-15). Es cierto que el texto actual ha sido retocado por los deuteronomistas. Pero los retoques se hacen sobre el texto anterior y éste, fácil de reconocer, conlleva una clara exhortación: cambiar de conducta para que el Señor pueda habitar entre su pueblo. No solamente se invita a la conversión sino que ésta se convierte en condición de la permanencia de Dios con su pueblo.

c) La negativa por respuesta

La reflexión teológica deuteronomista que siguió a la destrucción de Jerusalén y al exilio creó guiones de lectura que utilizó en la presentación de la historia de Israel. Uno de ellos contempla la invitación profética a la conversión seguida de la negativa del pueblo a cambiar. Es probable que la predicación profética influenciara fuertemente dicho guión. Ahora bien, la evidencia del fracaso de la invitación profética a la conversión es anterior al exilio. En Am 4,6-11 se encuentra el refrán: «Aunque... no os convertisteis a mí». Que el estribillo sea de Amós o de sus discípulos es evidente que constata el fracaso de su predicación. Ya se vio el resultado insatisfactorio de la predicación de Oseas en 6,1-6; en 5,4 lo afirma rotundamente: «Sus acciones les impiden convertirse a su Dios». Y en 11,5-7: «Pues volverá [Israel] a Egipto, Asur será su rey, pues no quisieron convertirse... mi pueblo se aferra a su apos-

tasía!». En Jeremías la situación es clara: «Los hiegos y no les duele; los exterminas pero se empuñan en rechazar la lección. Endurecen su cara como la roca, se niegan a convertirse» (5,3). Y en 8,4-7: «¿No se levanta el que cayó? ¿No vuelve el que se fue? Entonces, ¿por qué este pueblo de Jerusalén me da la espalda continuamente? Se aferra a la ilusión, se niega o convertirse» (8,4-7). Y en 9,4: «En su perverción son incapaces de convertirse».

Hace ya tiempo que cuajó la expresión «antropología negativa» para designar la posición de Jeremías respecto a la actitud de Israel frente a su Dios. Para Jeremías y Ezequiel, Israel es incapaz de responder positivamente a la invitación divina a convertirse de verdad: «¿Puede un etíope cambiar de piel o una pantera de pelaje? Y vosotros, los habituados al mal, ¿podréis hacer el bien?» (Jr 13,23). La ventaja de los animales es que siguen sus instintos y por ellos conocen sus auténticos intereses, mientras que Israel actúa a contrapelo de los suyos: «La cigüeña en el cielo conoce su tiempo; la tórtola, la golondrina... vuelven en su momento; pero mi pueblo no comprende el mandato del Señor» (Jr 8,7).

Ezequiel va todavía más lejos en su pesimismo antropológico. Jamás ha habido un solo momento positivo en la historia de Yhwh e Israel. Desde el primer momento hasta el día del desastre, todo es desobediencia. Israel no es más que rebelión. Basta leer Ez 16; 20; 23.

d) El Dios perdonador

El Dios de Israel aparece en las páginas del Pentateuco como un Dios perdonador. Las definiciones/descripciones señaladas más arriba lo confirman. La predicación profética del juicio, esbozada a grandes rasgos, lo suponen. Sin embargo, su aceptación parece plantear problemas. Por lo menos a algunos. El perdón de Dios no cae de su peso. El libro de Jonás lo cuenta.

No es lugar para desplegar toda la riqueza del librito. La actitud psicológica del profeta frente a la misión que Dios le confía se explica por las características de dicha tarea, así como por la personalidad

del que le envía. Lo que está en juego, como punto de partida, es la voluntad de Dios de sanear la situación de Nínive, tan grande como corrupta. Es decir, proponer la transformación, el cambio, so pena de tener que cargar con las consecuencias: el juicio y la destrucción. Pero lo que constituye lo trágico de la situación es la actitud del profeta. Jonás no acepta que Dios pueda perdonar a Nínive si ésta se convierte. Lo cómico de la situación reside precisamente en la contradicción entre la misión del profeta y la actitud de Jonás. El autor del relato juega maravillosamente con el contraste. ¿No es lo propio del profeta anunciar el juicio y la conversión? ¿No es precisamente para mostrar el perdón como una cualidad intrínseca de Dios, por un lado, y, por otro, la esencia misma del profetismo, el anuncio del juicio y del perdón, que el libro de Jonás monta su relato?

La elección de Nínive como destinatario de la predicación profética de la conversión posible no es anódina. No solamente se trata de extranjeros, sino de uno de los vecinos de Israel con los que éste más había tenido que verse las caras y que había pasado a la mentalidad israelita como el prototipo de la crueldad y de la tiranía. Basta leer Sof 2,13-15; Nah 2,2-3,19.

Concebir a Yhwh como Dios misericordioso para su pueblo había sido relativamente fácil para Israel. Aceptar que Dios sea misericordioso y perdone al enemigo es un paso más difícil. Casi imposible. La universalidad del perdón de Dios no es evidente. La dificultad es permanente. En el libro de Jonás se plasma en el hecho de que la obra se termina en pregunta. No hay respuesta de Jonás a la pregunta de Dios. Y de esa forma el libro plantea la pregunta a su lector: «Tú te apiadas de un ricino que no te ha costado cultivar, que una noche brota y otra perece, ¿y yo no voy a apiadarme de Nínive, la gran ciudad que habitan más de ciento veinte mil hombres, que no distinguen la derecha de la izquierda, y muchísimos animales?» (Jon 4,11).

e) La promesa del perdón

Como se afirmó en párrafos anteriores, la llamada a la conversión forma parte de la predicación

profética. Imposible entender ésta sin aquélla. Ahora bien, si la conversión es posible, el perdón también.

Es evidente que la crisis del exilio supuso un choque gravísimo en la conciencia de Israel y una profundización de los contenidos fundamentales de su fe. Si la conciencia de pecado se agudizó en extremo, como ya se dijo, hay que preguntarse si, paralelamente, se acentuó la convicción según la cual Dios está dispuesto a perdonar por encima de las fidelidades de Israel.

Is 63,7-64,11 es una soberbia lamentación popular. En ella, la conciencia del pecado es aguda y la confianza en Dios radical, mezclada, ciertamente, con quejas y reclamaciones a un Dios aquejado de sordera. Esta hermosa lamentación puede servir de telón de fondo a diferentes textos proféticos, exílicos y posteriores, que tienen como denominador común el anuncio y la promesa del perdón divino.

Is 65-66 son capítulos densos y difíciles. Pero es cierto que, en gran medida, responden a la lamentación popular que les precede. Dios no es sordo y ciego. La acusación se va a volver contra los acusadores: «Yo respondía a quien no preguntaba, salía al encuentro de quien no me buscaba; decía: “aquí estoy; aquí estoy” al pueblo que no invocaba mi nombre» (Is 65,1). Pero la actitud de Dios no consiste solamente en poner los puntos sobre las íes. Anuncia un cielo nuevo y una tierra nueva (65,17ss) a condición de que los israelitas le escuchen y le sigan.

Este anuncio del Señor, esta disponibilidad a reanudar y restablecer la relación con el que de verdad la desee y reciba, en definitiva, esta disponibilidad a perdonar, resuena igualmente como un eco en otro famoso texto del libro de Isaías (55,6-7): «Buscad al Señor mientras se le encuentra, invocadlo mientras está cerca; que el malvado abandone sus andanzas y el criminal sus planes; que vuelva al Señor, rico en perdón». No es un texto entre tantos. Es la conclusión de la obra del llamado Deutero-Isaías. Is 55 es paralelo en temas y perspectivas a Is 40, la introducción de la obra. Allá también el perdón se anuncia como algo constitutivo de la actitud de Dios y de la promesa que Dios hace a su pueblo (Is 40,1-2). No podía ser menos. ¿Cómo se

podía anunciar un nuevo Éxodo sin enmarcarlo explícitamente en la promesa del perdón?

Ezequiel experimentó el exilio ya en la primera deportación, en 597. Su ministerio se desarrolla en Babilonia. Su convicción profunda es que Israel es incapaz de responder positivamente al amor de su Dios. Jamás lo fue y lo hizo. Esta visión negativa del hombre reclama una creación nueva. No solamente del pueblo en cuanto tal, sino de cada uno de sus miembros. Las imágenes puestas en juego por el profeta son tan espectaculares como conocidas. En Ez 36,24-28, el profeta anuncia y promete la refección del hombre, de Israel: «Os rociará con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras impurezas... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os daré mi espíritu y caminaréis según mis preceptos». La visión de los huesos secos no tiene otra función. El anuncio de la resurrección del pueblo presupone el perdón.

Estas grandiosas promesas tienen en Ezequiel un contrapunto interesante. El exilio y las deportaciones no eran fáciles de digerir a pesar de la predicación profética. El pueblo se quejaba: «Los padres comieron agraces y los hijos tienen dentera» (Ez 18,2). Jeremías también habla de estas tensiones. Ezequiel va a intentar responder y desarrollará ampliamente una casuística en la que la responsabilidad personal es la clave. Se podría resumir la perspectiva diciendo que cada uno es responsable exclusivo de sus actos, pero que la conversión y el perdón son los resortes esenciales de esa responsabilidad personal (Ez 14; 18; 33,1-20).

Quizá sea Jeremías 31,31-34 el texto que ha tenido la posteridad más rica, por lo menos en el cristianismo, por lo que toca a la promesa del perdón. Las distintas afirmaciones del texto no se presentan en orden lógico. Desde el punto de vista humano y cronológico, el punto de partida es el perdón: «Pues perdono sus culpas y olvido sus pecados» (Jr 31,34). La articulación de la frase lo muestra bien claro; se trata de la razón y causa que explica y justifica todo lo demás: porque perdona los pecados Yhwh está en situación de ofrecer una alianza nueva, que no hay que confundir con una nueva alianza. Con otra terminología y perspectivas la promesa de Jeremías

se sitúa en la misma línea que las de Ezequiel. Pero el perdón representa en ambos el elemento básico de la esperanza profética y, por lo tanto, de Israel. El perdón es un ingrediente esencial del horizonte escatológico de la fe de Israel: la acción futura y definitiva de Dios a favor de su pueblo se enraíza en ese perdón que constituye la riqueza de Dios (Is 55,7) de la que hace partícipes a los que se lo aceptan, estableciendo así una relación vivificante y creadora, una relación nueva. No en vano las gentes de Qumrán tomaron el texto de Jeremías para autodesignarse. Se comprende que esta promesa sea igualmente una de las que con más motivo asume el Nuevo Testamento para declinar su identidad.

f) La conversión: consecuencia del perdón

La expresión parece curiosa. ¿No sería más bien al contrario: el perdón consecuencia de la conversión? Los profetas no lo entienden así. Y van aún más lejos. Todos ellos, en mayor o menor grado, comparten la idea según la cual el hombre, el israelita, es incapaz, de hecho, de responder favorablemente al amor de Dios, de rectificar su comportamiento; incapaz de convertirse.

Oseas presenta claramente a Dios como el auténtico agente de la conversión. En 14,2-3 el profeta invita al pueblo a «volver», a «convertirse» después de haber pedido perdón a Dios. Pero en el v. 5 aparece el único modo de realizarla: Dios mismo será el agente de dicha conversión: «Yo mismo les curaré de su apostasía, los querré sin que lo merezcan, pues mi cólera se ha apartado de ellos»⁹. El mismo mecanismo se encuentra en Os 2,4-25; 11,1-11. También Sofonías expresa claramente esta convicción: «Yo dejaré en medio de ti un pueblo pobre y humilde» (Sof 3,11-13).

La posición de Ezequiel es muy reveladora. En 18,31 se pide al pueblo que se convierta: «Arrojad

⁹ El profeta juega con la raíz *shûb*; dos veces resuena en el v. 2: «conviértete», «convertíos»; otra en el término «apostasía» (literalmente: volverse, «reverse») y finalmente en «se ha apartado» mi cólera.

lejos de vosotros el peso de todas vuestras rebeliones y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué tendríais que morir, casa de Israel?». Explícitamente se pide al pueblo que sea su propio agente de transformación. Pero ya se vio que el profeta no cree en esta posibilidad. De ahí que más lejos anuncie que Dios mismo será quien haga y cree el corazón y el espíritu nuevos indispensables para que Israel viva. Sólo Dios puede ser el verdadero agente y motor de la conversión de Israel.

Jr 31,31-34, ya citado, no muestra todo su relieve si no se le escucha como eco a otro oráculo del profeta: «El pecado de Judá está escrito con punzón de hierro, con punta de diamante está grabado en la tabla de su corazón» (Jr 17,1). Jeremías constata la

connaturalidad de Judá con el pecado. No se puede cambiar la situación más que transformando los datos del problema: «Pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros... porque todos, grandes y pequeños, me conocerán» (Jr 31,33-34). Esta acción definitiva de Dios responde, de hecho, al deseo y demanda del pueblo mismo: «Hazme volver y volveré, pues tú eres el Señor, mi Dios» (Jr 31,18); y en 17,14: «Cúrame, Yhwh, y seré curado; sálvame y seré salvado».

El perdón y la conversión, obra de Dios. ¿Qué le queda al hombre? Acoger y recibir. Responder y caminar. La conversión y el perdón son don de Dios y tarea del hombre.

3

El perdón en el Nuevo Testamento

Xabier Pikaza

Quiero exponer, de un modo esquemático, algunos elementos del *perdón* en el Nuevo Testamento. El tema es muy importante y para presentarlo de manera abarcadora debería comentar no sólo el evangelio, sino las cartas de Pablo y los restantes escritos de la Iglesia primitiva. Aquí no puedo hacerlo; por eso me limito a ofrecer unas líneas directrices, en perspectiva de Evangelio. Para que se entienda mejor el escándalo y grandeza del perdón cristiano, he comenzado con una introducción sobre la *ley penitencial* del nuevo *Catecismo de la Iglesia* cuando trata de delitos y castigos. Superando esa ley, expongo la *gracia redentora de Jesús*, para ocuparme luego de dos textos centrales de la experiencia del perdón en el Nuevo Testamento: *el paralítico* (Mc 2) y *la adúltera* (Jn 8).

1. Ley penitencial. Catecismo de la Iglesia

La gracia y la tarea del perdón cristiano ha constituido una dificultad para aquellos que, conforme a la ley de este mundo, quieren seguir utilizando un sistema de control jurídico en relación a los «pecados». En esa línea quiero citar un número discutido del *Ca-*

tecismo de la Iglesia, que sigue siendo una palabra básica del Magisterio, aunque ha sido re-situado, pero no abrogado, en varias ocasiones por Juan Pablo II. Trata de los delitos y penas (de las cárceles) y dice:

«La preservación del *bien común de la sociedad* exige colocar al *agresor* en *estado de no poder causar perjuicio*. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la *legítima autoridad pública* para aplicar *penas proporcionadas a la gravedad del delito*, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la *pena de muerte*. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar *por medio de las armas a los agresores* de la sociedad que tienen a su cargo.

Las penas tienen como primer efecto el *compensar* el desorden introducido por la *falta*. Cuando la pena es aceptada voluntariamente por el culpable tiene un valor de *expiación*. La pena tiene como efecto además *preservar* el orden público y la seguridad de las personas. Finalmente, tiene también un valor *medicinal*, puesto que debe, en la medida de lo posible, contribuir a la enmienda del culpable (cf. Lc 23,40-43)»¹.

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica* 1992, n. 2266 (ed. castellana, p. 498). Juan Pablo II, *Evangelium vitae* 1995, n. 56 (Ed. Paulinas, Santiago de Chile 1995, p. 100), reasume gran parte del texto del Catecismo.

Evidentemente, el Catecismo no alude aquí al perdón y penitencia intra-ecclesial, entendido como sacramento y presencia del amor de Cristo, pero quiere ofrecer a la sociedad civil su palabra de inspiración cristiana, haciéndolo de un modo que, a mi juicio, va en contra o, por lo menos, deja a un lado la novedad del Evangelio. Así ofrece, quizá, un ejemplo de «buena» ley natural, no un mensaje de Reino.

Este pasaje no vale para anunciar la salvación de Cristo, ni para expresar la gracia de la reconciliación universal, sino para sustentar el orden social establecido, interpretando el Evangelio de Jesús (y la vida de la Iglesia) como garantía de mantenimiento de una estructura política y social que se considera acríticamente como justa. Más que el bien y salvación de los posibles pecadores (los pobres, marginados y excluidos del Evangelio), parece que al Catecismo le importa la defensa del orden establecido (que se define como *bien común de la sociedad*²).

El Catecismo justifica la pena de muerte en casos de extrema gravedad. Dejo a un lado el aspecto jurídico del tema y la dudosísima oportunidad de mantener la pena de muerte como *ley civil* (nunca evangélica o cristiana). Pero me parece indudable que, hablando como habla, se sitúa y nos sitúa ante

² Desde este fondo resulta lógico (y penoso) que haya manipulado el carácter escatológico y salvador de la palabra de Jesús al «buen ladrón» (*¡hoy estaras conmigo en el paraíso!*), utilizando su confesión (*nosotros pagamos lo que es justo*) desde un punto de vista jurídico (Lc 23,40-43). Es evidente que este «ladrón» se reconoce culpable, pero ni Jesús ni el redactor de Lc le llaman culpable, ni dicen si las leyes del Imperio romano que le han condenado a muerte son justas o injustas. Ciertamente, Lucas (como Pablo en Rom 13) quiere mostrar que el evangelio no va contra el Imperio romano, pero a sus ojos (a los ojos de todo el NT) es claro que el orden social romano ha sido culpable de la muerte de Jesús (cometiendo el gran pecado al asesinarle). Por eso resulta, a mi juicio, insuficiente resaltar el «valor medicinal» del castigo que Roma ha impuesto sobre el bandido, pasando por alto el pecado mayor de la justicia romana, que esta matando al mismo Hijo de Dios. La bibliografía sobre la «culpabilidad» en la muerte de Jesús resulta inabarcable. Además de los comentarios a Lc (J. A. Fitzmyer, *Luke*, Anchor Bible, Nueva York 1981ss, F. Bovon, *Lucas*, Sígueme, Salamanca 1995), pueden consultarse de un modo especial los comentarios a Hch 4,23-31.

una turbia *ley humana* (= *ley de los vencedores*), en vez de centrarse en el anuncio salvador del Evangelio, que es buena nueva de reconciliación y vida eterna *para todos los humanos*. Al justificar, la pena de muerte, concediendo a la autoridad civil la capacidad jurídica de matar «justamente» a algunos de sus miembros, aunque sólo sea en casos graves, el Catecismo actúa quizá de manera muy realista, legal y mundana, pero su sentencia no es palabra de Evangelio, sino expresión de una muy discutible ley natural.

El Catecismo supone que la sociedad civil, con sus jueces, policías y soldados, es justa, de manera que puede rechazar con las armas a los agresores externos (guerra justa), sancionando al mismo tiempo con cárcel y pena de muerte a los agresores internos. Se pone así de parte del todo social, entendido como estado jurídico, identificando el bien común de una mayoría estatal con la justicia verdadera. Éste es el argumento que utilizan aquellos que se creen capacitados para descargar su violencia «justa» sobre el injusto culpable (convertido en chivo emisario), apareciendo así como representantes de la auténtica justicia. Éste fue el argumento de los que mataron a Jesús (¿conviene que un hombre muera y que no corra peligro todo el pueblo!, Jn 11,49-50). Una actitud semejante no responde al Evangelio, sino que se mantiene en un plano de justicia «romana» (imperial), si vale esta palabra: no ha logrado asumir la novedad del mensaje y vida de Jesús, no ha superado la lógica del talió³.

Conforme a la «justicia» del talió, el Catecismo supone que el principio y la ley de la venganza siguen vigentes para los cristianos (por lo menos en cuanto ciudadanos de este mundo). Por eso afirma que los representantes de la sociedad pueden (deben) imponer unas penas *proporcionadas* a la gravedad del delito y añade que esas penas tienen el efecto de *compensar* el desorden introducido por la falta. Este lenguaje puede resultar positivo en plano de justicia mundana (cosa aún dudosa), pero no es

³ He desarrollado con amplitud este argumento en *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1994, donde el lector interesado podrá encontrar la razón evangélica de mis afirmaciones.

palabra de salvación cristiana, pues sigue utilizando para sostenerse el *ojo por ojo y diente por diente* de todas las dialécticas de venganza de este mundo, superadas por Jesús.

Esta actitud del Catecismo resulta absolutamente extraña en plano de Evangelio. La ley de la Iglesia pudo presentarse antaño como norma de suplencia, en el plano civil. Pero eso debe terminar: el Espíritu de Jesús no ha fundado la Iglesia para garantizar (sancionar, sacralizar) un orden social, sino para anunciar con su existencia y palabra la gracia de Dios que supera gratuitamente (no con violencia) todos los códigos de violencia de este mundo. Jesús proclamó su Evangelio de gracia y libertad en unas condiciones humanas que son (eran) semejantes a las que existen en gran parte de los suburbios y cárceles del mundo. No dijo a los hombres/mujeres que sufrieran con paciencia los dolores y el engaño de la vida. No les habló de penitencia justa por sus culpas injustas, sino de perdón universal, de reino abierto (gratuito) para todos⁴.

Parece que el Catecismo ha olvidado la novedad cristiana, volviéndose incapaz de anunciar el Evangelio de la gracia a los pretendidos culpables. Ciertamente, trata de la justicia y «penitencia» en un plano social abierto a todos, no intra-ecclesial. Pero sus afirmaciones resultan extraordinariamente significativas, pues nos permiten comprender un tipo de pensamiento y práctica penitencial que ha podido introducirse en ciertos niveles eclesiales. Éstas son las finalidades de la penitencia, según el Catecismo:

⁴ Es evidente que el evangelio no es ingenuo *Jesus no afirma que los «pecadores» son buenos* y la buena sociedad perversa. Él no ha venido a proclamar la salvación de Dios a los enfermos, publicanos, prostitutas, pobres, marginados *porque son mejores que los otros*, sino porque están necesitados y porque el Padre Dios les ofrece su gracia. Jesús tampoco afirma que los poderosos y jueces son malos (a pesar de Lc 1,51-53, 6,20-26), condenando toda sociedad establecida, pero tampoco ha venido a sostener que ellos son buenos y deben castigar con su justicia a los pretendidos culpables injustos. Los que han condenado «justamente» a Jesús han sido las autoridades que pretenden actuar como *representantes del bien común*. Por eso, resulta al menos extraño que el Catecismo de la Iglesia parezca suponer que la autoridad civil tiene razón al condenar a los «culpables».

1. *Preservar el orden público*, que parece identificarse con el *bien común*. El castigo sirve sobre todo para *conservar el orden*, es decir, para *colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio*. Pero, como hemos dicho ya, resulta difícil personalizar y separar al agresor, identificándolo con un «delincuente» concreto, pues la misma sociedad legal actúa muchas veces como agresora, y los «delincuentes» son más víctimas que culpables. Ni el *bien común* sin más, ni el *orden público* entendido de manera general, son expresión de caridad evangélica. Para un cristiano, bien común y orden público no son punto de partida, sino *consecuencias* que brotan de la más alta experiencia de gracia, pues, de lo contrario, ambas palabras se pueden manipular (y se manipulan con frecuencia) al servicio del sistema (como sucedió en la muerte de Jesús).

2. *Justicia del «talión»*. El Catecismo añade que las penas impuestas al agresor deben *compensar* con un castigo *proporcional* el desorden introducido por su falta. De esa forma, ofrece una nueva versión judicial de la vieja «ley» del chivo emisario, centrada en el derecho y deber a la venganza, negando, o, al menos, ignorando de manera expresa la novedad evangélica del Sermón de la Montaña. Esta forma de entender la *compensación proporcional* debe ser superada, desde el Evangelio, eliminando toda referencia al *principio revancha*, como si la sociedad sólo pudiera tranquilizarse (conseguir el bien común, alcanzar el orden) respondiendo con espada a quien pretende dominarla con espada. La Iglesia de Jesús no ha recibido la tarea de exponer y defender el talión, sino de superarlo, desde la gracia del Evangelio. Es penoso que un catecismo cristiano regrese a las cavernas más oscuras del pre-cristiano talión⁵.

3. *Penitencia medicinal*. Para el Catecismo, el castigo es como medicina que debe *contribuir a la enmienda del culpable*. Esta finalidad resulta buena,

⁵ En algún sentido, el talión ha sido superado ya por la misma Biblia Hebrea, tal como ha sido interpretada, por ejemplo, por E. Lévinas en *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1977. He estudiado el tema en *Dios como Espíritu y Persona*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, pp. 323-338.

pero sólo cumple su objetivo si la entendemos en la línea del Jesús médico, que cura y perdona a los enfermos, como luego mostraremos: él vino a perdonar/curar, ofreciendo su palabra y gesto de gracia en el lugar de máxima opresión, dolor e impureza de este mundo; no impuso castigo, no exigió penitencia, sino que amó y ofreció gratuitamente la gracia de la vida a los que estaban más amenazados por la muerte. Sólo si la Iglesia asume ese gesto, superando el plano penitencial (de castigo) para ofrecer una palabra y un gesto de acogida y apertura liberadora, en plano de total gratuidad, será fiel al Evangelio⁶.

4. *Finalidad expiatoria*. Para aquellos que reconocen su culpa, el Catecismo supone que el castigo (incluso la cárcel) puede convertirse en *lugar y tiempo de expiación*. Este lenguaje tiene un sentido cristológico, pues de Jesús se dice: «se dio a sí mismo en *expiación*» (Nm 6,15). Éste es un lenguaje profundo, que podemos aceptar, pero debemos re-interpretarlo en sentido cristiano, separándolo de todo tipo de violencia sacrificial. El Evangelio sabe que Dios no quiere sangre de víctimas, no sacia su deseo de venganza con violencias, matando a los culpables, porque el mismo Jesús ha muerto por todos, superando así toda venganza. Por eso, decir que los culpables deben *expiar* su culpa, recibiendo el castigo que merecen sus pecados, significa invertir el mensaje del evangelio. Afirmar que los culpables deben expiar por lo que han hecho es un lenguaje no cristiano. No son ellos, los posibles «culpables», quienes deben «sufrir» (expiar) para purificarse, pues Cristo ha sufrido (ha expiado por todos ellos). El Dios de Jesús no es alguien que nos hace *pagar* por lo que hicimos, para lograr de esa manera un equilibrio social, sino que él mismo ha muerto por todos. Lógicamente, no es el pecador quien debe expiar, sino la Iglesia, representante de

⁶ Así lo han mostrado los mejores intérpretes judíos, como J Klausner, *Jesus de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971, y G Vermes, *Jesus, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977. He desarrollado el tema en *El evangelio Vida y pascua de Jesus*, Sigueme, Salamanca 1991, siguiendo en especial a E P Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, Londres 1985. He ofrecido una interpretación de conjunto del tema en *Antropología bíblica Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, BEB 75, Sigueme, Salamanca 1993.

Jesús: ella debe asumir la culpa de los pecadores, expiando por ellos⁷.

Hemos querido empezar citando y comentado este número del Catecismo para mostrar las dificultades que el magisterio de la Iglesia romana está encontrando (y aumentando por su parte) al plantear la temática penitencial. Es evidente que no podemos plantear de forma expresa y más precisa el tema. Pero lo dicho bastará para evocar sus dificultades. Desde ese trasfondo se entenderán mejor las reflexiones cristológicas y evangélicas que siguen⁸.

2. La gracia del perdón. Cristología básica

El número anterior del *Catecismo de la Iglesia* podía interpretarse como *ley penitencial*, más propia de un posible derecho natural que del mensaje cristiano. Ahora presento la *gracia del perdón*, como principio y culmen de la cristología. Sigo enfocando el tema de una forma general, introductoria, partiendo de la vida y obra de Jesús, actualizada por la Iglesia, para estudiar después algunos textos básicos de la tradición evangélica.

Dentro de la vida y obra de Jesús he destacado cinco temas o títulos cristológicos (juicio, redención, liberación, reconciliación, salvación) que ocupan desde hace algún tiempo la atención de los exegetas. Ellos nos servirán de base para todo lo que sigue. Es evidente que no podemos precisar todos los matices, ni plantear los argumentos como se merecen, pero ofrecemos un esquema de conjunto que

⁷ Desde diversas perspectivas, han insistido en este tema autores tan diversos como J Alison, *Cristología de la no violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, B Sesboue, *Jesucristo, el unico mediador*, I-II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990/2, id, *Pedagogie du Christ*, Cerf, París 1994, O Gonzalez de Cardedal, *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, P Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972, R Schwager, *Jesus in Heilsdrama Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Tyrolia, Innsbruck 1990, J Sobrino, *Cristología desde America Latina*, CRT, Mexico 1976, id, *Jesucristo liberador*, I-II, Trotta, Madrid 1993/8.

⁸ Sigue siendo clásico sobre el tema el libro de H von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997 [= Black, Edimburgo 1969].

servirá de fondo teológico sobre el que viene a situarse el don y exigencia del perdón dentro de la Iglesia. Como seguidores de Jesús, debemos actualizar su perdón, transformando así el modelo del juicio en camino de redención-liberación que lleva, a través de la reconciliación, a la salvación definitiva, es decir, a la experiencia de la gratuidad y de la vida compartida, dentro y fuera de la Iglesia⁹. Desde esta perspectiva me atrevo a presentar, en forma ordenada, estos cinco títulos cristológicos, que definen y enmarcan el sentido del perdón cristiano¹⁰.

1. *Jesucristo Juez*. La exégesis de los últimos decenios sigue manteniendo una fuerte controversia en torno al carácter judicial o no judicial del mensaje y vida de Jesús. Ella nos sirve para enlazar con la visión anterior del Catecismo (que evidentemente es judicial), invitándonos a superarla. Se ha dicho y se sigue diciendo que el ministro del sacramento del perdón (que suele identificarse con el presbítero confesor) actúa como juez, en representación del *Cristo Juez*. Por eso es absolutamente necesario que empecemos presentando el modelo de juicio que está vinculado a Jesucristo.

– *La perspectiva clásica* ha pensado que Jesús fue mensajero del juicio de Dios, asumiendo (al menos al principio de su trayectoria) el mensaje de Juan Bautista. El mismo Jesús habría supuesto que los hombres y mujeres de su pueblo, especialmente los más ricos e influyentes, han desobedecido a Dios, rechazando su ley, de manera que Dios quiere y debe castigarles. En esta línea, se vuelve necesaria la visión de un Mesías juez. Dios vela por su honor, celosamente sanciona a

los humanos por los males que han cometido, como representante del juicio de Dios ha de actuar su mesías. Ciertamente, suele añadirse que el Evangelio incluye otros aspectos, pero en su base seguiría estando la justicia de Dios, tal como lo avala el mismo Credo cuando dice que Cristo «ha de venir a juzgar a vivos y muertos»

– *Una nueva exégesis*, que vincula el mensaje de Jesús al de Pablo (justificación del pecador), re-interpretando el Evangelio en clave de gratuidad, afirmando que Jesús (en contra de Juan Bautista) fue mensajero de la gracia de Dios y no del juicio. Sólo en esta línea se entiende su vida, su anuncio de reino, su forma de relacionarse con los «pecadores» y expulsados del sistema: no vino a ponerles ante la amenaza del juicio, sino a ofrecerles (con gestos y palabras) el perdón incondicional, la total solidaridad ante el reino. Jesús no fue profeta escatológico del juicio divino, mensajero de castigo, sino mesías del reino, portador de la gracia del Padre. Ciertamente, anunció el juicio, pero no para los «pecadores» (publicanos, prostitutas, leprosos, enfermos, expulsados), sino precisamente para aquellos que rechazan el perdón. Eso significa que, para Jesús, Dios es sólo perdón, de tal forma que solo aquellos que no aceptan ese perdón (que no reciben en amor y concordia a los «pecadores») se destruyen a sí mismos, quedando en manos de un juicio que no proviene de Dios, sino de ellos mismos. En esta perspectiva se sitúa nuestra interpretación del Evangelio¹¹.

Este perdón o gracia fundante de Jesús no es un simple sentimentalismo, ni evasión de la realidad,

⁹ En la base de mi argumentación están algunos textos fundamentales de la Iglesia: los documentos del CELAM, de Medellín (1968) y Puebla (1979), la declaración de la Comisión de la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* (1986), la encíclica de Juan Pablo II, *Redemptor Homínis* (1979) y el texto del Comité para el Jubileo del año 2000, *Jesucristo, Salvador del mundo* (1997).

¹⁰ Asumo y aplico lo que he dicho en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997. Para una visión más precisa de los títulos cristológicos, sigue siendo fundamental O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, en la introducción y conclusión de esta obra ofrezco un juicio de conjunto sobre los títulos cristológicos en el pensamiento de Cullmann y en la investigación actual.

¹¹ He desarrollado sistemáticamente esta postura en *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993. Desde este fondo he escrito *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos, Verbo Divino, Estella 1997*. La visión histórica más honda de Jesús en esta línea sigue siendo la de E. P. Sanders, *Jesús and Judaism*, SCM, Londres 1985. Sobre la visión de Dios Padre, implicada en este mensaje de gracia de Jesús, cf. C. Di Sante, *El Padre nuestro*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, X. Durrwell, *Nuestro Padre Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990, R. Hamerton-Kelly, *Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress, Filadelfia 1979, J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1971, W. Marchel, *Aba, Pere!*, AnBib 19a, Roma 1971, P. Ricoeur, «La paternité du fantôme au symbole», en íd., *Le conflit des interprétations*, Seuil, París 1969, J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1985, G. Schrenk, *Pater*, TWNT V, 951ss.

ni desinterés por los males del mundo, ni ingenuidad social (como han pensado algunos exegetas judíos ya citados: J. Klausner y G. Vermes), sino expresión de su compromiso activo y fuerte en favor de los expulsados de la sociedad. El perdón no es algo que viene después, cuando el pecador se ha arrepentido y cambiado, sino punto de partida: don previo de Dios. Jesús no perdona a los pecadores porque han hecho penitencia, sino porque Dios es gracia creadora.

Desaparece así todo resquicio de *talión*, toda idea de venganza. La trascendencia radical de Dios se expresa a modo de perdón. Si se permite este lenguaje paradójico, «el juicio y venganza» de Dios se expresa en forma de perdón incondicional. Desaparecen los elementos *penitenciales*, propios de cierta apocalíptica judía, cesan los terrores de la venganza... Emerge y se expresa el amor creador (que es el perdón) como Evangelio que se encarna en la vida de Jesús. Ciertamente, él sabe que en un plano sigue habiendo *juicio de castigo*, pero ese castigo ya no viene de Dios, sino de los propios humanos que rechazan el perdón de Dios y de esa forma quedan en manos de su propia violencia, de la venganza del mundo, que responde al delito con venganza y al pecado con castigo, como suponía el *Catecismo de la Iglesia*¹².

2. *Jesucristo Redentor*. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en unos «jueces» (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. En sentido más estricto, *redentor* es el que compra y libera a un esclavo, pagando por él un precio; *redimir* significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), pagando por ello lo que es justo. Tanto en el contexto genérico del antiguo Oriente, como en el *judaísmo antiguo*, se llamaba *redentor* (*goel*) al que rescata a los esclavos, para devolverles de esa forma la libertad, especial-

¹² Este sigue siendo el argumento central de mi *Antropología bíblica*, Sigueme, Salamanca 1994, sobre el perdón en Pablo sigue siendo básico el libro de J-N Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1990, E P Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres 1981

mente en la fiesta o tiempo del año sabático y o jubilar¹³.

– *El juez se vuelve redentor* Como hemos indicado al hablar del título anterior, Jesús se ha presentado como mensajero de un juicio de Dios que se realiza en forma de perdón y absoluta gratuidad. No ha venido a pedir cuentas a los pecadores, sino a ofrecerles el jubileo supremo de la libertad y del perdón, entendidos como gracia del amor de Dios. Pues bien, siguiendo en esa línea, descubrimos que él mismo se ha presentado como *redentor* en la línea de la tradición sabática y jubilar de Israel. Ha venido a rescatar lo que estaba perdido, ofreciendo dignidad y esperanza a los humanos que se hallaban dominados por el miedo de la muerte, sometidos al poder de la violencia, en manos de potencias «diabólicas». Desde ese fondo se entiende su gran proclamação jubilar de perdón y gozo, de libertad y despliegue de la vida, según Lc 4,18-19 y Mt 11,5-6 par¹⁴.

– *La redención implica entrega de la propia vida* Conforme a la visión del Antiguo Testamento, el redentor no exige que los redimidos hagan penitencia, sino todo lo contrario: él mismo paga lo que deben, ofreciendo el *precio del rescate*. Así aparece Jesús: no exige a los humanos que paguen la deuda que tienen con Dios, sino que les ofrece el amor y la vida gratuita de Dios, pagando por ellos el rescate de su propia vida. *El juez* en cuanto tal no paga: dicta desde arriba la sentencia y exige que cada uno pague lo que debe. Pero Jesús no es juez sino *redentor*, por eso paga él mismo lo que deben los humanos: da lo que él es, regala todo lo

¹³ El tema del perdón de las deudas (ofensas) nos sitúa en el centro del año de la *remisión* (sabático) y del *jubilar*, que se celebraban cada 7 y 49/50 años. La misma ley exigía que se perdieran gratuitamente las deudas, de manera que cada israelita alcanzara la libertad y volviera a poseer su heredad, como indican de un modo especial Dt 15 y Lv 25. Entre la bibliografía básica sobre el tema, cf G C Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993, J A Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT SuppSer 155, Sheffield 1933, R North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954, R Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT SuppSer 113, Sheffield 1991, C J H Wright, *Family*, ABD II, 761-769, id., *Jubilee, Year of, ABD III*, 125-130, id., *Sabbatical Year*, ABD V, 857-861, M Zapella (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Mo 1998.

¹⁴ Así lo muestran varios de los trabajos recogidos en la obra de M Zapella, citada en nota anterior, de un modo especial, cf A Trocme, *Jesus-Christ et la Revolution non Violente*, Labor et Fides, Ginebra 1961.

que tiene para redimir así a los demás (a los pecadores) Esto es lo que ha hecho Jesús, invirtiendo todos los principios de talión y justicia de este mundo. El Catecismo suponía que los pecadores tienen que pagar por lo que han hecho, haciendo penitencia. El *Evangelio* invierte ese principio legal: no tienen que pagar los pecadores, paga por ellos el justo Jesús¹⁵

Ciertamente, la redención puede convertirse en gesto esclavizador, allí donde alguien se complace en «perdonar la vida a los demás», quedando así por encima de ellos. Pues bien, Jesús actúa de otra forma: no va perdonando a los pecadores en gesto de superioridad, sino de amor gratuito, no exigente, no impositivo. No perdona para humillar, quedando por encima de los demás, sino para ayudarles a vivir en gozo, a celebrar la libertad.

Así nos ha redimido Jesús, en gesto de amor gratuito, para que podamos realizarnos como humanos. De esa forma nos ha «rescatado» del poder de la muerte, abriendo para nosotros un camino de esperanza. Gratuitamente lo ha hecho, sin pasarnos por ello la cuenta, sin exigir nada, ni humillarnos diciendo «he sido yo quien os ha dado la vida, me lo debéis agradecer». Por amor lo ha hecho, porque así lo ha querido, porque nos ha querido, sin obligarnos a nada, simplemente porque desea que vivamos en gozo y abundancia. De esa forma ha invertido la visión normal de la sacralidad: no somos nosotros, los humanos, quienes tenemos que servir a Dios, es Dios quien nos sirve en el Cristo, es el Hijo de Dios quien ha muerto para que nosotros vivamos, se ha perdido para que podamos encontrarlos. Sólo en este fondo puede entender el sacramento de la reconciliación cristiana¹⁶.

¹⁵ En esta perspectiva de perdón y gracia jubilar se entiende la oración de Jesús (perdona nuestras deudas), conforme a la redacción más antigua de Mt, como ha indicado H. Schurmann, *Padre nuestro*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982.

¹⁶ Estudio bibliográfico en O. González de Cardedal, «Boletín de soteriología», *Salm* 34 (1987) 189-217, id., «Jesucristo redentor del hombre», *EstTrin* 20 (1986) 313-396. Cf. W. Mundlé y J. Schneider, *Redención* DTNT 4, 54-68, B. Sesboué, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I-II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1991, D. Solle, *El Representante. Hacia una teología después de la «muerte de Dios»*, Aurora, Buenos Aires 1972.

3. *Jesucristo liberador*. El perdón redentor ha de expandirse y expresarse en un signo y tarea de liberación. Jesús no se contenta con «pagar» por nosotros, asumiendo nuestras deudas, cargando con nuestras culpas o responsabilidades, sino que hace más: quiere llevarnos al lugar donde nosotros, especialmente los oprimidos y humillados, podamos desarrollar nuestra vida en libertad, superando la violencia y el miedo de la muerte. Cristo ha «pagado» por nosotros, no para que así quedemos sin tarea, sino para que podamos asumir la más alta tarea de vivir en libertad.

La redención no es don externo, gracia que se nos «imputa» desde fuera, como una «amnistía» que nos dan, sin que por ella (a partir de ella) tengamos que hacer nada. Al contrario: siendo totalmente gratuito, el perdón y redención se vuelve para nosotros principio de creatividad: nos libera para que podamos vivir en libertad. De esa forma, el mismo perdón recibido nos conduce a la *conversión*, que puede incluir un elemento de arrepentimiento, e incluso algún gesto penitencial, pero que se expresa básicamente en forma de nuevo nacimiento, de vida liberada para el amor. La redención se vuelve así *liberación*: Jesús nos ha «rescatado» de la ira y del pecado no para tenernos luego sometidos, como esclavos para su servicio, sino para que podamos asumir en plenitud la tarea de la vida, ser nosotros mismos, en madurez. Nos redime sin imponer o exigir nada, pero ofreciéndonos una capacidad nueva y más alta de amor, abierto hacia los otros. De esa forma culmina el camino sabático y jubilar del Antiguo Testamento: la redención de las deudas se expandía y expresaba en la liberación de los esclavos, pues sólo un hombre sin deudas puede vivir verdaderamente en libertad¹⁷.

— *Un perdón que no permite vivir en gozo y libertad no es perdón, sino imposición*. En ciertos momentos, parece que la Iglesia perdona, pero lo hace con condi-

¹⁷ El tema aparece ya en el código de la alianza (Ex 20,22-23,19) y se expresa de un modo especial en Dt 15,1-18. Ha estudiado la relación entre redención y libertad G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993. Siguen siendo básicas, a pesar de los años transcurridos, las observaciones de R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954.

ciones, como si quisiera tener bajo control al perdonado. De esa forma oprimen aquellos que utilizan en provecho propio el poder de perdonar. exhiben su «poder» de perdón, como diciendo a los demás que deben someterse a su benévolo dictado. Muchas veces, los que tienen el poder de perdonar (sobre todo en plano político) lo emplean a modo de chantaje, para mantener sometidos a los inferiores, como Pilatos cuando ofrece al pueblo el perdón de Jesús o Barrabás. Algunas veces, los mismos ministros de la Iglesia, tomando el perdón como algo que ellos poseen y no como gracia y regalo de la comunidad de Cristo, han convertido la autoridad del perdón en medio de sometimiento, llegando a ejercer un control (terrorismo) de conciencia sobre los penitentes. Así han invertido el don de Cristo, haciendo del perdón un modo de sometimiento. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que el perdón de Cristo es liberador. No sirve para imponerse sobre los demás, no es principio de nueva ley religiosa, sino fuente de gozo, manantial de autonomía creadora, pues supera la ley religiosa que tenía a los humanos oprimidos, dejándoles en manos de su propia creatividad.

– *El perdón liberador es, al mismo tiempo, exigente*, pero no por ley, sino por gracia. Quien asume la gracia del perdón y vive en libertad no puede echar las culpas a los otros, ni descargar su responsabilidad sobre ellos, sino que ha de reconocer su propia tarea humana, personal y social. Eso significa que Jesús ha dejado que los mismos humanos (cristianos) asuman y desplieguen un camino de autonomía creadora sobre el mundo. Perdonar no es resguardar, tener a los demás bien protegidos, sino ofrecerles un camino de madurez. El paternalismo social y religioso es siempre falso (anticristiano). El Dios de Cristo no ha querido perdonarnos para que sigamos siendo dependientes, de manera que tengamos que estarle siempre agradecidos por sus dones, sino que lo ha hecho para que seamos precisamente independientes, para que podamos expandir por el mundo la gracia de la libertad.

Esta *liberación* de Jesús ha de expresarse en forma personal y social, política y religiosa sobre el mundo. El mismo perdón se vuelve así liberador: invita a los humanos a vivir en plenitud, va suscitando condiciones que lo hagan posible, superando la estructura de injusticia y opresión que actualmente domina sobre el mundo. Una parte considerable de la teología de los últimos decenios ha sido muy sensible a este elemento: la vida y pascua de Jesús no queda clausurada en un plano intimista, sino que ha

de expresarse en los diversos niveles de la vida individual y comunitaria, invitando a los humanos al despliegue de su libertad. El mismo Cristo juez y redentor se vuelve así liberador, en gesto de creatividad humana. Frente a una Iglesia jerárquica que ha podido utilizar el perdón como forma de dominio sobre los restantes fieles, debemos buscar y promover una Iglesia comunitaria, que proclama y celebra el perdón como principio de liberación y vida compartida (reconciliada) sobre el mundo¹⁸.

4. *Jesucristo Reconciliador*. Los momentos anteriores (redención y liberación) culminan y se expresan en la reconciliación o comunión amistosa entre los fieles perdonados, y entre todos los humanos. No pueden dividirse y distinguirse dentro de la Iglesia dos tipos de personas: por un lado los que perdonan, por otro los perdonados. Todos los cristianos perdonan, todos son perdonados (aunque pueda y deba haber algunos que presidan litúrgicamente la celebración del perdón). Al reconciliarnos con Dios, Jesús nos hace capaces de reconciliarnos unos con los otros, en gesto de perdón compartido. Redención y liberación sólo son verdaderas allí donde suscitan un encuentro amistoso, creador, entre redentores y redimidos, que se vinculan mutuamente y de esa forma empiezan a ser hermanos.

Jesús nos ha redimido *haciéndose Propiciación* por nuestros pecados (Rom 3,24-25): los ha hecho propios, y, en vez de condenarnos por ellos, nos ha ofrecido su amistad, la amistad de un Dios, que nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida, el don entero de su gracia: no lo ha reservado de un modo egoísta (= no lo ha perdonado), no se ha reservado nada para sí, sino que ha

¹⁸ La bibliografía sobre el tema es muy intensa. Cf I Ella curia y J Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, J Sobrino, *Jesucristo Liberador*, I II, Trotta, Madrid 1991/8, L Boff, *Jesucristo liberador*, en id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, pp 445-538, id., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, J Espeja, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979, J Mateos y F Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Almendro, Córdoba 1995. En línea bíblico-teológica cf V M Capdevila Montaner, *Liberación y divinización del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984.

querido entregarse (entregar a Jesús) por nosotros, para que podamos vivir en su amistad (cf. Rom 8,32). Desde ese fondo, Pablo nos invita a reconciliarnos con Dios, en camino de aceptación y diálogo mutuo, que conduce a la reconciliación entre todos los humanos.

«Y todo esto proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo por Cristo y nos concedió el ministerio de la reconciliación. Porque ciertamente Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo, no imputándole sus pecados, y concediéndonos a nosotros la tarea (= palabra) de la reconciliación. Así que somos embajadores, en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio nuestro. Os rogamos en nombre de Cristo *Reconciliaos con Dios.* » (2 Cor 5,17-20)¹⁹.

La reconciliación es tarea y gracia doble: tarea de Dios, que la ha iniciado y la realiza en Cristo; tarea humana, que nos lleva, más allá del puro perdón y la libertad, al gozo fuerte del encuentro de amor entre los humanos. Lógicamente, los cristianos, que hemos conocido y aceptado la gracia de Cristo, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que se expande hacia todos los humanos. A veces se dice «perdono, pero no olvido», «perdono, pero no quiero encontrarle en mi camino». Son expresiones que psicológicamente se comprenden, pues resulta a veces muy difícil convertir el perdón en principio de reconciliación. Pero, cristianamente, deben superarse: el auténtico perdón lleva a la reconciliación, es decir, al gozo de la vida compartida²⁰.

¹⁹ Sobre la reconciliación en el Padre, además de las obras citadas de Aletti y Sanders, cf J Becker, *Pablo, el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996, L Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo*, DDB, Bilbao 1955, G Eichholz, *El Evangelio de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1977, A Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, DDB, Paris 1972, M Legido, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca 1982

²⁰ De diversas maneras, han destacado el misterio y exigencia de la reconciliación en Cristo. B Sesboue, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I-II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1991, O González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975, id., *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, pp 347-681, J I González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981

Esta reconciliación de Cristo no es ministerio exclusivo de algunos, sino experiencia y gozo de todos los creyentes. No es obligación de los presuntos culpables, que deben humillarse ante los «justos», sino gesto compartido del conjunto de la Iglesia y, de un modo especial, de los que aparecen en ella como más sanos o justos. No podemos empezar diciendo a los demás que se reconcilien con nosotros (haciéndose así nuestros servidores), sino que debemos iniciar nosotros el camino de la reconciliación. Jesús nos ha hecho *embajadores o ministros de reconciliación*; eso significa que debemos regalar nuestra vida a los demás, para que ellos puedan recibir y desplegar la suya, superando de esa forma toda imposición de unos sobre otros²¹.

5. *Jesucristo Salvador*. Los elementos anteriores culminan y pueden condensarse en la *salvación*, entendida como salud completa, vida desbordante. Ciertamente, la salvación cristiana es un misterio, don supremo de Dios que nos regala en Jesús su misma vida divina; de esa forma nos eleva del abatimiento en que estábamos, ofreciéndonos su propia fecundidad, haciéndonos hijos en su propio Hijo Jesucristo. Ciertamente, la salvación consiste en recibir y desplegar la vida de Dios. Pues bien, dando un paso más, podemos y debemos afirmar que la verdadera salvación consiste en el despliegue de nuestra propia existencia, en libertad, culminando así el camino comenzado por la redención. De esta forma, la reconciliación se vuelve salvación: vivir en amistad con Dios, abrirse en gesto de amistad hacia todos los hermanos.

Así podemos afirmar que Dios nos ha ofrecido en Cristo la «salud» de cuerpo y alma, la gracia de la vida personal y comunitaria (de amor mutuo), para que podamos expresarnos en gozo y libertad, en esperanza y comunión, sobre la tierra, sin opre-

²¹ Al principio de este trabajo he destacado la correspondencia entre la teología básica de Jesús y la de Pablo, en perspectiva de gratuidad y reconciliación humana. Han puesto de relieve esa correspondencia sobre todo autores protestantes, como E Jungel, *Cristo e Paolo*, Paideia, Brescia 1978, id., *El Misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1985, L Goppelt, *Theologie des NT*, I-II, Vandenhoeck, Gotinga 1976, W G Kummel, *Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Vandenhoeck, Gotinga 1969

sión de unos sobre otros, sin miedo a la condena. Esta salvación tiene un elemento histórico ella se expresa en la salud interior y exterior, en el amor mutuo y el pan compartido, en la palabra dialogada y en la casa de la fraternidad. Ella tiene, dentro de la Iglesia, un carácter sacramental, que se vincula a los grandes momentos de la vida humana: *bautismo* o nacimiento a la gracia; *eucaristía* o pan compartido en Cristo; *matrimonio* o celebración del amor mutuo...²²

3. Sacramento del perdón o de la gracia

Hemos presentado a Cristo como Juez, Redentor, Liberador, Reconciliador y Salvador, expresando en esos cinco títulos el sentido y hondura de su perdón. A partir de ese principio, queremos presentar algunos rasgos básicos del sacramento o fiesta del perdón dentro de la Iglesia. No olvidemos que el sacramento originario del perdón es el bautismo: celebración del nuevo nacimiento en Cristo, signo de redención liberadora, de reconciliación salvadora²³. Pero la Iglesia, fundada en la palabra y gesto de Jesús, ha desarrollado sabiamente otro sacramento específico del perdón, que ordinariamente se ha llamado de la «confesión» de los pecados.

Ciertamente, la confesión constituye un momento del misterio del perdón que se asume y celebra centro de la Iglesia. Pero ella no define el sacramento, pues hay otras formas de confesión psicológica, política o judicial que no son signo de perdón,

²² Cf O Cullmann, *La historia de la salvación*, Peninsula, Barcelona 1967, W Forster y G Fohrer, «Sötēria» TDNT 7, 965-1024, O Gonzalez de Cardedal (ed), *Salvador del mundo Historia y actualidad de Jesucristo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, A Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998, E M B Green, *The Meaning of Salvation*, Hodder, Londres 1965, I H Marshall, *Salvation*, DJG, 719-724, G M Salvati, *Salvación*, en Píkaza/Silanes, *Dios*, pp 1274-1292, B Sesboue, *Jesucristo, el unico Mediador Ensayo sobre la redención y la salvación*, I-II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1991

²³ Honda vision historica del origen del sacramento bautis mal en E Nodet y J Taylor, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998, pp 57-87

ni celebración de vida, sino que pueden convertirse y se han convertido muchas veces en principio de dominio interhumano. Por otra parte, el perdón sacramental de Dios no se encuentra necesariamente vinculado a un tipo de confesión individual privada, por importante que esa forma haya sido en la historia de la Iglesia. Por eso preferimos hablar en general de un sacramento del perdón, que se funda en el gesto de Cristo y que se expande y celebra de un modo gozoso dentro de la comunidad cristiana. Siguiendo los cinco títulos de Cristo, podemos presentar ahora brevemente cinco momentos de la celebración cristiana del perdón²⁴:

1 *Sacramento del juicio y penitencia* Así se suele llamar ordinariamente, de manera que el orden litúrgico para celebrarlo suele llamarse *Ritual de la penitencia* Asumiendo de algún modo esa tendencia, la Iglesia española ha creado un *Secretariado de la Pastoral Penitenciaría*, que se ocupa de la asistencia a los encarcelados Tanto en un caso como en otro, ese nombre (penitencia) nos parece menos apropiado²⁵ Lo que la Iglesia celebra no es la (posible, a veces necesaria) penitencia de los pecadores, sino *el juicio de perdón* de Dios en Cristo, entendido y expresado en claves de gratitud

Por eso, no me gusta hablar de sacramento de la penitencia, sino (en el sentido ya indicado) de celebración de la *gracia salvadora de Dios en Cristo* No estamos ante un juicio de sospechas e investigaciones, de retribución proporcional y venganza (talión), sino de misericordia creadora En esta línea quiero recordar lo que he dicho en la primera parte de este trabajo, al comentar y criticar el texto del *Catecismo de la Iglesia* sobre los delitos y las penas Lo primero es la gracia incondicional de Dios, la posible penitencia, expresada en forma de arrepentimiento y conversión, ha de venir despues, de manera gratuita y gozosa, como una consecuencia agradecida del perdón ya recibido

²⁴ Estos aspectos pueden compararse de algun modo a los momentos tradicionales del sacramento del perdón (examen de conciencia, contrición de corazón, confesión de boca, absolución del confesor, cumplimiento de la penitencia), aunque no se identifican con ellos, pues no pueden entenderse en forma sucesiva ni separarse unos de otros

²⁵ Las mismas cárceles suelen llamarse en España *centros penitenciarios*, en palabra que juzgamos muy poco apropiada, en un sentido cristiano, como recordara quien ya haya leído la primera parte de este trabajo

2 *Sacramento redentor* El sacramento del perdón puede llamarse *redentor*, pues expresa y actualiza el misterio de la redención de Cristo, que ha «pagado» con su vida, que ha «comprado» para Dios y la libertad (cf Ap 5,9) a hombres y mujeres de todos los pueblos, razas y naciones. Por medio de este sacramento redentor, la Iglesia celebra el don de Dios y de su Cristo, y lo actualiza gozosamente ante una persona y/o comunidad de pecadores que viven la fiesta del perdón de Dios.

En ese sentido, la misma Iglesia actúa como *redentora*: ella suple, ella paga en lugar del pecador o, mejor dicho, de los «deudores», conforme a la terminología básica de la liturgia del jubileo israelita, actualizada por la oración de Jesús «perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos» (Mt 6,12). Perdonar las deudas pagar las deudas ajenas, eso es redimir. De esta forma, el sacramento de la Iglesia invierte el gesto normal de la disputa y lucha interhumana, según el cual quien ha pecado debe resarcir. En el sacramento del perdón resarce y redime la misma comunidad de los creyentes que se sabe perdonar por Jesús y ofrece palabra de perdón a quienes quieren celebrar la fiesta de su vida.²⁶

3 *Sacramento liberador* El pecado es esencialmente, lejanía de Dios y/o privación de libertad: deja al humano esclavizado bajo el poder de su propio deseo insatisfecho. Le enfrenta con otros humanos. Pues bien, en contra de eso, el perdón redentor libera a los humanos, para que puedan actuar y realizarse en autonomía personal. Por eso la celebración del perdón ha de ser gozosamente liberadora: no abandona al perdonado en manos de las consecuencias de su culpa, obligándole a hacer penitencia (como si quedara por un tiempo sometido a la cárcel que merecen sus pecados), sino que le abre al gozo de la libertad.

El perdón es ciertamente gratuito, pero la libertad del perdón puede y debe expresarse en una conversión (cambio de vida) que no brota del castigo recibido, sino de la gracia compartida. Los diversos sistemas «sacrificiales» del mundo (y de las religiones) han querido y siguen queriendo detener el despliegue de la violencia por medio del castigo, por un tipo de privación de libertad o sacrificio. En ese principio se sigue fun-

²⁶ Así lo han destacado varios de los trabajos de la Semana de Estudios Trinitarios *Dimensión Trinitaria de la penitencia*. Secretariado Trinitario. Salamanca 1994 especialmente el de A. Triacca *Reflexión teológica sobre la penitencia o c* pp 171-224.

dando la «cárcel expiatoria» a que aludía el *Catecismo de la Iglesia*. Pues bien en contra de eso, el perdón cristiano no exige ninguna expiación penitencial del pecador, sino que ofrece a los creyentes un perdón y una gracia incondicional, gratuita, compartida. Solo esa gracia puede liberar y convertirse en principio de mas alta conversión (recreación) para los perdonados.²⁷

4 *Sacramento de reconciliación* Ciertamente, la Iglesia quiere ser fiel a los que modernamente se han llamado *derechos humanos* (que pertenecen al plano de lo jurídico), pero, por encima de ellos y para fundarlos rectamente, ella quiere apoyarse en el principio mas alto de la gratitud recibida y compartida. Los derechos humanos solo pueden cumplirse de verdad allí donde se fundan y expresan en el don gratuito de la vida, en el perdón que se regala, en la liberación que se ofrece a los demás. La reconciliación es imposible allí donde cada uno se mantiene en lo que tiene, los ricos en su riqueza, los pobres en su miseria, divididos por muros de falta de diálogo.

Ciertamente, hay un elemento de reconciliación interior (de encuentro con Dios en Jesús) que es central en el camino del Evangelio, por eso, la Iglesia ha destacado el signo de la confesión privada del pecador con el ministro representante de la comunidad. Pero el perdón debe expresarse también, y sobre todo, en gestos y caminos de reconciliación comunitaria, de manera que la *Santa Iglesia Católica* se define como espacio de amor pascual donde la *comunión de los santos* se expresa en forma de *perdón de los pecados*, que conduce a la *vida eterna* (*Credo de los apóstoles*). Por eso, el sacramento del perdón, siendo fuente de vida personal, es esencialmente comunitario: ha de expresarse en

²⁷ De esa forma nos situamos nuevamente ante la exigencia de superar la lógica de la violencia: la espiral de la venganza analizada de manera clásica por R. Girard *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona 1983. id *El misterio de nuestro mundo*. Sigüeme. Salamanca 1982. Para muchos cristianos el sacramento de la confesión se ha convertido en un rito victimitista contrario a la libertad y gratitud del Evangelio. No está en juego el misterio y gracia del perdón sino la forma de entenderlo y celebrarlo. Entre los autores que han estudiado esta problemática de fondo cf R. Schwager *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Munich 1978. id *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Tyrolia. Innsbruck 1990. Cf también B. Harig *La no violencia*. Herder. Barcelona 1989 pp 76-103. X. P. Kaza *Espíritu Santo y salvación del hombre en Dios como Espíritu y persona*. Secr. Trinitario. Salamanca 1989 pp 323-339.

gestos y caminos de comunión interhumana, de reconciliación entre los grupos enfrentados²⁸

5 *Sacramento de salvación* Acabamos de afirmar que el perdón se expresa en forma de *vida eterna*, es decir, de salvación, entendida como plenitud de existencia. Algunos se preguntan si esta Iglesia actual es signo de salvación o de justicia y puro juicio de Dios. Otros dudan de que exista salvación para los humanos, no sólo en el mundo futuro (de la resurrección), sino en éste, de manera que no puede ya decirse «conversiones, pues ha llegado el Reino de Dios» (cf. Mc 1,14-15). Pues bien, el día en que eso sucediera, el día en que la Iglesia no pudiera afirmar con su perdón y vida que «ha llegado el reino de Dios» y hay salvación, ella habría fracasado. Por ahora, la salvación eclesial no se expresa en forma externa de reconciliación cósmica (como sigue prometiendo la profecía de Is 2,2-5, 11,1-9), sino en formas de perdón humano, que aparece como signo y principio de la plenitud de Dios sobre la tierra. Sólo allí donde se expresa en gesto de celebración gozosa como signo de salvación compartida puede celebrarse el perdón cristiano²⁹

Los elementos anteriores del perdón pueden y deben entenderse partiendo de la pascua de Jesús, que ha sido esencialmente una experiencia de perdón. Los discípulos han abandonado y traicionado a Jesús, descubriendo y repitiendo en su propia vida una experiencia del pecado que culmina de manera radical en él asesinato del mesías.

4. Sacramento de pascua

Son muchos los mitos que «recuerdan» el pecado originario, entendido como gran asesinato: muerte del padre (S. Freud), del hermano (Caín y Abel), de un «culpable» concebido como chivo emisario (R. Girard). Pues bien, todos los asesinatos han culminado, se han juntado y cumplido en la muerte de Je-

sús, donde han venido a vincularse «todas las sangres» de la historia pecadora (cf. Mt 23,35 par). Ellos, los discípulos, lo han visto, lo han sentido, se han sentido implicados, pecadores. Pues bien, en gesto misterioso de gracia y creación de vida, el mismo Jesús asesinado (que ellos han contribuido a matar) se les ha revelado como fuente de amor, signo de vida, perdón convertido en principio de nueva creación para todos los humanos. Es lógico que hayan entendido la pascua como proclamación del perdón³⁰.

Antes, en el interior del judaísmo del entorno, predominaba la ley, entendida como norma que debe cumplirse. Ciertamente, era posible el perdón, pero debía expresarse en formas de conversión y de restauración sacrificial. En contra de eso, los discípulos han descubierto que el mismo Jesús a quien ellos han rechazado se les muestra vivo y les perdona, ofreciéndoles de nuevo y para siempre el amor y gozo de la vida. La misma experiencia pascual se condensa así en forma de *perdón*: es vida que supera a la muerte, gracia que vence al pecado, de reconciliación que vincula a todos los humanos.

Por eso, la celebración del perdón ha de entenderse ante todo como una experiencia pascual. Estamos acostumbrados a entender y celebrar la pascua en claves de bautismo y eucaristía. Pues bien, de un modo igualmente profundo, la pascua se expresa y celebra en forma de perdón expandido y compartido. Así lo muestran dos textos básicos de la tradición pascual de la Iglesia. El primero, de Lucas; el segundo, de Juan:

«Y se predicará en mi nombre
la conversión y el perdón de los pecados
a todos los pueblos, empezando por Jerusalén»
(Lc 24,47-49)

²⁸ Así lo han puesto de relieve la mayor parte de los estudios modernos sobre el tema. Además de los trabajos publicados en la Semana de Estudios Trinitarios, ya citada, cf. E. Aliaga, *Penitencia*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, II, Sigüeme, Salamanca 1988, pp. 439-496.

²⁹ Cf. D. Borobio, *Reconciliación penitencial*, DDB, Bilbao 1988, J. Burgaleta y M. Vidal, *El sacramento de la penitencia*, EPS, Madrid 1975.

³⁰ He desarrollado este tema del pecado como violencia colectiva, que culmina en el asesinato del Cristo, Hijo de Dios, en *Antropología bíblica*, Sigüeme, Salamanca 1994. En esa misma perspectiva he situado la experiencia pascual, entendiéndola como despliegue y triunfo de la gratuidad. La obra antes citada de Nodet y Taylor (*The Origins of Christianity*), que elabora en forma espléndida la continuidad judía y la novedad cristiana del bautismo y de la Eucaristía, debería completarse en perspectiva de penitencia y perdón de los pecados, en la línea iniciada por E. P. Sanders en las obras ya citadas y también en *Judaism Practice and Belief 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992.

Tiene la pascua de Cristo otros rasgos: es triunfo del crucificado, revelación de Dios, gloria de la vida, anticipación de la parusía... Pues bien, todos esos rasgos quedan ahora condensados y cumplidos en la experiencia y misión del perdón. Ésta es la presencia de Dios, éste el fin y cumplimiento de la historia: allí donde los humanos expanden y acogen, celebran y despliegan el perdón, ha culminado la experiencia de la vida.

Jesús resucitado se aparece, en el centro de la Iglesia, a la comunidad reunida, no sólo a los once (los Doce sin Judas), sino a todos los discípulos, incluidos los de Emaús y las mujeres, abriéndoles el *corazón para entender las Escrituras* (24,44-46). La pascua es *experiencia de nueva comprensión*, es cumplimiento de la Biblia israelita, en perspectiva de entrega de la vida, sufrimiento y gloria pacificadora del mesías. Pues bien, desde esa más honda comprensión, Jesús envía a los discípulos al mundo, haciéndoles portadores de un mensaje de conversión (transformación) que se expresa en el perdón de los pecados.

Ellos, los discípulos, deben iniciar desde Jerusalén un camino misionero que les lleva a los confines de la tierra, en gesto de perdón. Jesús les ha reunido tras su muerte en la ciudad de las promesas para que re-descubran el misterio de su vida anterior, asuman el gozo de su vida presente, hecha fuente de perdón universal, y vayan con la fuerza de ese mismo perdón al mundo entero.

Así ha presentado Lucas la *aparición fundante de Jesús* (24,36-49). En ella se condensan todos los aspectos y motivos de la Iglesia donde se encuentran incluidos, con los once, todos los cristianos, con mujeres y parientes de Jesús (cf. Hch 1,13-14). Ellos reciben la tarea y gozo del *perdón de los pecados*, entendido ahora como *sacramento universal*, donde se incluye la conversión y transformación del ser humano, vinculada a los signos del *bautismo* (nuevo nacimiento) y de la *fracción del pan* (solidaridad, eucaristía), donde el Cristo expresa plenamente su misterio³¹. El evangelio de Juan incluye una experiencia convergente. Habla Jesús:

³¹ Además de comentarios a Lc, cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (1946), Estela, Barcelona 1968; íd., *La historia de la sal-*

«Como me ha enviado el Padre os envío también yo. (Y diciendo esto sopló y les dijo:) Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonéis los pecados les serán perdonados y a quienes se los retengáis les serán retenidos» (Jn 20,21-23).

Están reunidos todos los discípulos, no sólo ni primordialmente los once (falta Tomás), es decir, la comunidad eclesial que se ha separado ya del judaísmo sacral, centrado en torno al Templo. Han perdido la «gloria» del Israel sagrado, que se expresa a través de los ritos del Templo, con la liturgia celeste y el perdón de las manchas y faltas del pueblo a través de los sacrificios. Han perdido todo, carecen del apoyo de la ley social y sagrada, son un grupo amenazado, miedoso... Pues bien, ellos reciben la autoridad más alta de la tierra: Jesús resucitado les ofrece, desde la nueva Jerusalén de su pascua, la Fuerza de Dios, el Espíritu Santo, haciéndoles portadores del perdón sobre la tierra³².

Ciertamente, la pascua es experiencia de *Paz final*: así les dice Jesús: *paz a vosotros (Eirênê hymin: 20,19.21)*, ofreciéndoles el gozo de la reconciliación escatológica (el fin de los tiempos), en medio de un mundo atormentado por la violencia. Más aún, la pascua es *presencia gloriosa del crucificado*, que muestra la herida de las manos y el costado (20,20), indicando así que esa paz no llega negando el sufrimiento, sino a través del mismo sufrimiento asumido y padecido en favor de los demás. Pues bien, ella *se vuelve misión* (*¡como el Padre me ha enviado así os envío yo!*: 20,21), centrada en la presencia del Espíritu Santo y culminada en el perdón de los pecados: *a quienes perdonéis...* (20,23). Ellos, los pobres discípulos miedosos, son ahora portadores del poder supremo, del Espíritu de Cristo pascual, que no

vación (1965), Ed. 62, Barcelona 1967; D. Juel, *Luke-Acts. The promise of History*, Knox, Atlanta 1983; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*, SANT 26, Múnich 1971; E. Rasco, *La teología de Lucas*, AnGreg 201, Roma 1976.

³² Advertirá el lector el profundo simbolismo de los dos capítulos finales de Jn: el primero (Jn 20) expone la pascua en forma de perdón, a partir de Jerusalén; el segundo (Jn 21) ratifica el mismo tema, en forma de misión, con Pedro y el Discípulo amado, desde Galilea.

viene a juzgar el mundo, sino a perdonar los pecados³³.

Éste es el gran problema: no hay perdón sobre el mundo, los humanos se encuentran divididos y no pueden ya reconciliarles ni los ritos del templo de Jerusalén, ni el orden imperial de Roma. Sólo Jesús puede hacerlo: en su mensaje de perdón se condensa la pascua cristiana, no sólo en Lucas y Juan (textos citados), sino en Pablo y Hebreos (o en todo el Nuevo Testamento). Los cristianos saben que la gran barrera de la muerte es la falta de perdón: los hombres y mujeres de la tierra siguen enfrentados, en batalla legal y militar, en talión de castigo y de muerte (como reflejaba todavía el *Catecismo de la Iglesia*, citado al comienzo de este trabajo). Pues bien, dentro de ese mundo de odio y muerte, de pecado y represión, el Jesús pascual ha convertido a sus discípulos (a todos los cristianos) en portadores de un perdón universal.

Éste es un perdón que se proclama, empezando desde Jerusalén, como afirma Lucas. En la vieja Jerusalén estaba el templo, donde los judíos realizaban las expiaciones y sacrificios, para conseguir así el perdón; pero, como ha destacado Hebreos, esos sacrificios resultan baldíos, pues no logran superar la violencia del pecado, perdonando de verdad. Pues bien, tanto Lucas como Juan saben que, por fin, se ha logrado el perdón en Jerusalén, pero no a través del templo, sino por medio de Jesús resucitado. Éste no es un perdón que queda allí cerrado, para que vengan a recibirlo los judíos dispersos entre las naciones, sino un perdón abierto, que se expande a través de los discípulos a todos los pueblos de la tierra.

Todos los cristianos, representados por la comunidad primitiva de Lucas o de Juan (y no algunos delegados especiales), aparecen así como portadores del perdón pascual, que puede y debe abrirse a todos los humanos. Éste es un perdón que se celebra y visibiliza, como supone claramente Juan al afirmar «*a quienes perdonéis, a quienes retengáis...*» (Jn 20,23), en lenguaje que ha sido utilizado desde otra perspectiva en

³³ Además de comentarios a Jn, cf. R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983, J. Luzárraga, *Oración y misión en el evangelio de Juan*, Univ. Deusto, Bilbao 1978, K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988

Mt 18,18-20. Esto significa que el perdón, siendo absolutamente gratuito, don de Dios, ha de poder expresarse y se expresa allí donde los creyentes lo reciben. Ciertamente, el perdón es un don no merecido, gracia de Dios que se expresa y visibiliza en la comunidad cristiana, pero algunos pueden rechazarlo, y, al hacerlo, quedan fuera de esa comunidad, se excluyen a sí mismos del grupo de los perdonados.

El texto divide a las personas de una forma que parece simétrica (*a quienes perdonéis, a quienes retengáis...*), de tal modo que alguno pudiera pensar que la Iglesia es una institución judicialmente neutra, que reparte perdón o no perdón de forma indiferente. Pues bien, en contra de eso, a la luz de todo el Evangelio, debemos afirmar que *la Iglesia es sólo signo y fuente de perdón*: ella lo expresa, lo encarna y anuncia sobre el mundo. Pero ella ofrece un perdón que es gratuito (no puede imponerse, ni unir a los humanos a la fuerza); por eso, aquellos hombres o mujeres que rechazan de manera sistemática el perdón, quedan fuera de la Iglesia, es decir, fuera del sacramento de reconciliación pascual (universal) que Jesús ha establecido sobre el mundo.

Esta experiencia de *gracia y perdón pascual* pertenece al conjunto de la comunidad cristiana. Ni Lucas ni Juan (ni Mt 18,18-20) lo reservan a los Doce (o a los obispos los presbíteros posteriores), como si la autoridad del perdón motivara el surgimiento de una nueva jerarquía sacral. En contra de eso, el perdón vincula a todos los creyentes; no es algo que se deba encerrar en un estamento clerical (aunque puede y debe ser «presidido» por un representante de la comunidad). La Iglesia entera, desde el don pascual de Cristo, es signo y principio de perdón sobre la tierra. No es un *perdón barato* o indiferente (una afirmación de que todo da lo mismo), sino un *perdón comprometido*, creador, reconciliador, que puede, por tanto, rechazarse.

Esta posibilidad del *rechazo* del perdón expresa y ratifica su libertad. El verdadero perdón nunca se impone a través de una razón victoriosa o por la fuerza de las armas, sino que es gracia gozosa, emocionada, que los creyentes de Jesús expanden a todas las naciones. No hay otra manera de unir a las naciones: los pueblos de la tierra no pueden vincularse de verdad por la Ley de Israel, ni por el orden imperial de Roma. Sólo el perdón, que se expande en forma de

amor no impositivo, en la línea del mensaje y de la vida de Jesús puede convertirse en principio de unidad para todas las naciones. Como sacramento fundante de ese perdón universal emerge aquí la Iglesia.

Lógicamente, ella no puede quedar *indiferente* ante el perdón, como si diera lo mismo perdonar o condenar, acoger o rechazar a los pequeños. El tema de *retener los pecados*, es decir, de no poder proclamar el perdón allí donde ese perdón se rechaza (o no se acoge), constituye un elemento esencial del Evangelio, como indica, de forma ejemplar, Mc 3,21-30 y par: *el pecado contra el Espíritu Santo consiste en no perdonar a los necesitados y pequeños, en no querer que sean curados los posesos... Es pecado sin posible perdón, según el texto. Es lógico: si el perdón es la esencia del Evangelio, la falta de perdón será el pecado que excluye a los humanos del reino. Por eso, la Iglesia puede y debe «retener los pecados» (no proclamar palabra de perdón) allí donde haya hombres y mujeres que no quieran perdonar ni ser perdonados. El poder de Dios se expresa en el perdón. Pero el mismo Dios poderoso queda impotente (al menos en este mundo) allí donde hay personas que no quieren recibir su gracia³⁴.*

[Escenario] Y entrando de nuevo en Cafarnaúm después de algunos días, y se corrió la voz de que estaba en casa. Acudieron tantos, que no cabían ni delante de la puerta. Jesús se puso a anunciarles la palabra. Y llegaron entonces trayendo un paralizado entre cuatro. Pero, como no podían llegar hasta él a causa del gentío, levantaron la techumbre por encima de donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla en que yacía el paralizado.

[Perdon] Jesús, viendo la fe de ellos, dijo al paralizado:
—*Hijo, tus pecados te son perdonados.*

[Discusión] Unos escribas que estaban allí sentados comenzaron a pensar para sus adentros:
—*¿Cómo habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?*
Jesús, percatándose en seguida de lo que estaban pensando, les dijo:
—*¿Por qué pensáis eso en vuestro interior? ¿Qué es más fácil? ¿Decir al paralizado: Tus pecados te son perdonados; o decirle: Levántate, toma tu camilla y anda?*

³⁴ Esta palabra de *retener los pecados* no puede entenderse en forma de condena violenta, ni mucho menos de rechazo social externo o condena a muerte, como ha sucedido en algunos momentos inquisitoriales de la Iglesia. Este retener es más bien un *sentir y sufrir* la impotencia del Cristo que ofrece un perdón que no ha sido acogido (cf Mt 11,20-24). La Iglesia goza ofreciendo y celebrando, anunciando y viviendo el perdón. Ella su-

5. Primer modelo: el perdón del paralítico (Mc 2,1-12)

Según hemos visto, el mensaje y la fiesta del perdón constituyen un momento esencial de la experiencia de pascua en el conjunto del Nuevo Testamento, tal como aparece en los textos programáticos de Lucas y Juan. Siguiendo en esa línea, para expresar mejor esa fiesta, he querido evocar y comentar dos textos esenciales de la tradición evangélica: el paralítico de Marcos y la adúltera de Jn 8.

Hay otros textos y figuras importantes, en línea de perdón: Leví, el publicano (Mc 2,13-17), que podría vincularse a Zaqueo, también publicano (Lc 19,1-10); el deudor sin misericordia (Mt 18,21-23) y la pecadora agradecida (Lc 7,36-50); el hijo pródigo (Lc 15,11-32) y la higuera estéril (Mc 11,12-26)... Todos ellos pueden tomarse como ejemplos de celebración del perdón. Pero, como he dicho, he querido destacar el paralítico y la adúltera. Empiezo tratando del primero:

fré allí donde ese perdón no es acogido. Sobre el *pecado contra el Espíritu Santo*, además de mi libro *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sigueme, Salamanca 1998. Sobre el *pecado* (especialmente contra el E. Santo) cf E. P. Sanders, *Sin, Sinners*, ABD VI, 40-47, C. Colpe, *Der Spruch von der Lasterung des Geistes*, en *Fest J. Jeremias*, Göttingen 1970, pp. 63-69, M. E. Boring, *The Unforgivable sin Logion*, NT 18 (1976) 258-279.

[Milagro] Pues, para que veáis que el Hijo del humano tiene en la tierra poder para perdonar los pecados... (se volvió al paralítico y le dijo):

– Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.

El paralítico se puso en pie, tomó en seguida la camilla y salió a la vista de todos...

[Conclusión] de tal forma que todos se quedaron maravillados y daban gloria a Dios diciendo:

– Nunca hemos visto cosa igual (Mc 2,1-12).

Jesús ha curado al poseso en la sinagoga (Mc 1,21-28), a la suegra de Simón, y a otros enfermos, en la casa (1,29-34), al leproso en el campo (1,40-45). Ahora traen un paralítico a la casa (*escenaria*) y Jesús, en vez de empezar curándolo, declara *perdonados* sus pecados. Evidentemente, los escribas judíos rechazan la palabra de perdón, iniciando así una *discusión*, que Jesús resuelve expresando el perdón en forma de *milagro* (diciendo al paralítico que ande). Los presentes acogen el gesto de Jesús, declarando su plena novedad (*conclusión*)³⁵.

La escena está perfectamente construida, como parábola viviente, que la comunidad cristiana ha transmitido expresando y celebrando el sentido del perdón mesiánico. Está en juego la autoridad de Jesús, su capacidad de iniciar un nuevo camino comunitario, que no está ya fundado en el templo de Jerusalén (con sus ritos de expiación), ni en la ley de los escribas (con sus normas de pureza), sino en el perdón que crea vida. Desde ese fondo se entienden los diversos personajes, reunidos en la casa, que es signo de la comunidad cristiana.

Rodean a Jesús *muchos* hombres y mujeres (2,2.12), deseosos de participar en su nueva palabra y comunión de vida (de perdón). Como signo del ju-

daísmo sacral aparecen allí *los escribas*, vigilando la nueva libertad y perdón de Jesús, como instancia de control, prontos a acusarle, por si rompe las normas legales de la «buena» familia israelita. Traen a un *paralítico*, que es signo de los enfermos y/o pecadores a quienes el templo no puede ofrecer verdadero perdón y camino en la vida. Desde aquí podemos ya leer el texto:

– *Los amigos del paralítico*. Unos camilleros quieren llevar ante Jesús a un paralítico, pero el grupo de ansiosos y críticos que llenan la casa lo impiden, cerrando el camino. Pues bien, ellos insisten y descuelgan al paralítico por el techo en escena de fuerte dramatismo. Es paralítico *con amigos*: cuatro camilleros le traen, le alzan sobre el techo y le bajan después, para ponerlo ante Jesús. Ellos son la auténtica Iglesia del enfermo o pecador, con el principio de la comunidad cristiana (2,3-4).

– *Fe de los camilleros y perdón mesiánico*. Parece que todos esperan el milagro, un prodigio externo. Pues bien, Jesús ha descubierto y realizado algo más profundo: *viendo la fe de ellos, dice al paralítico: ¡Hijo, tus pecados han sido perdonados!* (2,5). El enfermo no ha hecho ni ha dicho nada. Simplemente se ha dejado traer por cuatro amigos creyentes. Pues bien, Jesús, *viendo la fe de ellos* (= de los camilleros), dice al paralítico... Sabemos por Pablo que la fe perdona los pecados. Pero aquí no es la fe del creyente en cuanto aislado, sino la fe de la comunidad (de los amigos) la que perdona los pecados, de manera que resulta innecesario el rito de los sacerdotes del templo que expían a través de sacrificios. En el principio del perdón no están los gestos sacrificiales, ni la angustia del enfermo, sino la acción de una comunidad que ayuda al enfermo, poniéndola ante Jesús.

– *Perdón: la palabra de Jesús*. Los camilleros han iniciado el gesto, pero no pueden culminarlo; para eso necesitan la voz de Jesús, como enviado mesiánico, que asume la fe de los amigos y, ratificando lo que ellos hacen y quieren, dice al paralítico: *Tus pecados quedan perdonados* (en pasivo divino, que se traduce: *¡Dios te ha perdonado!* De esa forma, la misma casa

³⁵ Condensó aquí el tema de *Para comprender el evangelio. Lectura de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1997, y en *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Sobre Mc 2,1-12, dentro de Mc 2,1-3, con su disputa sobre el perdón y el sábadó, cf. J. Dewey, *The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2,1-3,6*, en W. R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, Clark, Edimburgo 1995, pp. 141-152 [= JBL 92 (1973) 394-401]; J. Kilunen, *Die Vollmacht im Widerstreit. Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1-3,6*, AAS Fennicae, Helsinki 1985; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6* (FB 21), Würzburg 1976; J. D. G. Dunn, *Mark 2,1-3,6. A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law*, NTS 30 (1984) 395-415.

donde Jesús se reúne con aquellos que escuchan su voz y buscan su salud se vuelve templo de Dios, lugar de su manifestación suprema. El perdón de Jesús asume y expresa, por tanto, la fe activa (servicial) de los camilleros eclesiales.

– *Discusión* *Escribas murmuradores* Ciertamente, no son enemigos del perdón, pero se sienten delegados de Dios y quieren controlarlo. Por eso, acusan a Jesús: *‘Este blasfema!’ ‘Solo Dios puede perdonar!’* (2,6-7). Tienen razón en lo que dicen (*‘solo Dios puede perdonar!’*), pero no entienden ni aceptan la gracia mesiánica del perdón, expresado a través de la fe de los camilleros eclesiales. Ellos, los escribas, se creen guardianes de un perdón codificado en unas leyes que deben cumplirse, en gesto de sumisión ritual y conversión sagrada: el pecador debe subir al templo, ofreciendo allí los sacrificios que pide la ley. Solo así los sacerdotes, en nombre de Dios, pueden declararle perdonado.

– *El control por el perdón* Solo quien tiene poder de perdonar posee autoridad verdadera: los sacerdotes son autoridad, porque controlan el perdón, desde su templo, los escribas son autoridad porque fijan en libros y leyes las formas del perdón judicial. Pues bien, Jesús ha ofrecido un perdón gratuito, que no está vinculado a los rituales del templo, ni a las normas de ley que los escribas controlan por oficio, sino al amor de Dios y a la fe activa de estos cuatro camilleros eclesiales, en la misma casa de la vida ordinaria (no en el templo). Es normal que los escribas protesten, pues se creen responsables del perdón de Dios, según su *Libro*. Jesús les ha quitado ese *control sobre el pecado*, les ha negado el monopolio del perdón. ¿Que pueden hacer ahora que el Cristo de los camilleros y del paralítico les arrebatara su poder de perdonar? Como propietarios del perdón vivían, desde el momento en que Jesús les ha quitado su poder sobre los pecadores, ellos pierden su autoridad religiosa.

– *El enfado de los profesionales religiosos, escena eclesial* Estos escribas que están vigilando y critican el perdón de Jesús no vienen de Jerusalén (como los de un texto paralelo, que repite la misma temática Mc 3,22 par), sino que están allí como en su propia casa. Ciertamente, ellos reflejan un tipo de legalismo judío, que Pablo ha rechazado con fuerza especial. Pero, en un sentido estricto, ellos no son aquí judíos «exteriores», sino miembros de la misma Iglesia cristiana, que pretenden mantener dentro de ella su poder, controlando a los enfermos y pecadores a través de un ritual sagrado de perdón, en nombre del Dios altísimo. Estos escribas son en Marcos la expresión primera de un *estamento de poder sacral* que quiere elevarse dentro de la Iglesia de Jesús, para mantener e imponer dentro de ellos los vie-

jos principios del control religioso. Pues bien, en contra de ellos, en el centro de la casa de la Iglesia, que debe estar abierta a los paralíticos, Jesús ha destacado la acción de estos camilleros creyentes. Estamos ante el problema básico del principio y del momento actual de la Iglesia allí donde la solidaridad humana, expresada por la acción de estos amigos camilleros, perdona los pecados (desde Dios, con la palabra de Jesús), pierden sentido los intermediarios religiosos.³⁶

– *Enfermedad y pecado* (2,8-12) Conforme a una visión tradicional de la teología israelita (atestiguada, por ejemplo, en la comunidad escindida de Qumrán), creyentes verdaderos son aquellos que *caminan* conforme a la ley del Señor. El paralítico, *que no camina*, es símbolo del pecador: tiene amigos que le llevan, pero carece de perdón oficial y visible, pues los sacerdotes del templo y los escribas de la ley le mantienen sometido. De esa forma, la parálisis viene a presentarse como signo de pecado: es la expresión de un judaísmo legalista que resulta incapaz de curar al ser humano, es el signo de una Iglesia que se pierde en disputas sacrales sobre el perdón, pero no puede lograr que sus fieles caminen.

– *Milagro perdón y camino* El perdón gratuito de Jesús, que ratifica en nombre de Dios la fe de los camilleros, hace que el paralítico pueda caminar, como el mismo proclama de un modo provocativo: *‘Para que veáis que el Hijo del humano tiene poder’* *‘levantate!’* (2 10-11). Este no es un perdón expiatorio, fundado en el sacrificio propio o ajeno, sino Marcos un perdón gratuito y creador, fundado en la fe de los amigos eclesiales que Jesús asume como propio. Este es un perdón que se expande en forma de «milagro humano», haciendo que el paralítico camine. El sistema de los escribas le mantenía atado, era incapaz de curarle. Por el contrario, el perdón del Hijo del humano le capacita para caminar, devolviéndole a su propia casa, es decir, a la comunidad de los creyentes liberados.

– *Conclusion admiración de la gente* El paralítico camina, va a su casa, para reiniciar allí su vida, sin que Jesús le imponga nada, sin que le obligue a cumplir ningún tipo de leyes. La gente se admira, diciendo

³⁶ Estos temas nos sitúan en el centro del relato de Marcos, como de diversas formas han mostrado R. P. Booth *The Laws of Purity Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSOT SuppSer 13) Sheffield 1986. M. J. Cook *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NT Sup 51) Leiden 1978. R. M. Fowler *Let the Reader Understand: Reader Response Criticism and the Gospel of Mark* Fortress Minneapolis 1991. D. Rhoads y D. Michie *Mark as Story* Fortress Filadelfia 1982.

¡nunca hemos visto algo semejante! (Mc 2,13) Ésta es la novedad mesiánica más honda de Jesús, que se transmite y ejerce dentro de la Iglesia. Lo que Jesús ha realizado como Hijo del humano, debe realizarlo su comunidad, como supone el mismo Marcos en otros lugares (cf. 11,25) Pues bien, lo que está implícito en Marcos ha sido explicitado por Mateo, en el texto paralelo, al añadir que le gente «sintió miedo y glorificaba a Dios, que había dado tal potestad a los humanos» (Mt 9,7) Ésta es la admiración que produce la vida distinta (gratuita), éste es el miedo que produce la libertad del Evangelio, tanto en el mundo antiguo como en el moderno. Sólo asumiendo y superando ese miedo, en gesto de alabanza creyente, los nuevos cristianos podrán entender el Evangelio

Este pasaje nos ofrece un *paradigma completo de la vida y perdón de la Iglesia*, que se eleva y distingue de un judaísmo (o cristianismo) legalista, representado por los escribas que ejercen el poder religioso (perdón) impidiendo caminar a los enfermos. Los escribas antiguos y modernos mantienen la coherencia comunitaria como disciplina sobre el pecado: sólo Dios puede perdonar y lo hace a través de un ritual muy preciso, controlado por los sacerdotes que distinguen a puros e impuros. Pues bien, mientras ellos refinan sus leyes, el *paralítico* sigue atado a su camilla, no puede caminar. Por el contrario, los seguidores de Jesús proclaman y expanden el perdón partiendo de la fe comunitaria (camilleros), en gesto que capacita a los enfermos para caminar.

Es como si de pronto perdiera su sentido la vieja institución sacrificial del templo, ideada para perdonar los pecados, como si quedara superado un sistema sacral de control sobre los pecados. Jesús no necesita sacerdotes ni escribas especiales para perdonar: le basta la fe y la solidaridad de los camilleros, que poseen una autoridad mayor que la de todos los escribas juntos. Ellos son más que el templo de Jerusalén, más que el Día de la gran Expiación o *Yom Kipur* con su ritual sangriento. Son principio de perdón, Iglesia fraterna y sanadora para este paralítico³⁷.

³⁷ Sobre el perdón ritual judío, representado por los escribas, avalado por el sistema sacrificial del templo, cf. E. P. Sanders, *Judaism Practice and Belief 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992, pp. 190-241. Relación entre perdón judío y perdón de Jesús en id., *Jesus and Judaism*, SCM, Londres 1985, pp. 174-211.

6. Segundo modelo: el perdón de la adúltera (Jn 7,53-8,11)

Tras el perdón del paralítico, queremos situar el pasaje de la adúltera, donde se transmite una tradición antigua de la Iglesia (que proviene quizá del propio Jesús). Ese pasaje ha sufrido una difícil transmisión cultural. Parece muy difícil que sea un *invento* tardío de la Iglesia, que ha sentido dificultades en actualizarlo y cumplirlo. Es mucho más probable que sea un texto antiguo, que recoge la tradición sobre las relaciones de Jesús con prostitutas y adúlteras, desde una perspectiva cercana a la visión teológica del evangelio de Juan y de Lucas. Por razones comprensibles, que después indicaremos, el texto no ha sido introducido (o ha sido eliminado) de los evangelios, para ser incluido tardíamente (entre el siglo III y IV) en el lugar actual de Juan o al comienzo del relato de la pasión de Lucas. El redactor o copista que lo ha introducido en Jn 8 conocía perfectamente sus conexiones con el conjunto de Juan, especialmente en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos, que es fiesta de perdón³⁸.

Este pasaje nos sitúa de nuevo (lo mismo que Mc 2,1-11) ante Jesús, *mesías del perdón*, en contexto de fuerte disputa con los *escribas y fariseos*. Fundados en Lv 20,10 y Dt 22,22, los representantes del judaísmo legal quieren lapidar a la mujer adúltera, interpretando así la religión como experiencia de talión, en la línea que adoptaba todavía el *Catecismo de la Iglesia*, evocado al principio de este trabajo. Jesús, en cambio, supera ese nivel y sitúa a los mismos jueces ante la voz de su propia conciencia. Enfrentados así con su propia culpabilidad, los *presbí-*

³⁸ Las opiniones de los grandes comentaristas de Juan (Barret, Bultmann, Schnackenburg) son distintas. Actualmente se está imponiendo entre los investigadores el convencimiento de que el pasaje de la adúltera está bien integrado en el contexto actual de Jn. Por otra parte, empiezan a ser mayoría los críticos que avalan la antigüedad del D (Código de Beza), donde se incluye este pasaje. En un trabajo como este no puedo ofrecer una discusión crítica sobre el tema. Agradezco para lo que sigue las informaciones de D Ruiz, que está ultimando su tesis doctoral sobre este pasaje. Recojo aquí las aportaciones que he ofrecido en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, pp. 344-350.

teros legales, que deberían haber condenado a Jesús, empiezan a marcharse (Jn 8,9), dejándole a solas con la mujer. Como podemos suponer por todo lo anterior, Jesús no la condena (8,11). En el conjunto del evangelio de Juan, este Jesús de perdón acaba siendo condenado por aquellos que querían condenar a la mujer; es evidente que ha ocupado su lugar, se ha dejado matar antes que matar a los culpables.

Esta escena pertenece al *corazón narrativo* del evangelio. La *actitud de Jesús* (8,11) trasciende paradójicamente el plano de ley y las sentencias judiciales, para conducirnos al principio de la gratuidad mesiánica. Por otra parte, siendo totalmente nueva, esta escena se sitúa y nos sitúa en el trasfondo de Dn 13: frente a *Daniel*, apocalíptico sabio que sigue aplicando la ley nacional de violencia, se eleva *Jesús*, mesías de la gratuidad de Dios, que abre un espacio de perdón y vida (comunión) a aquellos que la ley expulsa y mata como pecadores. Por eso veremos ambos textos vinculados.

1. *Daniel y Susana, la confesión de la justicia.* La historia de Susana (Dn 13) es una bella narración edificante, recogida por la tradición judía (se conserva sólo en el texto griego de los LXX o de Teodoción) para expresar la sabia justicia de la ley, a través de *Daniel*. Suponemos que el texto resulta conocido. Por eso, nos limitamos a evocar sus rasgos principales:

– *Susana* es una mujer rica, bella y justa: signo de los auténticos judíos que reciben en el mundo la gracia y bendición (cf. Dn 13,57). Dios la pone a prueba, pero con la ayuda de *Daniel* (= Juez justo o Juez de Dios), ella sale victoriosa y prueba ante todos su inocencia.

– *Los jueces (ancianos) perversos*, que quieren primero seducirla y luego condenarla mentirosamente como adúltera, son una expresión de los malos israelitas que aprovechan su autoridad para oprimir al pueblo (cf. 13,52-53; 56-67). Parecen al principio victoriosos, pero *Daniel* les descubre y, conforme a la ley del talión que ellos mismos empleaban, son condenados a muerte.

Ésta es una historia donde se canta el triunfo de la justicia sagrada, en línea judía (adoptada después muchas veces por la misma comunidad cristiana). Conforme a la misma exigencia narrativa de la trama, hay un momento en que las cosas parecen cru-

zarse y confundirse: va a morir *Susana*, triunfan los impíos, se invierte y conculca el derecho de Dios sobre la tierra. Pero luego, respondiendo a la plegaria de la inocente (13,42-44), Dios interviene y responde con justicia a la injusticia de los presbíteros judíos. Conforme a este relato, el perdón sería injusto, pues dejaría el mundo en manos de los violentos y mentirosos. Aquí se cumple la ley y, según ley, los presbíteros acusadores de *Susana* tienen que morir. Por eso se goza la gente cuando *Daniel* la declara inocente: triunfa la justicia y los culpables reciben el castigo que querían imponer sobre *Susana*. No hay lugar para el perdón: la justicia del talión, al fin cumplida, es signo de Dios sobre la tierra.

Dentro de su aparente ingenuidad, el texto es duro. En el principio de la escena ha colocado a una mujer desnuda, en medio de un parque convertido casi en paraíso (como en Gn 2). Sin duda es inocente, pero, vista en perspectiva de varones ansiosos, ella puede parecer indefensa y provocadora, suscitando así un deseo destructor. Los dos jueces ancianos se sienten atraídos por aquel cuerpo indefenso y se unen para poseerla, poniendo la ley de su deseo por encima de las leyes religiosas y/o sociales que deberían sancionar sus juicios.

– *La mujer* está atrapada en una contradicción que parece insoluble: por el hecho de ser mujer y bella, cuerpo que se imagina desnudo en el parque, excita a los varones. Ella se mantiene fiel a la ley de un marido que permanece oculto (como signo de la ley de Dios) y parece condenada a morir en manos del juicio perverso de este mundo.

– *Los dos ancianos (presbíteros)* representan la justicia pervertida de los varones jueces sobre la mujer indefensa; son la autoridad al servicio de los deseos egoístas. De esa forma reflejan el destino ordinario del mundo: la batalla de deseos y contra-deseos donde la fiel *Susana*, indefensa y bella, parece condenada a violación y/o muerte.

Muchas historias ocultas de este mundo acaban así: *Susana*, inocente, sucumbe al deseo de los violentos pervertidos. La riqueza y belleza excitan y nublan la vista de los presbíteros jueces de la tierra. Es difícil romper el círculo de sus deseos violentos. Estamos en una especie de paraíso invertido (parque con agua y árboles, lugar de gozo bueno) y los mismos representantes de Dios se vuelven tentación

(diablo), de manera que la vida acaba siendo escenario de mentira, violación y muerte. Sobre ese fondo aparece *Daniel*, juez joven y profeta sabio, portador de la justicia de Dios, revelador de su juicio,

[Introducción] Daniel les dijo entonces: *Separadlos lejos el uno del otro, y yo les interrogaré.*

[Interrogatorios] Una vez separados, Daniel llamó a uno de ellos y le dijo: *Envejecido en la iniquidad...: Dinos bajo qué árbol los viste juntos.* Respondió él: *Bajo una acacia...*

Retirado éste, mandó traer al otro y le dijo: *Raza de Canaán, que no de Judá... Dime bajo qué árbol los sorprendiste juntos.* Él respondió: *Bajo una encina.*

[Condena] Entonces la asamblea entera clamó a grandes voces, bendiciendo a Dios que salva a los que esperan en él. Luego se levantaron contra los dos presbíteros a quienes, por su propia boca, había convencido Daniel de falso testimonio y, cumpliendo la ley de Moisés, les aplicaron la misma pena que ellos habían querido infligir a su prójimo: les dieron muerte, y aquel día se salvó una sangre inocente (Dn 13,51-62).

Daniel emplea las técnicas normales de interrogatorio y confesión que se emplean en los juicios de este mundo. Quiere mantener el orden, según derecho. Quiere que las «susanas» (mujeres inocentes) puedan bañarse en su parque sin que nadie se atreva a molestarlas. Por eso interroga astutamente y condena de forma implacable a los culpables. Triunfa así el gozo y miedo de la ley, sellada por la sangre. Se impone la justicia del talión: cambian las suertes, como en los *Purim* de Ester (los que quieren condenar quedan condenados), pero el sistema se mantiene.

A la luz de este pasaje, la penitencia de la Iglesia debería ponerse al servicio de un sistema judicial, parecido al que defendía el Catecismo de la Iglesia Católica, distinguiendo con claridad a buenos y malos, imponiendo incluso la pena de muerte. Según eso, existe una ley y ella debe cumplirse, separando a unos de otros, estableciendo una *valla de seguridad* por medio de la cárcel o la muerte. Los presbíteros perversos aparecen así como *chivo emisario* de un sistema de violencia que eleva su ley al servicio de los buenos ciudadanos. Por su parte, Daniel actúa como *mesías de la justicia violenta*, que premia a los buenos y castiga a los malos, imponiendo la pena de muerte sobre los falsos adúlteros. El idi-

para restablecer el orden en clave de talión: confiesa y condena a los perversos, declarando inocente a Susana. Éste es el momento central de su confesión:

lio final de la familia (humanidad) feliz, en el parque del agua y la vida, se edifica sobre la expulsión de los culpables³⁹.

2. *Jesús y la adúltera. El perdón mesiánico (Jn 8,1-11).* Este pasaje contiene muchos elementos comunes con el de Daniel: acusación de adulterio, escribas-jueces (= presbíteros) quieren condenar a la culpable, un nuevo personaje (ahora Jesús) que invierte la situación. Pero su sentido es muy distinto: el texto es mucho más sobrio, la mujer es realmente adúltera y sus acusadores no parecen, al menos directamente, culpables de ese adulterio; Jesús, nuevo Daniel, no la condena:

³⁹ Este pasaje ofrece una buena imagen del *mesianismo de la ley*, que han defendido los apocalípticos de Israel y ciertos moralistas posteriores de la Iglesia. Es lógico que haya sido introducido tras el Daniel sapiencial (Dn 1-6) y apocalíptico (Dn 7-12), recogiendo y culminando ambos motivos. Es hermoso, pero no es evangelio, pues su mesías o Cristo es un juez de la ley. Sobre el pasaje en concreto, cf. W. H. Bennet, *Additions to Daniel*, en R. H. Charles, *The Apocrypha of the OT*, Clarendon, Oxford 1971, pp. 625-637; C. A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*, AB 44, Doubleday, Nueva York 1977; íd., *Daniel, Additions to*, ABD II, 18-28.

[Prueba] De madrugada (Jesús) se presentó otra vez en el Templo, y todo *el pueblo* acudía a él. Entonces se sentó y se puso a enseñarles. Los *escribas y fariseos* le llevan una mujer sorprendida en adulterio y, colocándola en el centro, le dicen: *Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?* Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle.

[Juicio] Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: *Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra* E, inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los *presbíteros*;

[Conclusión] y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose, Jesús le dijo: *Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?* Ella respondió: *Nadie, Señor*. Jesús le dijo: *Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más* (Jn 8,2-11).

Se trata, evidentemente, de una *prueba* contra Jesús. La adúltera es una excusa: si Jesús la condena, queda desacreditada su bondad; si la absuelve, va contra la Ley que *manda lapidarla*. Estos escribas y fariseos actúan astutamente, como en los casos cercanos de Mc 12,13-34 par. Jesús no se deja caer en la trampa: no niega la ley, pero tampoco condena a la mujer. Así lo hace, descubriendo una ley más alta (escrita en el suelo) y poniendo a los jueces, que al fin aparecen como *presbíteros* (según exige el mismo sistema judicial), ante el testimonio de su conciencia.

La respuesta de Daniel era fácil: cumplir la ley, pero de un modo verdadero, mostrando que la mujer era inocente y los acusadores falsos. Bastaba con la ley: ella era signo de Dios, poder mesiánico en el mundo. La tarea de Jesús es diferente: no puede (ni quiere) probar la inocencia de la mujer, no plantea preguntas capciosas a los acusadores. Eso significa que ha venido a situarse en un nivel más alto, allí donde la *gracia de Dios* nos descubre culpables, no para condenar a la mujer pecadora, ni para angustiarnos, sino para elevarnos todos, colocándonos en un nivel de gratuidad. De esa forma, frente al puro *mesianismo de la ley*, propio de Daniel, funcionario del talión escatológico (¡Dios obrará al final de esa manera, salvando a los buenos y condenando a los malos!), viene a revelarse Jesús como *mesías de la gracia* que ofrece vida al pecador (a la mujer), situando a los acusadores ante el espejo de su propia

conciencia, para iniciar de esa manera un camino de reconciliación abierta para todos⁴⁰.

La respuesta de Jesús *no se sitúa en línea de la ley*. Por eso no investiga los hechos, como muchos de nosotros (nuevos legalistas) hubiéramos deseado. No pide detalles a la mujer, ni la confiesa en privado, preguntando cuándo o cómo, cuántas veces, etc. Tampoco le importan los cómplices del adulterio, ni la actitud del ausente marido, quizá también culpable. Todo eso puede ser importante, pero en otro contexto de consulta psicológica o de juicio legal. Jesús no actúa aquí como psicólogo, ni como juez más sabio, en la línea de Daniel, sino como representante de la gracia mesiánica.

No busca atenuantes o motivos de tipo psicológico y social... Es muy posible que, en línea de ley, un buen juez hubiera podido mostrar la complicidad oculta del marido y la contradicción de los acusadores, junto a la posible falta de madurez o libertad de

⁴⁰ Sobre Jesús y los pecadores, en clave de ley y superación de la ley, cf R Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge 1975, K Berger, *Die Gesetzeauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen 1972, J D M Derret, *The Law in the NT*, Darton, Londres 1970, J Jeremias, *Teologia*, 97-148, E P Sanders, *Jesus*, pp 174-211 Sobre Jn 8,1-11, además de comentarios, cf J D M Derret, *The Story of the Woman Taken in Adultery*, NTS 10 (1963/4) 1-26, Witherington III, B, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge UP, 1984, pp 21-23

la mujer, convertida así en víctima. Pues bien, Jesús no ha querido situarse a ese nivel: no se ha comportado como juez, ni con la mujer, ni con los cómplices y/o acusadores. Lo que él busca y ofrece no es un buen juicio (frente al malo de los acusadores), sino la gracia superior de Dios y la transparencia interior de cada uno de los personajes de este drama, que deben mirar hacia sí mismos, descubriendo y aceptando allí, desde el más hondo misterio de la gracia de Dios, su respuesta ante la vida.

Ciertamente, conforme a la ley, esta mujer es culpable, pero Jesús no quiere situarse a ese nivel, ni a nivel de maduración psicológica: no llama al marido, no enfrenta a los esposos, no inicia una terapia afectiva o familiar con ellos, sino que les conduce y nos conduce a todos más allá del ámbito de juicio, conforme a la palabra de Mt 7,1-3: *¡no juzguéis y nos seréis juzgados!* La actitud de juicio supone que *unos* (nosotros, los jueces) somos buenos, mientras que *otros* (los juzgados) son culpables, de manera que podemos convertirlos en chivos expiatorios al servicio de nuestra propia seguridad.

Este mecanismo de *descarga judicial* actúa en muchas religiones: un grupo «sagrado» tiende a mantener su propia seguridad, sacralizando su propia justicia y condenando o expulsando a los contrarios o distintos. Un mecanismo de este tipo ha podido introducirse incluso en la misma praxis penitencial de la Iglesia, al menos desde la perspectiva de los penitentes. Pues bien, Jesús ha destruido ese mecanismo judicial y victimista, situando a los jueces (presbíteros) ante su propia responsabilidad, (*el que esté limpio...*) y poniendo a todos ante la gracia de Dios.

Ciertamente, en nombre de su ley, los acusadores podrían haber respondido *¡estamos limpios, nosotros somos buenos!*, pero no lo han hecho, sino que reconocen su responsabilidad, empezando por los presbíteros (en el doble sentido de ancianos y magistrados o ministros de la comunidad, en este caso de la Iglesia). Históricamente, esta escena resulta provocadora; algunos la declaran improbable: dicen que los escribas y fariseos de la tradición evangélica se hubieran atrevido a mantener su justicia, condenando a la mujer, e incluso a Jesús. Pero, en un sentido más profundo, el texto resulta pro-

vocadoramente histórico a varios niveles: recoge un recuerdo de la vida de Jesús, capaz de actuar con autoridad en un entorno difícil de adversarios que le prueban; expone una exigencia de la Iglesia, llamada a perdonar, como Jesús a los presuntos culpables; está contando (o representando) la verdad universal del ser humano, diciéndonos que el día en que todos nos consideremos pecadores podremos dialogar de forma abierta, perdonándonos mutuamente, desde la gracia más alta de Dios Padre.

Todos los jueces (los escribas y fariseos que aparecen al fin como presbíteros) se van, dejando a Jesús con la mujer. La escena, leída en el trasfondo anterior, resulta escandalosa. Ahora comprendemos por qué ha sido borrada de muchos manuscritos de los evangelios. Este pasaje no condena simplemente a unos presbíteros judíos mentirosos y lascivos (como los de Dn 13), sino que pone en guardia a los *presbíteros cristianos*, para que no condenen a la adúltera (o adúltero). Con ella queda Jesús, el único inocente (y el pueblo que actúa como testigo de fondo de la escena). Evidentemente, Jesús no la condena, sino que la envía a su casa (a la vida), cargando de algún modo con sus culpas (como hemos dicho ya, los jueces acabarán condenando a Jesús porque ha ofrecido perdón a la adúltera).

– *La ley descubre al pecador y tiene la respuesta, como saben los jueces: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres!* Como representantes de un Dios violento se creen obligados a matar a sus culpables.

– *Frente a esa ley que se impone matando, eleva Jesús la experiencia más honda del perdón.* No necesita ya libros, escribe su palabra sobre el polvo: Dios y su gracia superan todas las leyes y sentencias del mundo.

Jesús no ha discutido los principios de la ley en plano de teoría. No ha querido actuar como un escriba más sabio que los otros, pues toda ley se vuelve al fin imposición sobre el humano, sino que ha ofrecido gracia y perdón universales, como mesías supra-judicial en cuya obra se implican y completan estos elementos:

– *Confesar la propia culpa.* Los jueces se creían seguros, con su ley y conciencia. Pues bien, Jesús les conduce a un nivel más hondo, diciendo que se miren a sí mismos, descubriendo que condenan a los otros porque tienen miedo, se sienten inseguros, necesitan descargar su agresividad en ellos. Así nos dice Jesús: sólo si invertimos ese proceso y reconocemos nuestra

propia agresividad (pecado) estaremos en camino de salvarnos. Eso significa que *debemos reconciliarnos con nosotros mismos*, para aceptarnos como somos e iniciar una existencia gratuita, no violenta, sin condenar a la mujer (nuestro chivo expiatorio)

- *Descubrir una gracia superior*. Por nosotros mismos somos incapaces de iniciar una vida desde el perdón. Tanto la mujer acusada como los acusadores se encuentran atrapados en un mismo sistema de violencia y venganza. Todos necesitamos que alguien nos diga: *¡Yo tampoco te condeno, vete y no peques más!* Ésta es la palabra creadora del mesianismo de Jesús, que se podría traducir diciendo: *¡Yo te amo, podemos amarnos, vivir perdonados!*: el don de la vida que puede y debe edificarse sobre bases de perdón. Al amarnos como somos, en nombre de Dios, Jesús nos hace capaces de aceptar nuestro pecado para que iniciemos juntos una existencia reconciliada. Más allá de la ley de sangre (que sanciona la violencia, pues la emplea para castigar desde Dios a los culpables), Jesús ha revelado la fuerza de la gracia.

La palabra final (*¡vete y no peques más!*) se dirige a la mujer y a los pretendidos jueces. Unos y otros deben reconciliarse e iniciar una vida en gratuidad, creando condiciones nuevas de convivencia, una historia de gratuidad no impositiva. Muchas veces hemos entendido el perdón (eclesial, social, comunitario) como instrumento de dominio. Nosotros, los clérigos, herederos de los viejos escribas y fariseos (presbíteros, jueces), tendemos a considerarnos superiores a los otros, convirtiendo a la «pecadora perdonada» en signo de nuestra propia bondad, para gloria del sistema. Pues bien, en contra de eso, el verdadero perdón ha de volver-

se principio de vida reconciliada y gratuita, donde todos, jueces y juzgados, se vinculan en un mismo perdón.

Daniel distinguía bien a malos e inocentes: al final triunfaba la ley, como en las buenas obras de cine o teatro, para gloria del sistema. Por el contrario, *Jesús* nos descubre pecadores, capacitándonos para iniciar un camino de perdón compartido, no como héroes justos o heroínas rescatadas de los malos jueces, sino como culpables que pueden perdonarse mutuamente. En ese fondo, Jn 8,1-11 aparece como *parábola cristológica*. Todos acaban marchándose (mujer y jueces), dejando a Jesús solo, con su gesto de perdón. Allí queda, en el centro, escribiendo sobre el polvo los mandatos de una (supra-)ley de gratuidad, como el único inocente de la escena. Así queda en manos del juicio de este mundo, ocupando el lugar de la adúltera, de manera que las mismas piedras que hubieran servido para matarla a ella se alzarán después contra él (8,59).

Allí queda Jesús, para recibir de nuevo a todos, inaugurando de esa forma el camino de la Iglesia, que debe convertirse en signo de perdón y gratuidad sobre la tierra. Las formas que ella ha tenido de celebrar el perdón dentro de la historia han sido diversas y podrán (deberán) serlo en el futuro. Todas ellas se encuentran al servicio de la gratuidad universal de Cristo, mesías de Dios, como hemos venido indicando en las páginas anteriores. Ellas han querido expresar el valor fundamental del sacramento del perdón y reconciliación, de la gratuidad y vida compartida en el camino de la historia.

Desarrollo de la penitencia del siglo II al XIII

Guillermo Múgica

Reflexiones preliminares a modo de introducción

1. Me corresponde abordar las vicisitudes históricas (del sacramento) de la penitencia¹ desde la conclusión del período neotestamentario hasta la Escolástica pretridentina. Dichas vicisitudes han sido múltiples y muy diversas, contradictorias en ocasiones incluso. Nos encontraremos con una praxis compleja y muy rica por supuesto, y di-

¹ Conviene, desde el inicio, no perder de vista la advertencia de José Ramos-Regidor (*El sacramento de la penitencia*, Sígame, Salamanca 1991, p 171) « la sistematización teológica “tradicional” del sacramento de la penitencia se elaboró bastante tarde, precisamente cuando a finales del siglo XII, y especialmente durante el siglo XIII, la confesión “privada” o individual se había convertido en la forma principal, si no la única, de la penitencia oficial de la Iglesia. Pero la realidad viva del sacramento de la penitencia ha tenido anteriormente una historia rica y variada» Precisamente en atención a esta advertencia, para no anticipar ni proyectar indebidamente sobre hechos y realidades más remotos estados de conciencia y comprensiones posteriores, reconociendo simultáneamente sin embargo la temprana presencia de una realidad viva, pongo entre paréntesis la expresión «del sacramento»

versificada también. Una praxis con frecuencia agitada y llena de tensiones. Es lo que hace, probablemente, que se haya hablado del «accidentado camino» de la celebración de la conversión penitencial en la Iglesia². A veces nos enfrentamos a datos respecto a los que no contamos, todavía, con un esclarecimiento pleno³. De ahí que en dichos casos, en absoluto infrecuentes, la reconstrucción histórica venga a ser conjetural⁴.

2. El recorrido histórico debería servirnos para asumir en perspectiva los desarrollos de la vida de la Iglesia, para reforzar la conciencia de su historicidad. La comunidad cristiana está en el tiempo, vive en la historia. Con lo que ésta supone para ella de impacto ineludible, de limitación y condi-

² Jesús Burgaleta en *La celebración del perdón vicisitudes históricas*, Fundación Santa María, Madrid 1986, p 10

³ Me refiero a un esclarecimiento pleno tanto en lo que concierne a su sentido en la institución penitencial eclesial, como a su valoración y ubicación en la estructura penitencial propiamente dicha –según la distinción entre «elementos de sentido» y «formas estructurales» de Dionisio Borobio (*Reconciliación Penitencial*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, p 28)–

⁴ Cf Carlo Collo, *Reconciliación y penitencia*, San Pablo, Madrid 1995, p 68

cionamiento inevitables, pero también de responsabilidad y desafío. Por eso la fe que la Iglesia profesa y vive, practica y celebra, trata de fijar y de comprender, no escapa a las vicisitudes propias de las dimensiones humanas y temporales del sujeto que la porta. En sus manifestaciones y concreciones no escapa a las perplejidades, búsquedas y tanteos; a las aproximaciones, evoluciones y desarrollos; a las imperfecciones, los errores y los cambios y mutaciones. Imbuida del Espíritu, la fe recibida y el apremio de los tiempos han constituido el doble punto de mira al que la Iglesia ha tratado de mantenerse fiel. Su sentido pastoral y de fe le han hecho moverse, en lo que a la praxis penitencial se refiere, entre la convicción de la santidad de la vocación cristiana y la experimentada certeza de la debilidad humana, entre el aborrecimiento del pecado y la misericordiosa acogida del pecador, entre las exigentes tareas de la opción cristiana y la apertura posibilitadora del acceso a las fuentes de la gracia: en suma, entre el rigorismo y la indulgencia, entre la firmeza de convicciones e ideales y la flexibilidad de la pastoral. La historia nos muestra que, en este oscilante movimiento, la comunidad cristiana no logró encontrar en todo momento salidas claras.

3. En todo caso, si la historia es maestra de la vida, el desarrollo de la praxis eclesial penitencial a lo largo de los siglos –hasta el XIII en que cristaliza prácticamente su forma actual, hoy en crisis– nos invita a aprender. Hemos de acercarnos al pasado con espíritu crítico. En primer lugar para no lanzarle preguntas desde preocupaciones y sensibilidades actuales que nuestros antepasados no tuvieron, ni, en función del presente y de su praxis, deformar el sentido de los datos del pasado, pretendiendo hacerles decir más de lo que ellos mismos dan de sí.

Pero también, en segundo lugar, para reconocer que no todo el pasado es perfecto; para rescatar sus líneas de fuerza permanentes y positivas; y para percibir sin embargo en lo que perdura que, canonizadas y todo, las formas se deterioran y pueden no ser las más idóneas hoy en todos sus términos. Espíritu crítico por tanto. Pero también, y en consecuencia, honestidad y creatividad. La primera para asumir que el esquema penitencial vigente ni ha sido el único, ni siempre el más importante, ni probablemente el más rico en la historia de la penitencia sacramental. Y la segunda para tener la valentía de intentar –todo lo responsable y prudentemente que se quiera– nuevos caminos. Es cierto que la Iglesia no puede devaluar ni rebajar el «precio» de la gracia. Pero tiene el deber, a fin de cuentas, de posibilitar que los fieles puedan acceder a las fuentes de la misma.

Dividiré mi recorrido histórico en tres grandes períodos o apartados. Como suele ocurrir en estos casos, no resulta fácil delimitar con puntual exactitud la frontera entre cada uno de ellos. Las fechas resultan con frecuencia un tanto convencionales. Declive de un período e inicio paulatino de otro se superponen y solapan con frecuencia. Los momentos de división corresponden, pues, más que a fechas exactas, a bandas o zonas temporales en las que algo declina y algo nuevo aparece. Teniendo por tanto esto en cuenta, propongo la periodización siguiente:

- I. Penitencia antigua, pública y canónica (siglos II al VII).
- II. Penitencia tarifada o tasada o arancelaria (del siglo VII al XII).
- III. Penitencia privada (siglos XII y XIII –y hasta nuestros días–).

I PENITENCIA ANTIGUA, PÚBLICA O CANÓNICA (siglos II-VII)

1. Primera época (siglo II): Inauguración de una penitencia excepcional

Para la época postapostólica más inmediata disponemos de pocos testimonios penitenciales⁵.

a) *Un contexto de clara continuidad*

El contexto general, en principio, sigue las pautas del período neotestamentario anterior. Nos encontrábamos en él con unas comunidades pequeñas y organizadas, en las que el conocimiento y apoyo recíprocos, así como el control efectivo de la vida de sus miembros, no presentaban mayores dificultades. Las comunidades se componían básicamente de cristianos convertidos en edad adulta. Cristianos que tenían, por lo general, una elevada y exigente concepción de lo que comporta la opción bautismal, y que vivían inmersos, en consecuencia, en la alta tensión espiritual y moral propia del cristianismo de los orígenes⁶.

El don de la salvación en Cristo y, en este marco, el anuncio central del perdón y la liberación de los pecados son vividos con un acento fuertemente escatológico. La realidad de la debilidad humana, la

de la posibilidad efectiva de caída y vuelta atrás, la de los pecados concretos en suma, se imponen, a pesar de todo, con todo su empecinamiento y su evidencia. Ante ellos la comunidad cristiana despliega una praxis de perdón y reconciliación.

En cuanto a los pecados ordinarios o cotidianos, la oración, el perdón mutuo, la limosna y otros medios tradicionales aparecen como vías de reconciliación. En cuanto a los pecados más graves, aquellos que rompen la opción bautismal, que quiebran la comunión y, sobre todo, introducen división en la comunidad o son motivo de escándalo, el cristianismo del siglo I parece que no logra definir una salida clara. En verdad no parece imponerse otra que la exclusión o «excomunión». Ésta sigue manteniendo, sin embargo, un sentido y aun una estructura penitenciales, en la medida en que busca que el pecador recapacite y se arrepienta. Por eso se sigue apelando a la misericordia de Dios que no abandona y quiere la salvación de sus hijos. El arrepentimiento parecería, de suyo, tener que poner fin a la dura medida impuesta⁷. Pero no hay en la época apostólica indicio alguno claro acerca de un rito especial y específico de reconciliación⁸.

b) *Una importante novedad*

En un contexto que, como decíamos, es de clara continuidad neotestamentaria, nos hallamos, a mediados del siglo II, con una novedad. Se trata de una obra, *El Pastor*, cuyo autor es Hermas, un presbítero

⁵ Básicamente contamos con la Didache, con la Epístola de san Bernabé, con la Carta de san Clemente Romano a los cristianos de Corinto –las tres de finales del siglo I–, con los testimonios de san Ignacio de Antioquia y del Pastor de Hermas –respectivamente de comienzos y mediados del siglo II–, o de san Ireneo –finales del siglo II– y Clemente de Alejandría –a caballo entre los siglos II y III–

⁶ Se habla de conversión-penitencia (metanoia), de perdón, purificación, corrección y confesión de los pecados (exomologesis), pero no se especifican los modos en que se ponían en práctica. La posibilidad y el modo de una penitencia postbautismal en caso de pecados graves no constituían un problema de primer orden para las primeras comunidades. Cf. Carlo Collo, *o c*, p. 69

⁷ En la Didaché 15, 3 leeremos, por ejemplo, un poco más tarde «Nadie hable con quienquiera se enemista con otro, ni oiga palabra vuestra hasta que se arrepintiere» Aquí la medida penitencial equivale a una exclusión de hecho y el arrepentimiento pone fin a la misma

⁸ Cf. Gonzalo Florez, *Penitencia y Unción de enfermos*, BAC, Madrid 1997, p. 82

romano, hermano del papa Pío I. Esta obra gozó de gran prestigio y autoridad en la Iglesia⁹. Y en ella, por vez primera, la literatura cristiana aborda y desarrolla con amplitud el tema de la penitencia eclesiástica.

Lo significativo para nuestro tema es que *El Pastor* habla por primera vez de una «penitencia segunda» para quienes, después de la primera, la bautismal, han roto la orientación fundamental de la vida cristiana. La obra da testimonio de una idea y una praxis que, aun con dificultades, iban abriéndose camino: una segunda penitencia. Veamos el texto.

En primer lugar Hermas le manifiesta sus dudas al Pastor o «ángel de la penitencia»: «Señor... he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados». A lo que el Pastor responde:

«Has oído exactamente, pues así es El que en efecto recibió una vez el perdón de sus pecados, no debiera volver a pecar más, sino mantenerse en pureza. Mas, puesto que todo lo quieres saber puntualmente, quiero declararte también esto, sin que con ello intente dar pretexto de pecar a los que han de creer en lo venidero o poco ha creyeron en el Señor. Porque quienes poco ha creyeron en el Señor, o en lo venidero han de creer, no necesitan penitencia de sus pecados, sino que se les concede sola remisión por el bautismo de sus pecados pasados»

Ahora bien, para los que fueron llamados antes de estos días, el Señor ha establecido una penitencia. Porque, siendo el Señor conocedor de los corazones y previsor de todas las cosas, conoció la flaqueza de los hombres y que la múltiple astucia del diablo había de hacer algún daño a los siervos de Dios y que su maldad se ensañaría en ellos. Siendo, pues, el Señor misericordioso, tuvo lástima de su propia hechura y estableció esta penitencia, y a mí me fue dada la potestad sobre ella. Sin embargo, yo te lo aseguro: si después de aquel mandamiento grande y santo, alguno, tentado por el diablo, pecare, sólo tiene una penitencia, mas, si a continuación pecare y quisiere hacer penitencia no le será de provecho pues difícilmente vivirá»¹⁰

⁹ Hubo quienes la tuvieron por inspirada. Ireneo, por ejemplo, la llama «Escritura»

¹⁰ Mand IV, 3, 1-6. Al mismo principio de una sola penitencia Hermas ha hecho referencia poco antes (Mand IV, 1, 8)

Hermas exhorta a los cristianos pecadores a la penitencia, una penitencia que implica conversión y entraña reconciliación y restablecimiento de la comunión. Afirma la unicidad e irrepeticibilidad de esa penitencia postbautismal como principio fundamental. Ambas características derivan probablemente de la analogía establecida con el bautismo, con la penitencia bautismal o primera. También, de una parte, de la sentida inminencia de la parusía, y, de otra, de que una recaída en el pecado diría muy poco en pro de la seriedad de la conversión anterior. En ningún caso aquellas dos notas obedecen a una especie de parquedad o estrechez de la misericordia divina. Muestra de ello puede ser que, en *El Pastor*, ningún pecador queda excluido de la penitencia segunda. Lo que imposibilita acceder a ella no es, pues, la gravedad de los pecados, sino la falta de las disposiciones debidas. Lo que *El Pastor* no nos aclara es la estructura y la forma de realización de esta segunda penitencia.

Se ha calificado a esta penitencia segunda de «verdadera innovación»¹¹ o de «novedad»¹² respecto a la praxis anterior. Si, como indica Gonzalo Flórez¹³, Hermas trata de recoger y transmitir fielmente la «tradicción» sobre la práctica de la penitencia eclesiástica, ¿en qué sentido lo es? Creo que en tres aspectos.

En primer lugar, afirmar una penitencia postbautismal, que se realiza una sola vez en la vida, viene a ser una forma implícita de aludir a un momento o proceso y a un rito penitenciales específicos, verificables y controlables¹⁴. Lo que supone un claro avance, habida cuenta de que «no hay en el Nuevo Testamento indicio alguno claro acerca de un rito de reconciliación»¹⁵.

¹¹ Jesús Burgaleta, *o c*, p 35

¹² Así, no católicos como Harnack, M Dibelius, H Koch y católicos como F X Funk, P Batiffol, K Bihlmeyer. Cf Gonzalo Flórez, *o c*, p 84, nota 23

¹³ *Ibid*

¹⁴ Aunque Hermas no nos aporte datos acerca de todo ello

¹⁵ Gonzalo Florez, *o c*, p 82. No parece en cambio en este punto muy clara la postura de J Ramos-Regidor (*o c*, p 173), cuya afirmación acerca de «la existencia del sacramento de la penitencia desde los orígenes de la Iglesia, tomando como base los escritos del Nuevo Testamento», parecería sugerir también —más allá de la polémica con el protestantismo— la existencia originaria de un ritual específico de reconciliación, cuya certificación tendría este autor muy difícil

En segundo lugar, Hermas contribuyó con su autoridad a afianzar eficazmente la idea de que, en cuanto a la extensión de la penitencia, no hay límites. Y esto lo fue logrando en un clima que aparecía dividido y disperso¹⁶. En efecto, durante algún tiempo, algunos obispos, en algunas regiones, no otorgaban la reconciliación a los tres pecados llamados capitales, a saber: apostasía y graves divisiones en el seno de la comunidad, adulterio y homicidio¹⁷. Pues bien, en este marco, *El Pastor* de Hermas representa un hito clave. Contando con el verdadero arrepentimiento, ningún pecado deberá quedar excluido de la penitencia.

En tercer lugar, en fin, *El Pastor* representa para la penitencia, aún no institucionalizada, algo así como la inauguración de una especie de «disciplina embrionaria»¹⁸.

2. Segunda época (siglo III): Institucionalización de la penitencia

a) *Su contexto*

El tiempo transcurrido entre la segunda mitad del siglo II y la primera mitad del III es de paz y tranquilidad, lo que favorece una relativa y rápida expansión de la fe cristiana¹⁹. Pero este crecimiento cuantitativo irá acompañado de un debilitamiento cualitativo. Decece la tensión exigente y heroica que venía de los orígenes. En la moral primera, radical y de contraste, van apareciendo grietas de relajamiento y mediocridad. Los pecados mayores –sobre todo la fornicación y el adulterio– y la corrupción se hacen más frecuentes.

A mediados del siglo III las persecuciones de Decio –y la de Valeriano después–, aunque muy locali-

¹⁶ El mismo Hermas parece aludir a esta situación cuando dice: «Señor... he oído de algunos doctores que no hay otra penitencia fuera de aquella en que bajamos al agua y recibimos la remisión de nuestros pecados pasados» (Mand. IV, 3, 1).

¹⁷ Cf. Carlo Collo, *o. c.*, p. 70; J. Ramos-Regidor, *o. c.*, pp. 173-174.

¹⁸ Dionisio Borobio, *o. c.*, p. 45.

¹⁹ Es lo que hace decir a Tertuliano: «Somos de ayer y llenamos toda la tierra» (Apol. XXXVII, 4).

zadas y de breve duración, dan lugar a numerosas defecciones y apostasías.

En semejante contexto, de expansión del cristianismo por una parte y de mayor presencia del pecado en la vida de la comunidad por otra, se plantea inevitablemente la necesidad de la organización e institucionalización. Y, más particularmente, la de una más clara determinación de la penitencia postbautismal. Aunque ésta tienda a ser semejante en todas las iglesias, en realidad cada obispo viene a ser el responsable del ordenamiento de la misma en su propia diócesis²⁰.

Nos saldrán al paso en esta época dos cuestiones principales. La de la extensión de la penitencia, por un lado, es decir, qué pecados pueden o deben ser sometidos a ella. Y, por otro, la de las características de esta misma penitencia para que pueda darse el acceso a la reconciliación. Ante ambas la comunidad cristiana, busca una línea de moderación y equilibrio entre la laxitud y el rigorismo²¹. Y especifica además una serie de elementos que perfilan un verdadero proceso penitencial.

Dos herejías de la época y las reacciones respecto a ellas de dos cristianos ilustres nos aportarán valiosos datos sobre los asuntos aquí planteados. Me refiero al montanismo y Tertuliano, y al novacianismo y san Cipriano. Por su relevancia para nuestro tema traeremos a colación, también, algunos testimonios de la Iglesia en Oriente.

b) *Tertuliano y el montanismo*

La herejía montanista configuró una secta que logró alcanzar especial difusión en el norte de África. Afirmaba la superioridad de la Iglesia «pneumática» o espiritual frente a la Iglesia jerárquica dirigida por los obispos. No reconocía legitimidad a ésta para perdonar los llamados «pecados capitales» y, en cuanto a la moral y el trato a los pecadores, mantenía una postura de extremo rigor.

²⁰ Así lo reconoce san Cipriano: «Cada obispo ordena su acción», Carta 55, 21, 2.

²¹ Aunque, vistas las cosas desde hoy, valoremos la praxis penitencial de la época como más próxima al segundo que a la primera.

Convertido el año 193 al cristianismo, a la edad de 38 años, Tertuliano se adhirió al montanismo en el 207. Tuvo, pues, dos etapas en su vida, una católica y otra montanista. Sus dos tratados, *De poenitentia* y *De pudicitia*, corresponden a ambas respectivamente.

La obra *De poenitentia*, de su época católica, es una instrucción pastoral sobre los temas del pecado, el perdón y la penitencia. En ella asume y afirma los criterios de *El Pastor* de Hermas: tras la primera, bautismal, una segunda penitencia «por una sola vez», para quien haya roto gravemente la opción y la consiguiente comunión²².

Pero este escrito de Tertuliano nos ilustra, por vez primera, sobre el funcionamiento de la penitencia en la Iglesia latina. Así sabemos que dicha penitencia no consistía sólo en una disposición interior de conciencia, sino que demandaba actos externos y públicos en los que aquella disposición se manifestaba y concretaba. Tales actos aparecen como sintetizados en la «exomológesis» o confesión²³. Por ella el pecador manifiesta públicamente hallarse en una situación que precisa de la penitencia eclesial, se reconoce pecador ante la comunidad cristiana y sobre todo ante Dios, y muestra su deseo y voluntad sinceros de penitencia. Esta pública exteriorización²⁴ no pretende, sin más, la humillación del penitente. El mismo Tertuliano deplora los insultos y las burlas a los penitentes. Lo que dicha exteriori-

zación pretendía es que todo el cuerpo eclesial se implicara tanto en el dolor por el hermano enfermo como en la alegría por su curación; y que el penitente, al volverse a la comunidad, reconociera en ella al Cristo que sufre, que intercede, y que obtiene para él el perdón del Padre²⁵.

Además de la «exomológesis», los actos penitenciales se sintetizan bajo la expresión «operosior probatio»²⁶, que, aunque abarque a la primera, añade la referencia a las prácticas ascéticas penitenciales propiamente dichas o lo que podríamos denominar momento segundo en el proceso penitencial global.

En la obra *De pudicitia*, correspondiente a su época montanista, Tertuliano aporta nuevos datos sobre la configuración de la institución penitencial. Mediante ellos conocemos que había una primera manifestación de la intención de someterse a la penitencia que tenía lugar ante las puertas de la iglesia²⁷ y que luego, dentro del templo, es reafirmada y acogida por la oración de la comunidad²⁸. Realizada la penitencia, corresponde al obispo conceder la reconciliación, oído el parecer de ministros y fieles²⁹.

Pero lo más significativo de esta segunda obra de Tertuliano está en la distinción que establece entre pecados remisibles e irremisibles. Entre estos últimos, y que por tanto no pueden ser perdonados, está la ya conocida tríada de los pecados llamados capitales. Pero, más allá de ella, Tertuliano amplía la lista de los pecados irremisibles a la blasfemia, el fraude, el robo, el falso testimonio, los espectáculos (circenses)³⁰. Todos ellos, aunque puedan ser sometidos a la disciplina penitencial, no pueden ser perdonados por la Iglesia, sino que deben ser remitidos al juicio de Dios, que es quien puede perdonarlos a la hora de la muerte³¹.

²² *De poenitentia*, VII, 10

²³ *Ibid* IX, 1-2 Adelantamos ya respecto a la manera de entender este término la extrema fluidez con la que nos vamos a encontrar. En unos casos, y para unos, abarca a todo el proceso penitencial. En otros, sólo indica el reconocimiento, incluso implícito, de que se ha roto la comunión bautismal. En otros, en fin, se refiere tan sólo a la confesión o discernimiento privados previos a la penitencia (cf J Ramos-Regidor, *o c*, p 188, nota 18)

²⁴ Que, por lo demás, en ningún caso debe entenderse ni como una confesión explícita de los pecados graves ni, menos, como una confesión al detalle de los mismos tal como impuso Trento y se mantiene en la actualidad. Cf Domiciano Fernandez, *Dios ama y perdona sin condiciones*, DDB, Bilbao 1989, pp 36-46. En realidad sabemos que el pecador nunca fue obligado a hacer una confesión pública de sus pecados y que la misma fue expresamente prohibida, más adelante, por León Magno (Epístola 168, 2)

²⁵ *Ibid* X, 6

²⁶ *Ibid* IX, 1-2

²⁷ *De pudicitia*, III, 5, V, 14. En *De poenitentia*, VII, 10 Tertuliano ya hacía mención a «in vestibulo»

²⁸ *Ibid* XIII, 7

²⁹ *Ibid* XVIII, 18

³⁰ Apunta sin duda a espectáculos de contenido inhumano o degradante o con componentes idolátricos

³¹ *De pudicitia*, XIX, 25

En pura teoría Tertuliano no negaba a la Iglesia el poder de perdonar los mayores pecados. Lo que rechazaba, para no incitar ni dar pretexto al laxismo³², era el ejercicio efectivo de dicho poder. En cuanto a los pecados capitales, la Iglesia, según el Tertuliano montanista, no tenía derecho a hacer uso del poder de atar y desatar³³. Nótese, por tanto, que lo que le niega no es el poder, sino que, en determinadas situaciones, haga uso del mismo.

c) San Cipriano y los novacianos

Obispo de Cartago, iglesia que igualaba en prestigio a la de Roma, Cipriano combatió tenazmente a los novacianos. Éstos se oponían frontalmente a la reconciliación de los apóstatas. Un agudo problema, no sólo por sus implicaciones teológicas de fondo, sino también por sus secuelas pastorales, debido al gran número de claudicaciones habidas durante la persecución de Decio. Pero si grave era el rigorismo novaciano, grave resultaba también la práctica laxista de no pocos que, tras la persecución, se reincorporaban a la comunión o solicitaban la paz sin la penitencia debida.

Cipriano nos dejó *De Catholicae ecclesiae unitate* y *De lapsis*, además de otros escritos y cartas. Su *De lapsis* viene a ser como una carta pastoral acerca de la penitencia y la reconciliación. De Cipriano nos interesa destacar su doctrina sobre la penitencia por un lado y, por otro, los datos sobre la configuración institucional de la misma.

• En cuanto a su doctrina

Para Cipriano, en rigor, sólo los pecados graves deben ser sometidos a la penitencia. Los «peccata minora», los cotidianos, pueden ser expiados de otros modos³⁴.

La cuestión principal a la que se enfrenta es la de los apóstatas –*lapsi, sacrificati*– y la de los que, sin renegar de la fe ni sacrificar a las divinidades, se las ingeniaron para obtener certificados justificativos –de ahí el nombre de libeláticos– de haberlo hecho. Junto a estas situaciones, otro punto conflictivo era el de quienes exhibían «cartas de recomendación» de los confesores y mártires, amparándose en su prestigio y sus méritos, para alcanzar una reconciliación sin la prescriptiva y previa penitencia.

En cuanto a los *lapsi*, san Cipriano está de acuerdo en que los apóstatas tengan acceso a la reconciliación, pero sólo tras someterse a una rigurosa penitencia. De otro modo, sin la debida conversión, la paz que se otorgase sería falsa y engañosa³⁵. No obstante, ante el peligro inminente de una nueva persecución –la de Galo–, Cipriano da muestras de flexibilidad pastoral, indicando que no se difiera la reconciliación de quienes muestran verdaderas disposiciones penitentes, para que, de este modo, puedan enfrentar mejor los tiempos que se avecinan³⁶. Igualmente, en caso de grave enfermedad, quienes hayan dado claras señales de penitencia pueden ser reconciliados³⁷.

En cuanto a los libeláticos, sin variar su criterio fundamental, Cipriano se muestra comprensivo con los factores y los motivos que les condujeron a su errada conducta. E indica que se tenga en cuenta cada caso y sus circunstancias³⁸.

Respecto a los portadores de las cartas de los mártires y confesores, no deben ser readmitidos a la comunión sin penitencia previa. En adelante –amonesta Cipriano– aquellas cartas sólo se extenderán a personas diligentes en la penitencia y a título de recomendación, no de derecho³⁹. En situación de grave enfermedad o de peligro de muerte, los penitentes en posesión de «billetes de recomendación» podrán cumplir la exomológesis ante cualquier presbítero e incluso, a falta del mismo, ante un diácono⁴⁰.

³² *Ibid* II, 7

³³ Cf C Vogel, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, ELE, Barcelona 1966, pp 35-37

³⁴ *De lapsis*, XXVIII, cf *De dominica oratione*, 12, *De opere et elemosynis*, 2-3

³⁵ *Ibid* XIV, 16 y 29

³⁶ *Epist* LVII, 1-2.

³⁷ *Epist* LV, 23, LVII, 1

³⁸ *Epist* LV, 14 y 15

³⁹ *Epist* XV, 4, XXII, 3, XXX, 6

⁴⁰ *Epist* XVIII

- *En cuanto al procedimiento penitencial*

Cipriano es testigo de una penitencia institucionalizada ya en tres tiempos o momentos. Los dos primeros no parecen fácilmente separables, sí son claramente distinguibles, aunque el orden de los mismos en su enunciado puede ser percibido como más o menos discrecional.

Está, en primer lugar, la acción penitencial *–poenitentiam agere, satisfacere, delicta expiare–*. Se trata de un tiempo largo y penoso de ayunos, oraciones, vigiliias, limosnas... en actitud y hábito penitenciales⁴¹.

Otro momento es el del público reconocimiento general de los pecados ante la comunidad, con la súplica a la misma comunidad, al clero y al obispo de ser readmitidos a la plena comunión *–exomologesim facere–*⁴². Todo da a entender que esta fase tenía un carácter litúrgico⁴³.

Y el proceso concluye con la reconciliación mediante la imposición de manos del obispo junto con los presbíteros *–la manuum impositio ab episcopo et clero in poenitentiam–*⁴⁴.

d) *La penitencia en las iglesias de Oriente*

Me centraré en dos testimonios. Orígenes (185-253 aproximadamente) nos ayuda a conocer los criterios y las motivaciones que inspiraban la praxis penitencial de la época en aquellas iglesias. Y la Didascalía o «Doctrina de los doce Apóstoles y de los

⁴¹ Epist LVII, 1, XVI, 2, XXXIII, 1

⁴² Epist IV, 4 «Que se le fije un tiempo conveniente para la penitencia y, al término de la misma, hara su exomologesis y podra volver a la Iglesia»

⁴³ En Epist LV, 29 se distingue entre confesion y exomologesis. En efecto, se supone que, previa a esta última, tenía lugar una confesión o declaración ante el obispo o los ministros en orden a discernir la naturaleza de las culpas *–examinare causas singulorum–*, particularmente en el caso de los pecados ocultos (Epist XV, 6) y determinar el «tempus iustum» de la penitencia (Epist XVII, 2) Pero esta confesión, estrictamente, no parece formar parte del proceso penitencial institucional propiamente dicho

⁴⁴ Epist XVI, 2, XVII, 2

Santos Discípulos del Salvador» –escrito probablemente antes del 250, de autor probablemente judío y que sólo se conserva completo en su traducción siríaca–⁴⁵ nos informa sobre el modo como aquella praxis se iba institucionalizando.

- *Orígenes*

Propone diferentes medios, hasta siete, para la remisión de los pecados⁴⁶, cuya fuente última de fecundidad reside en la Cruz de Cristo⁴⁷. Acudir a unos u otros medios dependerá de la entidad de los pecados. Éstos pueden ser o muy leves, que no comportan la pérdida de la gracia bautismal, o graves⁴⁸.

El pecado grave postbautismal requiere de una penitencia (metanoia) expiadora, que tiene lugar una sola vez. No cabe, pues, un perdón gratuito como el del bautismo⁴⁹. Y la duración del tiempo penitencial debe ser mayor que la de la iniciación al bautismo, pero no al punto de desalentar al penitente⁵⁰. Dios mismo y Jesucristo con su palabra son quienes mueven a penitencia⁵¹.

En la medida en que el pecado concierne a toda la Iglesia, toda ella debe colaborar en el proceso penitencial y en la reparación. De ahí la importancia de la amonestación y corrección, cuya forma extrema es la excomunión *–aunque, en realidad, es el pecado el que expulsa–*⁵²; así como que los cristianos sepan cargar solidariamente los unos con las culpas de los otros⁵³; y que los ministros, a modo de médicos solícitos, sepan llevar al

⁴⁵ Cf Bernardino Llorca, S J, *Manual de Historia de la Iglesia*, Labor S A, Barcelona 1960, p 82

⁴⁶ Cf Lv 11,4

⁴⁷ Cf M I Danieli, en la introducción a *Orígenes, Omelie sul Levitico*, Roma 1985, p 17

⁴⁸ Cf In Lib I Reg 3,14, In Jer 13,2, In Nm 6,3, In Io 19,14, 84, In Jud 2,5, In Jesu Nave 6, 5, In Ez 3,8

⁴⁹ Cf De orat 28, 10 se refiere a los pecados de idolatría, adulterio y fornicación Cf In Lib I Reg 3,14, In Lv 11,2, 15,2

⁵⁰ Cf Contra Cels 3, 51

⁵¹ Cf De orat 29, 13, In Lv 5,3, In Ez 1,3, In Lv 16,7, In Nm 17,6

⁵² Cf In Lv 14,2, In Jer 48, In Jud 2,5

⁵³ Cf De orat 14, 6, 28, 8, In Nm 10,1, Ex ad Mart 30. ↘

pecador a la penitencia⁵⁴. Por lo mismo, de entre dichos ministros, deberán elegirse sólo aquellos que se distinguen por su misericordia y sabiduría⁵⁵. A ellos se les muestran las heridas para que puedan aplicar el remedio y, especialmente, para que dictaminen si es necesaria la penitencia pública, por medio de la cual el mal es curado y expiado en la asamblea de toda la Iglesia⁵⁶. Los ministros están al servicio de Dios, único que tiene el poder de perdonar. Por eso ellos perdonan todo y sólo lo que Dios perdona⁵⁷.

En Orígenes, en fin, nos encontramos con la primera noticia de que los cristianos que han sido reconciliados por la penitencia oficial o pública no pueden acceder a cargos eclesiásticos⁵⁸. Si bien en otro lugar no parece excluirse dicha posibilidad⁵⁹.

- *La «Didascalia Apostolorum»*

Según su enseñanza, la autoridad máxima en lo que atañe a la penitencia es el obispo⁶⁰. Éste convoca a quien se obstina en vivir en pecado y, junto con la comunidad, lo expulsa o excluye de la comunión⁶¹. Motivo de excomunión son, además de la tríada tradicional, el maltratar a los esclavos, oprimir a los pobres, calumniar, actuar con injusti-

⁵⁴ Cf De orat 28, 9, In Lv 5,4

⁵⁵ Cf Explan super Psal 11, 6

⁵⁶ Cf De orat 28, 9, Explan super Psal. 11, 6

⁵⁷ Cf De orat 28, 8 Orígenes, al referirse a los ministros, no está teniendo en cuenta exclusivamente a los obispos, sino también a los presbíteros. Parece que éstos, en los textos que venimos mencionando, cumplirían de hecho una triple función: a) Una especie de dirección espiritual o de discernimiento; b) Dictamen sobre la entidad de los pecados y sobre la consiguiente necesidad o no de someterlos a la penitencia pública; c) Una función penitencial al menos respecto a los pecados que no necesitan ser sometidos a la penitencia pública.

⁵⁸ Cf Contra Cels 3, 51. Aunque esto parezca poner en cuestión la afirmación de C. Vogel —«hay que llegar al siglo IV para encontrar textos que tengan prohibiciones penitenciales»—, no hay que olvidar que Vogel se centra en las Iglesias de Occidente. Cf *La penitencia en la Iglesia antigua*, Cuadernos PHASE 95, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999, p. 38.

⁵⁹ Cf In Ez 10,1

⁶⁰ Cf Didasc 2, 24

⁶¹ Cf *Ibid* 2, 16, 1-2

cia en la magistratura, ser deshonestos en el comercio⁶².

La comunidad se reúne para orar por el expulsado de su seno y comprometerse a trabajar por su conversión⁶³. Cuando el pecador se arrepiente, solicita la reconciliación a través de los diáconos, tiene lugar un examen (*anakrisis*) y le es impuesta la penitencia. Con ella, la excomunión real pasa a ser sólo litúrgica —no acceso a la eucaristía y sí a las lecturas y homilias—⁶⁴. Es el tiempo de la acción penitencial, que tiende más a sanar al pecador que a satisfacer la justicia divina.

Finalmente tiene lugar la reconciliación, con la imposición de manos del obispo y la oración de toda la comunidad⁶⁵.

3. Tercera época (siglos IV-VII): Canonización de la institución penitencial

a) *El contexto general*

El edicto de Milán (en el 313) abre nuevas condiciones para la expansión y el desarrollo del cristianismo. La libertad de culto, la devolución a la Iglesia de los bienes confiscados, la constitución del cristianismo en religión oficial, configuran un nuevo contexto. Se desencadena una entrada en masa en la Iglesia. La práctica del bautismo de niños se consolida. Pero todo ello tiene su contrapartida. De una parte se generan dinámicas de mundanización negativa, de mediocridad, de debilitamiento moral. Lo que viene a quedar reforzado de algún modo, de otra, por el hecho de que a la penitencia primera, el bautismo, se le priva de su tono exigente de opción vital radical propio del bautismo de adultos. El resultado es que la pérdida de la gracia bautismal de-

⁶² Cf *Ibid*. 4, 6

⁶³ Cf *Ibid* 2, 15

⁶⁴ Cf *Ibid*. 2, 39, 6, 2, 41, 1

⁶⁵ Cf *Ibid* 2, 41, 1, 2, 18; 2, 20

ja de ser considerada una excepción⁶⁶. ¿Debería sorprendernos esto en una situación en la que la conversión se había convertido para muchos en un medio de incorporación a la nueva sociedad y a sus ventajas?

Así las cosas, objetivamente, la institución penitencial aparece cada vez como más necesaria. Por otro lado, una mayor facilidad para los intercambios y para convocar y celebrar sínodos, así como la entrada del derecho romano en la legislación eclesiástica⁶⁷, posibilitan una actividad febril, que tiene como tarea normalizar, organizar y homogeneizar la institución de la penitencia. Los obispos intercambian entre sí epistolarmente consejos e instrucciones –cartas penitenciales–, que adquieren un valor normativo. Los papas elaboran las «decretales». Y los sínodos y concilios⁶⁸ redactan cánones cuya influencia sobrepasa los límites territoriales.

Todo este conjunto de orientaciones y normativas, especialmente los cánones conciliares, hacen que la praxis penitencial tome la forma y el nombre de penitencia canónica. Vamos a encontrarnos, pues, con una praxis penitencial uniformemente estructurada y regulada. Pero nos toparemos con un serio problema. Con frecuencia, indicaciones para casos excepcionales o en principio elásticas en cuanto a su aplicación van a quedar convertidas en leyes rígidas, inflexibles y de hecho impracticables. La resultante será «una praxis penitencial tan rígida, que se corresponde mal con las posibilidades reales de la generalidad de los cristianos»⁶⁹ y con los cambios operados en la sociedad política y religiosa.

«La repulsa sistemática de toda indulgencia adaptada a la debilidad humana causará, en los fieles, un desapego casi total de la penitencia. Y de ese modo se llegará con mucha rapidez a una situación insostenible para la vida espiritual de los cristianos»⁷⁰.

⁶⁶ Cf. Carlo Collo, *o. c.*, p. 88. El autor, por lo demás en sintonía con la mayoría, añade: «El monacato surge en parte como reacción a la decadencia moral de esta época».

⁶⁷ Cf. *Ibíd.*

⁶⁸ Ancira (a. 314), Neocesarea (a. 314-315), Nicea (a. 325), Antioquía (a. 341)...

⁶⁹ Carlo Collo, *o. c.*, p. 88.

⁷⁰ C. Vogel, *La penitencia en la Iglesia antigua*, Cuadernos PHASE 95, Barcelona 1999, p. 26.

b) Objeto de la penitencia eclesiástica o canónica

Únicamente los pecados graves, y todos ellos sin excepción, se benefician de esta penitencia. Para las faltas leves son suficientes la mortificación y las buenas obras, especialmente las de caridad con el prójimo necesitado⁷¹.

Suelen citarse los testimonios de Paciano⁷², de Cesáreo de Arles⁷³ y, sobre todo, el de san Agustín. Distingue éste tres clases de penitencia: la que se hace antes de recibir el bautismo, aquella por la que se perdonan los pecados cotidianos y, en fin, la exigida para los pecados graves, aquellos que son incompatibles con la vida según la fe. Es esta última la penitencia en el sentido propio de la palabra⁷⁴. Y se refiere a esa realidad que la tradición designa con expresiones como *scellera*, *maiora scellera*, *crimina*, *peccata mortalia*, *capitalia*, *graviora*, *maiora*, etc.

No resulta fácil elaborar una lista de los pecados sometidos a penitencia canónica. Los criterios de distinción entre graves y leves no son idénticos a los que hoy manejamos. Y el lenguaje, además, también varía según iglesias y autores. Nos ceñiremos a los testimonios de san Agustín y de Cesáreo de Arles.

• San Agustín

Ante todo, el de Hipona no reduce la lista de los pecados graves sujetos a penitencia canónica a la célebre tríada de los denominados capitales. Así, en uno de sus sermones⁷⁵, advirtiendo al final que la lista no es completa, enumera como faltas graves las siguientes: idolatría, adulterio, fornicación; robo y fraude; odio, herejía o cisma, espectáculos. Dentro de la categoría de pecados que causan la muer-

⁷¹ Vogel, *c. c.*, 27, insiste en advertir que la reparación por las buenas obras nunca es una equivalencia jurídica; que, supuesto el arrepentimiento, su virtud expiatoria procede del amor.

⁷² Paraenesis ad poenitentiam.

⁷³ Cf. Sermo 60 y 179.

⁷⁴ Cf. Agustín, Sermo 351, 4; 352, 2.

⁷⁵ Cf. Sermo 351.

te, san Agustín precisa la distinta gravedad que pueden alcanzar los mismos y, en consecuencia, la distinta penitencia que les corresponde⁷⁶. Comentando tres pasajes evangélicos, en los que tres muertos son devueltos a la vida, san Agustín distingue entre pecados secretos, pensados pero no ejecutados; pecados que por su ejecución afloran al exterior, pero a los que sigue inmediatamente el arrepentimiento; y pecados que responden a un hábito o costumbre, a un empecinamiento en el mal o encadenamiento al mismo. Para los tres ciertamente se exige penitencia adecuada y proporcional. Para los dos primeros no se determina cuál puede ser. Y, a lo que parece, sólo para el tercero se precisaría inevitablemente de la penitencia pública o canónica. Todos precisan penitencia. Todos se perdonan. Pero no todos del mismo modo.

Según esto, ciertos pecados de pensamiento, de mera intención, de debilidad o de imprudencia, aun versando sobre materia grave, no precisarían de la penitencia canónica, aunque sí de otras obras penitenciales⁷⁷. No así si se trata de pecados de malicia o que comportan un asentamiento en el mal. Vogel precisa, sin embargo, que, para el doctor africano, los mencionados criterios subjetivos no son absolutos⁷⁸. Por eso, conforme a la tradición, a la lista de pecados graves reseñada más arriba, habría que añadir las faltas contra el Decálogo⁷⁹.

En el tratado *De natura et gratia*⁸⁰ se aporta una lista abreviada e incompleta de faltas veniales: chanza o zumba, bromas, deseos impuros, ansia, gula e intemperancia en el comer, distracciones en la oración, etc.

⁷⁶ Cf Sermo 125 y la reflexión acerca del mismo de Josep M Rovira Belloso, *Eucaristia y penitencia como perdon de los pecados*, en *Sacramento de la reconciliación y Eucaristia*, Cuadernos PHASE 95, Barcelona, pp 10-13

⁷⁷ La distinción agustiniana nada tiene que ver con el célebre criterio muy posterior, correspondiente a la reforma carolingia, que distinguía entre pecado oculto y público, y asignaba a cada uno de ellos penitencia privada y pública respectivamente

⁷⁸ Cf Vogel, *c c*, p 28

⁷⁹ Cf Agustín, Sermo 351, *De symbolo ad catechumenos*, cap 7, n 15, *Enchiridion*, cap 65, n 17

⁸⁰ Cf Cap 38, n. 45

• *Cesáreo de Arles (a. 503-543)*

Distingue entre pecados menudos o cotidianos y pecados capitales o de mayor gravedad. Para Cesáreo, capital es sinónimo de mortal, expresión esta que no emplea habitualmente.

Los primeros, tomados por separado, no matan el alma y se perdonan por la penitencia común u ordinaria. En cuanto a los segundos, Cesáreo aporta una lista⁸¹ que incluye tanto los ya conocidos pecados capitales como las faltas contra el Decálogo. Además de ello, en diversos sermones, Cesáreo alude a otras faltas graves: asistencia a espectáculos sangrientos o indecentes en los anfiteatros, el aborto; el sacrilegio, los sortilegios, la consulta a los adivinos, las artes diabólicas, las diversas formas de superstición pagana; el concubinato y las uniones ilegítimas; la embriaguez habitual, las faltas castigadas con pena capital en el derecho civil. Los pecados menudos acumulados en gran cantidad se asimilarían a los graves⁸².

c) *El desarrollo del proceso penitencial*

El mismo se estructura en tres tiempos: el ingreso en la penitencia, la acción penitencial y la celebración de la reconciliación.

• *Entrada en la penitencia*

Este momento o tiempo se expresa de modos diversos: pedir, recibir la penitencia –si se habla desde el penitente–; dar o imponer la penitencia –cuando se trata del obispo que recibe al pecador entre los penitentes–.

Se trata de un acto público y comunitario, por el que los penitentes, ya hayan decidido espontáneamente hacerse tales o, por el contrario, hayan sido expresamente convocados por el obispo⁸³, ingresan en un orden o *status* especial, el de los penitentes.

⁸¹ Cf Sermo 179

⁸² Cf Sermo 12, 13, 42, 43, 44, 51, 54, 67, 179

⁸³ Cf Agustín, Sermo 20, 2, 29, 4, 351, 4 9, 398, 8 16, 352, 3 8

Que se trate de un acto público no implica una pública confesión de faltas. Es el mismo gesto de presentarse ante el obispo y la comunidad el que proclama que el penitente se reconoce gravemente culpable⁸⁴. Y aunque la penitencia pública conlleve una cierta nota de infamia, la publicidad de la misma no tiene como primer objetivo la humillación del penitente, sino la implicación orante e intercesora de los fieles⁸⁵.

El rito litúrgico de entrada en la penitencia lo realiza el obispo. Éste impone las manos al penitente y le viste de cilicio o del hábito especial al uso, que deberá portar mientras dure la penitencia impuesta. Al final, el penitente es expulsado de la iglesia. No es que el penitente quede separado de la comunidad de los fieles; el efecto de la mencionada expulsión es, más bien, litúrgico⁸⁶. Simboliza la prohibición de acercarse a la mesa eucarística hasta el día de la reconciliación. Los penitentes asisten a la sinaxis, pero no participan en la oblación y la comunión.

Ingresan, como ya se ha dicho, en el orden de los penitentes, prácticamente análogo al estado religioso. Y ocuparán probablemente en el edificio catedral el *narthex* o vestíbulo anterior a la nave.

- *El tiempo de hacer penitencia*

El tiempo de duración de la penitencia dependía de la gravedad de la culpa y de la actitud espiritual mostrada por el penitente. Lo determinaba el obispo. Pero no discrecionalmente, sino con arreglo a disposiciones y normativas que, para estas fechas, eran ya muy precisas y duras⁸⁷. Por lo general la penitencia duraba varios años. Y el penitente quedaba sujeto a tres tipos de obligaciones: generales, rituales y permanentes⁸⁸.

⁸⁴ San Leon Magno, en carta dirigida a los obispos de Campania (Epistola 168, 2), llegara a prohibir expresamente incluso la confesion publica de los pecados

⁸⁵ Cf Cesareo de Arles, Sermo 67, 179, 189, 197

⁸⁶ Cf Cesáreo de Arles, Sermo 67, Ambrosio de Milan, *De poetentia*, Lib I, cap 38, n 37, Concilio de Agde (a 506), can 15

⁸⁷ Cf los concilios de Elvira de los años 306 y 313, y el concilio de Arles del 314

⁸⁸ Cf Vogel, *c c*, pp 35-39

Las primeras se refieren a las obras comunes de penitencia propias de aquel tiempo; a una vida mortificada y ascética mediante la que se debía mostrar la conversión interior; corregir las malas inclinaciones y penar de algún modo por los crímenes cometidos.

Las segundas son de carácter litúrgico: permanecer de rodillas durante la oración, acudir en la Cuaresma a la imposición de manos de los presbíteros. Los penitentes, también, llevaban a enterrar a los difuntos y les daban sepultura. En Oriente el itinerario penitencial quedó estructurado en diferentes grados, que expresaban simbólicamente el retorno progresivo del penitente a la condición de miembro de pleno derecho de la comunidad cristiana *-flentes, audientes, substrati, stantes-*⁸⁹.

Las terceras tienen que ver con una serie de prohibiciones, limitaciones e inhabilitaciones que gravitaban sobre el penitente aun después de obtenida la reconciliación y que le afectaban prácticamente para el resto de su vida. Estas cargas incidían en el penitente en aspectos que hoy llamaríamos de vida privada: continencia total, prohibición de casarse de nuevo en caso de viudedad y, si el penitente es célibe, de casarse en primeras nupcias –al menos, a lo que parece, en la Galia–⁹⁰. Pero las mencionadas cargas tenían que ver también con dimensiones de la vida social y pública: prohibición de entrar en el ejército, de ejercer de comerciante y entrar en el mundo de los negocios, de incoar procesos en instancias civiles, de asumir funciones públicas, de acceder a la ordenación sacerdotal⁹¹. De hecho un penitente, incluso reconciliado, no puede hacerse clérigo y, a la inversa, un clérigo, debido al carácter infamante de la penitencia, no puede ser admitido a ella⁹².

A tenor de lo dicho, la conciencia dominante es que el pecador, mediante la penitencia, se introduce en un estado definitivo. Lejos de constituir un

⁸⁹ Cf Carlo Collo, *o c*, p 90

⁹⁰ Cf concilios de Arles (a 443 y 452), can 22, concilio de Orleans (a 538), can 24, Leon Magno, *Epistola a Rustico de Narbona*, cap 13, Siricio, *Epistola a Himerio de Tarragona*, cap 5

⁹¹ Sobre esto ultimo, cf Leon Magno, *Epistola al obispo Rustico de Narbona*, caps 10-12

⁹² Cf Siricio, *Epistola a Himerio*, cap 14.

paréntesis, la penitencia introduce en una vida nueva de expiación y de santidad, que perdura hasta la hora de la muerte.

Vemos, pues, cómo la penitencia antigua ha ido evolucionando hacia un rigor cada vez mayor hasta el punto de que, si un penitente abandona su condición de tal, la excomunión perpetua recaerá sobre él⁹³.

- *La celebración de la reconciliación*⁹⁴

La reconciliación es competencia del obispo. Y se realiza mediante la imposición de manos de éste unida a la oración, que suele tener un tono deprecatorio. En caso de necesidad, y por concesión del obispo, también los presbíteros ejercen este ministerio de la reconciliación. A partir del siglo V, la celebración de la reconciliación tenía lugar probablemente el Jueves Santo.

Los textos de los Padres afirman la necesidad de la penitencia personal y de la intervención reconciliadora de la Iglesia, sin indicar con claridad cómo ambas se conjugan.

San Agustín, por ejemplo, trata de mostrar el papel que cumplen Dios y la Iglesia. Dios resucita al pecador suscitando el arrepentimiento e induciendo a la confesión⁹⁵ y deja en manos de la Iglesia la absolución del «reatus peccati» o la liberación de las «ataduras» del pecado. Es toda la Iglesia, la totalidad de los miembros animados por el Espíritu

Santo –y no sólo Pedro–, la que tiene el poder de atar y desatar los pecados⁹⁶. El ministro es sólo el ejecutor oficial del poder de las llaves⁹⁷. El poder de perdonar es obra del Espíritu Santo, que ha querido servirse del ministro de la Iglesia. La reincorporación a ésta es, por tanto, necesaria para obtener el perdón⁹⁸.

Respecto a la relación entre el esfuerzo del penitente y la intervención de la Iglesia, en los padres, dice sin embargo J. Ramos-Regidor:

«... generalmente los padres tienen también presente la dimensión eclesial del pecado de los cristianos, su carácter de oposición a la santidad de la Iglesia y al dinamismo que se deriva del bautismo. Conciben entonces la conversión del cristiano pecador como si fuera también una conversión a la Iglesia. Esto los lleva a afirmar la unión entre el esfuerzo del penitente por convertirse y el empeño de toda la Iglesia por llevarlo a la conversión y ofrecerle de este modo la reconciliación y la reintroducción en la caridad eclesial, y por tanto, en la amistad con Dios»⁹⁹

La unicidad de la penitencia se mantiene, apelando a motivaciones diversas. San Ambrosio aducirá, por ejemplo, la analogía con el bautismo único¹⁰⁰. San Agustín, sin embargo, trae a colación motivos de índole disciplinar. Y rebate a quienes sostienen que los reincidentes no tienen ya ninguna salida ni esperanza¹⁰¹.

d) Decadencia de la penitencia canónica

Con la llegada de los bárbaros el Imperio se descompone y comienza a gestarse un profundo cambio cultural y social. En realidad va fraguándose una sociedad nueva. En estas condiciones, y en lo que a la penitencia se refiere, la Iglesia, lejos de afrontar la crisis, trata de mantener invariable la praxis establecida. Aunque, por otro lado, se verá

⁹³ Según la decretal de Siricio a Himerio de Tarragona, el penitente caído, al no poder acceder de nuevo a la penitencia canónica, tiene derecho al viático. Por otra parte, el concilio de Nicea (a 325), en su can. 13, otorga dar el viático a todos los pecadores en peligro de muerte, sin subordinarlo a una penitencia ya comenzada, aunque manteniendo las obligaciones penitenciales en caso de curación.

⁹⁴ Todos los autores explicitan sin más la obviedad de que «el itinerario penitencial termina con la reconciliación» (p. e Carlo Collo, *o. c.*, p. 91). Ahora ya sabemos que, según lo que hemos dicho del ingreso en el orden de los penitentes y de los «entredichos» que gravan a toda una vida, hemos de distinguir entre el final del proceso institucional y ritual propiamente dicho, y el itinerario penitencial que en realidad se va a prolongar a lo largo de toda la existencia.

⁹⁵ Cf. Agustín, In Jo 49,24

⁹⁶ Cf. Sermo 229, 2, 99, 9, In Jo 124,7

⁹⁷ Cf. Sermo 71, 23 37

⁹⁸ Cf. Sermo 71, 17 28, 20, 23, 23, 27, Ench. 65, 17

⁹⁹ Cf. *El sacramento de la penitencia, o. c.*, p. 199.

¹⁰⁰ Cf. san Ambrosio, *De poenitentia*, 2, 10, 95

¹⁰¹ Cf. Agustín, Epist. 153, 7

obligada a responder a la realidad mediante una suerte de casuística pastoral.

El hecho es que la institución penitencial canónica se encuentra como en un callejón sin salida. No pocos padres son plenamente conscientes de ello. San Ambrosio no tiene ningún empacho en reconocer que conoce muy pocos penitentes buenos¹⁰². Y san Agustín, que no ignora lo que sucede, se esfuerza en diagnosticar sus causas: falta de conversión en el acceso al bautismo, indefinida prolongación del catecumenado prebautismal, retraso de la penitencia hasta la hora de la muerte, falsa idea de que la pertenencia a la Iglesia asegura la salvación, etc.¹⁰³

Las cargas que implica la penitencia canónica la convierten en una institución que muestra un abismal desfase con la vida. Nos hallamos ante una institución penitencial vacía de penitentes, incapaz de adaptarse a la situación pastoral real¹⁰⁴. Nos encontramos así con un san Cesáreo que no animaba a sus fieles a entrar en la penitencia, porque no hubiera podido admitir a casi ninguno¹⁰⁵. Con un concilio de Agde (a. 506) o con el de Orleans (a. 538) que recomiendan no admitir a los jóvenes al estado penitencial. Y con una penitencia, finalmente, que queda circunscrita, a la postre, a una práctica para viudos, ancianos y moribundos¹⁰⁶.

Nada tiene de extraño que, en esta especie de desierto penitencial, la penitencia, perdiendo de algún modo su marca infamante, pasase a adquirir el carácter de un estado virtuoso a imitar. Y que, en consecuencia, cristianos virtuosos solicitaran someterse a ella.

A pesar de todo, los pastores siguen empeñados en buscar alguna salida a esta situación. En esta línea el claro pensamiento de san Cesáreo marcará una pauta relevante. Él distingue entre «hacer penitencia» y «hacerse penitente» –o más exactamente «recibir la penitencia»–. Se acepta retrasar la re-

conciliación hasta la hora de la muerte, pero a condición de hacer penitencia a lo largo de la vida, para que la reconciliación final pueda ser provechosa. Según Cesáreo, los buenos cristianos hacen penitencia durante toda la vida, preparándose así para recibirla en la hora de la muerte¹⁰⁷.

e) *Otros modos de alcanzar el perdón y algunos hechos paralelos a la práctica penitencial canónica*

• *Otros modos*

Un primer modo es la profesión religiosa o monástica. La razón reside en que la misma es considerada como un segundo bautismo que regenera, reconcilia, reintroduce en la Iglesia y capacita de nuevo para recibir la eucaristía. La forma de vida religiosa, hecha de conversión, oración, castidad, ayuno, mortificación, hábitos especiales..., favorece sin duda la analogía con la institución penitencial. De hecho a la profesión religiosa se le atribuye un carácter penitencial, se la equipara con la penitencia.

El segundo cauce es «hacerse converso». Se trataba de una especie de estado monástico intermedio, esto es, sin vivir bajo una regla y en un monasterio, sino en la sociedad y con la familia. Consistía en un compromiso de búsqueda de perfección y de vida en penitencia y castidad. Al estado de converso se le atribuía el mismo efecto reconciliador que a la profesión monástica. Según Carlo Collo¹⁰⁸, por ser menos humillante y más llevadera que la penitencia pública, acabó por suplantarla.

• *Algunos hechos paralelos*

Mencionaremos tres: la confesión-corrección-dirección espiritual, la reconciliación sin la correspondiente acción penitencial y la comunión sin reconciliación previa¹⁰⁹.

¹⁰² Cf. san Ambrosio, *De poenitentia*, 2, 10, 96.

¹⁰³ Cf. J. Burgaleta, *o. c.*, 46 y nota 7.

¹⁰⁴ Cf. D. Borobio, *o. c.*, p. 48.

¹⁰⁵ Cf. san Cesáreo, *Sermo* 56; 60; 65.

¹⁰⁶ Cf. C. Vogel, *o. c.*, pp. 40-45.

¹⁰⁷ Cf. Cesáreo, *Sermo* 256, 4.

¹⁰⁸ Cf. *Reconciliación y penitencia*, *o. c.*, p. 95.

¹⁰⁹ Cf. J. Ramos-Regidor, *o. c.*, pp. 200-204.

– En cuanto a la *confesión-corrección-dirección* es claro que algunos padres antiguos recomiendan confesar los pecados leves o cotidianos a los presbíteros como medio de obtener el perdón y también consejo y ánimo.

En Oriente esta confesión era hecha a los «espirituales». Una de sus funciones consistía en discernir si los pecados requerían penitencia oficial o si bastaba con la oración y el esfuerzo de conversión del pecador. A partir de los siglos IV-V, esta práctica de confesión, normalmente hecha a monjes y de monjes entre sí, fueran o no sacerdotes, tuvo al parecer significativo desarrollo. Algunos autores se han formulado la pregunta de si tales prácticas no representaban una forma de penitencia sacramental privada distinta de la canónica, y han respondido afirmativamente a ella. Pero hoy no se acepta esta interpretación.

Respecto a la confesión de pecados hecha al obispo en privado antes del ingreso en la penitencia canónica, aquélla no era seguida de absolución. Si los pecados eran considerados como graves, el obispo dictaminaba el ingreso en el orden de los penitentes. Y sólo tras trabajosa penitencia se alcanzaba la reconciliación. De todos modos, ya hemos expuesto anteriormente nuestro parecer de que esta práctica de confesión no formaba parte estrictamente del proceso penitencial institucional y ritual propiamente dicho.

– ¿Qué decir de la reconciliación sin la correspondiente acción penitencial previa?

Con esta pregunta nos referimos a cuatro casos especiales. A los «libeláticos» y a las vírgenes caídas en pecado, en tiempos de san Cipriano. A los moribundos que no eran parte de los penitentes, a partir de los siglos IV-V. Y a la «*benedictio poenitentiae*» concedida a algunos pecadores en el momento de hacerse monjes o conversos. ¿Estaríamos en estos casos ante formas privadas de penitencia sacramental?

Personalmente no le veo mucho sentido a la pregunta, pues proyecta sobre el pasado cuadros mentales del presente. En cualquier caso, respecto a los «libeláticos» y moribundos, se piensa que estamos ante abreviaciones y adaptaciones «*ad casum*» de la única penitencia vigente. De los otros dos casos

– vírgenes caídas y «bendición»– José Ramos dice tratarse de formas ocasionales nunca reconocidas por la Iglesia de manera oficial.

– Es relevante, finalmente, el acceso a la comunión eucarística sin el paso previo de la penitencia canónica.

Sabemos que los penitentes, hasta su reconciliación, no podían acercarse a recibir la comunión. ¿Qué pasaba con la mayoría de los cristianos y cristianas, que no se incorporaban a la penitencia canónica? Pues bien, sabemos que muchos cristianos, durante su vida, a pesar de haber caído en pecados graves, fueron admitidos a la comunión eucarística, con tal que mostrasen actitudes de conversión. Podemos distinguir dos tipos de situaciones.

La primera, un tanto especial, atañe a clérigos, monjes, y conversos, y penitentes ya reconciliados pero reincidentes. Los clérigos, como sabemos, no podían acceder a la penitencia canónica por el carácter infamante de las cargas públicas inherentes a la misma¹⁰. Se les posibilita, sin embargo, el acceso a la comunión¹¹. También los monjes y asimilados tienen prohibida la penitencia eclesiástica. Sin embargo el cumplimiento de los nuevos deberes y la voluntad sincera de no pecar más les abren las puertas de la eucaristía¹². Respecto a los penitentes reincidentes, se les concedía el viático con tal que estuvieran arrepentidos¹³.

La segunda situación tiene que ver con los cristianos en general, con la gran mayoría de fieles –con su buena voluntad, sus ignorancias y sus debilidades y pecados a cuestas–. En principio la dureza de la disciplina penitencial les alejaba también de la comunión. Por eso el concilio de Agde (a. 506) impone a todos que comulguen al menos tres veces

¹⁰ Cf. san Siricio, *Epistola a Humerio*, c. 14, san León Magno, *Epist.* 167, 2

¹¹ Concilio de Epaona (a. 517), can. 22

¹² Cf. Ps. Fausto de Riez, *Sermo ad monachos de poenitentia*. El texto supone, estrictamente, la existencia de pecados previos a la profesión monacal. Pero la analogía con los clérigos parece favorecer una interpretación más extensiva. Cf. también C. Vogel, *Los monjes y los conversos*, en *La penitencia en la Iglesia antigua*, c. c., pp. 49-50

¹³ Cf. san Siricio, *Epist. a Humerio*, c. 5

al año¹¹⁴. Parece obvio, por tanto, que los fieles comulgaban con un sincero arrepentimiento previo, pero sin pasar por la penitencia canónica.

Tratando de comprender y de buscar fundamento a esta práctica, algunos autores contemporáneos ven en ella una situación parecida a la de la falta de confesores tenida en cuenta por Trento¹¹⁵. Otros subrayan el valor penitencial y purificador de la eucaristía o, también, el «votum» o deseo del sacramento de la penitencia. Vogel, con tanta fuerza como sencillez,

apunta algo tremendamente elemental, señalando que aquellos cristianos «tenían menos aprensión que nosotros en lo que mira al acercamiento a Dios»¹¹⁶. Y añade, en sintonía con algunos testimonios antiguos¹¹⁷: «En el momento en que el recuerdo de las faltas cometidas cesaba ya de moverles y se sentían libres de todo apego al pecado, pensaban estar en amistad con Dios. Casiano y Genadio lo aseguran de modo formal; haciendo caso omiso de ciertas sutilezas, se acercaban a la eucaristía que borraba los últimos restos de las faltas cometidas»¹¹⁸.

II PENITENCIA TARIFADA O TASADA O ARANCELARIA (siglos VII-XII)

1. Una nueva forma penitencial para una nueva situación

a) *Un nuevo contexto*

El marco histórico ha cambiado. Las migraciones germánicas y las incursiones sarracenas, normandas, húngaras y de otros pueblos dificultan las comunicaciones entre las diversas regiones. Comienza a cristalizar la sociedad feudal, con su fraccionamiento organizativo. Y el derecho germánico acentúa las tendencias individualistas.

El monacato desempeña un papel determinante en la conversión de los germanos y en la formación –no sólo religiosa– de los pueblos cristianos.

La parroquia rural entra con fuerza en escena. Las dificultades comunicativas la dotan de cierta autonomía respecto a la iglesia urbana con su sede episcopal. Lo que incide también comprensiblemente en la penitencia.

En estas condiciones, en el siglo VII, cobra fuerza en las iglesias del continente europeo una nueva forma penitencial «absolutamente revolucionaria respecto a la penitencia pública»¹¹⁹. La mutación histórica se ve, pues, reflejada aquí en una mutación pastoral. Ésta no afecta ciertamente a la sustancia de la penitencia, pero sí a su forma. De pública e irrepitable, pasa a ser privada y repetible.

El origen de la nueva praxis está en las islas británicas. En las iglesias celtas, aisladas del continente durante mucho tiempo. Unas iglesias organizadas según el sistema monástico. El abad, con frecuencia simultáneamente obispo, era a un tiempo el guía de los monjes y de los fieles. Lo que se adaptaba bien a una configuración societaria fragmentada y más rural que urbana¹²⁰.

En los monasterios celtas se practicaba la «manifestatio conscientiae», inicialmente entre los monjes

¹¹⁶ Cf C Vogel, *c c*, 48

¹¹⁷ Cf Casiano, *Collatio*, XX, 5, Genadio de Marsella, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap 54

¹¹⁸ Cf C Vogel, *c c*, p 48

¹¹⁹ Así la califica J Burgaleta, *c c*, 50

¹²⁰ Cf G M Colombás, *El monacato primitivo*, I, BAC, Madrid 1974, p 299

¹¹⁴ Cf Concilio de Agde, c 18, cf C Vogel, *c c*, pp 46-48

¹¹⁵ Cf DS 1647

y el abad. Esta práctica se extendió pronto también a los fieles. Tenía originalmente un sentido ascético: mover al arrepentimiento y expresarlo. Cómo se llegó de esta práctica ascética y de dirección espiritual a una práctica propiamente penitencial, no lo sabemos.

Cuando los monjes celtas se trasladaron al continente por motivos misioneros –pero también penitenciales: *peregrinari pro Christo*¹²¹–, trajeron consigo sus usos ascéticos y litúrgicos; más concretamente, sus prácticas penitenciales.

No podemos fijar con exactitud el tiempo de la aparición de la nueva práctica penitencial eclesial. Contamos con algunas huellas ciertas ya a partir de finales del siglo VI¹²². Concretamente, en mayo del 589, en un concilio en Toledo, reunidos los obispos de España y de la Galia narbonense, éstos se quejan de que «en algunas iglesias de España los hombres hacen penitencia por sus pecados, no según los cánones, sino de una forma reprobable, de modo que cada vez que pecan le piden la reconciliación al sacerdote». Los obispos tildan esta práctica de «presunción execrable» y mandan que se vuelva a la forma canónica antigua¹²³.

Sin embargo el empeño episcopal no va a servir de mucho. La dureza de la penitencia canónica, la separación entre la disciplina oficial y la realidad pastoral, la multiplicación de penitencias paralelas acentúan la decadencia de la praxis eclesiástica antigua. Por eso, sin que haya pasado aún un siglo desde el concilio de Toledo, un sínodo del 650 en Chalon-sur-Saône aprueba un modelo de penitencia cuyas características corresponden a la praxis penitencial céltica. Y de dicho modelo se afirma que es «de máxima utilidad»¹²⁴. El abismo que media entre

la valoración de «presunción execrable» a la de «máxima utilidad» en tan corto tiempo, es exponente del éxito inicial y de la rápida extensión de la nueva forma de penitencia.

b) *La naturaleza de esta nueva forma*

Consiste en determinar o tasar con precisión las obras penitenciales que corresponden a cada pecado confesado. La estructura sigue pivotando en la acción penitencial. Y sus obras se concretan en penitencias bastante penosas y más o menos largas según la naturaleza de los pecados confesados. Se trata de ayunos, abstinencias, castigos corporales, vigiliias, oraciones, limosnas..., que pueden prolongarse durante días, meses o años¹²⁵.

Como ayuda a los confesores en su labor se multiplican los llamados «libros penitenciales», de modo que los ministros sepan qué obra penitencial corresponde a cada pecado¹²⁶. De dichos libros se deduce, entre otras cosas, que esta nueva penitencia conservaba el antiguo rigor de las obras penitenciales.

Por el modo como se desarrolla, a esta forma penitencial se la denomina tarifada o tasada o arancelaria. ¿En qué reside su novedad respecto a la anterior? Las novedades son múltiples. De ellas, las más importantes son cuatro. Y de éstas, destacaríamos dos: la sustitución de la forma pública por la privada y la repetibilidad de la penitencia. A ellas hay que agregar la extensión de la práctica penitencial a las faltas leves y la desaparición de los entredichos que perduraban después de la reconciliación.

Pero, junto a las mencionadas, constatamos otras novedades importantes. El ministro ya no es sólo el obispo, sino, también y ordinariamente, el sacerdote

¹²¹ Cf Carlo Collo, *o c.*, p 101

¹²² Nos referimos a la reaccion del concilio de Toledo ante una nueva práctica penitencial que había hecho su aparición. Según C Collo «la naturaleza de esta nueva penitencia sigue siendo oscura y no parece coincidir con la penitencia celta» (*o c.*, p 100). Sin embargo hay que recordar que, ya antes de la segunda mitad del siglo VI, habían arribado al continente algunos monjes irlandeses

¹²³ Cf Concilio de Toledo, can 11

¹²⁴ Cf Sínodo de Chalon-sur-Saône, can 8

¹²⁵ Cf C Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, Cuadernos PHASE 97. El Penitencial de san Columbano, por ejemplo, puede ilustrarnos sobre el tipo y la duración de las penitencias para homicidio y sodomia, diez años de ayuno, para el robo, siete años de ayuno, para el monje que calumnia a un hermano, 3 días de ayuno, etc

¹²⁶ J Ramos-Regidor nos muestra un panorama recapitulado y ordenado de los mismos (*o c.*, pp 209-211) bretones, irlandeses, anglosajones, continentales

te. La comunidad ya no está presente ni participa como antes. El «ordo poenitentium» desaparece. En consecuencia, a partir de ahora, los clérigos, los monjes y los jóvenes acceden a la penitencia como el resto de los fieles. De una concentración de pecados –básicamente en los tres capitales y en los que vulneran gravemente los mandamientos–, se pasa a una larga lista, que abre la vía a una exagerada casuística. La confesión, finalmente, que tenía un papel secundario en el antiguo proceso y que, estrictamente, era previa al mismo, irá adquiriendo un lugar cada vez más central y haciéndose de modo muy pormenorizado y detallado.

c) *El desarrollo del proceso penitencial*

Cuando un cristiano tiene conciencia de pecado –y siempre que la tenga– puede acercarse a un confesor¹²⁷. Se hace ante él una confesión detallada. Y el confesor, con un libro penitencial como guía, va imponiendo la penitencia que corresponda a cada falta.

A continuación, según los rituales anejos a algunos libros penitenciales, el penitente, recibida la tasación de sus faltas, se retira a cumplir la penitencia impuesta. Y, tras el cumplimiento, vuelve para recibir la absolución¹²⁸. No está muy claro, sin embargo, cómo y cuándo se realizaba la reconciliación.

Según los penitenciales más antiguos el perdón se adquiriría al parecer «ipso facto» una vez cumplidas las penitencias impuestas. En este caso no estaríamos ante una reconciliación ni inmediata ni diferida, sino ante una especie de intercambio –*do ut des*– entre expiación y remisión¹²⁹. Según algunos rituales, sin embargo –lo hemos dicho–, el pecador retorna para recibir la reconciliación.

En situaciones especiales –enfermedad, escasas luces por parte del penitente o serias dificultades materiales–, el confesor, oída la confesión, recita las oraciones de la absolución con la imposición de

¹²⁷ Las personas importantes tendrán su propio confesor particular

¹²⁸ Este término acaba sustituyendo al antiguo de reconciliación

¹²⁹ Cf C Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, c. c., p. 15

manos. En ésta y en las oraciones que la acompañan consiste la absolución.

En realidad, más allá de los casos especiales que acabo de mencionar, las distancias entre la confesión y la absolución se irán acortando poco a poco. Se comenzará por otorgar la absolución cuando ya se ha cumplido una parte considerable de la penitencia. En el siglo IX se establece que quienes se confiesan al principio de la Cuaresma retornen el Jueves Santo para ser reconciliados. Y en el siglo XI, finalmente, la unión de la confesión y la absolución en un solo acto viene a ser ya un hecho general¹³⁰. Lo cual supondrá otra importante novedad en el tipo de penitencia inaugurado en los siglos VI y VII.

2. La decadencia de la penitencia tarifada

De los libros penitenciales se desprende que la penitencia arancelaria o tasada conservaba, en buena medida, el antiguo rigor de las obras penitenciales. Pero las penas eran acumulativas según el número y la gravedad de los pecados. El problema estaba, entonces, en que, en ocasiones, la vida entera no bastaba para poder cumplir con las penitencias impuestas.

Los mismos libros penitenciales comienzan a salir al paso de estas dificultades en base a conmutaciones, compensaciones, redenciones y sustituciones vicarias. Se establecen para ello unas tablas especiales¹³¹. De este modo, unas penas se conmutan

¹³⁰ En realidad esta práctica arranca del siglo IX. Cf A Nocent, *La riconciliazione del penitenti nella chiesa del VI e del X secolo*, en AA VV, *La Penitencia*, Turín-Leuman 1968, pp. 226-240

¹³¹ Suelen citarse, por ejemplo, los Cánones hibernenses II (cf J Ramos-Regidor, *o. c.*, p. 212, nota 10) conmutación de un ayuno de tres días por un día y una noche en pie y sin dormir, un ayuno de un año por tres días junto a la tumba de un santo en oración, sin comer ni beber ni dormir, etc. O también el Poenitentiale Cummean del siglo VII, según el cual siete años de ayuno se redimen del modo siguiente: el primer año por dos días de ayuno repetido doce veces, el segundo año por el recitado de cincuenta salmos, de rodillas, hecho doce veces, el tercer año por un ayuno de dos días en una fiesta importante, unido al rezo del Salterio de pie. Y así sucesivamente

o redimen por otras más suaves o mediante una suma de dinero¹³².

Un modo de conmutación y redención, que derivó en muy serios abusos, consistió en hacer celebrar misas para redimir obras de penitencia¹³³. Una misa redime siete días de ayuno; diez misas, cuatro meses de ayuno; treinta misas, un año de ayuno; etc. Los penitenciales estipulaban los aranceles que había que pagar¹³⁴. Esto conduce a que, a petición de los fieles, se permitan celebrar a un solo sacerdote más de veinte misas al día¹³⁵; a que, a falta de presbíteros suficientes, los monjes se vayan ordenando sacerdotes en mayor número; y a que iglesias y monasterios encuentren en esta práctica una pingüe fuente de ingresos.

Pero los ricos gozaban, además, de otro medio de verse liberados de las obras de penitencia: podían hacer que otra persona las cumpliera por ellos, compensándola económicamente. Por lo general eran los pobres y los monjes los que hacían penitencia en lugar de los pecadores ricos¹³⁶.

Hoy resulta hirientemente conmovedor, al tiempo que altamente ilustrativo, comprobar el uso ideológico que puede hacerse –y se hizo– de criterios bíblicos, para justificar palmarias desviaciones del genuino espíritu cristiano y penitencial. Así, para justificar la sustitución vicaria de quienes, por carencia de formación o por debilidad física, no pueden cumplir determinadas penitencias –pero sí cuentan con recursos para pagar a un sustituto–, el Penitencial del Pseudo Teodoro dice: «ya que está escrito: llevad unos las cargas de los otros». Al pobre en cambio, que no puede permitirse un sustituo-

¹³² Así, san Pedro Damiano le impone al obispo Simoniaco Wide de Milán (a 1059-1060) una penitencia de cien años y se la conmuta por una cantidad de dinero por cada año de penitencia. En el Penitencial del Ps Teodoro (a 690-740) se lee «El que no pueda ayunar, dara limosna según sus posibilidades».

¹³³ Cf C Vogel, *La penitencia en la Edad Media, c c*, pp 24-26

¹³⁴ Se trata de las listas de aranceles más antiguas que poseemos

¹³⁵ Cf *Penitencial de Viena* P Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, BAC, Madrid 1959, p 159

¹³⁶ Cf *Penitencial de Beda*, X, 8, o el Ps Teodoro, o los Cánones del Rey Edgardo.

to, los Cánones del Rey Edgardo le advierten: «es justo que cada uno haga por sí mismo la expiación de sus pecados, ya que está escrito: “Que cada uno lleve su propio peso”»¹³⁷.

En el fondo todo este tipo de arreglos tiene su origen en el derecho germánico y céltico de la Wehrgeld. Consistía en el pago de una cantidad como rescate de cualquier tipo de falta cometida contra una persona, homicidio incluido. Esta medida fue asumida como de aplicación en los delitos contra Dios. Se trataba en principio de una adaptación a las costumbres de aquellas naciones, pero que podía derivar y derivó en serias desviaciones. Sugería la idea de que la penitencia era una especie de indemnización de la falta cometida contra Dios y contra la Iglesia. La penitencia, por otra parte, se identificaba peligrosamente con las leyes punitivas¹³⁸ que operaban en el ámbito secular. Es cierto, sin embargo, que los penitenciales recuerdan insistentemente que la acción penitencial sólo es eficaz acompañada de arrepentimiento y conversión.

Pero el hecho es que, en la penitencia tasada, del rigor formal inicial de las obras penitenciales satisfactorias y expiatorias, se desembocó en una situación de vaciamiento de contenido y carencia de sentido.

En el período de reforma y restauración carolingios –de mitad del siglo VIII hasta los primeros decenios del IX– se produjo una reacción. Se trató de eliminar los libros penitenciales y recuperar la penitencia canónica. Es muy significativo al respecto el concilio de París del año 829¹³⁹.

Pero este intento restauracionista fracasó. Los libros penitenciales no sólo no desaparecieron, sino

¹³⁷ Cf C Vogel, *La penitencia en la Edad Media, c c*, p 26

¹³⁸ San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, deriva «poenitentia» de «punitentia» Cf *Etymologiarum sive Originum libri*, XX, VI, 19, 79

¹³⁹ En su c 32 dice «Numerosos sacerdotes, por negligencia o por ignorancia, ya no imponen la penitencia según las prescripciones canónicas, se sirven de libritos llamados penitenciales. Nos ha parecido útil que cada obispo mande buscar en su diócesis esos libritos llenos de errores y los haga quemar, para que en el futuro sacerdotes ignorantes no los usen para engañar a la gente»

que se compusieron otros nuevos. Además, a juicio de Carlo Collo¹⁴⁰, la penitencia pública carolingia «de naturaleza coercitiva, sólo tiene un remoto parecido con la penitencia antigua». A los penitentes, por ejemplo, se les obligaba a permanecer reclusos en un lugar –con frecuencia la casa del obispo– para poder controlar su penitencia.

El fracaso o medio fracaso restauracionista se saldó con una fórmula de compromiso¹⁴¹. Se admiten las dos formas penitenciales y se establece el siguiente criterio: «a pecado grave público, penitencia pública, es decir, cumplida según el modelo antiguo; a pecado grave oculto, penitencia secreta, es

decir, cumplida según el sistema de la penitencia tarifada»¹⁴². Un mismo pecado queda sometido, así, a dos tratamientos distintos dependiendo de su notoriedad. En la historia de la penitencia la innovación consiste en que ambas formas, la pública y la privada, pueden ya coexistir con los mismos derechos. A partir de aquí el éxito de la penitencia privada, que ya desde el siglo VIII recibe el nombre de confesión, era casi inevitable.

El acento, dentro de la penitencia tarifada, se va poniendo cada vez más en la confesión de las faltas, que llega a convertirse en lo esencial, en la obra penitencial por excelencia.

III

EL SISTEMA PENITENCIAL DE LA CONFESIÓN PRIVADA (del siglo XII en adelante)

1. De la penitencia tarifada a la confesión privada

Los cambios que se van produciendo afectan, en realidad, no sólo a la estructura del rito¹⁴³, sino, incluso, a la del proceso penitencial mismo. La absolución sigue inmediatamente a la confesión, en un ritual privado y simple. Y la acción penitencial, gradualmente convertida en algo meramente simbólico, postpuesta a la recepción de la absolución, se concentra fundamentalmente en la confesión misma.

La manifestación de los pecados se ve y experimenta como algo humillante, vergonzoso y, en consecuencia, costoso. Adquiere así un carácter satisfactorio. Vogel¹⁴⁴ recoge el testimonio de la *Car-*

ta a una religiosa sobre la falsa y la verdadera penitencia –un escrito anónimo de finales del siglo XII–, según el cual la humillación y vergüenza que conlleva la confesión constituyen, por sí mismas, la expiación propiamente dicha. Hacia la misma época aproximadamente, Pedro el Cantor expresará la misma idea con una fórmula precisa: «La confesión oral constituye lo esencial de la satisfacción»¹⁴⁵.

La creciente pérdida del genuino sentido religioso de la penitencia tasada y la sobrecarga de sentido penitencial expiatorio en la confesión han sido

¹⁴⁰ *O c.*, p 106

¹⁴¹ C Vogel, *c c.*, 21, dice «El medio fracaso toma curiosamente la forma de un bipartidismo penitencial».

¹⁴² *Ibíd*

¹⁴³ Para J Ramos-Regidor, «El cambio principal es el de la estructura del rito», *o c.*, p 219

¹⁴⁴ *C c.*, p 27

¹⁴⁵ *Verbum Abbreviatum*, 143 Con menor énfasis, Pedro Lombardo (*Sent IV*, 17) dirá «La vergüenza es una gran pena» En adelante, la confesión se identifica tan plenamente con la penitencia que, en ausencia de ministro, el pecador se confesará, para estar seguro de ser perdonado, al amigo o compañero, al vecino e incluso, si no tiene a nadie, al caballo o a la espada o a lo que tenga de máspreciado El tratado pseudoagustiniano *De vera et falsa poenitentia*, escrito hacia el 1050, contribuyó a incentivar la práctica de la confesión ante laicos y a concebir el perdón como efecto directo de la confesión

factores determinantes en la creciente tendencia a concentrar en un único encuentro todo el proceso penitencial. En el siglo IX, en casos excepcionales, se comienza a conceder la reconciliación inmediatamente después de oír la confesión e imponer la satisfacción. En el siglo X esta práctica deja de ser excepcional y empieza a generalizarse. En el siglo XI es ya una práctica común y en el XII aparece como una práctica ya totalmente consolidada. «Esta transformación marca el nacimiento de la penitencia privada»¹⁴⁶.

Aparte de los cambios anotados, otra modificación importante, que queda explicitada ritualmente, tiene que ver con la fórmula de absolución: de deprecativa o suplicativa, pasa a ser indicativa¹⁴⁷. Esta fórmula se torna obligatoria en la iglesia latina a partir del siglo XIII.

En cuanto a la frecuencia de acceso a la confesión, ya quedó dicho más arriba que desde el siglo IX se exigió cierta periodicidad. Y aunque en el siglo XII llegó a ser obligatoria, sólo en el Concilio IV de Letrán, en 1215, se prescribió la confesión anual para los cristianos culpables de pecado grave¹⁴⁸.

2. Las tres modalidades de la penitencia en la Edad Media

Coincidiendo en el tiempo con la constitución y consolidación del nuevo sistema, tiene lugar en la Iglesia latina, entre los siglos XII y XIII, una reorganización de la disciplina penitencial. De los dos modelos establecidos a partir de la restauración carolingia, se pasa a tres. Lo que acontece es que el

modelo de la penitencia pública se bifurca en dos vías, según se trate de penitencia solemne o no solemne. A estos dos cauces hay que añadir el de la penitencia privada¹⁴⁹.

La penitencia pública solemne sigue las pautas de la penitencia antigua o canónica. Su administración queda reservada al obispo. Están excluidos de ella los clérigos. Se realiza entre el Miércoles de Ceniza y el Jueves Santo. Se aplica a los pecados graves públicos especialmente escandalosos (parricidios, sacrilegios, determinadas formas de lujuria). Y no es reiterable.

La penitencia pública no solemne consiste en la peregrinación penitencial. Puede imponerla cualquier cura párroco. Es reiterable. Y se aplica a los pecados graves menos escandalosos cometidos por laicos y, también, a los pecados especialmente escandalosos cometidos por los clérigos mayores—diáconos, presbíteros y obispos—. Éstos, como sabemos, no podían ser sometidos a la penitencia solemne, pero sí a la peregrinación, que no se equipara con aquella. Ante las puertas de la iglesia se entrega a los peregrinos las insignias de su estado y se les despide. A la llegada a la meta del peregrinaje, los peregrinos penitentes podían considerarse absueltos de sus culpas. Los santuarios de las tumbas apostólicas, particularmente Roma, se convierten a partir del siglo IX en meta por excelencia de las peregrinaciones penitenciales. Al menos por el significado de su contenido formal, las cruzadas entran también en la categoría de la peregrinación penitencial. Y en la segunda mitad de los siglos XIII y XIV, las procesiones de los flagelantes «compiten con las peregrinaciones penitenciales propiamente dichas»¹⁵⁰.

La penitencia privada, finalmente, corresponde a los pecados ocultos de todas clases. Es reiterable y accesible tanto a clérigos como a laicos. Y sigue en vigor hasta el presente.

¹⁴⁶ Carlo Collo, *o. c.*, p. 109.

¹⁴⁷ La fórmula indicativa hoy en uso («Yo te absuelvo...») aparece una de las primeras veces en Raúl el Ardiente, muerto hacia el 1200.

¹⁴⁸ Cf. D. 812: «saltem semel in anno». En el siglo XIII la confesión anual se hizo habitual. Pero no tanto por las medidas coercitivas, cuanto por la fuerza persuasiva de la predicación de franciscanos y dominicos.

¹⁴⁹ Roberto de Flamesbury, en su penitencial, que viene a ser una de las primeras «Sumas de los confesores», nos ilustra, ya en los primeros años del siglo XIII, de que «hay tres clases de penitencia», así como sobre algunas de las características de cada una de ellas. Cf. C. Vogel, *c. c.*, p. 29.

¹⁵⁰ Cf. C. Vogel, *c. c.*, p. 31.

3. Otras formas singulares de penitencia medieval

He mencionado con anterioridad –cf. nota 145– la confesión a los laicos en ausencia de ministros. Nos hallamos ante una práctica muy estimada y utilizada en la Edad Media latina entre los siglos VIII y XIV¹⁵¹. El aprecio es tan alto que, en crónicas medievales a partir del siglo XI, nos encontraremos incluso con confesiones ante laicos realizadas por altos dignatarios eclesiásticos. Estando tan concentrada la penitencia en los actos del penitente y éstos, a su vez, en la confesión, no resulta difícil comprender que los cristianos, estimulados por pastores y teólogos, confesaran sus faltas, a falta de un ministro, a un vecino, amigo o compañero de viaje. El valor de esta práctica derivaba del que se concedía a la confesión misma. Dos corrientes parecen confluir en esta práctica: la de la confesión por devoción y la de la confesión por necesidad, que evoca cierta analogía con el bautismo de necesidad o deseo. Hasta santo Tomás ve necesaria esta confesión a laicos en peligro de muerte y en ausencia del ministro propio¹⁵².

A lo largo de la Edad Media encontramos también la «absolución general», dada simultáneamente a un conjunto de personas que han hecho sólo una confesión genérica. Esta práctica tiene diversas expresiones o manifestaciones. Citaré concretamente cinco:

– La primera expresión tiene que ver con el capítulo claustral de culpas, que concluye con la absolución del abad. Pero esta práctica, más que con pecados, tiene que ver con transgresiones de la regla monacal.

– La segunda manifestación tiene que ver con la liturgia de reconciliación de penitentes públicos el día de Jueves Santo. A esta liturgia asistían también

¹⁵¹ Cf A Teetaert, *La confession aux laïcs dans l'Église latine depuis le VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle*, París-Brujas 1926

¹⁵² Cf S Th Supplem q 8, a 2, ad 1 2, q 8, a 4 ad 5, q 9, a 3 ad 3

los fieles. En ese contexto, Benedicto VIII por ejemplo, en la catedral de Bamberg, en el año 1020, impartió la absolución general a los fieles presentes al concluir su predicación.

– El tercer exponente se refiere a la confesión y absolución generales por necesidad. En guerras emprendidas en nombre de la Iglesia, antes de la batalla, tras una confesión general se impartía la absolución. En el año 1053, el papa León IX impartió a las tropas papales esta absolución general antes de que entraran en combate contra los normandos¹⁵³.

– La cuarta forma, acreditada a partir del siglo XI, tiene que ver con la predicación, especialmente durante las fiestas. En el marco de la misa, se rodeó la predicación de una liturgia especial, debido a la creciente estima de dicha predicación por parte de los fieles. En esa liturgia la confesión general concluía con la absolución. A esta práctica del «pronaio»¹⁵⁴ se la tenía en alta estima. Los fieles la entendían como una purificación y preparación para recibir la eucaristía.

– Por último, al menos desde el siglo X, ha existido en la liturgia romana de la misa un rito penitencial consistente en una confesión y absolución generales¹⁵⁵. Probablemente la valoración teológica que se haga de esta práctica será difícilmente separable de la doble tradición existente en la Edad Media latina respecto a la relación penitencia-eucaristía y a la necesidad –absoluta o no– de confesión previa de los pecados graves para acceder a la comunión¹⁵⁶.

¹⁵³ En 1148, el arzobispo de Tréveris, en el enfrentamiento de sus tropas con las del Conde del Palatinado, dirige a sus soldados estas palabras «Preparad vuestros corazones para el Señor, purificad vuestras conciencias y, puesto que no hay tiempo para una confesión individual, haced una confesión general ante mí, vuestro pastor, y yo, en virtud del poder que me ha sido concedido por Dios, os concedo perdon e indulgencia de todos vuestros pecados» Cf C Collo, *o c*, p 115

¹⁵⁴ Del francés «prône», que deriva del latín «praecconium» *predicatio* (predicación)

¹⁵⁵ Cf J A Jungmann, «De actu penitentiali intra missam inserto conspectus historicus», *Eht* 80 (1966) 257-264

¹⁵⁶ Cf J Ramos-Regidor, *o c*, pp 221-223

4. La elaboración de la Teología Escolástica pretridentina¹⁵⁷

a) Aproximación general

Hacia 1250 el desarrollo de la institución penitencial queda prácticamente concluido. La elaboración de la escolástica va a estar condicionada por la práctica penitencial dominante, por la situación sociocultural y por el desarrollo de la teología de los sacramentos, muy centrada en la noción de signo.

La elaboración de la penitencia como sacramento –uno de los siete sacramentos– se realiza con la Escolástica. A partir de la segunda mitad del siglo XI la noción de «signo» es aplicada también a la penitencia. Los teólogos y canonistas de la segunda mitad del siglo XII reconocen a la penitencia como sacramento, si bien hasta el siglo XIII algunos sólo atribuyen tal entidad a la penitencia pública solemne.

Las preguntas son: ¿la penitencia es sacramento?, ¿qué elementos lo constituyen?, ¿cuál es la relación entre ellos? De lo que se trata es de dilucidar la estructura del signo sacramental –en qué consiste el signo–, así como la dimensión subjetiva y objetiva de la penitencia, es decir, el papel o función, el lugar y la relación tanto de la actividad del penitente como de la intervención de la Iglesia.

Además de estas cuestiones y otras en las que no nos detendremos, la relación entre la reconciliación con Dios y con la Iglesia es un punto importante a tener en cuenta. Un excesivo juridicismo eclesiológico y en la manera de entender el poder de las llaves –atar y desatar– dificultará una plena integración del significado comunitario y eclesial del esfuerzo penitencial y de la intervención de la Iglesia.

¹⁵⁷ Cf Z Alszeghy, «La penitenza nella scolastica antica», en *Gregorianum* 31 (1950) 275-283. P Anciaux, *La théologie du Sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Lovaina 1949, P Bernard, «Concession (du concile de Latran au concile de Trente)», en *DT C* 3 (1938) 894-926, P de Vooght, «La théologie de la pénitence», en *Éthl* 25 (1949) 77-82, J Ramos-Regidor, *o c*, pp 224-236, Carlo Collo, *o c*, pp 117-124, Gonzalo Flórez, *Penitencia y Uncion de enfermos*, *o c*, pp 145-167

b) La dimensión subjetiva y objetiva

En la penitencia privada las obras satisfactorias pierden relevancia y, entre las obras del penitente, adquiere la primacía el arrepentimiento interior o la «contrición»¹⁵⁸, el dolor y arrepentimiento de los pecados como ofensivos a Dios. A comienzos del siglo XIII aparece el término «atrición»¹⁵⁹, que también supone dolor y arrepentimiento pero por motivos imperfectos e inferiores.

Todos los escolásticos están de acuerdo en que la contrición obtiene de inmediato el perdón y la reconciliación con Dios. Esto plantea inevitablemente la pregunta sobre el papel de la Iglesia. Si la contrición obtiene el perdón, ¿para qué la absolución del sacerdote? Y si ésta es necesaria, ¿cuál es su función? Por primera vez aparece planteada, así, la cuestión de la relación entre el aspecto subjetivo y el objetivo de la penitencia.

Las respuestas de los escolásticos pueden resumirse en tres posturas principales:

– Para unos, la sola contrición perdona los pecados y la absolución tiene un carácter meramente declarativo. San Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo, por ejemplo, acentúan hasta este punto el valor de la dimensión subjetiva, con lo que el valor de la objetiva queda disminuido. La absolución sólo serviría para dos cosas: para declarar auténtica y oficialmente ante la Iglesia que, en virtud de la contrición, el pecado ya ha sido perdonado por Dios; y para ocasionar, en consecuencia, la reconciliación con la Iglesia con la consiguiente recuperación de los derechos eclesiásticos y admisión a la recepción de la comunión.

– Para otros, en cambio, la sola absolución perdona los pecados. Hugo de san Caro –muerto hacia el 1263– fue el primero en reconocerle a la absolución un verdadero papel efectivo en el perdón y la remisión de los pecados. Pero quien elaboró la doc-

¹⁵⁸ Contrición viene de «cor contritum et humiliatum» (Sal 50,19)

¹⁵⁹ Cf V Heynck, «Attritio Suficiens», *FStud* 31 (1949) 76-134, H Dondaïne, *L'attrition suffisante*, Paris 1943

trina del valor remisivo de la absolución –y con una rigidez que iba en detrimento de los aspectos subjetivos de la penitencia– fue Duns Escoto. Para él la absolución es la esencia del sacramento, la «sentencia definitiva». Sólo ella confiere el perdón; la acción del penitente es sólo condición requerida por Dios; y la atrición es condición suficiente. Cierto que Escoto reconoce con el conjunto de los escolásticos que también la contrición puede obtener el perdón y que lo obtiene antes de que se reciba la absolución. Pero a esta vía la considera extrasacramental, más difícil y menos segura. Y según él, en cuestiones tan decisivas para la salvación, hay que seguir el camino más fácil y seguro.

– Será santo Tomás, finalmente, quien logre y aporte una síntesis equilibrada de las dos posiciones anteriores. Para él, es la totalidad del signo sacramental, en sus aspectos subjetivos y objetivos, la que actúa e interviene eficazmente en la remisión de los pecados. Contrición y absolución se unen orgánicamente para conferir la remisión de los pecados.

Con la primera escolástica, reconoce santo Tomás la centralidad de la contrición informada por la virtud de la caridad para obtener la justificación tanto en el sacramento como fuera de él. Pero añade que el perdón y la justificación del pecador tiene siempre un carácter sacramental. La contrición misma, de algún modo, así sea sólo implícito, es causada por el sacramento y se orienta al sacramento, en la misma medida en que es causada por Dios y tiende a la comunión con él. En efecto –comenta C. Collo–:

«la acción divina trasciende el tiempo y el espacio, y es la causa principal de la remisión de los pecados llevada a cabo por medio de la humanidad del Verbo encarnado, de la que los sacramentos constituyen la prolongación instrumental en el espacio y en el tiempo»¹⁶⁰.

De Escoto rescata el de Aquino que es desde la atrición como se accede al sacramento. Pero sostiene contra él que sólo con la contrición puede uno quedar justificado. Santo Tomás concilia estas dos

afirmaciones en base al principio escolástico «ex atrito fit contritus». A saber, a través del sacramento la acción de Dios suscita en el pecador la contrición personal. Si éste sólo está atrito, la absolución perfecciona el arrepentimiento interior hasta convertirlo en contrición.

La doctrina de santo Tomás, en este punto, está íntimamente conectada con su opción fundamental por la caridad, como disposición última e indispensable y única vía para la justificación.

c) La estructura del signo sacramental

Los teólogos medievales, siguiendo a Aristóteles, conciben toda realidad como una unidad compuesta por dos elementos esenciales: materia –indeterminada y subordinada– y forma –determinante y principal–. Desde el siglo XIII esta teoría (hileformismo) se aplica también a los sacramentos en el intento por comprender y definir mejor su estructura interna. Pero la extensión a ellos, más concretamente al de la penitencia, de dicha teoría, no resulta simple ni fácil. Estamos ante una realidad constituida por acciones morales y espirituales de índole distinta, y que corresponden además a sujetos diversos, penitente y ministro. ¿Nos hallamos ante una única realidad sacramental? ¿En qué reside su esencia?

Por lo pronto, se hizo notar que la teoría aristotélica sólo podía ser aplicada a los sacramentos analógicamente. Conforme a ello, según santo Tomás, los actos del penitente, en cuanto manifestación y realización exteriores de la contrición¹⁶¹, constituyen como la materia o cuasi-materia de la penitencia, el primer elemento esencial del sacramento, que concurre real y eficazmente en la obtención del perdón divino. Pero este primer elemento debe recibir todavía su determinación precisa de la forma de este sacramento. Ésta viene dada por la absolución, que es el elemento determinante,

¹⁶¹ Manifestación necesaria, por otra parte, en la medida en que nos referimos a «signos» sacramentales que exigen visibilidad.

¹⁶⁰ O. c., p. 121.

parte también constitutiva y esencial del signo sacramental, y que tiene una eficacia directa en el perdón de los pecados (cf. Mt 16 y 18; y sobre todo Jn 20). La absolución, como forma, no tiene valor sin los actos del penitente. Pero éstos, sin aquella, quedarían privados de su eficacia salvífica¹⁶².

Para santo Tomás, por tanto, el sacramento de la penitencia existe en la unión y concurrencia de los actos del penitente y de la absolución sacerdotal¹⁶³. Hay una relación necesaria y una ordenación ontológica entre ambos aspectos.

d) La reconciliación con Dios y con la Iglesia

Para los teólogos de los siglos XI y XII, cuando el cristiano peca, ofende también a la Iglesia. Por ello, a la absolución le reconocen también el valor de reconciliar con la Iglesia, de readmitir al pecador en los sacramentos y de ayudarle a su penitencia subjetiva.

San Buenaventura, en el siglo XIII, reafirma con claridad esta dimensión de la penitencia:

«La confesión ha sido instituida precisamente para que el hombre sea reconciliado con la Iglesia y aparezca de este modo reconciliado con Dios»¹⁶⁴

Según Buenaventura, la reconciliación con la Iglesia es el objeto propio del poder de las llaves. Distingue en la absolución una parte indicativa y otra

deprecativa, y las pone en relación con la reconciliación con la Iglesia y con Dios. En cuanto a la reconciliación con Dios, la absolución opera con una causalidad sacramental dispositiva, vinculada a la parte deprecativa, que realiza la penitencia interior que obtiene el perdón. En cuanto a la reconciliación con la Iglesia, la absolución sacerdotal en su parte indicativa la causa eficazmente.

Para santo Tomás el pecado grave afecta al *status* del cristiano en el cuerpo de Cristo. Sigue perteneciendo a él, pero de un modo imperfecto y potencial, no «mérito» sino «número»¹⁶⁵. El sacramento de la penitencia tiene como uno de sus efectos reconciliarle con la Iglesia. Toda verdadera contrición incluye, así sea implícitamente, una exigencia de reconciliación con la Iglesia. Así como una ordenación ontológica al sacramento y a la reconciliación eclesial que el mismo comporta.

La posición de Escoto, por el contrario, tiende a incentivar una idea individualista del pecado y de la justificación. Y en general, más allá de Escoto, esta tendencia se verá abonada por el acento puesto polémicamente en los aspectos jurídicos de la Iglesia. Acento que contribuyó a echar en el olvido, en contra de la herencia patristica más antigua y genuina, que también la reconciliación con la Iglesia es un efecto del sacramento de la penitencia.

Apuntes finales a modo de conclusión

Hago más en buena medida algunas consideraciones recientemente aparecidas en una revista¹⁶⁶, pero ampliamente compartidas, y que bien podrían cumplir aquí una cierta función conclusiva:

1. Posibilitar a los fieles el acceso a la salvación y a las fuentes de la gracia es y debe ser ley suprema de la Iglesia.

¹⁶⁵ S Th III, q 8, a 3, ad 2

¹⁶⁶ Cf *El Ciervo*, julio-agosto 1999 Me refiero concretamente al artículo de Joaquim Gomis, «Un sacramento que no deja de cambiar»

¹⁶² Pedro Lombardo distinguía entre el «sacramentum tantum» (el conjunto de las obras penitenciales visibles como signo de la contrición interior), la «res et sacramentum» (la contrición interior como efecto de las acciones visibles y signo a su vez de la remisión de los pecados), y la «res tantum» (la remisión de los pecados como efecto último de todo el conjunto)

¹⁶³ Para Escoto, en cambio, las acciones del penitente son extrínsecas al sacramento, son exigidas a modo de condiciones para conocer bien la causa que se ha de juzgar. Comentando a santo Tomás, Rahner dice que, en la doctrina del Angélico, la absolución es lo definitivo en términos de causalidad efectiva y determinante, y que los actos del penitente son lo más importante en términos de «signo». Cf *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en *Escritos de teología*, II, Madrid 1961, p 162, donde se cita S Th III, 86, 6 c e In IV Sent 22, 2 2

¹⁶⁴ In IV Sent Dist 17, q 2, a 2, fundam 2

2. El sacramento del perdón y la reconciliación tiene una tortuosa historia. La celebración cristiana de la penitencia ha variado mucho, conflictivamente con frecuencia, a lo largo de los siglos.

3. En este sentido, la historia de la penitencia cristiana es la del paulatino surgimiento de formas o modos distintos; y la de las sucesivas adaptaciones a ellos o asunciones simultáneas de ellos por parte de una Iglesia que, en su responsabilidad y praxis pastorales, trataba de responder del mejor modo posible a la situación y a las necesidades concretas del pueblo de Dios.

4. De ordinario, cuando una manera de celebrar el perdón ha entrado en crisis y ha aparecido en escena otra nueva bien acogida por el fervor cristiano, ha sido éste el que finalmente ha «ganado», a pesar de los esfuerzos desplegados por desechar lo nuevo y mantener la anterior disciplina.

5. La recuperación y actualización de la dimensión comunitaria y eclesial tanto del pecado como de la penitencia –y de la celebración de la misma– aparece, todavía hoy, como una de las grandes ta-

reas pendientes. Una tarea, sin embargo, hacia la que una buena parte del pueblo cristiano se halla hoy particularmente sensible y bien dispuesta.

6. A lo que parece, la confesión o autoinculpación de los pecados, tal como hoy se entiende y practica, no formó parte durante siglos de la estructura e institucionalidad ritual y celebrativa propiamente dichas de la penitencia. Y cuando tardíamente entró a ser parte de ellas, no siempre tuvo el sentido y la centralidad que, ciertamente, más adelante adquirió. «Decir los pecados» puede ser liberador. Pero no es «lo propio» del sacramento cristiano de la penitencia. Lo que éste celebra no es la acusación de los pecados, sino la victoria del amor misericordioso y recreador de Dios.

7. Concluyo evocando a Congar. Los intentos de cambiar lo que no puede ni debe ser cambiado han sido siempre graves en la vida de la Iglesia y han resultado desastrosos para ella. Los efectos, en ocasiones, hasta pueden ser medibles de algún modo. Pero ¿cómo cuantificar el daño que la Iglesia se inflige a sí misma con su resistencia a ciertos cambios posibles y oportunos?

San Juan Crisóstomo. Una homilía sobre la penitencia

(Homilía 2 sobre el diablo tentador, 6: PG 49, 263-264;
Liturgia de las Horas IV, martes XXI, pp. 120-121)

¿Queréis que os recuerde los diversos caminos de penitencia? Hay ciertamente muchos, distintos y diferentes, y todos conducen al cielo.

El primer camino de penitencia consiste en la acusación de los pecados: *confiesa primero tus pecados y serás justificado*. Por eso, dice el salmista: «*Propuse: "Confesaré al Señor mi culpa" y tú perdonaste mi culpa y mi pecado*. Condena, pues, tú mismo aquello en que pecaste y esta confesión te obtendrá el perdón ante el Señor, pues quien condena aquello en lo que faltó, con más dificultad volverá a cometerlo: haz que tu conciencia esté siempre despierta y sea como tu acusador doméstico, y así no tendrás quien te acuse ante el tribunal de Dios.

Éste es un primer y óptimo camino de penitencia; hay también otro, no inferior al primero, que consiste en perdonar las ofensas que hemos recibido de nuestros enemigos, de tal forma que, poniendo a raya nuestra ira, olvide las faltas de nuestros hermanos; obrando así obtendremos que Dios perdone aquellas deudas que ante él hemos contraído; he aquí pues un segundo modo de expiar nuestras culpas. *Porque, si perdonáis a los demás sus culpas, -dice el Señor- también vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros*.

¿Quieres conocer un tercer camino de penitencia? Lo tienes en la oración ferviente y continuada, que brota de lo íntimo del corazón.

Si deseas que te hable aún de un cuarto camino, te diré que lo tienes en la limosna; ella posee una grande y extraordinaria virtualidad.

También, si eres humilde y obras con modestia, en este proceder encontrarás, no menos que en cuanto hemos dicho hasta aquí, un modo de destruir el pecado: De ello tienes un ejemplo en aquel publicano que, si bien no pudo recordar ante Dios una buena conducta, en lugar de buenas obras, presentó su humildad y se vio descargado del gran peso de sus muchos pecados.

Te he recordado, pues, cinco caminos de penitencia: primero, la acusación de los pecados; segundo, el perdonar las ofensas de nuestro prójimo; tercero, la oración; cuarto, la limosna, y quinto la humildad.

No te quedes, por tanto, ocioso, antes procura caminar cada día por la senda de estos caminos; ello, en efecto, resulta fácil, y no te puede excusar aduciendo tu pobreza, pues, aunque vivieres en gran penuria, podrías deponer tu ira y mostrarte humilde, podrías orar asiduamente y confesar tus pecados; la pobreza no es obstáculo para dedicarte a estas prácticas. Pero ¿qué estoy diciendo? La pobreza no impide de ninguna manera el andar por aquel camino de penitencia en que consiste el seguir el mandato del Señor distribuyendo los propios bienes -hablo de la limosna-, pues esto lo realizó incluso aquella viuda pobre que dio sus dos pequeñas monedas.

Ya que has aprendido con estas palabras a sanar tus heridas, decidete a usar de estas medicinas, y así, recuperada ya tu salud, podrás acercarte confiado a la mesa santa y salir con gran gloria al encuentro del Señor, rey de la gloria, y alcanzar los bienes eternos por la gracia, la misericordia y la benignidad de nuestro Señor Jesucristo.

5

El sacramento de la penitencia y el Concilio de Trento

Jesús Equiza

Cuando se habla del sacramento de la penitencia, es conveniente, más aún, es imprescindible referirse a la historia de la comunidad cristiana, de las comunidades cristianas. En su seno, el perdón, la misericordia de Dios se ha derramado en los corazones y se ha convertido en perdón humano, en fraternidad, en reconciliación... Han sido muchos los caminos del perdón y de la paz, como aparece en las páginas precedentes...

Ahora nos vamos a referir al planteamiento que sobre la penitencia hace el Concilio de Trento (1545-1563). Es imprescindible, y urgente, conocer ese pensamiento conciliar, ya que, con frecuencia, se lo cita para bloquear la evolución del sacramento de la penitencia. Se lo suele citar literalmente y, con frecuencia, acontextualizadamente, y entonces se lo presenta como un dique que para la corriente de agua cristalina que fecunda las tierras de los nuevos tiempos... Sin embargo, no fue tan inmovilista como algunos lo pintan ni opuesto a la actualización de la fe penitencial, misericordiosa, compasiva y reconciliante.

El Concilio de Trento tuvo lugar en el siglo XVI y fue una respuesta a la protesta luterana, y al clamor de reforma que se oía en el interior de la Igle-

sia. El objetivo conciliar fue indivisiblemente dogmático y disciplinar: actualizar a la Iglesia salvaguardando su mensaje de salvación, cuestionado por los Reformadores en algunos puntos, y reformar la pastoral, en una perspectiva de fidelidad al Evangelio... En el área dogmática, el Concilio no se propuso ofrecer *toda* la doctrina sobre los sacramentos y, en concreto, sobre el sacramento de la penitencia. Lo que se propuso fue salvar la praxis vigente, sin negar ulteriores cauces penitenciales.

La metodología del Concilio lo muestra con claridad. A los teólogos menores y mayores (obispos) se les entregan unos esquemas elaborados a base de las afirmaciones y negaciones de los protestantes, tomadas principalmente de las obras de Lutero, Melanchthon y Calvino...; no hay, en los textos, planteamientos de Escuela teológica. Apenas barrruntan los Padres que las discusiones no giran en torno a la fe de los heterodoxos, lo advierten y conducen el debate. Este itinerario es el normal.

Además, Trento puso de relieve la relación entre Eucaristía y penitencia. Ésta, que era una verdad (casi) olvidada, fue recuperada teórica y, en cierto modo, prácticamente, dando o devolviendo a la clemencia divina la riqueza de cauces y de sacramentos que aquella había tenido en la tradición cristia-

na Los Padres evocan igualmente otras mediaciones penitenciales que habian estado en vigor, pero concentran su reflexion en dos sacramentos (Eucaristia y penitencia) para conseguir el objetivo buscado superar a los luteranos

Trento trata de nuestro tema en tres momentos el primero corresponde al esquema del sacramento de la Eucaristía (segundo periodo del Concilio), el segundo corresponde al esquema del sacramento de la penitencia (segundo periodo) y el tercero, al esquema del sacrificio de la Eucaristía (tercer periodo) En este estudio seguiré el orden cronológico y estructurare el trabajo en tres partes

- I Relación entre sacramento de la Eucaristía y sacramento de la penitencia
- II El sacramento de la penitencia
- III Relación entre sacrificio de la Eucaristía y sacramento de la penitencia

Hoy nos choca la separación del carácter sacrificial y sacramental de la Eucaristia, pero a la sensibilidad de la epoca no le resultaba extraño La teología escolastica trataba por separado el carácter sacramental y el carácter sacrificial de la Eucaristia, y los Padres se atienen a ese esquema, que a ellos les parecia pedagógico

I EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA Y EL PERDÓN DE LOS PECADOS ¿Es necesario confesarse para comulgar dignamente?

Resulta importante analizar la mentalidad tridentina acerca de este problema, ya que Trento suele ser el punto de referencia mas frecuente y más decisivo a la hora de tomar postura frente al interrogante ¿es necesario todavía confesarse antes de celebrar la Eucaristia?

He leído y releído las actas conciliares que recogen el planteamiento inicial del problema, las discusiones de los Padres en torno al mismo, su evolución y desenlace en los textos definitivos, tal como aparecen en los capítulos y en los canones correspondientes¹ La exégesis conciliar, en líneas generales, no difiere de la exégesis bíblica y lo mismo pasa con la hermenéutica No basta leer las conclusiones de los concilios *aisladamente* Es necesario situarlas en sus contextos antecedentes y concomitantes para calibrar el alcance de las expresiones finales Solamente cuando se descubre el tenor de las discusiones se puede comprender la causa de los

cambios introducidos en las sucesivas redacciones de cada artículo y, definitivamente, en los capítulos y canones Aquí, como en la escuela primaria, hay que comenzar a leer desde el principio y seguir pacientemente el curso de las páginas sin pretender llegar al final antes de tiempo

1. ¿La sola fe?

El día 3 de febrero de 1547 se propuso a los teólogos el esquema sobre el sacramento de la Eucaristia Este esquema abarcaba varios artículos, espigados en las obras de los herejes El artículo noveno (penúltimo) decía

«La fe sola es preparacion suficiente para recibir la Eucaristia Y los hombres no estan obligados a comulgar por Pascua»

Y se aducen las fuentes Lutero, en el libro *De Captivitate babilonica*, dice «La palabra de la pro-

¹ D 872 880

mesa debe reinar solamente en la fe pura, que es la única y la sola preparación suficiente para recibir el sacramento». En su obra *De confessione*, parte tercera, Lutero dice: «Mi fiel consejo es que el cristiano ni se confiese ni vaya al sacramento en Cuaresma y en Pascua». Y otro tanto recomienda en *Visitatione saxonica*, cap. de «Eucharistia»².

La mayor parte de los teólogos que intervinieron en la discusión (25 de 28) sostuvieron que dicho artículo era herético o condenable. Varios de ellos no razonaron su enjuiciamiento. Otros adujeron, como pruebas, varios textos bíblicos (principalmente Mt 5,23 y 1 Cor 11,27ss) y algunos textos patrísticos que normalmente comentaban los susodichos pasajes bíblicos. Véanse Salmerón³, Vicente Leonino⁴, Jerónimo Leonardo⁵, Gactian Hervet⁶, Luis Carvajal⁷, Juan Conseil⁸.

Estos teólogos conciben la fe, no en sentido pleno: fe viva (en la terminología de Santiago), fe informada por la caridad (lenguaje teológico-escolástico), fe que abarque a toda la persona: mente, corazón, voluntad, en la adhesión a Cristo y en su seguimiento en el compromiso arriesgado (diríamos hoy). Más bien, parecen referirse a una fe predominantemente intelectual o exclusivamente fiducial, compatible con el pecado mortal. Evidentemente, esta fe no incluye la probación o discernimiento que exige san Pablo.

«El apóstol –dice Carvajal– habla a creyentes y, sin embargo, les dice que discernan; luego no basta la sola fe.»⁹

² *Concilium tridentinum Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum Nova Collectio* Edit Societas Goerresiana Herder, Friburgo de Brisgovia 1950, vol V, p 880 En adelante, citaré esta fuente en forma abreviada CTr V, 880, etc

³ CTr V, 880

⁴ CTr V, 891-892

⁵ CTr V, 920-921

⁶ CTr V, 923

⁷ CTr V, 931

⁸ CTr V, 938

⁹ CTr V, 931, cf también Gaspar Reyes «Si bastase la sola fe, el pecador podría comulgar dignamente, ya que el pecador tiene fe. Por tanto, por muy pecador que fuese, excluido el pecado de infidelidad, podría comulgar, lo cual es falso» CTr V, 929 Juan Conseil «No basta la fe informe ni la fe formada (habitual) sino que se requiere la probación». CTr V, 958.

Tampoco nos tiene que sorprender esta concepción teológica, dado el contexto socio-pastoral y socio-teológico en que se desenvolvía el Concilio. Por una parte, la formación escolástica de los teólogos había distinguido (y casi separado) fe-esperanza-caridad, convirtiendo a la fe en actitud más apropiada del entendimiento, y a la esperanza y a la caridad en posturas voluntarísticas. Por otra parte, la fe luterana, predominantemente fiducial, menos insistente en las obras (en los actos: no en las obras de la vida auténtica, sino en las obras de la ley) sonaba como sentimentalismo y banalización de los sacramentos y de los mandamientos. Ambas visiones de fe no cubrían más que algunas esferas o zonas de la existencia, dejando el resto al margen de la gracia. En tal caso, los Padres eran lógicos.

Uno de los teólogos, Aurelio de Rocca, distinguió antes de emitir juicio:

«El artículo en cuestión es falso –dijo– si se trata de la fe muerta, pero no es condenable si se trata de la fe viva, de la fe impregnada por la caridad, porque el que tiene caridad lo sobrelleva todo, lo espera todo .. etc (1 Cor 13,7), y por tanto, está adecuadamente preparado, reúne todos los requisitos que enumera san Agustín en su obra *Ad Iulianum*»¹⁰.

No cabe duda de que los teólogos atribuían mucha importancia a la cuestión de las disposiciones para la comunión eucarística. Lo evidencian las respuestas dadas al artículo noveno. E incluso es de notar la sugerencia de Laínez de que debería ser condenada «la afirmación que *la Eucaristía ha sido instituida para la sola remisión de pecados*, ya que es sacramento de comida (refección), no de perdón»¹¹. Esta iniciativa encontró eco en el ambiente conciliar hasta el punto de que la propuesta del teólogo español se convirtió en uno de los artículos a estudiar para las posteriores etapas.

La matización de Aurelio de Rocca influyó en la marcha de las cosas y, así, a la hora de entregar a los obispos el esquema de Eucaristía para que continuasen su estudio, se hicieron tres apartados:

¹⁰ CTr V, 906

¹¹ CTr V, 935

El primero se titula «*Artículos que parecen condenables sin distinción alguna*» y abarca los artículos referentes a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, a la transubstanciación, a la adoración, a la legitimidad del sagrario, a la licitud de la comunión solamente en el pan.

El segundo lleva por título «*Artículos que algunos teólogos juzgan CONDENABLES PERO CON ALGUNA DECLARACIÓN*». Y comprende, entre otros, el artículo que nos ocupa: «La fe sola es preparación suficiente para recibir la Eucaristía, y los hombres no están obligados a comulgar por Pascua»¹². La restricción se debe al hecho de que algunos no querían condenar bajo anatema la segunda parte de este artículo, por no ser precepto contenido en la Escritura, sino dado por la Iglesia. Sin embargo, se podría añadir que se debe también a la matización de uno de los Padres que juzgó ortodoxo el artículo, si por fe se entendía «fe viva».

Los obispos reunidos en Trento los días 8 y 9 de marzo (1547) juzgaron que este artículo era condenable o herético, pero no especificaron nada¹³. Expusieron su opinión de que los artículos se redactaran en forma de cánones. Por eso, el día 9 de mayo, ya en Bolonia (en la sesión VIII, 11 de marzo, acordaron por mayoría trasladar el Concilio a Bolonia por razones sanitarias... Se opusieron los españoles, que amenazaron con quedarse en Trento. De hecho, no fue a Bolonia más que el obispo de Mallorca), se entregó a los Padres (obispos) un esquema con siete cánones, de los que el séptimo estaba concebido así:

«Si alguno dijese que con la sola fe el hombre se dispone y se prepara a recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, o (lo que es peor) que el hombre tanto más se prepara para recibir dignamente el Sacramento cuanto más cargado de pecados se encuentre o que no es lícito al sacerdote tomar la Eucaristía con la propia mano y comulgarse a sí mismo, sea anatema»¹⁴.

Los Padres puntualizaron abundantemente el canon:

¹² CTr V, 1010

¹³ CTr V, 1011-1013.

¹⁴ CTr V, 124.

Arzobispo de Armagh: Después de «por la sola fe» añádase «suficientemente».

Obispo de Ascoli: Después de «por sola fe» añádase «sin otra preparación».

Obispo Aciense: Después de «por la sola fe» añádase: «Pasadas por alto aquellas cosas que la Iglesia ha ordenado»¹⁵.

El 14 de marzo (de 1547) el obispo de Mallorca manifestó su disconformidad con la sugerencia del obispo Aciense, pero pidió que se reelaborase el canon así:

«Si alguno dijese que por esta sola fe con la que se cree que en el Sacramento está el Cuerpo de Cristo o que a uno se le confiere la gracia... s.a.»¹⁶.

El Abad de Montecasino observó que el canon séptimo debió ser expresado mejor para que no se diera la impresión de que la fe quedaba excluida de la preparación. En cambio, el General de los Menores Conventuales dijo que le agradaba la expresión «por sola la fe»¹⁷, y el General de los Servitas pidió que no se cambiase la expresión «por sola la fe»¹⁸.

Se redactó el canon séptimo incluyendo algunas de las anotaciones mencionadas el 23 de mayo de 1547:

«Si alguno dijese que con esta sola fe con la que uno cree y confía que va a recibir en el Sacramento la gracia, el hombre se dispone y prepara suficientemente para recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, s.a.»¹⁹.

Se sometió a discusión el nuevo texto (25 de mayo) y suscitó abundancia de matizaciones. La palabra «confía» no despertaba las simpatías de todos, pero otros defendieron su conveniencia, ya que es usada por los luteranos. El obispo de Ascoli sostiene que se debe añadir «sin otra preparación», después de «dispone», y el obispo de Sibicine pide que a las palabras «dispone suficientemente» se añada «con sola ella», y se borre la voz «sola» de la primera parte.

¹⁵ CTr V, 134-137.

¹⁶ CTr V, 140

¹⁷ CTr V, 140

¹⁸ CTr V, 141

¹⁹ CTr V, 154.

Estas dos adiciones obedecen al temor de que la fe bien entendida pueda interpretarse como preparación suficiente. Entonces, restringen el alcance del canon y condenan como insuficiente la fe puramente fiducial, la fe informe, la fe sin caridad, sin conversión.

El 27 de mayo se expone a discusión la conveniencia de introducir en el texto las palabras citadas:

«Es mejor dejar intactas las palabras: “Si alguno dijese que con esta sola fe con la que uno cree y confía...”, o cambiarlas de esta forma: “el hombre, *sola fide*, se dispone y prepara suficientemente, sin especificar a qué fe se refiere, siendo así que se quiere condenar a los luteranos”».

Después de larga discusión, quedó modificado todo el tema.

«Si alguno dijese que, además de la fe, no se requiere otra probación o preparación para recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, s.a.»²⁰

Esta formulación es más amplia que la anterior. Afirma la insuficiencia de todo tipo de fe para la recepción digna del Sacramento. El enunciado se refiere no sólo a la fe fiducial (luterana) sino también a la fe católica. Lo dirían, sin ambages, en el curso de la Congregación General del 2 de mayo, tanto el cardenal Legado como el obispo relator del esquema.

«Se ha cambiado la formulación anterior –dijo el Cardenal de Santa Cruz de Jerusalén– porque, si bien es verdad que los luteranos alguna vez afirman que la fe con la que uno confía que en la Eucaristía recibirá gracias, es suficiente preparación, sin embargo otros lo niegan, ya que no admiten que en los sacramentos se da la gracia. Ellos decidirán de su postura. Por eso, ha parecido más conveniente decir, en general, que la fe no basta.

También se ha cambiado la forma para que no aparezca que nosotros infravaloramos la fe, mientras que los luteranos la exaltan. Por eso, confesamos que la fe prepara, pero no sola, sino que se requieren otras “probaciones” y “preparaciones”».

El obispo de Bitonto, a requerimiento del mismo Legado, amplió la información y dijo:

«La última forma de este canon dice más que la primera, ya que se afirma que no sólo es necesaria la fe, sino también otras preparaciones.

En la forma anterior el canon se restringía a la fe fiducial. En la segunda, el canon habla de la fe más en general, de tal manera que los luteranos son golpeados más, ya que la sola fe no basta nunca para prepararse, ya sea esta o aquella fe.

Además, los luteranos no quedarían afectados en la primera formulación, ya que niegan la gracia inherente.

Para que quede totalmente excluido que la fe, cualquiera que sea, sola no basta, sino que se requieren otras preparaciones, se ha hecho esta última forma del canon y se ha concedido que se requiere la fe pero que, además de ella, se requieren otras preparaciones»²¹.

Esta declaración no sosegó los espíritus. El General de los Servitas (que ya había expresado antes su modo de pensar al respecto) insistió en que convenía mantener la redacción primera, porque, aunque los luteranos nieguen que en el sacramento se da la gracia, sin embargo, dicen que el hombre se dispone suficientemente con la fe fiducial. Y el arzobispo de Armahg había sugerido que se añadiese: «Según la tradición apostólica y la costumbre de la Iglesia».

Ya se aprecia, pues, el estado de la cuestión. El General de los Servitas y otros quieren que la condena se circunscriba a la fe luterana. No quieren que se extienda a la fe en general, incluida la católica. Por otra parte, la petición del arzobispo irlandés se basa en el deseo de que se esclarezca que tales preparaciones no son de derecho divino. Y en el fondo de todo late el problema del concepto de la fe. ¿De qué fe se trata? ¿De la fe preferentemente intelectual? ¿De la fe informe? o ¿también de la informada por la caridad?

Por eso, el 31 de mayo, al prolongarse la discusión, no hubo unanimidad en torno al canon que nos ocupa. La mayor parte de los Padres dijeron que preferían la última formulación y, algunos de ellos, apoyaban su decisión en el hecho de que una enunciación general anatematizaba a los luteranos y en la convicción de que ninguna fe (luterana o ca-

²⁰ CTr V, 161.

²¹ CTr V, 165-166.

tólica, incluso la fe formada) puede preparar suficientemente para la recepción del sacramento eucarístico. Pero hubo varios Padres que preferían la primera formulación del canon:

«Me agrada más la primera forma –dijo el obispo de Feltri–. Me agrada más que se diga que el hombre no se prepara suficientemente con la fe fiducial, porque así el canon se circunscribe a la fe luterana. La segunda forma, en cambio, habla de la fe en general, y alguna fe, como la fe formada, bastaría por sí sola para la preparación...».

Hay dos obispos (el de Sibicine y el de Grosseto) que se adhieren a la primera forma añadiendo estos términos: «excluyendo todas las otras». El General de los Servitas mantiene su postura anterior. El problema de fondo sigue en pie. Sin embargo, al fin de esta Congregación General (31 de mayo) se aprobó el canon octavo en su última redacción *nemine discrepante*²². Con todo, el esquema de Eucaristía no fue promulgado en la sesión inmediata (sesión X; 2 de junio), ya que el esquema de reforma correspondiente no estaba todavía a punto y, por otra parte, faltaban muchos obispos: los españoles se habían quedado en Trento; los franceses se habían ausentado con motivo de la muerte de Francisco I...

2. ¿Ley divina o ley eclesiástica?

Julio III, sucesor de Paulo III, decidió proseguir el Concilio. En la sesión XI (1 de mayo de 1551) acordaron unánimemente los Padres secundar la voluntad del Papa y celebrar nueva sesión el 1 de septiembre del mismo año. Ésta tuvo lugar tal y como estaba anunciada; no hubo decretos de ninguna especie, y sí acuerdo de que el tema de la próxima sesión girase en torno a la Eucaristía.

El 2 de septiembre se entregó a los teólogos menores el texto del articulado, objeto de discusión. En realidad estos artículos son los mismos que los que se entregaron a los teólogos menores de Trento el 3 de febrero de 1547, sin otras modificaciones que la añadidura o la supresión de alguna palabra y

la inserción del artículo cuarto, que dice así: «La Eucaristía fue instituida para la sola remisión de los pecados». De esta manera, el artículo que ocupaba el cuarto lugar pasó a ocupar el quinto «Cristo no debe ser adorado en la Eucaristía ni venerado en las fiestas, ni paseado en las procesiones, ni llevado a los enfermos, y sus adoradores son idólatras».

Se mantiene el número denario de artículos porque el décimo: «No es lícito que uno se dé la comunión a sí mismo», aparece como segunda parte del artículo sexto. El artículo que estamos estudiando ocupa el puesto décimo y está redactado así: «La fe sola es preparación suficiente para recibir la Eucaristía y para ello la confesión no es necesaria, sino libre, sobre todo, a los doctos, y los hombres no están obligados a confesar en Pascua». Las fuentes son diversas obras de Lutero: Lutero, en su obra *De captivitate babilónica*, dice:

«La Palabra de la promesa debe reinar en la fe pura, que es la única y sola preparación suficiente, y mi consejo es que el cristiano en tiempo de Cuaresma y Pascua ni se confiese ni vaya al Sacramento».

Lo mismo dice en su obra *De Visitazione Saxonica*, cap. de Eucharistia²³.

El 8 de septiembre de 1551, los teólogos menores, reunidos en congregación general, comenzaron a discutir sobre estos artículos. Hablando con mayor propiedad, deberíamos decir que comenzaron a rediscutir sobre tales artículos, ya que, antes del traslado del Concilio a Bolonia, tales artículos fueron objeto de estudio por parte de los teólogos menores. En efecto, desde el 3 hasta el 19 de febrero de 1547, los teólogos menores trataron de estos artículos. En las congregaciones generales celebradas los días 8 y 9 de marzo del mismo año, los Padres (o teólogos mayores) comenzaron a analizar los mismos artículos, pero no terminaron el análisis, ya que no hablaron más que 37 de los 61 Padres.

Se prefirió reexaminar íntegramente la materia, por el motivo ya mencionado y, además, porque así parecía requerirlo la magnitud de la cuestión, ya que en Trento se hallaban ahora presentes muy pocos de los teólogos y prelados que entonces estuvieron en el

²² CTr V, 177-179.

²³ CTr V, 111-114.

Concilio, y los que se habían de pronunciar en un asunto tan grave, debían tener a mano todos los medios para juzgar una causa suficientemente conocida y diligentemente examinada. Además, en Bolonia no hubo casi ningún alemán, incluso católico, siendo así que se trataba principalmente de su causa. Ahora, en cambio, los alemanes se habían hecho presentes en número y en representatividad notables. Sometiendo a examen, desde el principio, todo el articulado, parece que los presidentes quisieron evitar el planteamiento del problema acerca de la validez de la traslación y de lo hecho en Bolonia.

No hubo unanimidad con respecto a los artículos cuarto y décimo (segunda parte). Surgió una discusión que convirtió el aula conciliar en mesa redonda de diferentes opiniones, muy esclarecedoras, para tomar el pulso a la mentalidad teológica de la época.

Varios calificaron de heréticas las proposiciones que nos atañen, sin especificar matices ni aducir razones: Laínez²⁴, Salmerón²⁵, Martínez Malo²⁶, Desiderio de Verona²⁷, Alfonso Contreras²⁸, Segismundo de Doniti²⁹, Mariano Feltrino³⁰ y Juan Ceballos³¹.

Otros rechazan como heréticas o, por los menos, como falsas las dos afirmaciones en cuestión, pero fundamentan su apreciación en razones bíblico-teológicas. Así, Juan de Arce funda su impugnación del artículo décimo (segunda parte) en 1 Cor 11,27: «Probet autem se ipsum homo» y en Mt 5,24: «Reconciliare fratri tuo», en Jn 13,5-10, es decir, en el lavatorio de los pies, acción que ha de entenderse de la conciencia y remisión de las ofensas. Cita también a Agustín, comentando 1 Cor 11,27 y a Crisóstomo en la Vida de Filogenio Mártir. Para Juan de Arce, la verdadera y plena probación (discernimiento) consiste en dolerse y arrepentirse de sus pecados, en satisfacer al prójimo y en confesar al sacerdote. La probación no plena y no verdadera consis-

te en dolerse y arrepentirse, sin proceder a aplicar otros medios necesarios, si hay facilidad de confesarse y si hay pecado mortal»³².

Vosmediano se funda en testimonios históricos y en la costumbre de la Iglesia, aunque reconoce que son muchos los doctores que sostienen lo contrario. Sin embargo, la alusión a la homilía 28 de san Juan Crisóstomo no parece acertada. Melchor Cano se basa en ella para sacar la conclusión contraria. Y realmente la lectura del texto favorece la interpretación de este último:

«El apóstol san Pablo no manda que uno discierna a otro, sino que cada cual se discierna a sí mismo haciendo un juicio que no sea público y un discernimiento sin testigos»³³

Ni tampoco aparece claro si san Agustín se refiere en Sermón 151, cap. IV (PL, XXXIX, 152ss); Epist. 153, cap 3 (PL, XXXIII, 655); De Genesi ad litteram LXI, c. 40 (PL, XIV, 451), a la penitencia privada o a la pública. Esta praxis que estaba en vigor en la Iglesia de los primeros siglos consistía en la exclusión de ciertos pecadores de la celebración eucarística, pero no se debía a la exigencia del Sacramento en sí, sino a la voluntad de la Iglesia, que velaba, así, por la seriedad de la celebración litúrgica.

Francisco de Heredia se funda en 1 Cor 11,27 y en san Juan Crisóstomo, Homilía 60, aunque no corresponde la cita³⁴.

³² San Agustín hace alusión más de una vez a la relación penitencia-Eucaristía. En la obra *De ecclesiasticis dogmatibus*, atribuida, en otro tiempo, al Doctor de Hipona, se manda hacer penitencia pública, antes de la comunión, al que tenga pecado mortal (Migne, PL, XLII, 1217ss). En la *Epistola 54 ad Januarium*, cap 3, san Agustín permite acercarse cotidianamente a la Eucaristía a todos excepto a aquellos que tengan tales pecados que merezcan ser excomulgados (Migne, PL, XXXIII, 201ss). Y en *Tractatus XXVII in evangelium Johannis*, cap 12, se manda que el que se acerca a comulgar perdona a su prójimo para que también a él le perdona el Señor sus pecados (Migne, PL, XX-XIII, 201ss, cf. CTr VII, 124).

³³ Migne, PL, LXI, 233

Ni tampoco aparece claro si san Agustín se refiere en Sermón 151, cap 4 (PL, XXXIX, 152ss), en Epístola 153 (PL, XX-XIII, 655), en *De Genesi ad litteram LXI*, cap 40 (PL, XIV, 451), a la penitencia pública o privada (cf. CTr VII, 133).

³⁴ CTr VII, 134

²⁴ CTr VII, 115

²⁵ CTr VII, 115ss

²⁶ CTr VII, 122

²⁷ CTr VII, 128

²⁸ CTr VII, 137

²⁹ CTr VII, 138

³⁰ CTr VII, 124

³¹ CTr VII, 133.

Juan Delf califica de herética la proposición décima, 2ª parte, basándose en Mt 3,6 y Jn 20,23. Además, usa el argumento *ad absurdum*:

«Si bastara la sola fe, el hombre muerto recibiría este sacramento. Ahora bien, este sacramento no aprovecha a los que están muertos o en pecado»³⁵.

Desiderio de Palermo juzga herética la proposición, fundándose en la existencia del sacramento de la penitencia.

«Si no fuera necesaria la conversión antes de la comunión, ¿para qué habría dicho Cristo: “Quorum remiseritis peccata”?»³⁶.

Adviértase que varios de estos Padres presuponen una fe preponderantemente intelectualística, capaz de simultanearse con las posturas más egoístas y pecaminosas. Por eso, son lógicos. Incluso la fe fiducial aparece a sus ojos como simultaneable con el pecado (Delf).

Y varios no distinguen entre sacramento de la penitencia, como requisito para la Eucaristía, y sacramento de la penitencia, consistente en sí mismo (p. ej. Desiderio de Palermo).

Pero hubo teólogos que no consideraban como exigida por la estructura de la Eucaristía la necesidad de la confesión previa. Destaca entre ellos, por su talla teológica, Melchor Cano, que adujo muchos testimonios en favor de la libertad de la confesión previa a la comunión. Citó a Cayetano, al papa Adriano (Questiones in 7 Sententiarum, París, 1521, pp. 19-21), a Juan Fisher (Assertionis Lutheranae Confutatio. París, 1523, pp. 72-77)³⁷, a Pedro Palude (in 4 Sententiarum, dist. 9, Qu. 2)³⁸, a Ricar-

do de Mediavilla (que, aunque en 4 Sententiarum, dist. 9 Qu. 2, defiende la opinión que al que ha cometido pecado mortal no le es lícito comulgar sino después de haberse confesado, si tiene confesor, tiempo suficiente y habla libre, sin embargo, en su 4 Sen. dist. 17, a.3, Qu 6, admite otro caso en el que uno se excusa de la confesión antes de la Eucaristía, porque, aun teniendo confesor, espera pronto a otro con el que pueda confesarse más devota y seguramente. Al que así espera, no se le prohíbe comulgar por ningún derecho, si está verdaderamente arrepentido, a Teophilacto (Expositio in epistolam primam ad Cor 11,28; Migne, PG, CXXIV, 707), a san Juan Crisóstomo (en Homilía 28, sobre el cap. 11 primae epistolae ad Corintos)³⁹, al Abad de Palermo, en cap. 7 De homine, X de Celebratione Missarum (III, 41)⁴⁰.

Es digno de citarse el pensamiento de Cayetano a este respecto, porque, a lo largo de las discusiones, varios teólogos se adhirieron a la sentencia de Cayetano, p. ej. Reginaldo de Génova, y varios la impugnaron⁴¹:

«La comunión eucarística exige cuatro requisitos de parte del que la recibe, y sin ellos peca el comulgante. El primero consiste en estar limpio de pecado mortal, es decir, en creer, después de una previa contrición y confesión, que uno está limpio de pecado mortal. El que comulga sin contrición del pecado mortal conocido, peca mortalmente, porque recibe la comunión indignamente y se hace reo del Cuerpo del Señor. En cambio, el que comulga, sin confesión previa, existiendo causa razonable para no confesarse, no peca, ya que no existe precepto ni de derecho divino ni de derecho eclesiástico (existe precepto solamente de confesarse una vez al año) de anteponer la confesión a la comunión.

moraliter peccat suscipiendo vel ministrando aliquod sacramentum postquam contritus est, quia deo iam conjunctus est». Cf. CTr VII, 126.

³⁵ Cf. texto citado en nota 31 c.

³⁶ Este autor, en *Comentaria in tertium decretalium librum*, Venetiis 1578, p. 267, sostiene que el sacerdote debe confesarse si tiene conciencia de haber cometido pecado mortal, aunque admite la opinión de la glosa ordinaria, es decir, que el sacerdote puede celebrar, si no hay oportunidad de confesarse, sólo con la contrición.

³⁷ CTr VII, 137, 141, 149.

³⁵ CTr VII, 136.

³⁶ CTr VII, 156.

³⁷ Juan Fisher no exige propiamente confesarse antes de comulgar, sino solamente discernimiento de conciencia, pero supone la confesión el defender (contra la afirmación de Lutero de que el hombre se justifica por la fe con la que cree que él en la Eucaristía recibirá la gracia) los sacramentos del bautismo y de la penitencia para conseguir la justificación.

³⁸ Dice este autor que son necesarias la contrición y la confesión antes de la comunión para el pecador que tenga oportunidad de confesarse. Y lo mismo dice en 4 Sent. dist. 17, qu. 2 a. 5, aunque al final de la primera conclusión añade: «Non tamen

Si hay facilidad para confesarse, y el que tiene conciencia de pecado mortal quiere diferir la confesión y, sin embargo, comulgar, porque tiene que celebrar, parece que peca muy gravemente (*valde graviter*), porque no se acerca con la dignidad que puede al sacramento de la comunión eclesial: se acerca sin la reconciliación eclesial, siendo así que no hay causa excusante. Pero no lo acuso de pecado mortal por la razón dicha». Tomás de Vio, Cardenal Cayetano. *Summa de peccatis et Novi Testamenti jentacula*, Roma, 1925, p. 24.

Bien es verdad que en la edición del mismo libro «corregido según los cánones y los capítulos del Sacrosanto Ecuménico y General Concilio de Trento», que se publicó por primera vez en Venecia en 1572, las palabras de Cayetano arriba citadas fueron suprimidas y sustituidas por los preceptos del Concilio de Trento sobre este punto)⁴².

Cano cita también a varios autores en pro de la necesidad de la confesión previa: a Eusebius (*Historia Eclesiástica*, Lib IV, cap. 34, de Philippo Imperatore), a Casiodoro (*Historia Tripartita*, Lib LX, cap. 30, donde se habla de la penitencia impuesta a Teodosio por san Ambrosio; Migne, PL, IV, 257 y en *De Lapsis*, cap. 15 y 16; Migne, PL, IV, 478), a Genadio de Marsella (*Liber de Ecclesiasticis Dogmaticis*, c. 53; Migne, PL, LVIII, 994), a Hugo de san Víctor (*De Sacramentis Christianae Fidei*, Liber II. Ciertamente no se encuentra lugar alguno en que aparezca que está prescrita la confesión previa a la comunión. Pero es conveniente leer lo que dice en la parte 14, cap. 8 del mismo libro acerca de la necesidad de la confesión y de la absolución dada por el sacerdote, para adquirir la remisión de los pecados. Migne, PL, CLXXVI, 564-570).

Por eso, Melchor Cano opina que este artículo (décimo, 2ª parte) no debe ser condenado como herético, ya que entonces serían condenados como herejes todos los doctores arriba mencionados. Juan de Ortega juzga esta afirmación como perniciosa, no como herética, y el artículo cuarto como falso por causa de la partícula sola, ya que este Sacramento tiene también otros efectos⁴³.

⁴² CTr VII, 126.

⁴³ CTr VII, 128.

Francisco de Toro, clérigo secular español, distingue entre celebrar la Eucaristía en gracia y celebrar la Eucaristía en gracia adquirida mediante la confesión. Afirma la necesidad de lo primero, pero no de lo segundo. Y se puede deducir de sus expresiones que la confesión no está preceptuada ni por derecho divino ni por derecho eclesiástico; alude expresamente a la confesión pascual y silencia la necesidad de la confesión antes de la comunión⁴⁴.

Martín Olabe, clérigo español, habla desde un punto de vista pastoral y pone de relieve la conveniencia de confesarse antes de la comunión, sin duda para asegurar una recepción más digna del sacramento, pero rechaza una conexión estructural entre ambos sacramentos⁴⁵.

De parecida opinión es el teólogo alemán Antonio Pelargo, que juzga la primera parte del artículo herética y la segunda parte, falsa, «porque cuando alguien quiere acercarse a la Eucaristía, debe confesarse, *habita copia confesarii*»⁴⁶. La matización de Pelargo que cualifica de diversa manera a ambas partes, y condiciona el deber de confesarse a la facilidad de hacerlo (*habita copia confesarii*), indica que, al hablar así, se mueve en un plano pastoral. Las palabras que él sugirió (*habita copia confesarii: si hay facilidad de confesarse*) fueron recogidas en la redacción final del canon⁴⁷.

Pedro Frago, apoyándose en san Pablo, 1 Cor 11,27, afirmó ser de derecho divino la necesidad de confesarse previamente. Sin embargo en el voto que dio por escrito suaviza su posición hasta decir lo contrario⁴⁸.

Reginaldo de Génova sostiene la sentencia de Cayetano⁴⁹.

Antonio Ulloa dice que esta segunda parte es falsa, ya que es necesario confesarse antes de comulgar, porque el Concilio de Letrán manda confesarse

⁴⁴ CTr VII, 130.

⁴⁵ CTr VII, 131.

⁴⁶ CTr VII, 133.

⁴⁷ CTr VII, 132.

⁴⁸ CTr VII, 135.

⁴⁹ CTr VII, 137.

por Pascua, a no ser que al sacerdote parezca mejor que el fiel se abstenga. Ahora bien, ¿cómo va a saber el sacerdote si al penitente le conviene o no, si no oye los pecados?⁵⁰

Francisco Villarún afirma que san Pablo no se refiere a la confesión sacramental en este lugar, ya que los doctores no apelan a san Pablo al probar la misma. Además, algunas veces basta la contrición verdadera y formada. Tampoco los Pontífices, al hablar de la sumpción de la Eucaristía, hacen mención alguna del sacramento de la penitencia. Pero, por laudable costumbre de la Iglesia, debe preceder la confesión; si no, se comete pecado mortal⁵¹.

Adviértase que muchos teólogos no están de acuerdo con el canon cuarto por su carácter excluyente, es decir, por la afirmación de que la Eucaristía ha sido instituida para la *sola* remisión de los pecados⁵². Lo cual equivale a reconocer a este sacramento la capacidad de perdonar los pecados (al menos, como uno de sus efectos).

3. El pensamiento definitivo de los Padres

Terminada la discusión del esquema por parte de los teólogos y recogidas sus opiniones, se entregó a todos los Padres un ejemplar que contenía dichos artículos juntamente con las observaciones y el juicio de los teólogos. Se redactaron en dos grupos o secciones: los artículos 1, 3, 5, 6, 7, 8 llevaban este encabezamiento: Artículos que a algunos teólogos les parece que deben ser condenados simplemente. Los artículos 2, 4, 6 (última parte), 9, 10 se agrupan bajo el siguiente epígrafe: Artículos que a algunos teólogos les parece que deben ser condenados con alguna matización. Nos interesa analizar el artículo 4: La Eucaristía fue instituida para la sola remisión de los pecados. Y el artículo 10: La fe sola es preparación suficiente para recibir la Eucaristía y para ello la confesión no es necesaria sino superflua, y los hombres no están obligados a comulgar en Pascua.

“ El artículo 4 se hallaba en esta sección porque algunos teólogos decían que la expresión *solam* no era sostenida por los herejes y que este artículo sin tal partícula era católico. Muchos, en cambio, opinaban de manera contraria y habían deseado que hubiese sido condenado el artículo incluyéndose la palabra «*solam*».

Respecto de la segunda parte del artículo 10, estaban divididas las opiniones. Unos sostenían que la confesión no es necesaria para recibir dignamente la Eucaristía, *habita copia confessoris*, en caso de que hubiera conciencia de pecado mortal, sino que basta la contrición con el voto de confesarse a su tiempo. Otros decían que la confesión es *simpliciter necessaria*, y que, por ello, esta segunda parte debía ser condenada. Unos terceros afirmaban que esta segunda parte debía ser condenada como errónea, escandalosa y conducente a la manifiesta ruina de las almas.

La discusión, iniciada el 17 de septiembre, muestra la falta de unanimidad de los obispos, pero no resulta aventurado concluir de ello que la extensa variedad de matices converge en una plataforma común: la convicción de que la necesidad de la confesión previa no es de derecho divino. Tipifiquemos las respuestas:

Varios, con el cardenal Crespencio a la cabeza (Legado pontificio), aun reconociendo la discrepancia de pareceres de muchos y gravísimos doctores, favorables a ambas partes, piden que se condene simplemente la aserción y que se establezca que todos deben confesarse antes de la sumpción de la Eucaristía, porque lo contrario sería muy peligroso. Además, expresan el deseo de que no se añadan las palabras «habita copia confessoris», porque, en caso de necesidad, podemos confesarnos con los laicos y con las mujeres⁵³. Obsérvese que esta opción la defiende el autor incierto del libro *De vera et falsa penitentia*, compuesto en el siglo XI (cf. Migne, PL, XL, 1122ss). Como este tratado, en el Medievo, fue atribuido a san Agustín, muchos teólogos del tiempo defendieron esta opinión, incluido san-

⁵⁰ CTr VII, 138

⁵¹ CTr VII, 141

⁵² CTr VII, 128, 130, 131, 133, 137

⁵³ CTr VII, 144, 145, 147, 149, 152, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 174.

to Tomás (cf. S. Th. Sup. III partis, Q.8, art.2). La razón verdadera de esta sentencia condenatoria arraiga en la convicción de que el artículo, objeto de enjuiciamiento, no se opone al derecho divino, no es herético, sino de que resulta escandaloso, esto es, inaudito, contrario a una costumbre extendida en la Iglesia.

El cardenal de Trento, seguido por algunos obispos, postula la condenación de la proposición, con tal de que se restrinja su alcance mediante la inserción de estas cláusulas: «habita copia confessoris» o «saltem in voto». No afirma, pues, la necesidad de la confesión previa ni siquiera por derecho eclesiástico. Se contenta con afirmar la necesidad de la conversión, implicada en el voto de la confesión⁵⁴.

El arzobispo de Sásari y otros dicen que se prescinda de la cuestión: que no se la condene como herética y se la remita a otro lugar, a cuando se estudien la confesión o los abusos de los ministros del sacramento de la Eucaristía. Y, esto, porque el Concilio no se ha reunido para dirimir cuestiones escolásticas, sino heréticas. Ahora bien, hay algunos doctores que piensan que no es necesaria. Además, se impondría un nuevo vínculo y un nuevo escrúpulo a los sacerdotes (lo cual prueba que no era de derecho eclesiástico, porque, en este caso, no se impondría a los sacerdotes un nuevo vínculo y un nuevo escrúpulo)⁵⁵.

El obispo de Constantina pide que se condene este artículo como contrario al derecho divino⁵⁶. Otros, aunque desean la condenación, no especifican si se trata de necesidad de derecho divino o eclesiástico⁵⁷.

Algunos insisten en la condenación del artículo 4, a condición de que se mantenga la partícula *solam*⁵⁸.

Los obispos de Solsona y Elne distinguen –a propósito de la fe como preparación para la Eucaristía– entre fe informe y fe formada, afirmando que

vale la primera para comulgar⁵⁹. Ya lo habían hecho así muchos teólogos en Trento y Bolonia.

El General de los Ermitaños distingue entre fe luterana y católica. Ésta valdría para recibir la Eucaristía (se refiere, sin duda, a la fe informada por la caridad). La luterana, no (entendida, probablemente, como mera confianza, sin implicar el amor, las obras)⁶⁰.

Al final de las discusiones, el Legado pontificio hizo un resumen rápido de las mismas, diciendo que el cuarto canon (la Eucaristía ha sido instituida para la sola remisión de los pecados) había sido condenado por todos y que era un error del mismo Lutero, pero que había de ser condenado de tal manera que no se excluyera la remisión de los pecados. En efecto, muchos Padres habían insistido en que sin la partícula *solam* este canon no era *condenable*.

A propósito del canon décimo hizo así la síntesis:

«La primera parte fue condenada por todos, pero sobre la confesión no estuvieron de acuerdo: la mayor parte sostiene que es necesaria, pero mantiene que la opinión contraria no debe ser condenada como herética. En cuanto a esto, se adaptará el canon».

Bien es verdad que la gama de opiniones fue mucho más amplia, como hemos visto en las páginas anteriores, pero lo dicho por el cardenal Legado ilustra la línea fundamental de la mentalidad del Concilio.

El día primero de octubre se entregó a los Padres el esquema reformado. El canon cuarto quedó redactado de la misma manera. El canon décimo fue modificado así:

«Si alguno dijese que la sola fe es preparación suficiente para recibir el dignísimo sacramento de la santísima Eucaristía, s.a. Y para que este Sacramento de sacramentos no sea recibido indignamente y, por tanto, para que no produzca efectos de muerte y de condenación, el mismo santo Sínodo establece y declara que los que se sientan en pecado mortal, se confiesen antes. Si alguien se atreviese a enseñar, predicar o afirmar pertinazmente lo contrario o a discutirlo públicamente, automáticamente quede excomulgado».

⁵⁴ CTr VII, 144, 146, 147, 148, 150, 157, 170.

⁵⁵ CTr VII, 149, 150, 153, 154, 162, 172.

⁵⁶ CTr VII, 155.

⁵⁷ CTr VII, 145-146.

⁵⁸ CTr VII, 170.

⁵⁹ CTr VII, 170.

⁶⁰ CTr VII, 170.

Adviértase el nuevo giro dado al canon que analizamos. Se ha mantenido la primera parte sin ninguna matización, a pesar de que varios Padres distinguieron muy acertadamente entre fe informe y fe formada por la caridad. Sin duda, los Padres entendían la fe en el trasfondo de la fiducia luterana y, entonces, la contraponían a la conversión auténtica, la que implica un corazón nuevo y un obrar distinto. En cambio, ha experimentado una modificación fundamental la redacción de la segunda parte. Fueron muchos –casi todos– los que a tal proposición (necesidad de la confesión antes de la Eucaristía) negaron carácter de derecho divino, y a la contraria (no necesidad de la confesión antes de la Eucaristía), carácter o rango de herejía. La mayor parte de los Padres dijeron también que la mencionada proposición no era de derecho eclesiástico, sino solamente escandalosa. Por la contraposición que algunos introducen entre proposición de derecho divino y de derecho eclesiástico, por una parte, y proposición escandalosa, por otra, parece deducirse que el escándalo consistía en lo inaudito de esta praxis. La no necesidad de confesarse previamente a la Eucaristía causaría *shock*, porque imperaba la costumbre contraria... Esta actitud de los Padres u obispos ha repercutido, lógicamente, en la redacción del canon: se ha usado un género literario expositivo y preceptivo:

«Para que este Sacramento de sacramentos no sea recibido indignamente y, por tanto, para que no produzca efectos de muerte y de condenación, el mismo Santo Sínodo establece y declara que los que se sientan en pecado mortal, se confiesen antes»⁶¹.

En la congregación general del 6 de octubre, los Padres dan su parecer sobre el canon modificado. Son varios los que piden que se supriman las palabras: «Aut publice disputare». Es de sumo interés resaltar la respuesta del obispo de Bitonto, que habla en nombre de la comisión redactora:

«Se ha puesto “publice disputare” para evitar el escándalo del pueblo. Se ha puesto *publice*, porque en *privado* no está prohibido disputar»⁶².

Si a esto se añade que se insistió, por parte de muchos, en que se suprimiera el término *estabrece* y se añadiera la expresión: «teniendo facilidad de confesarse», se desprende que los Padres quisieron suavizar la rigurosidad del lenguaje en que había sido concebido y expresado el canon. Querían que se delimitase todavía más el alcance de la afirmación conciliar. Para ello sugieren fórmulas más precisas y restrictivas. En la misma línea van los que piden que, después de «declara», se añada la razón del nuevo precepto, que, a su parecer, es la costumbre de la Iglesia⁶³. Es verdad también que algunos insisten en que se haga constar que no basta la sola contrición. Pero no determinan de qué necesidad se trata (si de derecho divino o de derecho eclesiástico)⁶⁴.

No cayeron en el vacío las observaciones precedentes. El canon cuarto, a pesar de que algunos pedían su reprobación como herético con la partícula «*solamente*» o *sin* ella, fue redactado de la siguiente manera:

«Si alguno dijese que el Santísimo Sacramento de la Eucaristía produce principalmente la remisión de los pecados y no otros efectos, s.a.»

Se cambia, pues, *solamente* por *principalmente*. Al poner el acento, no en la exclusividad sino en la principalidad del efecto perdonador, el Concilio da a entender que la Eucaristía es *también* Sacramento de perdón. La discusión anterior da pie a esta conclusión. Incluso, lo aclaró, así, uno de los redactores.

También se tuvieron en cuenta las sugerencias referentes al canon décimo:

«Si alguien dijese –dice la redacción nueva– que la sola fe es preparación suficiente para recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, sea anatema. Y, para que tan gran Sacramento no sea recibido indignamente ni produzca efectos de muerte y de condenación, el Santo Sínodo establece y declara que aquellos que tiene conciencia de pecado mortal por muy contritos que se sientan, si hay facilidad de confesarse, deben confesarse necesariamente antes de comulgar. Si

⁶¹ CTr VII, 176.

⁶² CTr VII, 182.

⁶³ CTr VII, 184-185.

⁶⁴ CTr VII, 187.

alguien pretendiese enseñar, predicar o afirmar pertinazmente lo contrario o defenderlo disputando públicamente, quede excomulgado».

No se ha modificado la estructura literaria del canon. El mandato de confesarse aparece en forma *declarativa-exhortativa*, no bajo anatema. Por otra parte, hay dos incisos nuevos que no alteran la naturaleza de la prescripción. Si bien se afirma que no basta la contrición, no se precisa el origen de esta insuficiencia: el mandato de la Iglesia o la estructura misma del sacramento eucarístico. Además, se recorta la obligatoriedad circunscribiendo su campo a los casos en que haya oportunidad de confesarse. Este régimen de excepción sólo se explica en el caso de precepto eclesial⁶⁵.

Sin embargo, los Padres no se satisficieron todavía y, en la congregación del 9 de octubre, puntualizaron más. Varios piden que se borre la partícula *principalmente* en el canon cuarto, «ya que –dice el obispo de Castellmare– este sacramento nunca remite el pecado ni da la primera gracia». El obispo de Bitonto –en nombre de la comisión redactora– responde que no se dice que este Sacramento haya sido instituido para esto, sino que opera esto. Lo cual no se puede negar, y los doctores lo afirman⁶⁶. Se sugieren también otras cláusulas restrictivas de la obligatoriedad de confesarse: «A no ser que urja la necesidad»... o «haya escándalo». Esta misma discusión se repetiría al día siguiente y, por fin, agradó al Sínodo que se hiciera constar que este sacramento perdona algunos pecados en aquel que se acerca reverentemente a la Eucaristía y está atrito, a aquel que se ha olvidado de pecados en la confesión⁶⁷. Ese mismo día se aprobaron por aclamación los cánones de Eucaristía. Esta última fórmula, pues, no pasó al texto definitivo del canon.

La Doctrina sobre la Eucaristía, elaborada ya en los últimos días de la discusión sobre los cánones, recoge todas esas aportaciones, aunque, quizá, sin usar siempre las mismas fórmulas. Reconocen los Padres la necesidad de discernimiento (*probatio-*

nem) y decretan el modo en que se ha de realizar este discernimiento: el sacramento de la penitencia, previo a la Eucaristía. Pero aducen simultáneamente la fuente de este mandato: la costumbre de la Iglesia. Además, el Concilio contempla la excepción para con los sacerdotes que por necesidad urgente hayan de celebrar la Eucaristía. Éstos deben confesarse –después– cuanto antes.

«Al que desea comulgar –dice el Concilio⁶⁸– se ha de recordar el precepto del Apóstol: Probet autem se ipsum homo (1 Cor 11,28)... Ahora bien, la costumbre de la Iglesia declara que es necesario un discernimiento tal que todo aquel que sea consciente de pecado mortal, por muy contrito que parezca estar, no se acerque a la Sagrada Eucaristía sin confesarse antes.

Este Sínodo manda que esto se observe por parte de todos, incluidos los sacerdotes que por obligación tuviesen que celebrar, con tal de que no les falte oportunidad de confesarse. Si, por algún motivo urgente, el sacerdote hubiese celebrado sin confesión previa, confiésese cuanto antes».

El Concilio, pues, transforma en precepto eclesiástico una costumbre, una praxis extendida en aquel tiempo. Obsérvese la evolución que, a este respecto, ha tenido lugar a lo largo de la discusión. Los Padres que atribuían rango de derecho divino a la necesidad de confesarse, se fundaban normalmente en el reproche de san Pablo a los de Corinto (1 Cor 11,27). Ahora, el Concilio es más elástico. Interpreta el pasaje paulino en el sentido de que el Apóstol exige un verdadero discernimiento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, pero no exige que ese discernimiento se consiga en la confesión sacramental previa. El creyente debe darse cuenta de que la Eucaristía es la «Cena en la fe»: de que no es una cena ordinaria, sino una cena-memorial de Cristo: anuncio y actualización de la muerte y resurrección de Cristo hasta que Él venga: una cena de comunión radical de todos en Cristo, incompatible con el pecado. Los de Corinto adolecían de doble falta de discernimiento. Por una parte, no discernían el Cuerpo del Señor como algo distinto del pan ordinario, ya que daban muy poca importancia al ban-

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ CTr VII, 189.

⁶⁷ CTr VII, 191.

⁶⁸ D 880.

quete del Señor: «Cada cual se afana en tomar su propia comida» (1 Cor 11,20-21). La Eucaristía se convierte así en «simple formalidad religiosa después de una buena comida»⁶⁹, un alimento secundario, inferior a los manjares con que abastecían la mesa de camaradería. Esta desjerarquización de valores muestra una insensibilidad grave. Por otra parte, la comunidad de Corinto era inconsecuente con su fe. Celebraba la comida del Señor, banquete de alianza, de unión, en un clima de disensión, de discordia. Había cismas, divisiones... y, mientras tanto, se celebraba la Eucaristía, misterio de unidad. Por tanto, no repercutía en sus vidas, más aún, la excesiva desigualdad social encontraba en la celebración una ocasión resonante para manifestarse, siendo así que dicha acción les debía haber llevado a la actitud contraria:

«Unos tienen hambre mientras que los otros están hartos. ¿Queréis afrontar a los que no tienen nada? (1 Cor 11,21-22)»⁷⁰

Ambos aspectos están entrelazados. El desprecio a la caridad en la vida conduce a la celebración formalística, y ésta termina por infravalorar la naturaleza del pan y del vino eucarísticos.

El Concilio, pues, distingue entre discernimiento necesario para comulgar y discernimiento obtenido con la confesión sacramental previa. El primero está exigido por la propia estructura de la Eucaristía. El último proviene de la voluntad discrecional de la Iglesia. Este punto de vista queda confirmado por el carácter de excepción que se extiende a todos los fieles, como lo atestigua el Código de derecho canónico⁷¹. No cabría excepción ninguna, otorgada por la Iglesia, si no se tratara de un precepto eclesiástico.

La Iglesia pensó, en un determinado momento, que la seriedad exigida por la celebración del misterio eucarístico se aseguraba mejor celebrando, previamente, el sacramento de la penitencia. El creyente está expuesto al riesgo de banalizar lo

más sagrado, de considerar como un puro trámite social, o como un mero precepto, o como un fecundo instrumento mítico, un acontecimiento cargado de energía y responsabilidad religiosa. A la Eucaristía sólo se puede acceder en una actitud de apertura ilimitada y radical al amor de Cristo, que, al hacerse realmente presente en la intimidad de una comida, juzga nuestra cerrazón y egoísmo y nos comunica espíritu de filiación divina y de fraternidad humana. La Eucaristía es misterio de comunión entrañable y exigente: incompatible con toda especie de egoísmo, desde el más íntimo (al menos, en su fuente interior) al más llamativo y escandaloso que cristaliza en odios visibles, en injusticias flagrantes, en indiferencias estoicas. La verdadera indignidad consiste, por parte del que la celebra, en la inconsciencia y cerrazón con que se va a ella, se está en ella y se sale de ella. Indignidad que toma la fisonomía de insinceridad o mentira, porque, mientras externamente se da la *impresión de que se va a leer el signo de unidad*, internamente se sigue estando apegado a la división egoísta.

Esta postura sólo se remonta en la conversión a la verdad y a la lectura de los signos y de los corazones. La única disposición digna para la Eucaristía es la conversión seria al encuentro con Cristo y con los hermanos. A garantizarla y facilitarla tendía el precepto tridentino de la confesión previa. Una época más sacral, que tenía cierta proclividad a considerar lo sagrado como una realidad aparte, en cierto sentido lo «cosificaba», lo situaba en la lejanía y suscitaba una postura de «pureza» ritual. En cambio, una época más secular concibe lo sagrado como algo distinto, pero compenetrado con lo profano, lo personaliza, lo acerca y trata de suscitar una respuesta de amistad, pero que, en realidad, rechaza la amistad que Dios y los hermanos le ofrecen.

No es de extrañar que, al descubrir desde dentro el significado de la Eucaristía, e interpretarlo con una sensibilidad nueva, muchos cristianos se preguntan a ver si continúa siendo necesaria la confesión previa.

Normalmente se trata de los cristianos más adultos en la fe, de los que prefieren la calidad al número

⁶⁹ Cf. Allo, *L'épître aux Corinthiens*, p. 328

⁷⁰ Cf. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Du Cerf, París 1967, p. 125

⁷¹ Cn. 856, edición 1917

ro de expresiones explícitas y de vivencias del mensaje... Para éstos, el Concilio de Trento no puede constituir una barrera infranqueable. No se lo ha de esgrimir ante sus ojos como el formulador del dogma de la confesión previa por derecho divino. Más bien, se les ha de exponer el hecho de que Trento promulgó un precepto eclesial y, en cuanto tal, auxiliar del precepto divino de celebrar la Eucaristía con discernimiento. El adulto sabe relativizar las leyes humanas, y ésta no constituye ninguna excepción a la regla. Basta recordar el principio de que «los mandamientos de la Iglesia son para mejor guardar los divinos» e irlo aplicando con libertad de espíritu.

La doctrina de Trento en esta materia y la sensibilidad de hoy plantean el problema de la relación entre penitencia y Eucaristía como sacramentos de perdón. La penitencia no tiene el monopolio del perdón. También la Eucaristía perdona: exige conversión profunda o, mejor, ella misma es conversión. No cabe celebrar la Eucaristía medianamente bien, sin convertirse de verdad, porque no cabe celebrar el sacrificio de Cristo sin celebrar simultáneamente el nuestro. Si los sacrificios por los pecados de la Antigua Alianza suponían la comunión cordial de los oferentes, ¡cuánto más lo exigirá el Sacrificio Sacramental de la muerte de Cristo, misterio muy superior de perdón!

Urge disociar Sacramento de la penitencia y Sacramento de la Eucaristía. Muchos cristianos los asocian hasta el punto de considerar al primero únicamente como un requisito para el segundo. Sin embargo, la penitencia tiene consistencia propia: significa y causa el amor y la gracia de manera distinta a como lo hace la Eucaristía. Se impone una profundización sobre la peculiaridad de cada uno de estos sacramentos en cuanto a la remisión del pecado. Habrá que hacerlo, sin duda, a partir del análisis de los signos fundamentales de ambos.

También el legislador tendrá que revisar la ley vigente. Han sido modificadas ya varias leyes relativas a la Eucaristía: ayuno, lengua, horarios, lugares, estructura de la celebración... La ley que nos ocupa ¿sigue siendo positiva? Unos la han trascendido positivamente. Otros la miran como un obstáculo que

retrae de la plena participación... ¿No será éste un caso típico de desfase disciplinar?... La supresión del precepto haría disminuir el número de confesiones, pero ¿no se compensaría ese déficit con una participación más consciente y plena en la celebración eucarística? Importa más la vitalidad de la fe que la fidelidad literal al pasado. No olvidemos que, en materia de fe, es la calidad (y no la cantidad) uno de los signos de los tiempos.

Son dignas de elogio las alusiones a la penitencia introducidas en el nuevo rito de la misa. Tienen a suscitar, en los fieles, la actitud de conversión necesaria para una auténtica celebración. No son tiempo perdido los minutos dedicados al discernimiento del corazón: depuran la intención poniendo al cristiano en trance de leer el signo y realizar la comunión significada por la cena en la fe. Algunos desearían elevar esta alusión penitencial al rango de sacramento formal de penitencia. Pero no es necesario ni conveniente. Así resalta mejor la capacidad perdonadora de la Eucaristía. Claro es que todo esto ha de ir acompañado de una catequesis profunda y pedagógica. De lo contrario, todo quedaría en un mero cambio de estructuras litúrgicas⁷².

Por el contrario, ni el nuevo Código de derecho canónico (año 1983)⁷³ ni el *Catecismo de la Iglesia Católica* recogen con realismo el efecto perdonador de la Eucaristía⁷⁴.

⁷² Cf Tillard, *Selecciones de Teología* 26 (1968) 57

⁷³ Cn 916 este canon esta redactado de tal manera que parece que la Eucaristia no perdona el pecado

⁷⁴ Nn 1415 y 1416

1415 El que quiere recibir a Cristo en la Comunión eucarística debe hallarse en estado de gracia. Si uno tiene conciencia de haber pecado mortalmente, no debe acercarse a la Eucaristia sin haber recibido previamente la absolución en el sacramento de la penitencia

1416 La sagrada comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo acrecienta la unión del comulgante con el Señor, le perdona los pecados veniales y lo preserva de pecados graves

En el n 1415 no se recogen ni la naturaleza exhortativa o pastoral de la prescripción ni las excepciones (sacerdotes y fieles con dificultad para confesarse)

En el n 1416 no se proclama que la Eucaristía perdona los crímenes y los pecados, incluidos los mayores (D 940)

II EL CONCILIO DE TRENTO Y EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

El sacramento de la penitencia recibió un tratamiento amplio y minucioso en el Concilio de Trento. M. Lutero, que había comenzado aceptando (el sacramento de) la penitencia⁷⁵ e incluso estimulándola⁷⁶, continuó apreciándola⁷⁷ e inculcándola hasta el final⁷⁸. Afirmó que en la penitencia había dos partes: la fe en la misericordia de Dios que perdona y la Palabra de Dios que perdona en la absolución del ministro... Por eso, critica aspectos de la contrición, de la confesión, de la absolución y de la satisfacción... La contrición tiene que brotar, no del miedo a las penas del infierno, sino del dolor de haber ofendido a Dios... La confesión no tiene que ser minuciosa y total, porque es imposible enumerar los pecados y, además, es fuente de angustia; tampoco tiene que ser obligatoria. La absolución puede ser impartida por todos los cristianos... La satisfacción de obra infliere detrimento a la satisfacción radical y universal de Cristo⁷⁹. Lutero se refiere a la práctica del tiempo y con su concepción de Dios y del hombre, con su concepción de la fe, con su concepción de la Iglesia... concluye que en la celebración de la penitencia falta fe y sobran «obras»: la contrición, la confesión, la satisfacción son actos excesi-

⁷⁵ Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia, en Lutero, *Obras*, Sígueme, Salamanca 1977, pp 126-129

⁷⁶ *Ibid*, 129 «La confesión secreta, tal como se practica, y aunque no pueda probarse por la Escritura, es algo estupendo y digno de aprobación. Es útil, yo diría que hasta necesaria, y no me gustaría que desapareciera. Es más, me alegro de que exista en la Iglesia, puesto que es el único remedio de las conciencias atribuladas. Porque, al descubrir nuestra conciencia al hermano y revelarles familiarmente el mal que estaba oculto, recibimos de sus labios la palabra divina que consuela. Si la recibimos con fe, encontraremos la paz en la misericordia de Dios que nos habla por medio del hermano»

⁷⁷ *Der grosse catechismus*, Calver-Luther Ausgabe, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Munich y Hamburgo 1964, pp 161-167

⁷⁸ *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537) Los artículos de Schmalkalda, *Ibid*, pp 210-211. Consta históricamente que Lutero se confesó al final de su vida

⁷⁹ Léanse los lugares citados en *Cautividad babilónica de la Iglesia*, *El catecismo mayor y Los Artículos de Schmalkalda*

vamente humanos para que se funde en ellos el perdón de Dios, que es gratuito. Por otra parte, constata que el sacramento del perdón se ha clericalizado.

Ni el esfuerzo que uno hace para arrepentirse ni la preocupación por hurgar en su conciencia y enumerar todos y cada uno de los pecados ni la meticulosidad en las satisfacciones logran el perdón, sino la verdad divina y nuestra fe en ella. Primero es la fe y, luego, la contrición, la confesión, la satisfacción.

F. Melanchthon defiende la confesión individual:

«La absolución de cada uno ha de ser mantenida en las Comunidades, pero no hay obligación de enumerar todos los pecados en la confesión, tanto más cuanto que es imposible, como lo dice el salmo: ¿quién conoce los pecados? (19,13)»⁸⁰

y considera un abuso a extirpar la preocupación por hurgar y enumerar la totalidad de los pecados⁸¹.

Lo mismo que Lutero, dice que la penitencia se compone de dos partes:

1 de la contrición, esto es, del temor que el reconocimiento de los pecados genera;

2. de la fe que proviene del Evangelio, esto es, de la absolución que perdona el pecado y consuela a la conciencia librándola del temor. Después siguen las buenas obras que son fruto de la penitencia. Admite, pues, la contrición, la confesión, la absolución y la satisfacción. Pero todas ellas son efecto de la fe: que les precede y causa, despojándolas de su carácter de «obra» merecedora del perdón divino⁸².

J. Calvino se refiere a la penitencia con bastante laconismo y con planteamientos drásticos. Después

⁸⁰ *Augsburger Bekenntnis* (La Confesión de Augsburgo), Furche, Hamburgo, edición de 1961, p 15, *La Biblia* (La Casa de la Biblia) traduce «¿Quién conoce sus propios errores? Purifícame tú de las faltas ocultas»

⁸¹ *Ibid*, 43

⁸² *Ibid*

de exponer su teología sobre el bautismo y la Santa Cena, detenidamente, pasa a tratar de «otras cinco ceremonias falsamente llamadas sacramentos». Se prueba que no lo son⁸³.

Entre estas cinco ceremonias mal llamadas sacramentos, está la penitencia, que no es sacramento porque no lleva aparejada la promesa de la misericordia salvadora de Dios, que es el meollo del sacramento. Y esto,

«porque la promesa de las llaves no pertenece de ningún modo a un estado particular de absolución, sino solamente a la predicación del Evangelio, bien se haga a muchos o a uno solo, sin establecer diferencia alguna en ello, es decir, que por esta promesa nuestro Señor no funda una absolución especial que se aplique distintamente a cada uno, sino la que se hace indiferentemente a todos los pecadores sin consideración particular»⁸⁴.

Por otra parte, continúa el Reformador de Ginebra, no ha sido una ceremonia instituida por Cristo, sino por los hombres, y no es una segunda *tabula salutis*, como dice san Jerónimo (Carta LXXIV, 6), sino que el bautismo es la única *tabula salutis*; el verdadero sacramento de la penitencia es el bautismo⁸⁵. No son dos sacramentos, sino uno.

Éste es el marco en que se reúne y reflexiona el Concilio, que se propone ofrecer una respuesta a los Reformadores: para ello, va a tomar en consideración sus afirmaciones y, sobre todo, sus negaciones. Pero no se propone ofrecer una visión total del sacramento de la penitencia excluyendo toda otra forma o rito que el vigente en el siglo XVI.

La intención o pretexto de Trento fue clara y los Padres lo van a explicitar a lo largo de los debates: restablecer la verdad católica.

El texto necesita de una lectura o exégesis que nos permita identificar lo que el Concilio dijo, ya que ni se pueden ignorar las decisiones de Trento ni tampoco se pueden tomar literalmente sus mensajes y hacerlos universales y excluyentes.

⁸³ *Institución de la religión cristiana*, Fundación Editorial de Literatura Reformada, edición de 1967, Rijswijk (Países Bajos). Cap. XIX, 1139.

⁸⁴ *Ibíd.*, 1552.

⁸⁵ *Ibíd.*, 1552-1553.

El contexto, así eclesial como teológico y cultural, puede ayudar a una interpretación flexible del lenguaje: distinguir mensaje y lenguaje es leer con sabiduría. Ahora bien, el lenguaje es tributario de las corrientes culturales de la época... También los Padres de Trento estaban condicionados por una manera de pensar a la hora de definir y concretar las partes del sacramento de la penitencia y, sobre todo, una de ellas: la confesión del pecado o/y de los pecados.

El 29 de marzo de 1547 (en Bolonia) se entregó a los teólogos el elenco de artículos sobre el sacramento de la penitencia. Los que hacen al caso son el primero, el tercero, el cuarto y el quinto:

1. No hay tres partes en el sacramento de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción, sino dos solamente, a saber, mortificación y vivificación o, con otras palabras, terror o temor y, correspondiente a éste, fe del perdón cierto de los pecados.

3. La confesión auricular ni ha sido mandada por derecho divino ni es necesaria, porque, sin ella, se perdonan los pecados a los contritos y a los que se apoyan en la fe.

4. La confesión auricular que la Iglesia manda hacer todos los años, es imposible y, por ello, una ficción de los hombres.

5. No es necesario confesar todos los pecados mortales, incluso aquellos de los que uno es consciente, sino solamente aquellos que crean (producen) perplejidad y angustia de conciencia; tampoco han de ser confesadas las circunstancias de los pecados.

Las fuentes son diversas obras de Lutero, de Melanchthon y de Calvino. Produce cierta sorpresa que no haya una visión de conjunto de cada uno de los tres teólogos, líderes de la Reforma, y, luego, de todos ellos. Hubiese facilitado la identificación del pensamiento protestante o, mejor, de los pensamientos protestantes. Ésta fue la evolución de los debates:

1. Carácter judicial de la penitencia

El 29 de marzo de 1547 empieza el debate por parte de los teólogos menores sobre los artículos de Penitencia, debate que duraría hasta el 25 de abril del mismo año, dividido en diez congregaciones ge-

nerales. Intervinieron treinta teólogos. Casi todos juzgan que todos los artículos son heréticos.

Algunos no aducen argumentos, pero la mayor parte fundan sus asertos, con respecto a los cuatro artículos (1, 3, 4, 5), en el carácter judicial de la penitencia, derivado de Jn 20,21:

«Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, quorum autem retinueritis retenta sunt»

«A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados, a los que les retengais, les quedan retenidos»

La confesión, como parte del sacramento de la penitencia, es de derecho divino, incluido en la *potestas clavium* (el poder de las llaves). Cristo ha dado a la Iglesia poder para perdonar (o absolver) y poder para retener el pecado. Ahora bien, la Iglesia no puede ejercer este poder sin *conocer previamente* el pecado, lo mismo que el juez no puede dictar sentencia sin conocimiento de causa. Es, por tanto, la necesidad de la confesión de derecho divino implícito.

«La confesión es de derecho divino –afirma Gracián de Palude⁸⁶, porque Jn 20,21 dice Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt San Agustín dice si se borrara la confesión, se frustraría el Evangelio, porque los pecados no podrían ser perdonados, si no fuesen conocidos, y ningún juicio debe emitirse si no es con conocimiento de causa. ¿Cómo se puede conocer la causa, si el pecador no descubre sus pecados por medio de la confesión!»⁸⁷

De manera similar se expresan Marcos de Casal Maggiore⁸⁸, Jerónimo de Milán⁸⁹, Lucio de Piacenza⁹⁰, Pedro Pablo Jaunarinus de Arezzo⁹¹, Simón Gromer⁹², Vicente de Piacenza⁹³, Gaspar de Valencia⁹⁴, Julio de Brescia⁹⁵, Egidio Romano⁹⁶, Vicente

de Bolonia⁹⁷, Juan Conseil⁹⁸, Jerónimo de Mantua⁹⁹, Jerónimo de Bolonia¹⁰⁰.

Varios de los teólogos citan argumentos de autoridad: apelan al Concilio de Florencia¹⁰¹, al Concilio de Trento, en sus sesiones sexta y séptima, a propósito de la contrición y satisfacción¹⁰²... Y algunos se apoyan en la historia, aunque, a decir verdad, no siempre con el discernimiento necesario de los diversos modelos de penitencia practicados en las comunidades cristianas a lo largo de la Alta y Baja Edad Media¹⁰³. Hay alguno que distingue entre sacramento de la penitencia y rito de la penitencia:

«La confesión auricular no es de derecho divino, a saber, el modo de confesarse no es de derecho divino, sino institución de la Iglesia, aunque el que nos confe-

⁹⁷ *Ibid*, 36

⁹⁸ *Ibid*, 37 Juan Conseil pide que el texto diga *sacramental* en vez de *auricular*, puesto que los herejes inventaron la palabra «auricular», para no llamarla sacramental *Ibid*

⁹⁹ *Ibid*, 39 Jerónimo de Mantua dice que la confesión es *de jure divino* implícito su origen está en la tradición de los Apóstoles, lo mismo que la bajada de Cristo a los infiernos, que se considera artículo de fe y su embrión está en las Escrituras

¹⁰⁰ *Ibid* CTr VI, 40 Jerónimo de Bolonia distingue entre confesión y modo de confesarse La confesión auricular no es de derecho divino la confesión es de derecho divino, pero el modo de hacerlo es institución eclesial

¹⁰¹ Que en el *Decretum pro Armenis* había dicho «El cuarto sacramento es la penitencia, cuya cuasimateria son los actos del penitente, que se distinguen en tres partes La primera es la contrición del corazón, es decir, el dolor del pecado cometido unido al propósito de no cometerlo en adelante La segunda es la confesión de boca, que consiste en confesar íntegramente al sacerdote todos los pecados de los que se acuerde La tercera es la satisfacción por los pecados, al arbitrio del sacerdote Esta satisfacción se realiza principalmente por medio de la oración, el ayuno y la limosna La forma de este sacramento son las palabras de la absolución, que pronuncia el sacerdote al decir Ego te absolvo, etc, y el ministro de este sacramento es el sacerdote que tiene autoridad para absolver, bien sea ordinaria bien sea por comisión del superior El efecto de este sacramento es el perdón de los pecados», Denzinger (en adelante, D) 699

El lenguaje es claro y preciso, así que no es de extrañar que, al ser cuestionado por Lutero, y Melanchthon sobre todo, se convirtiera en el primer artículo del esquema de penitencia (CTr VI, 17, 19,36)

¹⁰² D 799, 800, 839

¹⁰³ CTr VI, 22-233, 24, 27, 39, 40

⁸⁶ CTr VI, 23

⁸⁷ Sermo 392, 3, Migne, PL, XXXIX, 1711, citado por G De Palude, *ibid*

⁸⁸ CTr VI, 17 y 28

⁸⁹ *Ibid*, 19

⁹⁰ *Ibid*, 20

⁹¹ *Ibid*, 21-22

⁹² *Ibid*, 23

⁹³ *Ibid*, 24

⁹⁴ *Ibid*, 24-25

⁹⁵ *Ibid*, 27

⁹⁶ *Ibid*, 28

semos y que la confesión se haga secretamente es de derecho divino»,

dice Jerónimo de Bolonia¹⁰⁴.

Los Padres dedican mayor atención y espacio a los artículos de la confesión que a los de la contrición y satisfacción. Sin duda, lo más llamativo era entonces el cambio exterior o visible de la manifestación del pecado... El cambio en la naturaleza de la contrición y de la satisfacción era más interior: cambiaba la perspectiva y la motivación, pero esta mutación tenía menor reflejo ritual.

El día 6 de junio de 1547 se entregó a los obispos el texto del esquema de los cánones sobre el sacramento de la penitencia, que es el siguiente:

1 Si alguno dijese que el sacramento de la penitencia es el bautismo o que en aquel que ha pecado después del bautismo, estos tres actos, a saber, contrición, confesión sacramental y satisfacción, no son necesarios *in re aut in voto* (de hecho o en deseo) por institución divina para obtener el perdón de los pecados y de las penas por la gracia de Dios y el merito de Jesucristo, sino que basta la sola fe, con la que uno cree y confía que ha de ser absuelto (perdonado), s a

2 Si alguno dijese que la contrición que surge del recuerdo de los delitos en la amargura del alma, o, del temor al castigo, hace hipócrita y mayor pecador, s a

3 Si alguno dijese que no es necesario confesar al sacerdote todos los pecados mortales, que se recuerden, incluso aquellos que son contra los dos últimos preceptos del decálogo, o que no es lícito al que quiera confesar los veniales, s a

4 Si alguno dijese que la costumbre de confesar al sacerdote sus pecados no fue observada perpetuamente en la Iglesia católica, o que todos los fieles no están obligados a confesar todos sus pecados al menos una vez al año según la prescripción promulgada en el gran y general concilio de Letrán, s a

5 Si alguno dijese que el ministro del sacramento de la penitencia es cualquier cristiano y no el solo sacerdote, ordenado legítimamente por el obispo según la costumbre de la Iglesia, s a

6 Si alguno dijese que el sacerdote no absuelve verdaderamente a los penitentes, sino que pronuncia solamente que están absueltos, o que el sacerdote los

absuelve sin conocimiento y confesión de los pecados y de las circunstancias necesarias, s a

7 Si alguno dijese que es absuelto de los pecados aquel que creyese firmemente que es absuelto por el sacerdote, aunque no estuviese arrepentido-contrito, s a

8 Si alguno dijese que el que ha pecado después del bautismo no necesita satisfacer por las penas temporales, que quedan muchas veces según la justicia de Dios para ser pagadas una vez perdonada la culpa y la pena eterna, sino que basta la fe sola con la que se aprehende que Cristo satisfizo por los pecados, o que la doctrina sobre la satisfacción es un invento humano y que oscurece el verdadero culto de Dios y la gracia de Cristo, s a

Los cánones han sido concentrados (los catorce se han convertido en ocho) y han sido introducidas modificaciones de acuerdo con los debates de los teólogos: ha sido afirmada la diversidad del sacramento de la penitencia y del bautismo, han sido introducidos los términos: *in re vel un voto*, ha desaparecido el término «auricular» y se ha redactado de manera menos exacerbada lo referente a la satisfacción.

Los obispos debaten estos ocho cánones y confirman la línea de los teólogos. Insisten en:

1. Que se reafirme en el canon 1 y 3 la necesidad de confesar el pecado mortal, no los veniales; y los pecados mortales, pero no *sigillatim* = uno a uno¹⁰⁵. Por eso, algunos prefieren que se diga en el canon 3 pecados mortales, no: todos los pecados mortales. Bien, es verdad que dos Padres dijeron que en el canon 3 se dijera. todos y cada uno de los pecados¹⁰⁶.

2. Que, a propósito del canon 6, no se hable de circunstancias¹⁰⁷ porque el Concilio de Letrán no habla de ellas, o, a lo sumo, que se redacte un nuevo canon sobre ellas juntamente con el pecado venial¹⁰⁸. Y así quedan neutralizadas las peticiones, dos al menos, de que se integrara en el canon 3 la obligación de señalar las circunstancias¹⁰⁹.

¹⁰⁵ CTr VI, 198 199-201

¹⁰⁶ CTr VI, 207, 210

¹⁰⁷ CTr VI, 208

¹⁰⁸ CTr VI, 199

¹⁰⁹ CTr VI, 211

¹⁰⁴ CTr VI, 40

No es casual la referencia al Concilio IV de Letrán (año 1216) en este debate, ya que, por una parte, el Concilio dice

«que los fieles de ambos sexos, al llegar al uso de la razón, confiesen solos todos sus pecados fielmente al menos una vez al año al propio sacerdote . »,

pero, por otra parte, ahí mismo se establece

«que el sacerdote sea discreto y cauto.. inquiriendo diligentemente las circunstancias del pecador y del pecado para que entienda con prudencia qué consejo le deba ofrecer y qué remedio emplear usando diversos experimentos para salvar al enfermo»¹¹⁰

No se exige, pues, del penitente que confiese las circunstancias de su pecado, sino que se advierte al confesor que sea discreto preguntando las circunstancias con *finés medicinales*. Se trataría, por tanto, de dirección espiritual más que de obtención del perdón...

El modelo de penitencia actual ha entrado ya en uso, y se trata de orientar y animar moral y espiritualmente a los fieles.

3. Defender el sacramento de la penitencia según la praxis vigente. Por eso, ya al analizar el primer canon sostienen *unánimemente* que el sacramento de la penitencia es distinto del bautismo (contra, sobre todo, Calvino) y que la contrición, la confesión y la satisfacción son tres elementos de este sacramento, ya sean actos del penitente, ya sean partes, por tanto, elementos integrantes del sacramento...

Hay una discusión sobre la naturaleza de «contrición, confesión y satisfacción». A muchos les agrada que se diga que son partes del sacramento, y se apoyan en santo Tomás de Aquino¹¹¹ y en el Concilio de Florencia¹¹², pero a otros les parece más adecuado llamarles actos del penitente o cosas necesarias fundándose en algunos teólogos¹¹³ y en la

experiencia de que no siempre existen esos requisitos *in re* (sobre todo, el de la confesión en un impedido físicamente, en un extranjero...). Por eso, el obispo Aciense sugiere que se diga:

«Si alguno dijese que el sacramento de la penitencia, en cuanto que abarca toda la conversión del hombre, no está integrado sucesivamente por estos actos contrición ritual, confesión y satisfacción, s a »

4. Que estos tres actos o partes son necesarios por institución divina. Son varios los que piden que en el canon 4 se borre el término «costumbre», porque insinúa que la confesión no fue instituida por Cristo sino por la Iglesia. Dígase, más bien, que la confesión fue instaurada por Cristo y que ha sido observada siempre por la Iglesia.

Pero, a la vez, algunos sostienen que la confesión tiene su origen en la tradición de la Iglesia¹¹⁴.

trición, que es algo espiritual en el alma, ni la confesión que no constituye nada de la misma sentencia del sacerdote, sino un acto del reo que se acusa a sí mismo, ni la satisfacción, que sigue a la absolución general» (*Johannus Duns Scoti opera* XVIII, París 1894, p 421, cf CTr VI, 198-199) (Jn IV Sententiarum, dist 16, quæsto 1, n 6, en *Duns Scoti opera* XVIII, París 1894, p 421)

Durando «Es claro que la contrición y la satisfacción no son partes de la penitencia, hablando con propiedad Pero si el término "parte" es entendido en sentido amplio, como sinónimo de requisito antecedente o consecuente para una confesión auténtica (*debitam*), entonces la contrición y la satisfacción pueden decirse partes de la penitencia» (In IV Sententiarum, dist 16, quæstio 1 en Durandi a S Pontiano in Sententias Petri Lombardi Commentariorum II, 4, Antwerpen 1549, 336, citado por CTr VI, 199)

¹¹⁴ CTr VI, 198, 200, 209 Estos Padres conocen la sentencia contraria conocen el Decreto de Graciano, que se pregunta a ver si la confesión es de derecho divino y no responde, dejando la cuestión abierta, y fundándose en que los griegos no se confiesan Luego, si los griegos no se confiesan, no es de derecho divino, sino de institución eclesial

Al cardenal de Santa Cruz, el segundo Legado del Papa y Presidente segundo, le debió de preocupar la referencia de algunos Padres a las Decretales, y les pidió que siguieran profundizando este punto Pero, desde ya, quiso dar su opinión Dijo que Gratiano se equivocaba, puesto que los griegos se confesaron siempre y se siguen confesando Si Nectario, antecesor de san Juan Crisóstomo, abolió la confesión, san Juan Crisóstomo la recuperó y está en vigor Luego la confesión estuvo siempre en vigor entre los griegos y ahora también está.

¹¹⁰ D 437

¹¹¹ Opusculum 15, *De articulis fidei et sacramentis Ecclesie* *Summa Theologica*, III Q 84 I, Supp Q 1

¹¹² D 699

¹¹³ Scoto «Contrición, confesión y satisfacción no son de ningún modo partes de la penitencia, porque el sacramento de la penitencia es la absolución sacramental hecha con palabras ciertas Ahora bien, no forman parte de la absolución la con-

5. Que el sacerdote absuelve, aunque algunos sugieren que se añada *ministerialiter*, ministerialmente, basándose en que los sacramentos son causa instrumental.

Aquí surge el conflicto entre contrición del corazón y absolución sacramental: para algunos el sacerdote no absuelve o perdona a los contritos, ya que, cuando el sacerdote pronuncia las palabras del perdón, ya han sido perdonados por la contrición. A lo sumo, perdona a los atritos. Para otros, la contrición, que perdona, incluye la confesión *saltem in voto*. Por eso, la confesión-absolución perdona siempre.

6. La naturaleza de la contrición que no es el terror por los pecados cometidos, sino el dolor de los pecados cometidos con propósito de no volverlos a cometer. Aunque hay que reconocer que la contrición luterana es confianza en la misericordia infinita de Dios.

7. La naturaleza de la satisfacción, que es la pena temporal.

8. Que no basta la nueva vida.

9. Que no se condene más que a los luteranos¹¹⁵.

Estas matizaciones pasan a los textos de los nuevos artículos que, aumentados en número, son entregados a los Padres el 12 de julio de 1547.

Obsérvese que en el canon 5 se ha escrito todos los pecados mortales (el texto original decía: todos los pecados) porque los pecados veniales no hay obligación de confesarlos.

Obsérvese también cómo no se ha introducido el término «singula» (*omnia et singula peccata*) = todos y cada uno de los pecados, como pedían algunos porque no hay obligación de enumerar los pecados.

Adviértase igualmente que en el canon 6 los Padres quieren eliminar toda sospecha de que la confesión (esta confesión, este modo de celebrar la penitencia) ha sido instituido por la Iglesia y se la atribuyen a Cristo excediéndose en la consideración histórica, al decir que ha sido observada *siempre*

por la Iglesia, siendo así que este rito ha sido introducido en el tardo Medievo.

El 9 de noviembre los Padres (obispos) comienzan a debatir el esquema sobre los abusos cometidos en el sacramento de la penitencia que giran en torno a la inidoneidad de muchos confesores, que son ignorantes y absuelven de cualquier manera: imponen penitencias pequeñas a pecados graves y viceversa, absuelven a desconocidos, a no súbditos, absuelven de pecados reservados. Constatados los abusos, se pide que sean corregidos con admoniciones, de las que la penúltima dice:

«Han de ser amonestados los sacerdotes, para que, al escuchar las confesiones, no se detengan sobre las circunstancias no necesarias, y sean cautos en las preguntas (no sea que a los penitentes rudos los instruyan para el mal) y guarden seriedad y modestia»¹¹⁶.

Y el General de los Menores Conventuales sugiere que se haga un catálogo de circunstancias sobre las que los confesores deberían preguntar¹¹⁷. Hay una petición casi unánime de que se redacte una especie de catecismo para confesores.

En un nuevo texto reformulado sobre abusos en la administración de la penitencia¹¹⁸, se insiste en la necesidad de contar con sacerdotes idóneos en ciencia y vida, en ahuyentar hasta el más mínimo hecho de sinomía, en respetar la reserva de casos, en garantizar la libertad de los penitentes...

Los Padres, a lo largo de varias congregaciones (23 de diciembre 1547 - 30 de enero de 1548), puntualizan ese texto, sin aportar nada especial en lo que concierne al tema de la confesión¹¹⁹. El 1 de febrero de ese mismo año fue suspendido el Concilio por orden del Papa Paulo III.

No cabe duda de que en Bolonia los Padres muestran gran preocupación por el sacramento de la penitencia. Les preocupan las actitudes y críticas de los luteranos en torno a los tres actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción, y en torno a la ac-

¹¹⁶ CTr VI, 583.

¹¹⁷ CTr VI, 582.

¹¹⁸ CTr VI, 676-679.

¹¹⁹ CTr VI, 713-717.

¹¹⁵ CTr VI, 198-213.

tuación del sacerdote: la absolución... Ponen sumo empeño en mantener la confesión, según la práctica vigente, porque era la mayor innovación de los protestantes. Tanto Lutero como Melanchthon aceptaban el sacramento de la penitencia, pero rechazaban dos puntos: la manifestación *meticulosa* del pecado y la *obligación* de confesarse una vez al año...

Los Padres fundan la necesidad de confesar el pecado en el carácter judicial de la absolución... La penitencia es un juicio; por tanto, el confesor debe conocer la causa sobre la que dictamina. Con todo, los Padres saben que no hay invocidad y hablan de «una especie de juicio» (*tanquam iudicium*). Hay, sí, alguna analogía. Pero no más.

No hay necesidad de confesar los pecados *veniales*, sino los *mortales*. No hay necesidad de confesar todos y cada uno de los pecados mortales (*omnia et singula peccata mortalia*), sino en general (sin enumerarlos)...

No hay necesidad de confesar las circunstancias, afirman algunos Padres, porque el Concilio IV de Letrán no lo dice. No hay duda de que en el siglo XVI se manifiestan las circunstancias, pero sin angustia. Parece ser que más bien era el confesor el que inquiría sobre ellas que el penitente el que las aducía... Así parece deducirse del primer texto sobre abusos en la celebración de la penitencia.

El debate sobre la naturaleza de los tres requisitos: contrición, confesión, satisfacción (a ver si son partes del sacramento o actos del penitente...), es resuelto con un texto que los armoniza: «son actos del penitente, que se llaman partes del sacramento», y que insinúa la discreción de aquellos teólogos que no quieren excederse sobre todo en el hecho de la confesión: una confesión numérico-específica, al estilo de la época, no siempre es posible. Basta la confesión *in voto*.

2. Qué es derecho divino

Reunido el concilio en su segundo periodo (1551-1552) en Trento, y una vez aprobado el Decreto de Eucaristía en la sesión 13 (11 de octubre de 1551), se entregó a los teólogos menores el texto de

los «artículos sobre el sacramento de la penitencia», que fueron los siguientes:

1. La penitencia no es propiamente sacramento instituido por Cristo para reconciliación de los que han pecado después del bautismo, ni es llamada correctamente por los padres segunda tabla después del naufragio, sino que el bautismo es verdaderamente el sacramento de la penitencia (J. Calvino, *Institutio Religionis Christianae*, c. 19; F. Melanchthon, *Loci Communes*, cap. De poenitentia).

2. No son tres las partes de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción, sino dos: el miedo infundido a la conciencia por el conocimiento del pecado, y la fe derivada del Evangelio o de la absolución con la que uno cree que los pecados le han sido perdonados por Cristo (F. Melanchthon, *Augsburg Bekenntnis*, 12).

3. La contrición que surge por el conocimiento, el número y la detestación de los pecados, no prepara para la gracia de Dios ni perdona los pecados, sino que, más bien, hace al hombre hipócrita y más pecador; dicha contrición, además, es un dolor forzado, no libre (F. Melanchthon, *Disputatio de poenitentia*, *ibid.*; M. Lutero, *Sermo de poenitentia*, 5).

4. La confesión sacramental secreta no es de derecho divino, ni los padres hicieron mención de ella antes del Concilio de Letrán, sino de la penitencia pública (F. Melanchthon, *Apologia de confessione*; J. Calvino, *Institutio...* cap. IX, 19,21; M. Lutero, *In citatione parisienti*).

5. La enumeración de los pecados en la confesión no es necesaria para su remisión, sino libre, y útil, en este tiempo, para instruir y consolar al penitente y, en otro tiempo, para imponer la satisfacción canónica; ni es necesario confesar todos los pecados mortales, como por ejemplo los pecados ocultos y los pecados contra los dos últimos mandamientos, ni circunstancia alguna de los pecados que inventaron los hombres ociosos; y querer confesar todas las cosas es no dejar nada, para ser perdonado, a la misericordia divina; más aún, no es lícito confesar los pecados veniales (M. Lutero, *ibid.*; J. Calvino, *ibid.*).

6. La confesión de todos los pecados que la Iglesia prescribió hacer es imposible y una tradición humana que ha de ser abolida por los piadosos (M. Lutero, *De captivitate babilonica Ecclesiae*, *ibid.*; J. Calvino, *ibid.*).

7. La absolución del sacerdote no es un acto judicial, sino el nudo ministerio de pronunciar y declarar que le son perdonados los pecados al penitente, si cree

que él ha sido absuelto, aunque no esté contrito o el sacerdote absuelva no sincera, sino jocosamente (M Lutero, *Assertio omnium articulorum*, art 10-12, In responsione ad condemnationem factam a Leone, x, art 10-12, F Melanchthon, *Cathekysmus* cap De absolutione, J Calvino, *ibid*)

8 Los sacerdotes no tienen potestad de atar y desatar, si no están dotados de la gracia del Espíritu Santo y de la caridad, y no sólo ellos son ministros de la absolución sino que a todos y a cada uno de los cristianos les ha sido dicho *Quaecumque solveritis super terram erit solutum et in coelis*, etc , en cuya virtud pueden (todos) absolver los pecados, los públicos por corrección, si el que ha sido corregido acepta, los secretos por la confesión espontánea (M Lutero, In responsione, *ibid* , De captivitate babilonica Ecclesiae, cap De sacramento poenitentiae)

9 La absolución del ministro, aunque absuelva contra la prohibición del superior, absuelve verdaderamente de la culpa ante Dios Y los obispos no tienen derecho de reservarse casos para sí a no ser por disciplina externa (M Lutero, Pro veritate inquirenda tesis 35, 36, 37, F Melanchthon, *Apologia confessionis augustanae*, cap De confessione et satisfactione)

10 Toda la pena y toda la culpa son perdonadas siempre simultáneamente por Dios, y la satisfacción de los penitentes no es otra cosa que la fe, con la cual se perciben de que Cristo ha satisfecho por ellos, y, por tanto, las satisfacciones canónicas fueron instituidas por los padres en otro tiempo para ejemplo, o por disciplina o a modo de prueba, originadas en el Concilio de Nicea, pero no para remisión de la pena (M Lutero, In visitatione saxonica, cap De satisfactione, F Melanchthon, *Apologia confessionis augustanae*, J Calvino, *Institutio*, cap 9, n 50)

11 La mejor penitencia es una vida nueva, y con penas temporales infligidas por Dios no se satisface ni tampoco con penas impuestas voluntariamente, como ayunos, oraciones, limosnas y otras obras buenas no prescritas por Dios, que se llaman obras de supererogación (M Lutero, *Sermo de poenitentia*, año 1518, F Melanchthon, *Augsburg Bekenntnis*, cap De confessione et satisfactione, J Calvino, *Institutio religionis christianae*, cap 9, nn 44, 45)

12 Las satisfacciones no son culto a Dios, sino tradiciones humanas que oscurecen la doctrina de la gracia y del verdadero culto divino y el beneficio de la muerte de Cristo, son, así mismo, ficciones que, en virtud de las llaves, los suplicios eternos son conmutados en penas temporales, siendo así que no es fun-

ción de las llaves imponer penas, sino absolver (F Melanchthon, *Apologia confessionis augustanae*, cap De confessione et satisfactione, *Confessio augustana*, n 5, J Calvino, *ibid*)¹²⁰

Del 20 al 30 de octubre de 1551, en el curso de varias congregaciones generales, los teólogos se pronuncian sobre los susodichos artículos. Todos dicen que la confesión (art. 4) es de derecho divino, pero el concepto de derecho divino es flexible Así, mientras que Laínez¹²¹ entiende por derecho divino lo que ha sido instituido inmediatamente por Dios (ahora bien, la confesión, se entiende, secreta ha sido instituida por Cristo) y otro tanto dicen varios¹²², otros, en cambio, entienden por derecho divino lo que se contiene explícitamente en la Escritura, lo que se deduce de ella y las tradiciones de la Iglesia¹²³.

¹²⁰ CTr VII, 233-240

¹²¹ CTr VII, 242 Aunque los argumentos aducidos Jn 20,23, Mt 18,18, principalmente muestran que por derecho divino se entiende lo que se deriva de la Escritura por medio de un discernimiento o juicio, es decir, mediante el carácter judicial de la penitencia Rechaza como heréticos los artículos 4, 5 y 6 basándose en el carácter judicial de la absolución El sacerdote, que es juez, no puede absolver o ligar al penitente si previamente no conoce sus pecados, todos sus pecados, los pecados con sus circunstancias

¹²² Pedro Arce CTr VII, 252, que a la objeción de que la Magdalena Lc 7,47 y Zaqueo Lc 19,2-10 no confesaron sus pecados responde que entonces no estaba instituida la confesión ni la gracia de Cristo esta ligada a los sacramentos

¹²³ Roger De Jongue (juvenis), aunque dice que Clemente I se refiere a la confesión en su carta, esta tradición es de derecho divino CTr VII, 259

Alexander Blankart (Candidus)

Melchor Cano, CTr VII 263

Martin Olave CTr VII, 264 no especifica

Ambrosius Pelargus, CTr VII, 271-272

J Brauts (Delphus), 274

J Ferrusias, 274-275

M Malo, que dice que el que niega que la confesión es de derecho divino no es hereje, sino que *sapit haeresim* (275)

F De Toro CTr VII, 276

Juan Zeballos CTr VII, 278

Antonio de Ulloa, 283

R Tapper, que dice que *insinuativamente* la confesión ha sido instituida y mandada por Cristo, CTr VII, 248-249 En cuanto al art 4 se ha de considerar que el derecho divino no manda la confesión mas secreta que publica, sino solamente *in genere* Es el juicio de la Iglesia el que hace que sea secreta o publica

Es, pues, unánime la convicción de que Cristo está en la raíz del sacramento de la penitencia y, más en concreto, de la confesión, pero el rito (confesión privada/confesión pública) es obra de la Iglesia según varios teólogos. El que varios hablen de derecho divino no significa que la concreción de la práctica sacramental no sea acción de la Iglesia... Más aún, toda la aportación de los teólogos en Trento (segundo periodo) refleja el pensamiento de otros teólogos en Bolonia. Los teólogos franciscanos conventuales, en su voto sobre el sacramento de la penitencia, en Bolonia, 23-28 de abril de 1547, habían distinguido cuatro grados en el derecho divino: al primer grado pertenecen aquellas cosas que se contienen en la Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. Al segundo grado del derecho divino pertenecen aquellas que con buena y formal consecuencia se deducen de otras que están contenidas evidentemente en la Sagrada Escritura. En el tercer grado están aquellas cosas que ni se hallan en la Sagrada Escritura ni se pueden deducir de ella con buena y formal consecuencia, sino que están en el uso de la Iglesia, como son muchas que observa y retiene santamente la Iglesia, derivadas de la institución de los apóstoles que hicieron muchos discursos sin escribirlos. En el cuarto grado están aquellas cosas que son establecidas por los padres ortodoxos en los concilios generales para la buena dirección de la Iglesia, para que todo proceda con decoro y orden. Algunos, incluso, añaden un quinto grado de derecho divino, en el que dicen que habría que poner las revelaciones particulares, pero éstas no merecen asentimiento sin el juicio de la Iglesia¹²⁴.

Los mismos teólogos sitúan la penitencia sacramental (Jn 20,23) y la contrición (Ez 18-21) en el primer grado; la confesión de los pecados conside-

J. Lenaerts Van der Egoken (CTr VII, 254).

F. Van der Velde (Sonijs) defiende, por una parte, que la confesión es de derecho divino (Jn 20,23), y, por otra, pide que se suprima el adjetivo *secreta*, porque la confesión ha sido instituida por Cristo en general, no más secreta que pública... y la enumeración de los pecados no se puede hacer; bórrese, pues, CTr VII, 254-255.

Desiderio de Palermo, que dice que la confesión en general es de derecho divino, no que sea más secreta que pública, CTr VII, 286.

¹²⁴ CTr VII, partis tertiae, vol. secundum, 47.

rada absolutamente, en el segundo grado, ya que los pecados se perdonan en virtud del poder de las llaves, lo cual requiere la confesión; si se toma la confesión unida a determinadas circunstancias de tiempo, lugar, persona, modo, etc., con las que diligentemente observadas confesamos nuestros pecados, hay que poner la confesión en el tercero y cuarto grado, de tal manera que la confesión ahora aceptada sea de derecho divino *secundum aliquid* y de derecho humano *simpliciter*¹²⁵.

Los teólogos franciscanos conventuales llaman «derecho divino simpliciter» a los dos primeros grados, mientras que al tercero y al cuarto los designan «derecho divino secundum quid», rebajando, sin duda, la importancia de algo cuyo origen son tradiciones apostólicas o eclesiales no escritas sino conservadas en el uso de la Iglesia. «En cuanto a la penitencia sacramental, reconocen que se ha de incluir en el primer grado de derecho divino; pero, a renglón seguido, reconocen dos modos de entender la confesión misma, una *absolute considerata* que entra en el segundo grado de derecho divino, y otra la confesión, unida a determinadas circunstancias de tiempo, de lugar, de persona, de modo... que debe ser considerada en los grados tercero y cuarto de derecho divino. De estas afirmaciones parece deducirse que los teólogos franciscanos distinguían entre la confesión *absolute sumpta* y la enumeración de los pecados. Esta última es también para ellos de derecho divino, pero por razón de la praxis de la Iglesia; y, en este sentido, es de derecho divino «de alguna manera»¹²⁶.

Este modo de pensar influyó en los teólogos citados en la nota 52 y, en general, en aquellos que distinguieron entre necesidad del sacramento de la penitencia y, dentro de él, de sus tres actos, en especial, de la confesión (manifestación) de los pecados, y ritual o modos de celebración de la penitencia y modos de manifestación de los pecados. La penitencia, y, más en concreto, la penitencia sacramental y la confesión-manifestación del pecado he-

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ R. Franco, «La confesión en el Concilio de Trento», XXX Semana de Teología (septiembre 1970), en *Selecciones de Teología* 41 (1972) 60-61.

cha por el penitente, tienen su raíz en la Escritura, pero la enumeración (confesión numérica y específica) de los pecados es voluntad de la Iglesia, que juzgó conveniente introducir ese modo de definir el pecado y de manifestarlo.

Es patente, en estos teólogos, el deseo de salvar la penitencia sacramental vigente. Con frecuencia, dicen que se toquen solamente las cuestiones negadas por los luteranos. No intentan ofrecer una visión total de este sacramento...

Aparece una judicialización exagerada que conduce a una clericalización desmesurada. Se advierte la reacción dialéctica al rebajamiento de lo jerárquico, del ministerio jerárquico, hecho por los protestantes.

Con todo, se constatan unas referencias bíblicas y patrísticas que desvelan el carácter salvífico y evangélico del perdón suavizando los requisitos de la confesión.

El día 6 de noviembre de 1551 son los Padres los que van a debatir los artículos ya debatidos por los teólogos. No aportan nada nuevo. Insisten en los aspectos ya señalados por aquéllos. Prefieren hablar de actos de la penitencia más que de partes; apenas se sirven de conceptos como materia y forma, y usan un lenguaje más existencial... El obispo de Verdún dice que negar el sacramento de la penitencia es impío y contra la misericordia de Cristo, que quiere salvar a todos los hombres; añade que la confesión (art. 4) es de derecho divino, pero los ritos que se usan son de derecho humano, como el que la confesión sea hecha en secreto al sacerdote propio, que sea hecha en Pascua, etc.¹²⁷ Así mismo, el obispo de Guadix distingue: Algunos de estos artículos son heréti-

¹²⁷ El obispo Claudiensis no puede ser más explícito al respecto: «El artículo 4 es herético, porque la confesión es de derecho divino, pero, en cuanto al modo de hacerla, no es de derecho divino, sino que pertenece al derecho natural y a la Iglesia, de tal manera que la confesión de los pecados secretos sea secreta y la de los públicos, pública. Calvino no habla así, sino que dice que no existen decretos sobre la confesión antes del Concilio Lateranense. La primera parte del art. 5, no es *simpliciter* falsa, porque alguna vez se perdonan los pecados sin enumeración, sobre todo exacta y de cada uno» (*Ibid.*).

CTr VII, 316; otro tanto dicen el obispo de Módena, cf. nota 61, el abad Gerardo de Hamericour; CTr 320.

cos y condenables tal y como están, pero otros no son heréticos ni condenables, por ejemplo: decir que la confesión y la satisfacción no son partes del sacramento de la penitencia (y ¿cuándo no se dan?); más bien, habría que decir que son partes de la virtud de la penitencia. Tampoco es de derecho divino el que la confesión se haga en secreto, es decir, este modelo de confesión numérica, específica, circunstancial¹²⁸. Y lo mismo opinan el obispo de León, el de Oviedo, el de Tuy, el arzobispo de Granada y otros¹²⁹.

Los obispos van rebajando las calificaciones de algunas proposiciones luteranas o atribuidas a los luteranos que, dicen, más que heréticas son falsas históricamente, por ejemplo: que la penitencia no es la segunda tabla de salvación, que la confesión privada no es anterior al Concilio IV de Letrán, que la contrición no perdona los pecados, que no hay que confesarse en tiempo de cuaresma, que la confesión de todos los pecados ha sido instituida por la Iglesia¹³⁰.

El problema de la supresión de la penitencia (sempública) llevada a cabo por Nectario, arzobispo de Constantinopla, lo resuelven los obispos diciendo que lo que Nectario abolió no fue la penitencia en general, sino la penitencia pública de pecados secretos¹³¹.

El último en hablar en este debate (congregación general del 14 de noviembre de 1551) fue el obispo de Módena, que declaró cosas paradójicas. Por una parte, pidió que el art. 2 fuese condenado, tal y como está («no son tres partes de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción, sino dos...»), porque, si no, no aparecería que estos tres actos son necesarios en este sacramento. Además se dudaría de que es propiamente sacramento porque no aparecería su materia... «Ni basta decir que estos actos son quasimateria (como lo dice el Concilio de Florencia), sino materia, porque si fuesen quasimateria, este sacramento sería quasisacramento...» Desborda, pues, al Concilio y a muchos Padres que no

¹²⁸ CTr VII, 314.

¹²⁹ CTr VII, 313, 298, 300, 301, 307, 308, 310, 317, 318.

¹³⁰ CTr VII, 297-298, 301-304. El arzobispo de Sásari dice que estas dos últimas proposiciones son falsas porque van contra una costumbre de la Iglesia.

¹³¹ Obispo de Feltri, CTr VII, 299; obispo Solomensis, CTr VII, 310; obispo Bossamensis, 318.

quieren que se escriba que contrición, confesión y satisfacción son *partes* y menos materia del sacramento de la penitencia. Pero, por otra parte, condena el art. 4 («la confesión sacramental secreta no es de derecho divino») añadiendo que

«Cristo instituyó la confesión *in genere*, pero no instituyó el modo no concretó si había de ser privada o pública, por consiguiente, la confesión puede hacerse en ambos modos y en ambos modos se satisface al precepto de Cristo»¹³²

Se puede concluir que los Padres de Trento tienen un concepto flexible de *derecho divino*, hasta el punto de que esta denominación abarque también las normas de la Iglesia. Y si se reconoce que los ritos o modos de la celebración han cambiado en el pasado, ¿por qué no en el futuro? Si es la Iglesia la que los ha instituido, como lo dicen tantos Padres, podrá instituir nuevos modos en el futuro.

Redactados los artículos en forma de cánones por una comisión delegada, hay dos cánones –el 4¹³³ y el 7¹³⁴– que merecen la atención crítica de los Padres. Con respecto al canon 4, éstos piden que se redacte tal y como lo presenta el Concilio de Florencia: «*Quartum sacramentum est poenitentia, cujus quasimateria sunt actus poenitentis, quae in tres distinguuntur partes: cordis conitrito..., oris confessio..., operis satisfactio*»¹³⁵. En efecto, quieren que se rela-

tive el concepto de materia rebajándola a una *quasimateria*, es decir, una casi materia, algo así como la materia, no la materia propiamente dicha... La materia es esencial al ser, en este caso al sacramento; si no existiere completa, no habría sacramento.

Con respecto al canon 7, los padres insisten en que se borre el adjetivo *vocal* y que se redacte de tal manera que aparezca que este sacramento es de institución divina, pero que el rito o modo de su celebración es obra de la Iglesia¹³⁶.

Cuando, en la congregación general del día 23 de noviembre de 1551, vuelve al aula conciliar el texto reformado, el obispo de Feltri insiste en que el art. 4 no puede ser condenado si no se añade la partícula *solamente*, y en que no se haga mención de las circunstancias, porque hay diversidad de opiniones, y acerca de la confesión secreta (la que estaba vigente), en que no se restablezca que es de derecho divino, para que no quede excluida la confesión pública que también es de derecho divino¹³⁷.

Es una opinión que atraviesa todo el debate: la penitencia y uno de sus actos, la confesión, han sido instituidos por Cristo, pero si ha de ser pública (alta Edad Media) o privada (baja Edad Media...) o de otra manera, es obra de la Iglesia.

El obispo de Oviedo desea que se haga mención de la confesión pública; sin duda, para que se muestre la evolución del rito de la penitencia¹³⁸ a lo largo del tiempo.

El obispo de Tuy es más claro todavía:

«Que no se establezca –dice– de algún modo que la confesión secreta es de derecho divino, porque el modo de confesarse es de derecho humano»¹³⁹.

Al día siguiente, 24 de noviembre, entran de nuevo los cánones en el aula conciliar readaptados, pero ni el 4 ni el 7 ni el 8 (sobre la necesidad de confesar las circunstancias) han debido ser modificados, puesto que hay algunos obispos que se expresan en el mismo sentido.

¹³² CTr VII, 318-319

¹³³ Si alguno negase que para la confesión íntegra de los pecados se requieren tres actos en el penitente, a saber, contrición, confesión y satisfacción, las cuales son llamadas tres partes de la penitencia y son *pro materia sacramenti poenitentiae*, y dijese por el contrario que las partes de la penitencia son dos los temores infundidos a la conciencia por el pecado reconocido y la fe concebida desde el Evangelio o la absolución por la cual uno cree que le son perdonados los pecados por Cristo, sea anatema (CTr VII, 325)

¹³⁴ Si alguno negase que la confesion vocal sacramental o fue instituida por derecho divino o es necesaria para la salvacion, o dijese que el modo de confesarse secretamente a un solo sacerdote, que la Iglesia Católica observe siempre y observa desde el principio, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y es un invento humano, sea anatema (CTr VII, 326)

¹³⁵ El cuarto sacramento es la penitencia cuya *quasimateria* son los actos del penitente, que se distinguen en tres partes: contrición del corazón confesión de boca y satisfacción de obra (D 699)

¹³⁶ CTr VII, 335

¹³⁷ CTr VII, 337

¹³⁸ *Ibid*

¹³⁹ CTr VII, 339-340.

3. El texto definitivo

El 25 de noviembre de 1551 tuvo lugar la sesión XIV, en la que fueron aprobados los capítulos (la doctrina) y los cánones del sacramento de la penitencia. Se encuentran en el Eucharidion Symbolarum¹⁴⁰.

Los cánones son 15, uno menos que en el texto reformado del 20 de noviembre. Ha desaparecido el canon 6:

«Si alguno negase que, por la contrición, con la que el penitente, cooperando la gracia divina por Cristo, se duele de los pecados por Dios con propósito de confesar y satisfacer, no son perdonados los pecados, sea anatema».

Algunos Padres pidieron su supresión porque era superfluo.

Adviértase que el definitivo canon 4 (coincidente, en el número, con el del 20 de noviembre) ha mantenido la cualificación de actos (para la contrición, la confesión y la satisfacción), ha empleado el término «quasimateria», rechazando el de materia y promateria (que hubiesen absolutizado la exigencia de la confesión), y ha relegado a un párrafo subordinado la denominación de partes... Éstas no son correcciones de menor cuantía.

El canon 6 (anterior canon 7) ha sido redactado tal y como lo pedían varios Padres, de tal manera que se entendiese que tanto la confesión pública (penitencia pública) como la privada (penitencia privada) eran de derecho divino y el modo concreto, de derecho humano, y para ello, pedían que se suprimiese la partícula *vocal*. Así pues, la forma anterior: «si alguien negase que la confesión vocal sacramental no fue instituida por derecho divino...», se ha convertido en: «si alguien dijese que la confesión sacramental no fue instituida por derecho divino...».

Ciertamente, el Concilio quiere salvaguardar *esse modo de confesarse*. Y en un segundo párrafo, lo hace: «si alguno dijese que el modo de confesarse secretamente a solo el sacerdote es ajeno a la institución y al mandato de Cristo, sea anatema»¹⁴¹.

Los cánones 7 y 8 mandan confesar todos y cada uno de los pecados mortales y las circunstancias que cambian la especie. Y, además, por derecho divino (D 917). Quizás es el texto que más dificultades produce al lector cristiano. Pero no produce tantas; sí se lo entiende a la luz de la exégesis que venimos haciendo... Hay que tener en cuenta dos conceptos o mediaciones teológicas: el carácter judicial del sacramento y el sentido de la expresión: derecho divino.

a) La intención del Concilio

Los padres deducen la necesidad de manifestar todos y cada uno de los pecados mortales, del carácter judicial de la absolución sacerdotal. El sacerdote es juez en el ejercicio del poder de las llaves: puede absolver o no absolver al penitente, puede perdonar o retener el pecado. Ahora bien, no podría pronunciar un juicio justo y equitativo si no conociese los pecados no sólo en general (*in genere*) sino en especial (*in specie*) y uno a uno, ya que ningún juez emite sentencia sobre causa desconocida (D 899).

Se trata, pues, de un argumento teológico que se sirve de la práctica judicial del tiempo. El juicio humano es una mediación teológica, que debe ser aplicada analógicamente. El sacramento de la penitencia no repite al pie de la letra o al detalle los procesos de una sala de justicia. No hay más que analogía. Por eso, varios padres dijeron que la confesión sacramental es *quoddam iudicium* (una especie de juicio), con lo cual ya advertían que no era correcto excederse ni en la autoacusación ni en la heteroinquisición.

Es evidente la semejanza de la absolución sacramental y de los juicios civiles, penales, etc. La primera tiende a salvar, no a condenar al criminal; a hacerlo realmente inocente, no sólo a declararlo inocente... Pero también es clara la semejanza: en ambos casos en el juicio humano y en el juicio sacramental la sentencia es eficaz. Celebrar el sacramento de la penitencia no es instruir un juicio al penitente. El confesor no es un juez instructor que trata de descubrir pecados ocultos y ocultados. Al decir de algu-

¹⁴⁰ D 893-907; 911-925.

¹⁴¹ D 916.

nos Padres de Trento, el sacerdote es juez, padre y médico a la vez: como padre, corrige; como juez, castiga; como médico, cura cuando aflige¹⁴².

Por otra parte, en tiempo del Concilio de Trento, no estaba tan diferenciado el organigrama de la potestad judicial como ocurre en el Estado moderno. Entonces no se distinguía entre potestad judicial propiamente dicha y potestad administrativa, que consiste en conceder un beneficio que crea un derecho y, en este sentido, no es propiamente «pronunciar» sino «hacer»... ¿A cuál de las dos habría que asimilarse la potestad de absolver o de ligar al penitente en el sacramento de la penitencia?

Parece lo más probable que haya que asimilar la potestad sacramental a la potestad administrativa. Así lo han dicho autores tan prestigiosos como K. Mörsdorf, que hizo notar la ambigüedad del lenguaje de Trento, por una parte, y la potestad de absolver como concesión de un beneficio, por otra; P. Charles, que compara la potestad de absolver con la suprema potestad judicial de gracia de un jefe de Estado; K. Rahner y otros, que insisten en el carácter de amnistía general propio de la penitencia¹⁴³.

Este estudio exegético-teológico muestra que el grado de conocimiento de causa no es el mismo si se toma unívocamente el carácter judicial que si se lo toma analógicamente, y tampoco es el mismo si se trata de un acto estrictamente judicial que si se trata de un acto de potestad administrativa.

b) *La exégesis de los textos*

La interpretación amplia de la expresión «derecho divino» abre también la puerta a una concepción flexible del modelo de sacramento y, más en concreto, de una de sus partes: la confesión o manifestación de los pecados.

Si, como decían los teólogos franciscanos conventuales, hay cuatro niveles en la significación de los términos «derecho divino», y el modo concreto

de la confesión, es decir, la confesión específica y numérica pertenece al tercero y cuarto nivel, que son niveles eclesiales, entonces puede experimentar un cambio, como ocurrió en el pasado. Si es la Iglesia la que ha concretado o introducido ese modelo de penitencia, podrá hacer otro tanto más adelante.

El texto definitivo de la doctrina, cap. V¹⁴⁴, presenta la confesión *ex numero, especie et circumstantis* como iniciativa eclesial: esta confesión es de derecho divino, pero rebajado; no es de derecho divino explícito, es decir, no está contenida directamente en la Escritura; ni es de derecho divino implícito, esto es, no se deduce de la Escritura por medio de una consecuencia necesaria y evidente, sino que es de derecho divino en sentido lato, es decir, se deriva de una praxis de la Iglesia que, de una u otra manera, ha estado en vigor en la Tradición.

El concilio ha empleado el lenguaje de los teólogos franciscanos conventuales suavizando el alcance de la expresión *derecho divino*: ha mitigado su significado mostrando que la confesión concreta numérica específica no se halla ni explícita ni implícitamente en la Sagrada Escritura, sino que tiene su origen en la práctica de la Iglesia. No cabe duda de que este planteamiento teológico flexibiliza las exigencias de la misma confesión.

c) *La hermenéutica*

La hermenéutica va en la misma dirección. El lenguaje dogmático, aunque tiene contenidos permanentes, está condicionado por la sensibilidad filosófica, sociológica, cultural... del tiempo. Es, pues, tributario de unos condicionamientos cuyo conocimiento contribuye no poco a esclarecer su significado. La hermenéutica trata de contextualizar las decisiones conciliares en sus ámbitos de pensamiento, de orientación, de acción; intenta acercarse a los signos de los tiempos.

Por lo que respecta a nuestro tema, la confesión de los pecados no sólo *in genere*, sino *in specie* et

¹⁴² Melchor Cano, CTr VII, 262.

¹⁴³ Cf. R. Franco, *o. c.*, 63

¹⁴⁴ D 899.

numero et circumstantiis, nos interesa descubrir dos cosas: el sentido del pecado y el modo de conocer el pecado. Son dos aspectos de una única realidad.

- *El pecado como acto*

La psicología moderna habla de la persona como proceso: de sus opciones interiores que generan actitudes se exteriorizan en actos, y cristalizan en mecanismos, en estructuras, en ambientes... El pecado se concebiría en esa perspectiva como opción negativa, que genera actitudes negativas, que se visibilizan, tal vez, en actos negativos... Más que en actos hoy el pecado consistiría

«en actitudes interiores permanentes, de las que el acto concreto sería un síntoma o expresión inadecuada. El pecado, fundamentalmente, no sería el acto fugaz de un momento, sino la actitud interior del alma, que ha madurado lentamente hasta hacer posible ese acto concreto en un momento determinado, pero que también puede quedar sin expresión adecuada, tal vez simplemente por falta de ocasión»¹⁴⁵.

Esta mentalidad más interior y vital difiere y se opone al atomismo moral, que concibe el pecado como un acto aislado, separado de la profunda corriente interior y conforme o disconforme con una determinada norma de la moral. Para el atomismo moral, el pecado coincide con el acto mismo. Por el contrario, la concepción del pecado como actitud es una reacción natural contra una concepción minimalista y esencialista de la moral¹⁴⁶.

Quien mantenga el equilibrio entre interioridad y acto, madurará en personalidad, y quien valore la relación negativa entre actitud y acto egoísta, adquiere un conocimiento nada superficial del pecado, que ha de ser sometido a confesión. Aunque a alguno le parezca que esta teoría no objetiva suficientemente el pecado y, por tanto, no satisface suficientemente las exigencias de Trento, habría que responder que el pecado, por su carácter personal, nunca puede ser objetivado de manera adecuada. Su confesión requiere una actitud de profunda sin-

ceridad ante Dios, más bien que la preocupación por el detalle, por la exactitud objetiva, por el empeño de clasificación y enumeración como si se tratara de objetos. El pecado no es un objeto¹⁴⁷. El pecado es el pecador; el ser de carne y hueso, limitado y consciente de su responsabilidad que quiere mudar su opción y sus actitudes.

- *El modo de conocer*

Cuando los teólogos y los Padres reunidos en Trento dicen que el confesor es juez y que, por tanto, debe conocer la causa (los pecados) que juzga, piensan en términos de filosofía-teología escolástica, para la que conocer es clasificar una realidad por su género, especie y número. Conocer es definir. No es de extrañar que definan a la confesión íntegra por el conocimiento genérico, específico y numérico de los pecados.

Pero nosotros podemos preguntar si el conocimiento de la causa exigido por el sacramento implica ese modo concreto de conocer o puede haber otros modos de conocer el pecado que satisfagan la indigencia de conocimiento sacramental... En este caso, podría haber una evolución del signo sacramental en el marco de la estricta fidelidad a los orígenes. Si, andando el tiempo, se descubren otros modos de conocer, no cabe duda de que es posible hacer uso de ellos. La fe se vive en la historia, y la fe sacramental penitencial, también. Éste es uno de los puntos que permite una mayor elasticidad en la lectura del texto tridentino.

En efecto, el modo de conocer a la persona y sus actos personales ha variado, a lo largo de los tiempos, desde un modo abstracto, analítico y discursivo, propio del conocimiento de las cosas objetivables, hacia un conocimiento intuitivo, afectivo y concreto, propio de las relaciones interpersonales. Del primero se puede decir que es más objetivo, pero lo que se puede discutir es si los pecados son objetivos. De hecho, esta mentalidad objetiva, acentuada aún más por el influjo cartesiano, ha provo-

¹⁴⁵ Cf. R. Franco, *ibíd.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

cado una literatura moral destinada a los confesores y orientada exclusivamente a la catalogación correcta de los pecados, llegándose así a la pérdida del dinamismo propio de la moral evangélica, así como a un atomismo moral absoluto¹⁴⁸.

Los catálogos de pecados, elaborados para uso de los confesores, constituían la culminación de un determinado modo de entender la confesión: la confesión genérica, específica y numérica, prestaron su servicio pero no tienen por qué ser permanentes. El Nuevo Testamento ofrece catálogos de

pecados: de pecados que excluyen del Reino de Dios, pero son catálogos más bien de actitudes y de pecadores que de pecados (1 Cor 6,9; Ef 5,5; Gal 5,19...). Y, hoy, convendría que existieran –existen ya– catálogos en consonancia con la nueva forma de conocer y confesar el pecado...

Una visión más personalista del sacramento de la penitencia no sólo no está en contradicción con el Concilio de Trento, sino que está en línea con él. Si el Concilio usó el lenguaje de su tiempo, hoy también se podrá usar el lenguaje actual.

III

LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO Y EL PERDÓN DE LOS PECADOS

El tema del perdón del pecado iba a recibir ulterior tratamiento en el Concilio de Trento, al ser debatido el carácter sacrificial de la Eucaristía.

Los Reformadores habían negado la sacrificialidad eucarística. Ya en la Cautividad Babilónica de la Iglesia, Lutero había dicho que ésta constituía una de las tres cautividades a que había sido sometido este venerable sacramento:

«La tercera cautividad de este sacramento consiste en el más impío de los abusos y, por ello, el más generalmente admitido: la misa como buena obra y como sacrificio. De éste se han derivado tantos abusos que han conseguido ocultar totalmente la fe en el sacramento»¹⁴⁹.

J. Calvino no es menos drástico:

«El colmo de la abominación ha tenido lugar al establecer un signo por el que esta Sagrada Cena ha sido, no sólo oscurecida y pervertida, sino del todo deshecha y cae de la memoria de los hombres, a saber, cuando ha cegado a casi todo el mundo con el pestilente error de creer que la misa es sacrificio y ofrenda para alcanzar la remisión de los pecados...

Adviertan los lectores que mi intención es combatir contra esta maldita opinión con que el anticristo de Roma y sus secuaces han embriagado al mundo, haciendo creer que era una obra meritoria tanto para el sacerdote que ofrece a Cristo, como para todos aquellos que asisten y se hallan presentes cuando el sacerdote ofrece esta ofrenda; y que es una hostia de santificación para tener a Dios propicio y favorable»¹⁵⁰.

Ante esta situación, el Concilio se propuso restablecer la verdad católica. No pretendió petrificar la doctrina ni agotarla, sino discernirla y salvar la praxis vigente, una vez corregidos ciertos abusos. Ésta fue una de las materias examinadas en los tres periodos del Concilio. Pero ni en el primero ni en el segundo pudo ser clarificada y formulada por causas ajenas a la dinámica conciliar. Ahora, ya en el periodo final en 1562, va a ser dilucidada definitivamente.

1. La misa es sacrificio

El 19 de julio de 1562 (día de la sesión XXI en que fue aprobado el esquema sobre la comunión bajo las dos especies) se entregó a los teólogos me-

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ P. 98.

¹⁵⁰ *Institución de la Religión cristiana*, p. 1123.

nores el esquema sobre el sacrificio de la misa, que abarcaba los siguientes 13 artículos:

1. A ver si la misa es la mera conmemoración del sacrificio realizado en la cruz, pero no un verdadero sacrificio.

2. A ver si con el sacrificio realizado en la cena es derogado el sacrificio de la cruz.

3. A ver si con aquellas palabras: Haced esto en conmemoración mía, ordenó Cristo que los apóstoles ofreciesen su cuerpo y su sangre en la cruz.

4. A ver si el sacrificio que se realiza en la misa aprovecha solamente al que lo toma, pero no puede ser ofrecido por otros, tanto vivos como difuntos, ni por la satisfacción de los pecados y otras necesidades.

5. A ver si las misas privadas, a saber, aquellas en las que comulga únicamente al sacerdote, y no otros, son ilícitas y deben ser abrogadas.

6. A ver si está en contradicción con la institución de Cristo el hecho de que en la misa se mezcle agua en el vino.

7. A ver si el canon de la misa contiene errores, y debe ser abrogado.

8. A ver si debe ser condenado el rito de la Iglesia Romana en virtud del cual las palabras de la consagración son pronunciadas en secreto y en voz baja.

9. A ver si la misa no debe ser celebrada sino en lengua vulgar, que todos entiendan.

10. A ver si es abuso atribuir ciertas misas a ciertos santos.

11. A ver si deben desaparecer las ceremonias, los vestidos y los signos externos de los que la Iglesia usa en la celebración de la misa.

12. A ver si es lo mismo decir que Cristo se inmola místicamente por nosotros que decir que se nos da para ser comido.

13. A ver si la misa es solamente sacrificio de alabanza y de acción de gracias o también sacrificio propiciatorio, tanto por los vivos como por los difuntos¹⁵¹.

El 20 de julio se inició el debate. Metodológicamente (por razones de brevedad) se divide el debate en dos partes. Los 17 primeros teólogos que intervinieran (son la mitad de los mismos) tratarán de los 7 primeros artículos y los 17 restantes tratarán de los 6 últimos artículos. Así fue, aunque, a decir verdad, esta metodología agilizó, pero empobreció el debate.

A lo largo de 10 congregaciones generales los 17 teólogos defienden el art. 1: la misa es verdadero sacrificio, aduciendo argumentos del Antiguo Testamento (sobre todo, el hecho de Melquisedec, Gn 14,18; el texto de Mal 1,11), del Nuevo Testamento (sobre todo, los relatos de la institución Mc 14 22-26; Mt 26,26-30; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,17-30; Hch 7,12), de los Padres, de los concilios¹⁵².

El tema de las misas privadas, art. 5, muy relacionado con el 1, mereció la atención de varios teólogos. Todos los que intervinieron y se refirieron al art. 5 lo hicieron negativamente, es decir, negaron que las misas privadas fuesen ilícitas y, por tanto, abrogandas. Las matizaciones que añadieron C. Campeggio: «La carta 8ª de León establece que se celebren misas privadas, cuando el pueblo es numeroso»¹⁵³, y J. F. Lombardo: «Las misas privadas no deben ser abrogadas, porque son piadosas, y la Iglesia no obliga a los fieles a comulgar todos los días, aunque los sacerdotes celebren todos los días»¹⁵⁴, muestran que se trata de aquellas misas en las que no comulga el pueblo que asiste, no de aquellas misas a las que no asiste pueblo.

A partir del 30 de julio de 1562 son debatidos los arts. 7-13. Todos los teólogos sostienen que el art. 13 es idéntico con el 1 y ambos deben ser unidos. La misa es sacrificio propiciatorio y borra los pecados propia y verdaderamente, como lo enseñaron varios papas y la Iglesia lo enseña frecuentemente en sus oraciones¹⁵⁵.

La misa, aunque sea celebrada por el sacerdote, es toda ella acción de Cristo y nada si no en el nombre de Cristo se hace en ella. Y aunque la oblación de la cruz fue *única* y consumó para siempre a los

¹⁵² CTr VIII, 722-741.

¹⁵³ CTr VIII, 727.

¹⁵⁴ CTr VIII, 739.

¹⁵⁵ CTr VIII, 741-751.

¹⁵¹ CTr VIII, 719.

santificados, sin embargo, este sacrificio en el altar (la misa) no deroga a aquel, al de la cruz, porque es su memoria y, por ella (por la misa), participamos de aquélla, de la cruz.

Incluso hubo un teólogo, Aloysius de Borgo Novo, que calificó a la misa de sacrificio expiatorio, excediéndose, sin duda, en su defensa de la Eucaristía¹⁵⁶... El texto final, el que sería definitivamente aprobado, asume el adjetivo propiciatorio y descarta el de expiatorio... El término propiciatorio sugiere dependencia de otro; expiatorio, en cambio, conlleva autonomía. Si la Eucaristía fuese sacrificio expiatorio, sería independiente del de la cruz, lo suplantaría, lo derogaría... En cambio, si es propiciatorio, es dependiente del de la cruz; aplica a éste, no lo anula, ni lo rebaja.

2. La misa perdona aun los mayores pecados

En la congregación general del 6 de agosto de 1562, los Padres o teólogos mayores recibieron el texto reformado y estructurado en forma de capítulos (en número de 4) y en forma de cánones (en número de 12).

La doctrina, después de exponer que en la misa se ofrece un verdadero sacrificio por institución de Cristo (cap. 1), que el sacrificio de la misa era necesario para aplicar la redención de Cristo y que la misa no deroga el sacrificio de la cruz (cap. 2), dedica el cap. 3 a declarar los frutos del santísimo sacrificio de la Eucaristía y entre otras cosas dice:

«Entre los otros frutos de este prestantísimo sacrificio se encuentra éste: que siendo inmolado en él (en la misa) el que es propiciación y propiciatorio por nuestros pecados, puede excitar dolor de ingentes crímenes y, finalmente, adquirir perdón. Pues la Iglesia siempre creyó y enseñó que por este sacrificio son perdonados los delitos mortales, de tal manera que con él no se quita sino que se confirma el sacramento de la penitencia»¹⁵⁷.

Del 11 al 27 de agosto, los Padres examinaron los textos: doctrina y cánones.

Algunos preferían que se suprimiese la doctrina (o los capítulos) ya que ésta podría dar pie a polémicas con los Reformadores.

La mayor parte preferían que hubiese doctrina, tal vez algo abreviada, ya que dar razón de lo que se cree y espera es plausible y bíblico.

Muchos insisten en que se diga claramente que Cristo se ofreció en la Cena, y que mandó a los Apóstoles hacer lo que hizo.

En general, piden que en aspectos como, por ejemplo, el de la lengua, las ceremonias... se tenga discreción y que los cánones correspondan a la doctrina. El Cardenal de Trento, que intervino el primero, marcó la pauta.

Algunos Padres califican la misa de sacrificio expiatorio¹⁵⁸.

El día 5 de septiembre se entrega a los Padres un nuevo texto recogiendo algunas sugerencias de los debates anteriores. La doctrina ha sido abreviada y dividida en nueve capítulos. El segundo presenta, en lenguaje más claro, la fuerza perdonadora del sacrificio eucarístico:

«Y porque en este divino sacrificio que se realiza en la misa, se contiene e inmola incruentamente el mismo Cristo que se ofreció cruentamente una vez en el altar de la cruz, enseña el santo sínodo que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio y que por él se hace que, si accedemos a Dios contritos y penitentes con corazón verdadero y plenitud de fe, con temor y reverencia, obtengamos misericordia y encontremos gracia en momento oportuno (san Agustín, contra Faustum, lib. 20, cap. XXI; Migne, PL, XLII, 384). Aplacado con la oblación de este sacrificio, el Señor perdona los crímenes y los pecados, aun los ingentes, da la gracia y la gloria; pues la víctima es la misma, el mismo es el oferente (ahora por el ministerio del sacerdote) que se ofreció entonces en la cruz, siendo diferente la manera de ofrecer; de esa oblación cruenta se perciben ubérrimamente frutos por medio de esta (oblación) incruenta, todo lo contrario de que la misa deroga a la cruz. Por tanto,

¹⁵⁶ CTr VIII, 745.

¹⁵⁷ CTr VIII, 753.

¹⁵⁸ CTr VIII, 755-788.

es ofrecida correctamente (según tradición de los apóstoles) por los fieles, no sólo vivos sino difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades»¹⁵⁹.

El texto ha sido formulado con mayor claridad, si cabe, que en la redacción anterior. *Se ha proclamado que el sacrificio de la Eucaristía perdona los crímenes y los pecados, aun los ingentes...* Y se ha suprimido la referencia al *sacramento* de la penitencia... Y, aunque el arzobispo de Venecia pidió que se reintrodujera esa referencia: *non ut tollatur poenitentiae sacramentum sed confirmetur* («no para que se quite el sacramento de la penitencia, sino para que se confirme») ¹⁶⁰, no pasó al texto definitivo, que dice:

«El Señor, aplacado con la oblación de este sacrificio (la misa), concediendo la gracia y el don de la penitencia, *perdona aun los mayores crímenes y pecados*» ¹⁶¹.

El Concilio no pone restricción alguna a la capacidad perdonadora de la Eucaristía. Y da la razón: porque es la misma la víctima de la cruz y de la misa; el mismo el oferente, ahora por el ministerio del sacerdote; solamente es distinto el modo. Siendo la Eucaristía el memorial de Cristo (de su pasión, muerte y resurrección), siendo la Eucaristía el principal medio de la actualización de la cruz, es también el principal cauce de misericordia para la humanidad, para la Iglesia.

La Eucaristía no actúa mágicamente, independientemente de las disposiciones del cristiano. No. Aquí intervienen Cristo y sus fieles. Cristo toma la iniciativa y ofrece el perdón a un creyente que busca conversión y comunión, a un creyente animado por la fe, la esperanza y el amor. El texto conciliar no pone ni restricciones ni condiciones. La Eucaristía perdona todo pecado por grande que sea, y exige apertura de corazón: no exige *votum confessionis* o *absolutionis*. Recuérdese que la referencia explícita al *sacramento* de la penitencia, que aparecía en el texto del 6 de agosto y desapareció en el del 5 de septiembre, no reapareció en el definitivo del 19 de septiembre de 1562, a pesar de que algún Padre la reclamaba.

Conclusiones

De la lectura del Concilio de Trento, se pueden sacar algunas conclusiones referentes al sacramento de la penitencia.

1. La Eucaristía perdona el pecado y la penitencia perdona el pecado. El sacramento de la Eucaristía es sacramento de perdón. El sacramento de la penitencia no monopoliza el perdón en la Iglesia. Más aún, la fuente primigenia de la misericordia divina es la Eucaristía, porque es el memorial de la cruz.

2. Hay que armonizar el perdón eucarístico y el perdón penitencial (causado por el sacramento de la penitencia). Armonizar no quiere decir desvirtuar a ninguno de los dos: ni el sacramento de la penitencia es medio para el de la Eucaristía, ni el sacramento de la Eucaristía es medio para el sacramento de la penitencia. No es un sacramento pobre en capacidad perdonadora (perdona todo pecado por grande que sea), subordinado al de la penitencia.

¿Cómo conciliarlos? Partiendo del plano de los signos. Si el sacramento esencialmente es signo de la gracia: en este caso, de la gracia del perdón divino y humano, siendo distintos los signos, serán distintos también los efectos sacramentales, según el principio teológico de que «los sacramentos causan lo que significan y significan lo que causan».

El pecador que participa en la Eucaristía lee directamente el signo de la comunión con Dios y con los hermanos: comunión que es incompatible con la ruptura del pecado. La mesa común genera sentimientos comunes, caridad filial y caridad fraterna. Se intensifica la comunión vital con el Cuerpo de Cristo, la adhesión a él, al mismo tiempo que se debilita lo que le aleja de él.

En cambio, el pecador que celebra la penitencia lee directamente el signo de la reconciliación. Piensa inmediatamente en lo que le separa de Dios y de los hermanos. Reconoce su pecado, lo confiesa, lo detesta..., experimenta dolor por su infidelidad..., vuelve, como hijo pródigo, a la Casa del Padre.

El perdón eucarístico y el perdón extraeucarístico coinciden y, a la vez, se diferencian. La diferencia está en que, en la celebración eucarística, Dios,

¹⁵⁹ CTr VIII, 910.

¹⁶⁰ CTr VIII, 912.

¹⁶¹ D 940.

como respuesta al movimiento sacrificial del hombre, aumenta su comunión de vida que repudia el pecado. En la celebración penitencial, en cambio, Dios absuelve como respuesta a todo un movimiento de penitencia, que consiste en repudiar explícitamente la postura del pecado. En el primer caso, se busca y obtiene explícitamente lo que une; en el segundo caso, se busca y obtiene explícitamente separar o borrar lo que separa.

No hay doblaje ni competitividad. El perdón eucarístico y el perdón penitencial, lejos de neutralizarse, se complementan, y enriquecen sacramentalmente al pecador. La antropología de gracia se corresponde, analógicamente, con la antropología humana. Y, así como en ésta las diversas dimensiones se complementan perdón y comunión, así también en aquélla.

«El pecador que ha celebrado dignamente la Eucaristía, ha recuperado la amistad con Dios y, en él, con todos, pero, luego, al celebrar la penitencia, se siente pobre pecador, se expresa por medio de un signo manifestativo de haber pecado, de haberse aislado de los demás y de querer borrar esa situación»¹⁶².

Son dos aspectos de la existencia cristiana que se armonizan y hacen madurar la fe.

«Si en el recurso al sacramento de la penitencia –dice Tillard¹⁶³– el penitente no encuentra perdón (porque ya había sido perdonado), encuentra, sin embargo, una auténtica gracia de *conversión*, que no le había dado la Eucaristía, y el signo que él realiza, juntamente con la palabra del ministro, corona en él la purificación de todas las reliquias del pecado... En sentido inverso, el fiel perdonado por el sacramento de la penitencia recibe en el Pan eucarístico una fuerza salvífica que destruye en él las más secretas raíces del pecado y

le permite integrar esta redención en la de toda la Iglesia de la tierra».

En resumen, la gracia de la comunión y la gracia de la conversión, que se presentan como dos caras de la misma moneda, impulsan la Vida Nueva en el cristiano pecador.

3. No se puede echar mano del Concilio de Trento para bloquear la evolución del sacramento de la penitencia hacia nuevas formas de celebración. Los Padres relativizan el concepto de juicio, negando la *univocidad* de los juicios humanos y del juicio sacramental. A lo sumo, hay analogía. Por otra parte, las nuevas formas de gracia, las que en los organigramas modernos corresponden a la potestad administrativa (indulto, amnistía...), no permiten identificar el modo de conocer el pecado solamente con aquel modo que lo define *ex numero, genere, specie et circumstantiis*.

La expresión «derecho divino» ha sido flexibilizada hasta incluir lo que está contenido explícitamente en la Escritura, lo que está contenido implícitamente, lo que está contenido y tiene su origen en las tradiciones apostólicas y eclesiales... La confesión *absolute sumpta*, es decir, la confesión o manifestación del pecado, es una exigencia de la Escritura, está contenida implícitamente en la Escritura (segundo nivel de derecho divino), pero la confesión en concreto, la confesión vinculada a la enumeración del pecado, a sus especies y circunstancias, pertenece a la tradición de la Iglesia (al cuarto nivel del derecho divino). Es la Iglesia la que la ha determinado. Por consiguiente, será la Iglesia la que puede modificarla... La Iglesia puede introducir nuevos ritos o nuevos modos de celebrar la penitencia.

¹⁶² M. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, Du Cerf, París, 1964, p. 172.

¹⁶³ *Ibid.*

Texto complementario

«Que frutos provienen de este saludable sacrificio de la misa para aquellos que lo ofrecen y para aquellos por quien es ofrecido, puede deducirse facilmente del hecho de que en el se ofrece y se inmola Cristo, dador de todas las gracias. Por consiguiente, si a los hombres de la antigua ley sus sacrificios les aprovechaban, tanto mayor utilidad no aporta este, cuanto que es mas digno y prestigioso que aquellos. Lo primero que se consigue con esta oblacion (la misa), es hacer memoria cotidiana de la pasion del Señor y de aquella eximia caridad con la que el eterno Padre nos amo (Jn 3,16), despues que se ausente en nosotros el don de la gracia, y, finalmente, que creamos con certeza que se nos ha dado una garantia de la gloria futura y eterna. De ahí se deriva que, viendo los fieles que es ofrecido e inmolado al eterno Padre su unico Hijo en el cual atestiguo haberse complacido (Mt 3,17, 17,5, 2 Pe 1,17), entiendan que han sido ciertas y confirmadas todas las promesas, que, por la muerte de Cristo habian de ser realizadas. Conocen, pues, que a ellos les son dadas todas las cosas por el Padre juntamente con Cristo (Rom 8,32) instruidos por este conocimiento y ayudados por el beneficio de este sacrificio son llevados al bien y son robustecidos para practicarlo de tal ma-

nera que confian en que pueden resistir a los embites de Satanás y del pecado, pensando que han sido ofrecidos por ellos el que ha destruido el imperio de Satanás y del pecado. Y, entre los otros frutos de este prestigiosísimo sacrificio se encuentra este, que, siendo inmolado en el, el que es propiciacion y propiciatorio por nuestros pecados (1 Jn 2,2), puede el excitar dolor de los crímenes ingentes y finalmente adquirir perdon. Pues la Iglesia siempre creyo y enseñó que por este sacrificio son perdonados los delitos mortales de tal modo que con el no se quita, sino que se confirma el sacramento de la penitencia. Por lo que se refiere a la remision de las penas, el santo sínodo enseña apoyandose en una constante y perpetua tradicion de la Iglesia, que acostumbro a ofrecer este sacrificio por los difuntos, que este fruto llega a aquellos que se conoce que han muerto en la fe, pero que estan obligados a satisfacer todavia por sus pecados, ya que es uno el cuerpo de Cristo y la Iglesia de todos los fieles difuntos y vivos. Que nadie se atreva, pues, a rebajar este fructuosísimo y santísimo sacrificio, sino que todos se esfuercen para una vez hechos gratos a Dios, poder percibir los mayores y los singulares frutos para su salvacion, o se alegren de haberlos percibido» (CTr, 752-753)

6

El pecado y la conversión en la teología contemporánea

(Bibliografía sobre la confesión en los años 60 y 70*)

Felix Funke

En el congreso de estudios sobre el pecado, la penitencia y la confesión celebrado en Asís en 1965, se refería Z. Alzseghy a dos importantes perspectivas de cara al futuro: ya no se debería hablar de pecados en plural, sino del pecado en singular, en cuanto que es una orientación vital al margen de Dios, que tiene lugar en el centro de la personalidad del hombre; la penitencia habría de ser considerada como una nueva acogida del pecador en la Iglesia, comunidad llena del amor del Espíritu Santo¹. En la bibliografía actual sobre el sacramento de la penitencia se hallan estos dos puntos en primer plano.

1. Dimensión personal del pecado

Sólo brevemente se hablará aquí del primer aspecto, que, al mismo tiempo, servirá de comprensión previa de algunas reflexiones teológicas que seguirán después, a propósito de la estructura eclesial

de la confesión. La psicología y antropología modernas han puesto, a su modo, en manos de los teólogos el medio ideal para liberarse de las concepciones mágicas del sacramento y para lograr –apoyándose en la exégesis actual– una determinación conceptual del pecado y la conversión más de acuerdo con el dato bíblico. H. Reiners ha analizado y valorado en un extenso estudio los esfuerzos hechos en este sentido: cada hombre toma alguna vez en el centro de su personalidad espiritual, en el corazón, como núcleo de esa personalidad, una decisión fundamental por o contra Dios (*optio fundamentalis*), que condiciona, como intención básica, todos los demás actos. Esta decisión es de tal densidad que abarca totalmente al hombre, haciéndole, de ley ordinaria, bueno o malo para siempre, aun cuando, dada la historicidad de la existencia temporal, sea posible el cambio. El pecado grave es una opción fundamental contra Dios, y la conversión es lo mismo a su favor. Ambas son asuntos del corazón. La vida moral –incluso en la recepción de los sacramentos– es algo que hay que juzgar en profundidad, a partir de la opción fundamental correspondiente².

* Artículo publicado en *Conclium* 61 (1971) 127-136

¹ Z. Alzseghy, «La confessione nella pietà cristiana», en *Credo nella remissione dei peccati*, Asís 1966, pp 77-99, esp 88-90

² H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Friburgo-Basilea-Viena 1966, cf P. Ancaux, *Le sacrement de la Pénitence*,

Esto no ha de olvidarse en el sacramento de la penitencia.

2. Dimensión eclesial de la penitencia

a) La penitencia, nueva acogida en la Iglesia

El año 1922 demostró B. Xiberta en una tesis que el pecado y la conversión tienen un aspecto eclesiológico; el autor explicaba que el fruto inmediato del sacramento de la penitencia era la reconciliación del pecador con la Iglesia³. En 1959 contaba C. Dumont entre los defensores de esta tesis a teólogos de peso, como P. de la Taille, B. Poschmann, H. de Lubac, M. Schmaus y K. Rahner. Con claridad escolástica resumía los resultados:

«La reconciliación con la Iglesia es el efecto peculiar e inmediato de la absolución sacramental y, a la vez, es signo eficaz del perdón de Dios, y, por consiguiente, *res et sacramentum* del sacramento de la penitencia»⁴.

Este dato teológico se captaba en seguida, a la luz de los estudios contemporáneos sobre la Iglesia, como sacramento original que se realiza en los siete signos salvíficos; su función mediadora va tomando configuraciones concretas en elementos intermedios (como éste de la reconciliación), que, en cuanto *res et sacramentum*, dicen una referencia diversa y peculiar a la Iglesia en cada uno de los siete signos⁵. Estas verdades sobre el sacramento de la penitencia eran antiguas y no se hacía más que redescubrirlas. Correspondían a la tradición y a la Escri-

tura, en las cuales la unión con Dios se entiende como comunidad con el pueblo elegido, es decir, con la Iglesia de Cristo.

Dumont subraya que el carácter eclesial de la penitencia no ha de concebirse a base del esquema conceptual *res et sacramentum*, como si se tratase de una relación jurídica; con ello caeríamos en un malentendido, puesto que el ser miembros de la Iglesia constituye un vínculo vital que nos une con Cristo⁶. Z. Alzsekhy ha explicado con detalle lo que se intenta con esta tesis. Para empezar, rechaza la expresión «reconciliarse con la Iglesia», puesto que la penitencia ha de ser siempre teocéntrica. Pecado y conversión son, ante todo, asuntos que se refieren a Dios. La Iglesia es sólo la mediadora y la conciliadora, pero no es el fin que se persigue. En último término, ella no reconcilia consigo misma sino con Dios, presente bajo su sacramentalidad. Por eso prefiere decir: «retorno a la paz con la Iglesia», y argumenta a partir de la frase de san Agustín: *Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit...* Aquí aparece la Iglesia en su ser de comunidad henchida y animada por el Espíritu Santo y por su amor. Quien se pone nuevamente en camino hacia la Iglesia mediante el sacramento está al mismo tiempo en paz con Dios, pues la Iglesia no es otra cosa que la actualidad del amor eterno de Cristo, hecho visible en los creyentes⁷. En un reciente artículo constata K. Rahner que la constitución del Vaticano II sobre la Iglesia ha concedido definitivamente carta de ciudadanía a la tesis de Xiberta, al enseñar que en el sacramento de la penitencia tiene lugar la reconciliación del pecador con la Iglesia. Una vez que se ha llegado a este hecho, el concepto *res et sacramentum* pasa a ser algo muy secundario. El trabajo de Rahner da una panorámica histórica y justifica esta verdad, por tan largo tiempo olvidada⁸. J. Ramos-Regidor anota el amplio reconocimiento internacional que suscitó la tesis de Rahner,

Lovaina-Paris 1960, R. Blomme, *Widerspruch in Freiheit*, Limburg 1965, P. Schoonenberg, *Theologie der Sunde*, Einsiedeln 1966, L. Monden, *Sunde, Freiheit und Gewissen*, Salzburgo 1968 (trad. esp. *Conciencia, libre albedrío, pecado*, Barcelona 1968)

³ B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Barcelona 1974

⁴ C. Dumont, «La réconciliation avec l'église et la nécessité de l'aveu sacramental», *Nouv. Rev. Théol.* 81 (1959) 577-597, esp. 578-587

⁵ Cf. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1955, K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967, E. H. Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona 1971

⁶ *O. c.*, pp. 585s

⁷ J. Ramos-Regidor, «El sacramento della Penitenza, evento salvifico ecclesiale», en *La Penitenza* 44 (1963) 5-31

⁸ K. Rahner, «Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche», en *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, pp. 447-471 (trad. esp. *Escritos de Teología*, Madrid 1969)

demostrando que la mayor parte de los especialistas de nuestros días la han hecho suya: la paz con la Iglesia garantiza la paz con Dios⁹.

b) Penitencia y sacerdocio de los seglares

Gracias a los trabajos histórico-dogmáticos de B. Poschmann y K. Rahner hemos caído en la cuenta de que es toda la Iglesia la que interviene en el perdón de los pecados. Esta toma de conciencia ha situado a los teólogos ante el problema de determinar el tipo de participación concreta que tienen en este perdón el sacerdocio universal y el ministerial. Una respuesta es la que intenta dar, en su equilibrado trabajo, B. Langmeyer¹⁰. Partiendo de M. Buber y F. Ebner, según los cuales lo único que constituye al hombre como tal es su solidaridad con el prójimo, reconoce a todo cristiano una función mediadora en favor del hermano que ha caído en culpa. En diálogo con el punto de vista protestante, especialmente con el de E. Brunner, de que el poder de perdonar pecados fue conferido a todos sin distinción¹¹, llega a la conclusión de que, según el pensamiento agustiniano, la comunidad de los creyentes, en cuanto animada por el Santo Espíritu de Cristo, concede efectivamente el perdón de los pecados. Pero, justamente porque esta comunidad vive, durante su existencia terrena, situada en la tensión pecado-gracia, necesita un ministerio sacerdotal auténtico, a fin de que la remisión, realmente concedida por todos, sea infalible, y, por decirlo así, visible para el pecador; gracias al ministerio del sacerdote; de lo contrario, ¿quién sería capaz de afirmar, con absoluta seguridad, que posee el Espíritu de Cristo, santo y perdonador? Según B. de

Carra de Vaux Saint-Cyr, las funciones están distribuidas de tal manera que el sacerdote representa a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia y los creyentes, por su parte, al pueblo de Dios, unificado en la paz de la Iglesia¹². C. Jean-Nesmy ve en el sacerdote el sacramento de Cristo y en la comunidad el sacramento de la Iglesia¹³. A. Turck cita numerosos textos escriturísticos en los que se habla, de pasada, y de un modo indiferenciado, del perdón fraternal y se asigna a la comunidad de los cristianos el poder de perdonar los pecados. No obstante, sólo la actuación del obispo (es decir, del sacerdote) y la cooperación de la Iglesia entera hacen efectiva esa función mediadora de la comunidad¹⁴. Es común a todos estos teólogos la idea de la superioridad del sacerdocio ministerial sobre el sacerdocio común.

F. Heggen tiene un punto de vista propio. Parte de la «teología de la muerte de Dios», identificando el amor al prójimo con el amor a Dios, y concluye que el perdón acontece en el mismo lugar que el pecado, es decir, en el prójimo. La confesión sacramental no es más que la celebración litúrgica en que se lleva a su plenitud el perdón que se nos concede en la vida cotidiana. El núcleo sacramental de la penitencia consiste, según él, en que

«la culpabilidad personal se hace visible ante la comunidad de los creyentes o, eventualmente, ante sus representantes cualificados»¹⁵.

También A. Eppacher hace suyo este concepto de sacramentalidad en un artículo, sumamente claro, sobre la absolución general entre los siglos IX al XIV. La idea de la penitencia como reconciliación con la Iglesia se fue oscureciendo al unificarse la obligación de confesarse en privado; al sobrevenir ésta, ya no se podía hablar de un rito propiamente dicho de concesión de la paz eclesial. Si se quiere

⁹ J Ramos-Regidor, «Il sacramento della Penitenza, evento salvifico ecclesiale», en *La Penitenza* (Quaderni di Rivista Liturgica, 9), Elle Di Ci, Turin, Leumann²1969, pp 90-141, esp 110-114

¹⁰ B Langemeyer, «Sundenvergebung und Bruderlichkeit», *Catholica* 18 (1964) 290-314

¹¹ Entre los trabajos de los protestantes, pueden verse los de L Klein, *Evangelisch-Lutherische Beichte*, Paderborn 1961, R C Gerest, «Renouveau de la confession privée et pensée des Réformateurs», *Lumière et Vie* 13 (1964) 70, 122-136, B Lohse, «Die Privatbeichte bei Luther», *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 207-228

¹² B Carra de Vaux Saint Cyr, «Le mystere de la Penitence réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Eglise», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 132-154, esp 146-149

¹³ C Jean-Nesmy, «L'éducation du comportement spirituel du pénitent», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 189-208, esp 197-198

¹⁴ A Turck, «L'Église comme peuple de Dieu et le sacrement de penitence», *Paroisse et Liturgie* 48 (1966) 255-259

¹⁵ F J Heggen, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Viena-Friburgo-Basilea 1967, n 75

salvar la sacramentalidad de la confesión de devoción, hay que atenerse a una definición de penitencia en el sentido de Heggen, es decir, que sea aplicable a las dos formas, definición que comprenderá, necesariamente, estos dos elementos: pecador arrepentido en presencia de la Iglesia¹⁶ En esta determinación conceptual queda muy en segundo plano –al menos teóricamente hablando– el sacerdocio ministerial, aunque quepa señalar que Eppacher habla prácticamente de una celebración estrictamente sacramental de la penitencia con absolución general de los pecados de negligencia *sin* confesión detallada, y que, según Heggen, los delitos graves y públicos pertenecen al foro del sacerdocio ministerial, como en la antigua disciplina penitencial.

c) *El sacramento de la penitencia como celebración litúrgica*

El redescubrimiento de la dimensión eclesial de la penitencia reveló el empobrecimiento litúrgico que padece la confesión privada. Aparecieron entonces, en primer lugar, trabajos como los de H. Manders y A. M. Roguet, con el intento de crear conciencia del aspecto comunitario de la confesión individual a la luz de la praxis penitencial de la Iglesia antigua¹⁷. Con ello se propagaban, al mismo tiempo, las celebraciones extrasacramentales de la penitencia en la liturgia de las parroquias. Partiendo de consideraciones pastorales se ensayó este tipo de celebraciones, ya en 1948-49, en una parroquia obrera de Bélgica. Desde allí la idea se extendió a los países limítrofes y luego a la cristiandad entera¹⁸.

¹⁶ A Eppacher, «Die Generalabsolution», *Zeitsch f Kath Theol* 90 (1968) 296-308, 385-421, esp 416ss Eppacher cita a favor de su postura a H B Meyer, «Beichte und (oder) Seelenfuhrung», *Orientierung* 11 (1965) 133-138, esp 136

¹⁷ H Manders, «Het Latijnse Biechtritueel», *Tydschrift voor Liturgie* 44 (1960) 279-301, A M Roguet, «Liturgische Zielzorg rond Boetsacrament», *ibid*, pp 314-322

¹⁸ Para las celebraciones, su genesis y primeros experimentos, véanse R Meunice, «Les celebrations de la pénitence», *La Maison-Dieu* 14 (1958) 56, 79-95, Th Maertens, «Analyse liturgique du sacrement de pénitence», en *La Pénitence est une*

En 1963 apareció un volumen en colaboración con el título *El sacramento de la penitencia es una celebración*, con artículos de Th. Maertens, E. Marcus y R. Blomme, que ponían en primer plano el aspecto litúrgico de la confesión y justificaban detalladamente la celebración penitencial¹⁹. La doctrina sobre el sacramento de la penitencia se enriqueció después considerablemente con los estudios de E. H. Schillebeeckx sobre los sacramentos en general: la confesión es un acto cultural y por eso contiene un doble elemento, ascendente y descendente: la alabanza divina de la comunidad y el don salvífico que desciende de arriba²⁰. Si partimos de la palabra latina *confiteri*, advertiremos que la penitencia es a la vez confesión y alabanza; el penitente alaba a Dios porque es justo, porque pide cuentas y porque, al mismo tiempo, es misericordioso y perdona²¹. El mismo doble aspecto advierte W. Lentzen-Deis en su penetrante investigación sobre la liturgia penitencial del antiguo *Pontificale Romanum*. El juicio penitencial comprende dos fases, por lo que a la confesión se refiere: una es la exomologesis del Miércoles de Ceniza y otra la de Jueves Santo; la primera, significa la aceptación del juicio; la segunda, la recepción del perdón. Ambas constituyen una alabanza al Dios justo y misericordioso²²; pero, siendo también la confesión un hecho litúrgico, dicen relación a la comunidad orante. La comunidad interviene, junto con el sacerdote, en la intercesión por

Célébration (Paroisse et Liturgie, 58), Brujas 1963, pp 11-39, esp 32, H Blasche, «Andachtsbeichte oder öffentlicher Bussgottesdienst», *Der Seelsorger* 36 (1966) 269-273, F Sottocornola y L della Torre, *La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana*, Brescia 1966, esp pp 7-23, A M Roguet, «Les célébrations communautaires de la Pénitence», *La Vie Spirituelle* 49 (1967) 188-202, M Coloni, «Apprendre a célébrer la penitence», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 223-235

¹⁹ *La Pénitence est une Célébration* (Paroisse et Liturgie, 58), Brujas 1963

²⁰ Cf E H Schillebeeckx, *o c*

²¹ Véanse P Ancaux y R Blomme, *Beichten heute*, Maguncia 1964, pp 29s, 39, P Jacquemont, «Des laics redécouvrent le sacrement du pardon», *La Vie Spirituelle* 49 (1967) 525-531, esp 528, A M Roguet, «Les célébrations communautaires», art cit., p 191, J Leclercq, «La confession, louange de Dieu», *La Vie Spirituelle* 50 (1968) 253-265

²² W Lentzen-Deis, *Busse als Bekenntnsvollzug*, Friburgo 1969

los penitentes; en los primeros siglos esta ceremonia resultaba conmovedora²³. La intercesión real de la comunidad se expresa aún en la actualidad en la confesión privada, mediante las fórmulas *Misereatur e Indulgentiam*²⁴; en las celebraciones penitenciales comprende un espacio muy amplio. Según E. Lipinski, ya los ritos penitenciales del antiguo Israel consistían fundamentalmente en una liturgia de intercesión²⁵. El *Ego te absolvo*, dicho absolutamente, se emplea sólo desde la Edad Media. J. Ysebaert piensa que el rito peculiar de la reconciliación de los primeros cristianos aparece en el Nuevo Testamento (1 Tim 5,22) y consiste en la imposición de manos del obispo, que era entendida como una intercesión autoritativa²⁶. En la Iglesia oriental se ha conservado hasta ahora la fórmula deprecativa de la absolución²⁷. Así pues, no es de maravillar que las tres fórmulas propuestas en Roma el año 1968 por la Comisión Litúrgica sean deprecativas, y que se aconseje, como signo externo de reconciliación, la imposición de manos del sacerdote²⁸.

d) Celebración sacramental de la penitencia

Si el sacramento de la penitencia es, según acabamos de ver, una celebración litúrgica, en la que

²³ Cf E Marcus, «La pénitence publique», en *La Pénitence est une Célébration*, o c , pp 43-57, esp 53-56

²⁴ Véanse, por ejemplo, P Anciaux y R Blomme, o c , pp 46s, F Funke, *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung*, Maguncia 1969, pp 100-104

²⁵ E Lipinski, *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (Lectio Divina, 52), París 1969, esp pp. 115-116

²⁶ J Ysebaert, «L'imposition des mains, rite de réconciliation», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 93-102

²⁷ L Ligier, «Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale», *Nouv Rev Théol* 89 (1967) 940-967, esp 949-951, para la penitencia en la Iglesia oriental, véanse L Ligier, «Pénitence et Eucharistie en Orient», *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 5-78, «Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 155-188, Ph de Regis, «Confession et direction dans l'Église orientale», *Lumière et Vie* 13 (1964) 70, 105-121, K H Dalmais, «Le sacrement de Penitence chez les Orientaux», *La Maison-Dieu* 14 (1958) 56, 22-29

²⁸ Cf E Siedlecki, «Renewing the Sacraments», *Chicago Studies*, vol 8, n 1 (primavera 1969) 3-7, esp 4

interviene toda la comunidad, es natural que haya surgido el deseo de que las celebraciones penitenciales pasen a gozar de la plena sacramentalidad. Si el hecho se considera a la luz de la solidaridad humana, de la identificación del amor al prójimo con el amor a Dios y de la revalorización del sacerdocio de los seglares y su activa participación en la liturgia, e incluso, teniendo en cuenta la opinión protestante, la sacramentalidad de la penitencia podría reducirse –siguiendo a F. J. Heggen, H. B. Meyer y A. Eppacher– a la fórmula siguiente: un pecador arrepentido en presencia de la Iglesia; podría sacarse de ahí la conclusión, como hace Heggen, de que la celebración sacramental de la penitencia tiene lugar incluso sin intervención oficial del sacerdote²⁹. Otros permanecen en posiciones más tradicionales, aun compartiendo los mismos deseos. Exigen para la sacramentalidad la absolución del sacerdote, pero no exigen confesión alguna de los pecados veniales. L. Ligier justifica esta praxis, apelando a la Iglesia oriental, que dispone de celebraciones litúrgicas comunitarias de la penitencia dentro del oficio y de la misa, celebraciones que se concluyen con una absolución general, entendida normalmente en sentido sacramental³⁰. A. Eppacher llama la atención sobre las absoluciones generales reconocidas como sacramentales durante el Medievo, considerándolas como formas que podrían usarse actualmente³¹. La Iglesia tuvo y tiene en cuenta diversos casos de necesidad en los que tanto los pecados veniales como los mortales se perdonan sacramentalmente sin confesión individual³². Aun cuando se mantenga que la confesión constituye un juicio, hay que subrayar que ante todo es un acto de fe, un encuentro personal del pecador con el Dios que se manifiesta misericordiosamente, en el que no se trata tanto de hacer una acusación íntegra, sino de volver a Dios con fe y confianza (por lo menos cuando nos referimos a las faltas cotidianas de debilidad)³³. En opi-

²⁹ F J Heggen, o c , pp 75s

³⁰ Véase L Ligier, «Dimension personnelle », art cit , pp 164-186, «Le sacrement de pénitence», o c , pp 961-963

³¹ A Eppacher, art cit , pp 297-307

³² Cf F Funke, «Zur Sakramentalität der Bussfeiern», *Diakonia* 4 (1969) 275-285, esp 281

³³ Véase L Monden, o c , p 56

nión de numerosos teólogos, con estas celebraciones se presta una ayuda eficaz a la mayoría de los fieles practicantes, pues éstos muy raramente son culpables de pecados realmente graves, es decir, que supongan una ruptura de su orientación fundamental hacia Dios³⁴. La Comisión Litúrgica Romana llega incluso a proponer que la celebración penitencial sea considerada como sacramento, sin más, para toda clase de faltas, incluidos los pecados mortales. Estos últimos deberían ser acusados después en confesión privada; pero no se exigiría para ello ningún momento concreto, ni siquiera el hacerlo antes de recibir la comunión³⁵.

e) Penitencia y diálogo de la confesión

La celebración sacramental no significa la solución de todos los problemas planteados por la crisis actual. Por una parte, algunos temen que la celebración comunitaria haga prácticamente imposible la confesión obligatoria, puesto que con ésta uno quedaría en evidencia como reo de pecados graves³⁶. Por otra, la confesión privada tiene tantos valores positivos, desde el punto de vista personal, que el suprimirla sería una acción irresponsable de la Iglesia³⁷. Precisamente en nuestra época, con su delicada problemática moral en muchos aspectos, se requiere un diálogo esclarecedor y estimulante. De la encuesta realizada en Francia en 1967 sobre

la confesión resultó que muchos cristianos estiman el diálogo del confesionario por razones psicológicas y buscan una dirección de conciencia que no conciben pueda estar en contradicción con el sacramento³⁸. El hombre de hoy, que está hecho al diálogo en todos los campos, está dispuesto a estimar en la actualidad la confesión privada, en la cual él no queda en el anonimato, como a veces ocurre en las celebraciones, sino que tiene ocasión de hablar³⁹. Z. Alzseghy ha descubierto una motivación de este diálogo de la confesión, que puede resultar sumamente fructífera para el desarrollo de ésta. Partiendo del supuesto de que, en el futuro, se dé la absolución general antes de la confesión, el simple compromiso de acusarse después le parece demasiado formalista y jurídicista. Lo mismo que en la antigua Iglesia se exigía la confesión para imponer una penitencia adecuada y en la Edad Media a fin de dar una sentencia absolutoria fundada, hoy cabría motivar la autoacusación basándose en el fruto que se obtendría del diálogo entre el sacerdote y el penitente en orden a la completa purificación⁴⁰.

f) La penitencia dentro del cosmos sacramental

Entre los siete sacramentos, la penitencia tiene una función peculiar. Pero el mundo de los sacramentos forma un todo y el perdón de los pecados no es obra exclusiva de la confesión. Fundamentalmente, el sacramento de la conversión es el *bautismo*. La penitencia vendría a ser algo así como un bautismo relativizado, es decir, condicionado por el impedimento que el pecado grave supone para su dinámica de gratificación⁴¹. La unción de los enfermos es con-

³⁴ Cf F Funke, art cit, pp 278s

³⁵ Cf E Siedlecki, art cit, p 6

³⁶ Véase, por ejemplo, L Bertsch, «Busse und Beichte im Leben der Gemeinde», en la obra editada por este mismo autor bajo el título *Busse und Beichte*, Francfort 1967, pp 89-107, esp 106 (trad esp *Penitencia y confesión*, Madrid 1969)

³⁷ Se pronuncian en este sentido G Muschalek, «Beichte und geistliche Führung», *Orientierung* 29 (1965) 161-164, J Meyerschene, «Die pastorale Bedeutung der häufigen Beichte», *Anzeiger f d Kath Geistlichkeit* 76 (1967) 92-102, «Über die gemeinschaftlichen Bussfeiern», *Liturg Jahrbuch* 17 (1967) 249-250, donde se informa que la comisión litúrgica de Francia se ha preocupado especialmente de que en la renovación del sacramento de la penitencia no se prive a los fieles de las posibilidades actuales de confesarse en privado, A M Roguet, «La confession des péchés véniels», *La Maison-Dieu* 23 (1967) 90, 209-222, B Dreher, «Sakramentale Bussformen», *Leb Seels* 19 (1968) 31-36, F Funke, *Christliche Existenz*, o c

³⁸ Cf C Jean-Nesmy, «Les chretiens parlent de la confession», *La Vie Spirituelle* 50 (1968) 375-500, esp 388s y 464

³⁹ Cf R Hostie, *Das Gespräch in der Seelsorge*, Salzburgo 1965, *Leb Seels* 20 (1969), cuyo número 3 aparece con el título *Das seelsorgerliche Gespräch*, pp 97-140

⁴⁰ Z Alzseghy, «Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria», *Gregorianum* 48 (1967) 577-587, esp 586

⁴¹ Cf E H Schillebeeckx, «Het sacrament van den biecht», *Tijdschrift voor Geestlijk Leven* 8 (1952) 219-242, esp 232-242; F Funke, *Christliche Existenz*, o c, pp 80-81

siderada como la última perfección terrena de la penitencia⁴². Y, por último, la Eucaristía aparece hoy más próxima a la confesión que antes. Según L. Ligier, la Iglesia oriental sólo ha sancionado con una disciplina penitencial propia, hasta que fue introducida la confesión privada, los tres *crimina* del cristianismo primitivo. Los demás pecados, incluidos muchos que hoy se consideran graves, se perdonaban en la celebración eucarística, que, según él, comprendía los dos sacramentos⁴³. D. A. Tanghe atestigua la existencia de una fe viva –tanto en Oriente como en Occidente– en la fuerza de la Eucaristía para el perdón de los pecados⁴⁴. Para J. M. R. Tillard, Eucaristía y penitencia significan un único misterio del perdón divino, en el que la Eucaristía es el centro. En ella no pueden separarse sacrificio y comunión: bajo los dos signos se realizan ambas cosas. El poder y la actualidad salvífica de la muerte y resurrección de Cristo no se presentan en ningún otro rito con tanta seriedad como en éste. La cena es la anticipación del sacrificio. Trento tuvo conciencia de ello al acentuar, con referencia al sacrificio de la misa, que purifica «delitos y pecados, aunque sean graves» (cf. DS 1743; NR 5114). Verosímilmente, los Padres querían decir con ello que quien toma parte con recta intención en la Eucaristía, recibe la gracia de la confesión y la facultad de acercarse a la comunión, pero también la disposición interna de confesarse ulteriormente; es decir, el *votum* de recibir el sacramento de la penitencia ya no procede de una simple obligación, sino que es el amor quien lo provoca. La obligación de confesarse antes de comulgar se interpreta, según eso, como pura ley eclesiástica, y no puede deducirse de la cita de san Pablo (1 Cor 11,27). La misa acentúa que es Dios quien reconcilia en Cristo a todos los hombres; la penitencia se fija más en la decisión del pecador de volver al Padre en Cristo⁴⁵.

⁴² V S Zenker, «Vollendung der Busse Gedanken zur Liturgie der Krankenolung», *Anima* 14 (1959) 373-377

⁴³ L Ligier, «Pénitence et Eucharistie », art. cit, pp 65, 67s, 71, 78, «Dimension personnelle », art. cit, pp 958-960, 961-963

⁴⁴ D A Tanghe, «L'eucharistie pour la rémission des péchés», *Irénikon* 34 (1961) 165-181

⁴⁵ J M R Tillard, «Pénitence et eucharistie», *La Maison Dieu* 23 (1967) 90, 103-131, «L'eucharistie, purification de l'Eglise pèlerinante», *Nouv Rev Theol* 84 (1962)

A. Nocent sugiere que –prescindiendo de los pecados públicos graves– la ley eclesiástica de confesar antes de comulgar debía ser derogada. El rito penitencial del nuevo *Ordo missae*, o bien otro tipo de «acusación colectiva», que podría introducirse después de la liturgia de la palabra, de la homilía o del credo, serviría para otorgar un perdón sacramental, con lo cual los pecados de debilidad, cuya carga pesa sobre la mayoría de los fieles, dejarían de ser obstáculo para acercarse a la comunión, y en ocasiones daría a los fieles más fuerza para vencer al pecado que no la simple confesión rutinaria, prescrita por la ley. De forma parecida a Tillard, nos encontramos aquí también con un *votum sacramenti paenitentiae* que habría de cumplirse de cuando en cuando⁴⁶.

g) *Diversas formas de penitencia cristiana*

Indicaremos, por último, que la penitencia cristiana-eclesiástica no se agota en sus formas sacramentales. Justamente, el escepticismo que suscita actualmente la forma sacramental debería conducirnos a resaltar el poder salvífico de la penitencia en toda su variedad. W. Kasper, B. Dreher y F. Funke muestran la extensa gama de posibilidades extrasacramentales de purificación de los pecados, desde la predicación y la eficacia de la palabra de Dios hasta la confesión de devoción, pasando por la confesión ante laicos, el bien que uno realiza y los males que soporta⁴⁷. La misma forma sacramental admite una cierta gradación. Lo mismo que el pecado grave puede ser de distinta categoría, puede distinguirse también, dentro de la confesión obligatoria, la que lo es «de conversión» y la que lo es simplemente «de nueva resurrección». En el primer caso se trataría del pecador que vuelve, después de es-

⁴⁶ A Nocent, «L'acte pénitentiel du nouvel "Ordo Missae" Sacrement ou sacramental?», *Nouv Rev Theol* 101 (1969) 956-976, esp 971, cf «Problemi contemporanei sul sacramento della penitenza», en *La Penitenza* (Cuaderni di Rivista Liturgica, 9), o c, pp 9-24, esp 15-22

⁴⁷ W Kasper, «¿Confesion fuera del confesonario?», *Concilium* 24 (1967) 36-47, «Wesen und Formen der Busse», *Katechetische Blätter* 92 (1967) 737-753, esp 746-748, D Dreher, art. cit, esp pp 35s, F Funke, *Christliche Existenz*, o c.

tar alejado de Dios mucho tiempo, a un nuevo estilo positivo de vida; en el segundo caso se trata de alguien que sólo momentáneamente ha interrumpido su orientación consciente hacia Dios⁴⁸. La confesión de devoción podría estructurarse externamente en dos tipos de liturgia: la forma privada en que se ha realizado hasta ahora y la celebración sacramental. Con ello, el sacramento de la penitencia se adecuaría de un modo singular al carácter global de

la existencia humana, y la paciencia indulgente de Dios se comunicaría a los cristianos en cuanto individuos y en cuanto comunidad⁴⁹. El futuro del sacramento de la penitencia no parece depender tanto de la supresión de la confesión privada como de una mejor inteligencia de lo que significa la penitencia cristiana y eclesial⁵⁰.

(Traducido del alemán por J. Rey)

⁴⁸ J. H. Nicolas, «Tes péchés sont remis», *La Vie Spirituelle* 49 (1967) 501-512 y 516-521.

⁴⁹ Cf. F. Funke, *Christliche Existenz...*, o. c., pp. 34s y 116.

⁵⁰ Véase H. Vorgrimler, «Das Bussakrament - Juris divini?», *Diakonia* 4 (1969) 257-266, esp. 266.

El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral

Casiano Floristán

El sacramento de la penitencia ha sido entendido y celebrado a lo largo de la historia de modos rituales tan diferentes que no es fácil determinar teológicamente en qué consiste su identidad¹. Después de los regímenes disciplinares correspondientes a la penitencia *antigua*, a la *tarifada* y a la *privada* –prueba de mutaciones profundas–, algunos aventuran que estamos, después del Vaticano II, a las puertas de un «cuarto régimen penitencial»². En realidad nos encontramos penitencialmente en crisis, entre la pérdida masiva de la confesión privada, sin abandonarla del todo, y la búsqueda de un nuevo tipo de reconciliación comu-

nitaria con absolución general, celebrada con extrema dificultad por las numerosas cautelas oficiales. Pero así como el perdón de los pecados es un hecho fundamental en la vida cristiana, que se lleva a cabo de diferentes maneras, el sacramento de la penitencia es la celebración del perdón de acuerdo a un Ritual promulgado por la Iglesia. Dicho de otro modo, la penitencia es una virtud antes de ser un sacramento. Aquí me propongo abordar la génesis del *Ritual de la penitencia*, su naturaleza y su alcance pastoral. Antes intentaré precisar el vocabulario penitencial y valorar el estado actual del sacramento de la penitencia³.

1. Precisiones sobre el vocabulario penitencial

El sacramento de la penitencia ha tenido varios nombres, a juzgar por los distintos regímenes peni-

¹ Tengo en cuenta mis trabajos «El nou Ritual de la penitencia», *Questions de Vida Cristiana* 72 (1974) 59-71, «El nuevo Ritual de la penitencia», *Doxa* 112 (1975) 6-15, «La celebración de la reconciliación», *Cuadernos Doxa* 1 (1976) 9-14, «Sugerencias para la celebración sacramental de la penitencia», *Sal Terrae* 71 (1983) 709-720, «La celebración comunitaria del perdón Fundamentación teológica y sugerencias prácticas», *Sal Terrae* 76 (1988) 103-11, «La penitencia sacramental», capítulo 20 de *Para comprender la parroquia*, Editorial Verbo Divino, Estella 1998

² P. De Clerck y R. Gantoy, «Vers un quatrieme régime pénitentiel?», *Communautés et Liturgie* 65 (1983) 191-212

³ Cf. una bibliografía excelente de la penitencia en S. Cañarido, *Los obispos españoles ante el sacramento de la penitencia (1966-1991) Principales cuestiones teológicas y pastorales*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, pp. 361-391

enciales que se han dado⁴. En el siglo III la primera apelación fue «segundo bautismo», ya que el bautismo era «penitencia primera». La penitencia se entendía como «conversión» y «reconciliación». A partir del siglo XII hasta el Vaticano II se ha entendido como «sacramento de la confesión» o simplemente «confesión». Después de la reforma litúrgica conciliar se comprende como «penitencia» y «reconciliación» con Dios y con la Iglesia. En una palabra, de la reconciliación antigua se pasó a la confesión privada en el segundo milenio, y de ahí, sin que se suprima, retornamos a la reconciliación comunitaria penitencial. Según K. Rahner,

«el acto religioso y existencial de la penitencia ha pasado, en diversas etapas, del cumplimiento tangible de la penitencia al arrepentimiento interior, a la acusación humillante y a la absolución sacerdotal»⁵

Los términos más socorridos en este sacramento son penitencia, conversión, reconciliación, confesión, ofensa, pecado, contrición y perdón. Recordemos su significado.

Penitencia (del latín «paenitentia», arrepentirse, más que de «poenitentia», pena) quiere decir en nuestro pueblo –por connotaciones negativas– práctica religiosa de privación, castigo o punición. En cambio el término «penitencia», que traduce al vocablo bíblico «metanoia», puede entenderse de cuatro maneras: el «acto» de arrepentimiento, la «virtud» de la conversión, el «sacramento» de la reconciliación y la «satisfacción» que el ministro impone al penitente en forma de unas acciones concretas. «Metanoia» fue la primera palabra que pronunciaron tanto Juan Bautista como Jesús (Mt 3,2 y 4,17): es cambio (*meta*) de mentalidad (*nous*) (Heb 12,17).

Conversión viene del latín «conversio», vuelta o giro. A la luz de los relatos evangélicos, convertirse es retornar, bien a la fe, bien a una vida de gracia y de justicia. En el caso de la penitencia supone la

⁴ Cf P Mottel, «Les mots de la Bible», *Croissance de l'Eglise* 130 (1999) 7-11, C Collo, *Reconciliation y penitencia. Comprendre, vivre, célébrer*, San Pablo, Madrid 1995, pp 10-12, diferentes diccionarios bíblicos, teológicos y litúrgicos

⁵ Cf la cita en B Sesboue, «Pardon de Dieu, conversion de l'homme et absolution par l'Eglise», en L-M Cahuet y P De Clerck, *Le sacrement du pardon*, Desclée, Paris 1993, p 171

transformación del pecador; que decide abandonar su vida descarriada y adherirse a Dios para ser discípulo de Jesucristo. Uno se convierte con todo su ser, en cuerpo y alma, bien paso a paso, bien de repente. El Ritual acentúa la conversión evangélica, que es núcleo de la vida cristiana y constitutivo de la evangelización, ya que repara o profundiza las exigencias bautismales y da acceso a la participación eucarística. El término «conversión» es mejor que «penitencia» (que evoca la pena de la falta) o «arrepentimiento» (que no expresa radicalidad).

Reconciliación proviene del latín «re-conciliare» («conciliare», «concilium», reunión, convocación). Reconciliarse es cambiar la manera de pensar y de comportarse frente a otra persona, en una relación nueva de donación y apertura. En el Nuevo Testamento, reconciliar es la acción gratuita por la que Dios acepta y acoge al pecador arrepentido para introducirlo en su gracia. En la Iglesia primitiva la reconciliación era una celebración en virtud de la cual los penitentes, después de la acción penitencial, recibían normalmente el Jueves Santo la absolución, que entrañaba la readmisión en la comunidad cristiana y la participación pascual en la comunión eucarística comunitaria. Trento llamó a la penitencia «reconciliación con Dios»⁶. Más adelante se demostró que la penitencia es asimismo «reconciliación con la Iglesia»⁷. Según K. Rahner, ésta es una de las «verdades olvidadas» de la penitencia⁸. El pecado nos separa de Dios y de la comunidad. Por eso pedimos perdón a Dios y a los hermanos presentes en la asamblea. La penitencia no es mero asunto de un laico o laica con un sacerdote; es cuestión de la Iglesia. Por otra parte, el término «reconciliación» es

⁶ Cf DS 1670, 1674, 1677 y 1701

⁷ Cf la obra de B F M Xiberta, *Clavis ecclesiae De ordine absolutiois sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia*, Roma 1922, y ²1972 Ver un excelente comentario a dicha obra F Millan Romeral, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B F M Xiberta (1987-1967) en la Teología Penitencial del siglo XX*, Edizioni Carmelitane, Roma 1997

⁸ Cf K Rahner, «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en *Escritos de Teología*, II, Taurus, Madrid 1961, pp 141-180, K H Neufeld, «Karl Rahner zu Busse und Beichte», *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) 55-61, H Vorgrimmler, «La théologie du sacrement de pénitence chez Karl Rahner», *La Maison-Dieu* 214 (1998) 7-33.

afín a la cultura contemporánea. Después de la Segunda Guerra Mundial se empleó en Alemania la palabra «Versöhnung» (reconciliación) para acabar con los odios y lograr la fraternidad y la paz. Otro tanto se dijo e hizo en nuestra sociedad española en el «tardofranquismo» para preparar la venida pacífica de la democracia. El término «reconciliación» es dinámico, mesiánico y social, al mismo tiempo que manifiesta la dimensión comunitaria de la fe⁹. Se usó en el pasado y vuelve a estar en auge. «La aspiración a una reconciliación sincera y durable –dice la exhortación *Reconciliación y penitencia*– es un móvil fundamental de nuestra sociedad»¹⁰.

Confesión es en el lenguaje jurídico grecorromano afirmación bajo declaración pública, reconocimiento, proclamación abierta. En la traducción de los Setenta, confesar es alabar a Dios. En el latín vulgar «confessare» significa declarar, reconocer. Mediante la confesión (de fe) proclamamos que somos creyentes en Dios. Recordemos que la confesión individual frecuente, denominada confesión de devoción, se centraba en la declaración de unos pecados o faltas en virtud de la contrición¹¹. Ahora bien, la confesión no es elemento esencial de la penitencia, ni siquiera es una práctica específicamente cristiana. Hay confesiones terapéuticas de tipo psicológico en las que uno se auto-revisa, se acusa o reconoce sus culpas. A veces la confesión religiosa busca simplemente aliviar la conciencia. En realidad, la confesión penitencial no sirve sólo para ser mejores, estar tranquilos o dar sentido a la existencia; esto es bueno pero no suficiente. Confesarse en un plano teológico es proclamar la buena nueva del perdón de Dios y confesar la misericordia del Padre que perdona nuestros pecados. De ahí que el pecado se confiese delante de Dios y de las exigencias de su reino, para que Dios nos rehaga como seres nuevos y se restaure, con nuestro consentimiento, el compromiso bautismal. En resumen, confesamos los pecados en un ámbito

de confesión de fe; así mostramos una confianza o esperanza de restauración, liberación o salvación, que nos llega de Dios. Designa, pues, la confesión de fe («confessio fidei»), de alabanza («confessio laudis») y de los pecados («confessio peccatorum»).

Ofensa es un término que aparece muchas veces en la Biblia. Significa falta, deuda, iniquidad, injusticia. Pecador es quien ofende a Dios, quien hace el mal a los ojos de Dios. En los Salmos, el pecador se opone al justo o al fiel, amigos de Dios. Ante quienes reconocen sus ofensas, Dios se presenta como el restaurador de la dignidad personal o el recreador del ser humano. En el actual padrenuestro decimos «ofensas» en lugar de «deudas», término más arcaico y equívoco.

Pecado, semejante a ofensa, es una palabra muy frecuente en el Nuevo Testamento (296 veces). Procede de la terminología jurídica. Pecar significa «transgredir». En la Biblia equivale a «separarse de Dios», romper la alianza, traicionar a la caridad, separarse de la comunidad. Antes se nos decía que pecado era «ofensa y deuda frente a Dios». Según los catecismos de Astete y Ripalda, pecado es «decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de Dios». El pecado del cristiano es ruptura con el Dios del reino y con el reino de Dios (traición a la alianza y al amor); ruptura con el prójimo, sobre todo con el necesitado (infidelidad a la comunidad y a la solidaridad); ruptura con uno mismo, imagen y semejanza de Dios (autodestrucción personal). En una palabra, el pecado está en el corazón (núcleo de la persona), se mide por la ofensa al reino de Dios (la causa de Jesús), se confiesa en comunidad (en la Iglesia) y se analiza con actitudes evangélicas (desde la conducta de Jesús). El remedio al pecado es el perdón de Dios.

Contrición procede del sustantivo «contritio» y del verbo «contenere», triturar o quebrantar la dureza de ánimo, que adviene con el pecado cometido. Teológicamente significa aborrecer el pecado por el amor de Dios. Con la «atrición» se aborrece el pecado por miedo al castigo. Según Trento, la atrición –aunque es imperfecta– basta para que un pecador se reconcilie con Dios¹².

⁹ Cf Ch Duquoc, «Reconciliación real y reconciliación sacramental», *Concilium* 61 (1971) 23-24

¹⁰ *Reconciliación y penitencia*, Exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II, PPC, Madrid 1984, n 3

¹¹ Cf A Migliavacua, *La «confessione frequente di devozione» Studio teologico-giuridico sul periodo fra I Codici del 1917 e del 1983*, Universidad Gregoriana, Roma 1996

¹² Sesión XIV, cap IV, DS 1678

Perdón significa en la Biblia el restablecimiento entre dos personas de una relación rota. A lo largo de toda la Escritura, Dios no cesa de ofrecer y otorgar su perdón. Se dirige siempre al pueblo con palabras de paz. Por parte del pueblo, abrumado por sus culpas, surgen los ritos para alcanzar el perdón. En el latín del siglo X «perdonare» equivalía a llevar a cabo un acto excelso de donación. El perdón sobrepasa el nivel de la ética: está en el plano de lo religioso. Ser perdonado es encontrarse con Dios. Ahora bien, perdonar no es olvidar; pero si uno se acuerda, debe hacerlo sin resentimientos.

El *Ritual de la penitencia* expresa el sacramento con dos términos: *penitencia*, expresión consagrada por los concilios de Florencia, Trento y Vaticano II, y *reconciliación* para indicar, sobre todo, la celebración, tal como se usaba en los antiguos libros litúrgicos.

2. Crisis del sacramento de la penitencia

Es patente la caída vertiginosa de la confesión, ya en incipiente declive en la década de los sesenta a causa de la evolución cultural, del impacto de los datos psicológicos, del exceso de moralismo y culpabilidad y de la insatisfacción que producía en muchos fieles el régimen de la confesión privada. Pero no abundan las encuestas sobre el declive de la confesión. En Francia hay estudios sobre la frecuencia de la confesión respecto de los años 1952, 1974 y 1983¹³. En 1952 se confesaban, al menos una vez al año, el 15% de los católicos; en 1974 y 1983 sólo el 1%. De estas encuestas se deduce que el descenso de la confesión comenzó antes del Vaticano II y que la aparición del nuevo Ritual no ha frenado esta caída. Sin embargo, el sacramento de la penitencia no ha sido olvidado y su práctica se

ha diversificado. En la diócesis de Lozère, según una encuesta de 1986, el 38% de los católicos habían participado en una «absolución colectiva», mientras que el 14% se habían confesado individualmente. En el fondo ha descendido drásticamente la confesión «frecuente», llamada también de «devoción». Naturalmente, en el caso de peregrinaciones a santuarios, retiro de grupos en monasterios o casas de retiro y movimientos eclesiales neoconservadores, la confesión individual se ha mantenido, aunque no con la frecuencia de antes. También es cierto que allí donde se ha dado una renovación teológica, una acción pastoral conciliar, una actitud positiva frente a las críticas psicológicas y una aceptación del Evangelio de la misericordia, ha habido un notable avance en relación a las confesiones de antaño¹⁴. Nuestra situación penitencial en España no ha mejorado mucho. Se confiesan con una cierta asiduidad muy pocos fieles, a lo sumo los mayores de 65 años. La juventud no pasa por el confesionario. Tampoco los que se encuentran entre los 30 y los 50 años. De otra parte, las celebraciones comunitarias no se han generalizado todavía suficientemente y no han sustituido a los confesionarios. Nos falta una catequesis y una evangelización de la penitencia. Los documentos oficiales han incidido poco.

Las causas de la crisis penitencial son varias¹⁵. El ritmo de la confesión es hoy independiente de la comunión. Una mayoría de los asistentes a las misas dominicales comulga, en tanto que una minoría se confiesa o asiste a una celebración comunitaria. Tengamos en cuenta que la confesión de devoción iba unida en muchos casos a la dirección espiritual, que hoy se practica en grupo o de otra manera, sin olvidar el diván de los psicólogos y psiquiatras. Ahora se gestiona la culpabilidad en pequeños grupos, mediante una ética de diálogo liberadora. Efectivamente, han aumentado las formas espirituales de acompañamiento en grupo.

¹³ Cf. J. Joncheray, «La pratique ecclésiale du sacrement de la pénitence dans son contexte social», en L. M. Chauvet y P. De Clerck, *Le sacrement du pardon*, Desclée, París 1993, pp. 19-29. Para conocer la crisis penitencial en Italia, ver G. Ambrosio, «Lettura sociologica dei dati della ricerca sul sacramento della penitenza», *Rivista Liturgica* 70 (1983) 515-527.

¹⁴ Cf. el documento francés *Célébrer le sacrement de pénitence et de réconciliation*, «Documents-Épiscopat» n. 13, septiembre de 1998.

¹⁵ Cf. P. De Clerck, «Réconciliations quotidiennes et réconciliation sacramentelle», *Célébrer* 259 (1996) 4-11.

Al mismo tiempo ha crecido la conciencia del perdón no sacramental y, por supuesto, ha variado el sentido del pecado, dado el cambio de comportamientos éticos o de costumbres que se ha producido en estas últimas décadas. Más que una pérdida de pecado se puede hablar de un desplazamiento del mismo por evolución de las costumbres, tolerancia o permisividad de la sociedad, influjo de los datos psicológicos, impacto de los medios de comunicación y escaso aprecio de las prácticas penitenciales heredadas. Hoy se ve el pecado de otra manera, de un modo más colectivo, social y estructural, con el peligro de que se diluya el pecado personal. Pero después de Freud no se puede hablar de la culpabilidad y del pecado como antes. Es evidente el rechazo actual de cualquier forma represiva o culpabilizadora de la religión.

Por otra parte, la penitencia se había reducido a mera confesión, como un asunto entre dos personas: el penitente y el confesor. El énfasis se ponía en la confesión de boca, como muestra de mortificación y prueba de contrición. Los otros dos elementos más sustantivos (penitencia y reconciliación) quedaban en segundo lugar. Una de las mayores dificultades de la penitencia residía en el ritualismo despojado de celebración, sin preparación adecuada, con rapidez inaudita, en ausencia de comunidad o incluso durante la celebración de la eucaristía, mediante una concepción jurídica y forense del sacramento. Ahora nos damos cuenta de la importancia que tiene la dimensión eclesial y social de la penitencia. Sin embargo, el problema heredado no reside en la dificultad de su celebración, sino en la casi ausencia de comunidad cristiana para celebrar adecuadamente la reconciliación¹⁶.

3. Génesis del Ritual de la penitencia

El Vaticano II trazó varias directrices sobre el carácter que debe tener la penitencia cristiana para

¹⁶ Cf. A. Bugnini, *La reforma de la liturgia (1948-1975)*, BAC, Madrid 1999, cap. XXXIX: «La reconciliación», p. 577.

encauzar su reforma, a todas luces necesaria. Recuérdese que la disciplina penitencial en vigor procedía del Concilio IV de Letrán de 1215. Urgía una revisión profunda. Mediante el sacramento de la penitencia –afirma *Lumen gentium*–, los pecadores obtienen «de la misericordia de Dios el perdón de los pecados cometidos contra Él y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia, a la que ofendieron con sus pecados» (LG 11). De ahí que se deberá inculcar «a los fieles, juntamente con las consecuencias sociales del pecado, la naturaleza propia de la penitencia, que detesta el pecado por cuanto es ofensa de Dios; no debe olvidarse la participación de la Iglesia en la acción penitencial» (SC 109). Es, pues, el sacramento de la penitencia ministerio de reconciliación de «los pecadores con Dios y con la Iglesia» (PO 5).

Las vicisitudes que tuvo la elaboración del Ritual de la penitencia fueron una muestra de las dificultades y discrepancias que han surgido después, a la hora de su aplicación. En la elaboración de este Ritual trabajaron dos comisiones. La primera fue el *Coetus de Paenitentia* (XXIII bis), creado el 2 de diciembre de 1966 y constituido por un presidente (J. Lécluyer), un secretario (F. Heggen, sustituido pronto por F. Nikolasch), dos «consultores» (C. Vogel y L. Ligier) y cinco «consiliarii» (Z. Alszeghy, P. Anciaux, C. Floristán, A. Kirchgässner y K. Rahner). Considero que mis compañeros de grupo eran teólogos o liturgistas de talante progresista, altamente cualificados en esta cuestión. Yo fui invitado para representar el área cultural de la lengua española.

El punto de partida del primer *Coetus* se basó en la recomendación del Vaticano II: «Revísese el rito y las fórmulas de la penitencia, de modo que expresen con mayor claridad la naturaleza y el efecto del sacramento» (SC 72). Sin olvidar esta recomendación conciliar: «Siempre que los ritos, según la naturaleza propia de cada uno, admitan una celebración común, con asistencia y participación activa de fieles, hay que inculcar que ésta debe ser preferida, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada» (SC 27). Por otra parte, se había promulgado la constitución apostólica *Paenitemini* (17 de febrero de 1966), redactada por un grupo de Padres conciliares entre el 16 y el 25 de octubre de

1965, a petición de Pablo VI¹⁷. Le siguieron varias Instrucciones por parte de casi todos los obispos: holandés, francés, italiano, suizo, canadiense y español¹⁸. Como resumen de estos textos, se trabajó en la reforma de la penitencia con estos cuatro criterios: 1) la naturaleza del pecado como ofensa a Dios y a la Iglesia; 2) la reconciliación con Dios y con la Iglesia; 3) la colaboración de toda la Iglesia –por la caridad, el ejemplo y las preces– en la conversión del pecador; 4) el valor del sacramento de la penitencia en la promoción de la vida cristiana.

Desde el primer momento se acordó estudiar dos cuestiones: la celebración privada de la penitencia y la celebración pública o comunitaria. Recordemos que el *Rituale Romanum* sólo admitía la absolución «individual» del penitente con una «fórmula común» para toda la Iglesia. La voz cantante en el *Coetus* la llevó C. Vogel por su competencia reconocida. Hubo concordia de pareceres en la posibilidad de introducir la absolución general sin confesión auricular. Al acabar la primera reunión se elaboró una «relatio», que se presentó a la reunión plenaria del *Consilium* (10-18 de abril de 1967)¹⁹. En esta «relatio» se incluyeron siete preguntas o proposiciones, sobre las que dictaminó el *Consilium* el 13 de abril de ese año. Eran las siguientes: 1) Modificación de la sede o confesionario: se aprueba. 2) Aportación de alguna oración inicial a la confesión: se aprueba. 3) Bendición penitencial al comienzo: se aprueba. 4) Conservación sustancial de la fórmula de absolución actual: se aprueba. 5) Proposición de varias fórmulas de absolución «ad libitum»: quince sí y diez y siete no. 6) Preparación de normas para la celebración de la penitencia: se aprue-

ba. 7) Si es de la competencia del *Coetus* el estudio de la absolución general: se aprueba.

El *Coetus* se reunió por segunda vez los días 10 y 11 de mayo de 1967. Se redactó un rito penitencial dividido en dos partes: celebración de la confesión individual y celebración penitencial comunitaria. En la primera se hacían pequeñas modificaciones al modo heredado de confesarse. La segunda tenía esta estructura: 1) Introducción: saludo, doxología (Ap 15,3-4), canto y oración. 2) Lecturas bíblicas y homilía. 3) Acto penitencial: himno cantado. Reflexión en silencio. 4) Confesión general: preces, confiteor o salmo penitencial. 5) Oración del preste «ad impetrandam remissionem peccatorum», introducida por una antífona o el padrenuestro. El sacerdote recita el «Misereatur» y el «Indulgentiam» con las manos extendidas. 6) Se acaba con un canto de acción de gracias. A este esquema hicieron observaciones varios consultores y peritos. Hubo acuerdo básico, incluso sobre la celebración comunitaria con absolución general, pero se consideró necesario abordar dos cuestiones para llegar a conclusiones firmes: la teología y la historia de la penitencia. Se tuvieron en cuenta sobre todo los estudios de B. Poschmann, K. Adam, A. d'Arlès, J. A. Jungmann, P. Galtier, P. Anchaux, S. González, L. Ligier y C. Vogel²⁰.

A partir de estos trabajos se comprobaron ciertos desplazamientos: de la penitencia «pública» a la «privada»; de la penitencia de «faltas graves» a la confesión de todas las faltas; de la recepción unitaria o poco frecuente a la frecuencia actual; de la «expiación» de los pecados (acción penitencial) a la «con-

¹⁷ Ver el texto en AAS 58 (1966) 177-185. Comentarios al mismo en J. Bellavista, «Constitución apostólica sobre la penitencia», *Phase 6* (1966) 157-159, y en J. Badini, «La Constitution Apostolique *Paenitemini* dans la ligne du Concile», *La Maison-Dieu* 90 (1967) 47-78.

¹⁸ Ver, por ejemplo, la Instrucción Episcopal de Liturgia de Francia en *La Croix* del 11 3 1967, comentada por R. Marlé en *Etudes* 326 (1967) 708-711. La Conferencia Episcopal Española publicó un *Decreto sobre la disciplina penitencial en España*. Ver el texto en J. Irribarren, *Documentos de la CEE (1965-1983)*, Madrid 1983, pp 104-109.

¹⁹ El *Consilium* «ad instaurationem liturgicam absolvendam» se constituyó el 29 de febrero de 1964.

²⁰ Solamente cito las obras de C. Vogel traducidas «El pecado y la penitencia», en *Pastoral del pecado*, Editorial Verbo Divino, Estella 1966, pp 209-340, id, *El pecado y la penitencia en la Iglesia antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968, id, *La penitencia en la Iglesia antigua*, CPL, Barcelona 1999 (Cuadernos Phase, 95), id, *La penitencia en la Edad Media*, CPL, Barcelona 1999 (Cuadernos Phase, 97). Para conocer la historia de la penitencia en España ver D. Borobio, *La penitencia en la Iglesia hispánica de los siglos IV-VII*, Desclee, Bilbao 1978, J. Fernández, «La disciplina penitencial en la España romano-visigoda desde el punto de vista pastoral», *Hispania Sacra* 4 (1951) 243-311, S. González Rivas, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca 1950, F. J. Lozano, *La penitencia canonica en la España romano-visigótica*, Burgos 1980.

fesión auricular» (manifestación del arrepentimiento); de la celebración «comunitaria» a la administración «individual»; de la «reconciliación» con la Iglesia (*pax Ecclesiae*) a la «contrición» personal; de las «acciones» penitenciales (*entre* la confesión y la absolución) a la «satisfacción» simbólica (*después* de la confesión y la absolución); de la «paenitentia secunda», centrada en las exigencias de la iniciación cristiana, a la confesión de los pecados de cara a la comunión eucarística; de la «absolución general» (reconciliación) al perdón individual (confesión); y de la reconciliación con Dios en la Iglesia a la remisión de los pecados por el sacerdote en un mutuo encuentro.

El presidente del *Coetus* J. Lécuyer afirmó en carta del 29 de junio a los miembros del grupo de trabajo: «Omnes tamen sodales fuerunt concordēs ut quaeretur modus restaurandi saltem quibusdam in casibus, aliquem ritum celebrationis vere communitariae com absolute sacramento». En las observaciones hechas por P. Anciaux el 15 de junio de 1967 se dice taxativamente: «La obligación de *confesar* los pecados graves por la confesión llamada privada no corresponde a la tradición auténtica hasta el final de la Edad Media». Es, pues, tradición posterior.

La dificultad mayor para restaurar la práctica de la celebración comunitaria con absolución sacramental sin confesión de boca se encontró en la doctrina del Concilio de Trento, al afirmar la necesidad de la confesión íntegra y personal de los pecados, considerada «de derecho divino» (de *ure divino*)²¹. Esta afirmación tridentina es interpretada de diversas maneras²². Recordemos que los reformadores

Lutero y Calvino no rechazaron la confesión individual de los pecados sino su obligatoriedad. Reaccionaron contra muchos abusos²³. De los estudios en torno a la penitencia según Trento, se dedujo entonces lo siguiente: 1) La confesión «in specie et singillatim» de Trento no es algo formalmente revelado, sino que va unido al carácter «judicial» de la penitencia, entendido hoy como carácter de potestad «administrativa» o de «amnistía». 2) El pecado es una actitud interior que se comprende «delante de Dios», no «delante de sí mismo» y que se manifiesta en el ámbito de la relación con el otro. Nunca puede el pecado ser objetivado de un modo adecuado; no es un objeto fácilmente clasificable y enumerable. 3) Conocer –según la teoría del conocimiento de Trento– era clasificar una cosa en su género, especie y número. Hoy nuestro conocimiento personal es concreto, intuitivo y afectivo, basado en actitudes más que en actos. 4) La actual moral, en una línea personalista, es un moral de actitudes, a diferencia de la moral objetivista o de actos. En la moral posttridentina el pecado es un acto individualizado que se puede cuantificar y enumerar; en la moral de actitudes el pecado está en la línea de la opción, actitud, sin que sea siempre numerable y cuantificable.

En el *Coetus* se consideró asimismo que había una base sólida en las 48 permisiones de la Curia Romana respecto de la absolución general en circunstancias especiales. El *Coetus* las recogió en un «dossier». C. Vogel aportó un elenco de absoluciones generales hasta el año 1000. Las justificaciones teológicas para la reforma del régimen penitencial se basaron en la praxis de la Iglesia primitiva; en la nueva concepción conciliar de la Iglesia como sacramento que privilegia la dimensión eclesial de la penitencia; en la consideración personal del pecado

und Notwendigkeit der Einzelbeichte», *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 150-167, C. Peter, «La confesión íntegra y el Concilio de Trento», *Concilium* 61 (1971) 99-111. Para el estudio de la confesión íntegra antes de Trento, ver J. Escudé, *La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona 1967.

²³ Cf. las posiciones de Lutero y Calvino en C. Collo, *Reconciliación y penitencia. Comprender, vivir, celebrar*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 125-153.

²¹ Cf. Ses. XIV, cap. 5, can. 7 (DS 1679 y 1707).

²² Cf. A. Amato, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, LAS, Roma 1974, H.-P. Arendt, *Bussesakrament und Einzelbeichte. Die tridentinische Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bussesakraments*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1981, D. Borobio, «El modelo tridentino de confesión», *Concilium* 219 (1987) 215-235, R. Franco, «Posibilidad de una evolución del dogma de la penitencia», *Phase* 37 (1967) 56-63, id., «La confesión en el Concilio de Trento. Exégesis e interpretación», en *Sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología*, CSIC, Madrid 1972, pp. 303-316, F. Nikolasch, «Das Konzil von Trient

desde perspectivas antropológicas y psicológicas; y en la concepción del sacramento de la conversión o de la re-iniciación, al hacer hincapié en la fe y en la comunidad (reconciliación *desde la Iglesia*). Se propusieron varias fórmulas *ad libitum* para la absolución.

Claro está que si se suprimía la confesión de boca de los pecados, se borraba de un plumazo la misma confesión. La difícil solución a este dilema consistió en entender la confesión como reconciliación en régimen comunitario, para acoger el perdón de Dios que nos llama a conversión, con objeto de vivir en paz y ser artesanos de la paz. El acento no se pone tanto en *decir* los pecados cuanto en *hacer* penitencia como sinónimo evangélico de conversión. Por eso el término «penitencia» sustituye al de «confesión».

La tercera reunión del *Coetus* tuvo lugar los días 6 y 7 de diciembre de 1967. Se redactó un nuevo esquema, dividido, como el anterior, en dos partes: la confesión individual y la general. Se añadió que las lecturas bíblicas penitenciales pueden manifestar la conversión del corazón (*metanoia*), la remisión de los pecados hecha por Cristo con diferentes ocasiones, el amor de Cristo hacia nosotros (Jn, 1 Jn, Flp), y la dignidad y preeminencia de la vocación y del estado cristiano (epístolas de Pablo, 1 Pe). Se pidieron observaciones a consultores y peritos, y, una vez estudiadas, se elaboró el 17 de febrero de 1968 un nuevo esquema. Se concluyó que se puede dar la absolución general bajo determinadas condiciones, con estas razones: la práctica de la Iglesia Oriental, los indultos concedidos por la Santa Sede y la doctrina fundamentada de los teólogos. El esquema fue estudiado por el *Consilium* en su reunión de octubre de 1968. En 1969 lo revisó la Sagrada Congregación para el Culto Divino y lo sometió al parecer de otras Congregaciones. El primer *Coetus* de penitencia terminó su cometido en 1969 sin que sus trabajos fuesen aceptados.

La absolución colectiva fue el problema principal que se encontró el primer *Coetus*. Los miembros de dicha comisión supimos que Pablo VI era partidario de introducirla. Nos lo dijo J. Lécuyer, presidente de la primera comisión. Algunos cardenales se opusieron. A la vista del cariz que tomaba la ab-

solución general, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe promulgó el 16 de junio de 1972 unas *Normas pastorales para dar la absolución sacramental general*²⁴. Siguen la línea de la «Instrucción» preconiliar de la Sagrada Penitenciaría Apostólica de 25 de marzo de 1944, que permitía la absolución colectiva en casos especiales, como los bombardeos, los campos de concentración o antes de entrar en batalla²⁵.

Se nombró una nueva comisión en junio de 1972, de componente litúrgico, formada por P. Journel (presidente), F. Sottocornola (secretario) y J. A. Gracia, P. Visentin, H. Mayer, K. Donovan y G. Pasqualetti (vocales)²⁶. Terminó su trabajo a marchas forzadas en 1973, de acuerdo a las *Normas* citadas, obligatoriamente impuestas, no sin dificultades entre dos tendencias: la que deseaba una renovación profunda penitencial (con un lenguaje bíblico y patristico) y la que defendía la práctica penitencial heredada (con un lenguaje medieval y tridentino). Prevaleció la segunda tendencia. El texto preparado fue examinado por las congregaciones del Culto, Doctrina de la Fe, el Clero, la Evangelización y la Penitenciaría Apostólica. La comisión había propuesto que el Ritual se llamase de la «reconciliación» (término más positivo) y no de la «penitencia» (por sus connotaciones negativas). Se optó por una vía intermedia que no satisfizo a nadie. El *Ritual de la penitencia* fue aprobado por Pablo VI el 2 de diciembre de 1973, publicado en la edición típica latina el 7 de febrero de 1974 con el título oficial de *Ordo paenitentium* y editado en castellano el 25 de enero de 1975 bajo el nombre de Ritual de la penitencia²⁷.

²⁴ Cf. el texto en AAS 64 (1972) 510-514 y en *L'Osservatore Romano* del 14 7 1972. Traducción al castellano en *Pastoral Litúrgica* 68/70 (1972) 19-24, en *Ecclesia* 1 602 del 29 6 1972 y en *Phase* 12 (1972) 523-527.

²⁵ Cf. AAS 36 (1944) 155-156.

²⁶ Cf. J. A. Gracia, «Historia de la reforma del nuevo Ritual (1966-1973)», *Phase* 79/80 (1974) 11-22, P. Visentin, «Il nuovo "Ordo paenitentiae" genesi, valutazione, potenzialità», en AA VV, *La celebrazione della penitenza*, Turin 1981, pp. 64-69, D. Fernández, *Dios ama y perdona sin condiciones. Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada*, Desclée, Bilbao 1989.

²⁷ El título del ritual francés es elocuente *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, Chalet-Tardy, Paris 1978.

4. Naturaleza del Ritual de la penitencia

El hecho de que la elaboración del Ritual durase siete años y fuese el último de los libros litúrgicos sacramentales promulgados entre 1968 y 1973, fue clara señal de oscilaciones y tensiones²⁸. No es fácil casar la teología evangélica y patrística con la medieval y con el concilio de Trento, o tener en cuenta las exigencias antropológicas actuales y aceptar el elemento casi nuevo de la reconciliación con la Iglesia. Un cambio de prácticas en un tema de tanta hondura como la penitencia es a todas luces difícil. Según A. Bugnini, el *Ordo paenitentiae* «tuvo un *iter* muy elaborado, durante el cual hombres de valor y varios organismos cualificados se emplearon a fondo»²⁹.

En el *Ritual de la penitencia* se manifiestan dos tendencias diferentes: la que aparece en la introducción o *praenotanda* (más cerrada) y la que se observa en el Ritual propiamente dicho (más abierta). Incluso en la introducción hay dos visiones teológicas no armonizadas, lo cual hace difícil poner en práctica el «rito para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución general»³⁰. En el fondo, el Ritual es reticente respecto de las celebraciones comunitarias con absolución general y defensor total de la celebración individual del perdón. «La confesión individual e íntegra y la absolución –afirma el Ritual– continúan siendo el único modo ordinario para que los fieles se reconcilien con Dios y con la Iglesia» (n. 31). Otro tanto afirma el nuevo Código (c. 960).

Puede decirse que este Ritual –por sus restricciones– no ha sido *recibido* del todo, ni por algunos

²⁸ En 1968 se publicó el orden sacerdotal, en 1969 el matrimonio, la Eucaristía y el bautismo de niños, en 1971 la confirmación, en 1972 la iniciación de adultos y la unción de enfermos, en 1973 la penitencia

²⁹ *Phase 13* (1973) 497 Cf A Kirchgassner, «Zur Situation des Bussakrament», *Gottesdienst* 5 (1971) 41-43

³⁰ Cf P De Clerck, «Célébrer la Penitence ou la Reconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel», *RTLV* 13 (1982) 387-424, J Burgalet y M Vidal, *Sacramento de la penitencia crítica pastoral del nuevo Ritual*, PS, Madrid 1975

sacerdotes ni por una parte del pueblo, especialmente los que experimentaron satisfactoriamente la absolución general. Los conservadores desestiman las celebraciones comunitarias de la penitencia y se niegan a dar la absolución general; los progresistas rechazan que la penitencia se reduzca a mera confesión individual. Con todo, en el Ritual se encuentran aportaciones positivas, aunque mezcladas con numerosas cautelas. Según el Ritual, la penitencia o reconciliación hay que situarla teológicamente (Dios es misericordia), más que moralmente (el hombre es pecador). Además, confesamos nuestros pecados delante de Dios, es decir, en el contexto de una confesión de fe, y nos reconciliamos con los hermanos a los que ofendimos y con la Iglesia, como condición previa del perdón de Dios. El Ritual presenta tres novedades respecto del ritual tridentino: 1) La quiebra de la práctica exclusiva de la confesión auricular y propuesta de varias formas de celebración. 2) El uso de la palabra de Dios en cualquier forma penitencial. 3) La propuesta de nuevas fórmulas para la absolución sacramental³¹.

De otra parte aparecen cuatro líneas de fuerza en la Introducción del Ritual: 1) La *históricosalvífica* con un sello «personal», con objeto de situar la penitencia entre el bautismo y la eucaristía. 2) La *eclesiológica*, al acentuar el carácter comunitario de la penitencia, «reconciliación con Dios y con la Iglesia». 3) La *sacramental*, al subrayar la importancia de la conversión, aunque de acuerdo a las partes tradicionales del sacramento: contrición, confesión, satisfacción y absolución (n. 6). 4) La *ministerial*, al recordar que toda la Iglesia ejerce en el sacramento de la reconciliación un ministerio (n. 8), aunque a continuación se recalca que el único «minister competens» es el sacerdote (nn. 9-10).

En el Ritual hay tres modos de reconciliación: la reconciliación de un solo penitente, la celebración comunitaria con confesión y absolución individual, y la celebración comunitaria con absolución general.

³¹ B D Marlangeas, «Situation de la pénitence dans l'Église catholique», *La Maison-Dieu* 171 (1987) 39

a) *La reconciliación de un solo penitente*

Empecemos por afirmar que la reconciliación con un penitente, según el Ritual, no es pura y simple confesión privada, tal como se practicaba hasta entonces. Después de una preparación personal, tanto del sacerdote como del penitente (rito de acogida), se escucha la palabra de Dios (proclamación); después de la confesión de boca (declaración de los pecados) y de imponerse la penitencia (satisfacción), el fiel es invitado a orar (oración del penitente), el sacerdote le absuelve (imposición de manos y absolución) y el penitente expresa una acción de gracias; por último, el confesor le despide y envía en paz (despedida).

Sin embargo, por falta de visión penitencial se reduce este rito a menudo a la anterior penitencia privada. A pesar de que el Ritual considera generosamente que el rito individual se celebra, el sacramento de la penitencia, así conferido, es escasamente comunitario y mínimamente celebrado, con lo cual se reduce a un rito o parte del rito (la absolución individual), con la consiguiente desestima de la presencia eclesial, comunitaria y sacramental y el olvido de la dimensión social del pecado. La crisis generalizada de la confesión es crisis de la confesión privada en el sentido más genuino de la palabra; crisis de una penitencia privada del sentido evangélico y social del pecado, de la exigencia de conversión y de la celebración comunitaria.

Confesarse individualmente puede y debe ser operativo, a condición de que sea excepcional (la penitencia ordinaria debiera ser la comunitaria) u opcional (el perdón de los pecados puede celebrarse o conseguirse de múltiples formas). De lo contrario, cuando la confesión privada es el ideal, separamos el sacramento de la vida humana como vida socializada o lo alejamos peligrosamente de la comunidad cristiana o de la Iglesia. La confesión, cuando es constantemente privada e individualizada, termina por ser desestimada, ya que se aleja de la responsabilidad histórica y se refugia en el ámbito intimista de la conciencia. No olvidemos que la reconciliación con el hermano, no consigo mismo, es el signo de la reconciliación con Dios.

b) *La reconciliación comunitaria con confesión y absolución individual*

En el Ritual hay previstos dos tipos de celebraciones comunitarias, denominadas «ritos para reconciliar» a «varios» o a «muchos» penitentes, en un caso con absolución individual y en otro con absolución general. Se afirma en el Ritual que «las celebraciones penitenciales son reuniones del pueblo de Dios para oír la palabra de Dios, por la cual se invita a la conversión y a la renovación de vida, y se proclama, además, nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo» (n. 36).

El primer tipo de celebración comunitaria «con confesión y absolución individual» es el más extendido. Tiene la ventaja de favorecer la dimensión comunitaria, con el inconveniente de reducir el momento de la comunicación personal y de expresar muy rápidamente la confesión individual de los pecados. En esta celebración se combinan dos elementos difícilmente armonizables: una liturgia pública y comunitaria y una confesión privada e individual. La experiencia demuestra que esta celebración se reduce, en realidad, a una variante de la celebración privada o a una celebración estrictamente comunitaria y sacramental, cuando se pronuncia la absolución general. De hecho, este tipo de penitencia (el segundo) reduce el diálogo y privatiza la proclamación del perdón. Se le añaden dos dificultades: su duración excesiva y la movilización de varios sacerdotes, hoy escasos, de edad avanzada o muy ocupados. En algunos sitios no han tenido el éxito esperado.

Si la liturgia de la palabra y la oración previas a la absolución individual y a la acción de gracias y proclamación de la alegría común, que siguen a la confesión privada, no poseen un valor sacramental sino piadoso –lo auténticamente válido es la confesión privada con la absolución–, no sólo se seguirá desvalorizando este tipo de confesión, sino que no se apreciará convenientemente la celebración total comunitaria. Creo que este modelo litúrgico –en apariencia mejor que el individual– no resuelve satisfactoriamente la celebración del perdón, puesto que en realidad es menos apto que el primero (confesión individual) o el tercero (absolución colectiva).

c) *La celebración comunitaria con confesión y absolución general*

La celebración comunitaria con absolución general pone el acento en la dimensión comunitaria de la reconciliación y del pecado. Después de una introducción, lectura de la palabra y homilía, el ministro invita a quienes desean recibir en conciencia la absolución, manifiesten «algún signo externo que les permita identificarse» (n. 79), como puede ser la inclinación de cabeza, arrodillarse u otro signo. Después que el sacerdote imparte la absolución general, invita a la acción de gracias, bendice a la asamblea y la despide.

La sorprendente aparición de las *Normas pastorales* del 16 de junio de 1972, antes de promulgarse el nuevo *Ordo paenitentiae*, indica la divergencia de criterios y el rechazo de ciertas conclusiones históricas y teológicas en relación a la penitencia. No sólo llegó el nuevo *Ordo* penitencial con siete años de retraso, sino que las *Normas pastorales* no contribuyeron a resolver los problemas. Una vez más, el magisterio siguió unas vías de cautela y de reserva, de tipo canónico, frente a la enseñanza de los teólogos especializados en el tema. Dichas *Normas pastorales* recuerdan la doctrina de Trento de la confesión detallada e individual, denuncian «algunas teorías erróneas» y «prácticas abusivas» del sacramento de la penitencia, al dar con facilidad la absolución colectiva, que la restringen considerablemente. Se recogieron en el Ritual de la penitencia (nn. 31-34) y han pasado al nuevo *Código* (c. 960-963), al documento post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* de Juan Pablo II (1985), al documento de los obispos españoles *Dejaos reconciliar con Dios* (1989) y al *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). El Secretariado Nacional de Liturgia español publicó una «Nota sobre el sacramento de la penitencia» que apenas añadía nada³². Otras Conferencias Episcopales ofrecieron algunas «Orientaciones» sobre la renovación penitencial. Destacan las emanadas por las Conferencias de Alemania, Austria y Bélgica³³.

³² Cf. el texto en *Pastoral Litúrgica* 66/67 (1972) 5-6 y en *Ecclesia* 1598 (1972) 911

³³ Cf. M. Brulin, «Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays», *La Maison-Dieu* 117 (1974) 38-62

En Suiza, Francia y Estados Unidos aceptaron la absolución colectiva con menos restricciones que en España, Austria y Alemania.

Según el Ritual, es posible celebrar la penitencia con absolución general con esta condición: «imposibilidad física o moral» para acceder a la «confesión individual e íntegra», considerada constantemente en el Ritual como «el único modo ordinario». Puede darse la absolución general en «peligro de muerte» o por una «grave necesidad» (multitud de penitentes e insuficiencia de confesores), siempre que se den las «disposiciones interiores» (conversión y arrepentimiento). En octubre de 1973 los obispos franceses consideraron como «grave necesidad» las vigilias de grandes fiestas, los lugares de peregrinación y la reunión masiva de niños. Lógicamente, a partir de 1974, los confesionarios quedaron vacíos y las celebraciones comunitarias tuvieron un gran éxito. Hubo bautizados que no se habían confesado nunca y que accedieron a este régimen penitencial. También mejoraron las confesiones personales, hechas sin prisa y sin rutina³⁴.

Según el Ritual, los fieles que reciben la absolución general, pero tienen conciencia de «pecados graves» (no se dice «mortales»), deberán acceder a la «confesión oral» antes de recibir una nueva absolución, «a no ser que una causa justa se lo impida». La exigencia de la «confesión oral» revela una cierta contradicción. ¿Cómo explicar a los fieles que un pecado grave puede ser primero perdonado y confesado después? El Ritual muestra aquí claramente una tensión no resuelta entre la celebración litúrgica progresista (la absolución colectiva) y la teología penitencial conservadora (necesidad de confesarse después de la absolución de los pecados)³⁵.

La lectura de las «orientaciones» del Ritual (nn. 31-35), rigurosamente atenuadas a las cánones tridentinos, manifiesta que no se ha progresado mucho. Sorprende que los pecados graves no queden

³⁴ J. Werckmeister, «L'absolution collective. Évolution des vingt dernières années», en L.-M. Chauvet y P. De Clerck, *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993, pp. 73-84

³⁵ Cf. P.-M. Gy, «Le sacrement de la pénitence d'après le rituel romain de 1974», *La Maison-Dieu* 139 (1979) 125-137

absueltos, sin más, en el seno de la comunidad –presidida por un sacerdote– a causa de la donación del Espíritu del perdón, supuesto el esfuerzo de conversión –absolutamente necesario– de los cristianos pecadores reunidos en asamblea. En definitiva, el nuevo Ritual no admite la confesión genérica y general, sino la íntegra y detallada de los pecados mortales en una confesión individual. Jurídicamente, las puertas para encontrar un nuevo tipo de penitencia están casi cerradas, aunque no del todo.

La celebración comunitaria «con confesión y absolución general» plantea hoy muchos problemas. De una parte, las prescripciones oficiales son tan restrictivas que apenas se puede llevar a cabo: sólo «en casos de grave necesidad». En lugar de ayudar a celebrar bien, con reposo, madurez, toma de conciencia y reflexión, bajo las perspectivas de la reconciliación con Dios y con los hermanos, en el cuadro imprescindible de una comunidad cristiana, el Ritual insiste en la confesión individual de los pecados, como si de este esfuerzo se desprendiese automáticamente una contrición interior. La absolución colectiva en una celebración comunitaria de la penitencia bien preparada y desarrollada posee muchos aspectos positivos: el valor eclesial del sacramento, la gratuidad del perdón de Dios, las exigencias del examen de conciencia, el clima de oración y arrepentimiento comunitarios y el descubrimiento de nuevas formas de responsabilidad personal y social. Evidentemente, cuando se imparte mal, la absolución general superficializa el perdón de Dios, atrofia lo personal profundo y banaliza la reconciliación.

A partir de 1977 se comenzó a restringir la absolución general hasta prohibirla casi del todo. Apoyados en las decisiones de Trento (1551), los conservadores recordaron con energía la obligación de la confesión detallada de los pecados graves³⁶. Incluso Pablo VI se preocupó por el ascenso que las absoluciones colectivas tenían lugar en Estados Unidos y en Francia. Desde entonces crecieron las presiones curiales sobre los obispos en su

³⁶ Cf. A. de Fuenmayor y otros, *Sobre el sacramento de la penitencia y las absoluciones colectivas*, Universidad de Navarra, Pamplona 1976.

visita *ad limina*, al determinar que no había «grave necesidad» para impartir el perdón de esa manera. El *Código* de 1983 se hace eco de esta restricción al decir que «la concurrencia de penitentes» no es motivo suficiente (can. 961, 1). No obstante, es el obispo, de acuerdo a las directrices de la conferencia episcopal, quien «puede determinar los casos en los que se verifica esa necesidad» (can. 961, 2). En el Sínodo sobre la penitencia de 1983 se discutió vivamente la absolución colectiva³⁷. El cardenal Ratzinger se opuso a la nueva práctica. Aunque la mayoría de los sinodales estaban a favor de la absolución general, se decidió restringirla, tal como se plasmó en el *Código* (can. 959-991). Hubo, sin embargo, obispos aislados que la defendieron públicamente³⁸. Nos hallamos en un momento de incertidumbre. Muchos creímos que con la reforma penitencial entrábamos en una nueva etapa. De momento no ha sido así.

5. Alcance pastoral del Ritual de la penitencia

La constitución apostólica *Paenitemini* del 18 de febrero de 1966 recordó que la Iglesia «tiene continua necesidad de convertirse y de renovarse. Y esta renovación debe ser no sólo interior e individual, sino exterior y social». Pero no es fácil renovar la penitencia en la Iglesia. Los ritos no se cambian por decreto, sobre todo cuando están internalizados en el pueblo, ni se puede dar marcha atrás una vez que se han dado pasos renovadores hacia delante. Recordemos con J. Delumeau que «el catolicismo tridentino asegura a los fieles y los protege con los sacramentos»³⁹. Ahora bien, por diversas mutaciones culturales, nos encontramos –señala G. Alberigo– en «el final de la era constantiniana y de la supera-

³⁷ Cf. *La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia*, Documento de trabajo para el Sínodo de los obispos de 1983, PPC, Madrid 1983.

³⁸ J. Werckmeister, «L'absolution collective...», art. cit., pp. 76-83.

³⁹ J. Delumeau, *La catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, París 1979, p. 291.

ción del tridentinismo»⁴⁰. En el caso de la penitencia hay profundos registros psicológicos relacionados con la culpabilidad y el perdón. La penitencia afecta a lo más profundo del ser humano. Su historia muestra que no ha sido fácil encontrar unas prácticas adecuadas, aunque se han dado –y pueden darse– cambios importantes.

En el Sínodo de octubre de 1983 sobre el tema *La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia*, a los diez años de promulgado el Ritual, se advirtieron más las dificultades que las experiencias positivas. Reconoció el mismo Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Reconciliación y penitencia*, emanada el 2 de diciembre de 1984, un año después del Sínodo, que «el sacramento de la penitencia está en crisis»⁴¹. En realidad, este documento sinodal apenas incidió en la opinión pública de la Iglesia. En esta exhortación apostólica –afirma J. Burgaleta– «se denuncian los peligros de la reforma de la penitencia, se pone el énfasis en la penitencia privada, se magnifica el ministerio del confesor, se vuelve a insistir en el pecado como acto y se pierden conceptos destacados del aspecto social del pecado»⁴². Sorprende que se recela de un régimen penitencial basado en la tradición evangélica y patristica y se acepte a rajatabla el modelo ejemplar, el régimen de la confesión privada que aparece a finales del siglo XII. Dicho de otra manera, la forma individual de la confesión sigue imperando sobre la forma eclesial comunitaria. En el fondo se recela de una vida fraternal con una legítima autonomía. Nuestra eclesialidad está en niveles bajos de sinodalidad y democracia.

Estamos en tiempos de inmovilidad penitencial. No podemos retornar al pasado (restaurar el confesionario), ni avanzar hacia delante (está prácticamente prohibida la absolución general). Nos move-

⁴⁰ G Albergo, «La condición cristiana después del Vaticano II», en G Albergo y J-P Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, p 35

⁴¹ *Reconciliación y penitencia*. Exhortación apostólica postsinodal de S S Juan Pablo II, PPC, Madrid 1984, n 28. Ver asimismo la carta colectiva del Episcopado Español, *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, PPC, Madrid 1975

⁴² J Burgaleta, *La celebración del perdón vicisitudes históricas*, Fundación Santa María, Madrid 1986, p 72

mos en un estadio intermedio insatisfactorio. La crisis penitencial es grave por el significado de la reconciliación y la importancia de la conversión evangélica. La penitencia afecta nada menos que a la culpabilidad y a la reconciliación, a la conversión y al perdón, a la conciencia moral y a la paz personal y grupal. Por otra parte, es sacramento muy personal, ya que el fiel pone ahí algo profundo de sí mismo. En los otros sacramentos basta una cierta actitud de mera recepción. Tampoco es posible celebrar la penitencia a contratiempo de la sensibilidad cultural y religiosa del ser humano actual. Aunque la espiritualidad tiene hoy caminos nuevos (corrección fraterna, revisión de vida, vida comunitaria analizada y evaluada, etc.), no puede diluirse el componente cristiano del arrepentimiento y del perdón como algo accesorio a través de autocríticas.

Se observan hoy notables paradojas en la penitencia. Al paso que descubrimos en las parábolas lucanas que el Dios cristiano es misericordia, el sacramento de la penitencia mantiene los parámetros de un Dios, representado como juez. La escasez de sacerdotes, su edad avanzada y su repetitividad sacramental –acostumbrados a sentarse en el confesionario a escuchar– agravan el problema. Como los sacerdotes tenemos experiencia del pecado y del perdón, creemos que sabemos celebrar la penitencia sin otros añadidos. Todos nos consideramos expertos. Al paso que la autoridad eclesial denuncia celebraciones comunitarias progresistas como «innovaciones arbitrarias» o abusivas, no tiene el mismo rasero respecto de muchas celebraciones comunitarias conservadoras, que ni son comunitarias, ni son celebraciones, ni sirven pastoralmente para casi nada.

Por desgracia, el itinerario de las experiencias penitenciales comunitarias ha sido un ir y venir a través de avances y retrocesos. No pocos sacerdotes y muchos fieles se sienten desorientados. La experiencia de la década de los setenta fue de penitencias comunitarias con confesión y absolución individual. En los ochenta se introdujo en las celebraciones comunitarias la absolución general. Después se la restringió casi totalmente hasta llegar a prohibirla, con la consiguiente irritación de algunos sacerdotes y de muchos fieles. En la década de los noventa se ha intentado retornar a la confesión y absolución individuales en un contexto comunitaria-

rio con una nueva crisis penitencial. Creo que allí donde se dio la absolución colectiva con seriedad, el pueblo la «recibió» muy positivamente.

No sé cómo puede resolverse esta crisis, que dura demasiado tiempo. Noto que falta audacia, sobra control, no hay libertad y andamos flojos de espíritu. De un lado, pienso que no hay razón para abandonar la confesión personalizada, sobre todo cuando un cristiano en momentos decisivos la necesita. De otro, insatisfacen las confesiones comunitarias que son meras sumas de confesiones individuales y que, al final, ni son personales del todo, ni comunitarias a secas. Ojalá se vuelva a reinstaurar de nue-

vo, con garantías, la absolución general, bien preparada y desarrollada, no trivial. Creo que la penitencia debe ser de ordinario comunitaria para favorecer una toma de conciencia colectiva de nuestras culpas, descubrir en el pecado el alejamiento respecto de la Iglesia y acentuar las dimensiones sociales de nuestras ofensas delante de Dios. Al menos, así parecía que lo deseaban muchos Padres conciliares en el Vaticano II y no pocos teólogos y expertos en la reforma litúrgica. Como miembro que fui de un *Coetus de paenitentia* inolvidable –por los teólogos notables que allí estuvieron– me permito dar este testimonio.

Conclusiones generales

A la luz de la perspectiva histórica, pergeñada en la reflexión global precedente, podemos extraer algunas conclusiones. Conclusiones mínimas, por otra parte, que permiten mirar al futuro con alivio y tranquilidad.

1. El perdón es algo inherente al ser humano. Es una exigencia otorgarlo y pedirlo... Las religiones explicitan esa exigencia: la hacen oración, rito, sacrificio. A veces ritualizan hasta el extremo lo que originariamente es don y misericordia, lo que debería ser experiencia humana, abierta, sí, a lo trascendental.

2. La Revelación bíblica veterotestamentaria, a pesar de su diversificada cristalización en textos distintos y distantes, converge en la valoración del perdón. Exige actitudes de acogida y de arrepentimiento. Yahvé es el Dios de la misericordia, tardo a la ira y pronto al perdón que genera conversión, justicia y fraternidad.

3. El Nuevo Testamento anuncia el Evangelio del perdón otorgado y pedido. Jesús de Nazaret toma la iniciativa y ofrece clemencia a todos; no queda al margen más que el que se autoexcluye. La sabiduría evangélica del perdón genera perdón humano, se hace fraternidad, reconcilia a todos con todos.

No hay restricciones dualistas ni rigoristas. El corazón de Cristo es mayor que todas las fronteras. Tampoco hay condiciones fuera de las que requiere la naturaleza de las cosas. Recuérdense los textos del paralítico (Mc 2,1-12) y de la adúltera (Jn 8,1-11). Jesús de Nazaret, juez (pero ¡qué juez!), portador de gracia, redentor jubiloso, liberador que libera y hace liberadores, que reconcilia y salva, fue magnánimo con los pecadores. No le cuadra la mezquindad ni el juridicismo del falso honor.

El Nuevo Testamento es normativo para los seguidores de Jesús:

La comunidad cristiana ha de anunciar el Evangelio del perdón, lo mismo que el Evangelio del amor, el Evangelio de la esperanza, el Evangelio de la libertad, el Evangelio de la gratuidad.

La comunidad cristiana ha de anunciarlo y celebrarlo evocándolo con fidelidad, experimentándolo como gozo, compartiéndolo con magnanimidad. La comunidad cristiana no puede alambicar los cauces de la misericordia divina hasta recortarla y congelarla.

La comunidad cristiana ha de anunciarlo, celebrarlo y practicarlo rompiendo esquemas discriminatorios, superando comportamientos de «talión»,

que, después de todo, nacen y crecen al amparo de la mezquindad infrahumana y antievangélica.

4. La comunidad cristiana recoge el testamento de Jesús y trata de llevarlo a la práctica, de aplicarlo. El perdón de los pecados forma parte del Kerigma (Hch 2,38; 5,30).

Hay rupturas entre los creyentes que llegan hasta negar y profanar escandalosamente el Evangelio... Las Iglesias neotestamentarias toman en consideración el pecado y activan la reconciliación (1 Cor 5,1-13; Mt 18,15-35). Y lo mismo hacen las Iglesias postneotestamentarias.

Desde los orígenes, las comunidades cristianas están convencidas de que el perdón es posible a los que han pecado después del bautismo... La tradición bíblica anterior y la tradición patristica posterior han vivido la Eucaristía como sacramento también del perdón. Lógico es que en esa etapa intermedia (siglo II) estuviera viva la experiencia perdonadora de la Cena del Señor; memorial de la Cruz de Cristo, fuente inagotable y primordial de la misericordia divina. La Didaje llama a reunirse el «día del Señor» para romper el pan y dar gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» (XIV,1). Es una llamada al discernimiento, a la conversión del corazón antes de participar en el misterio de comunión, para que éste sea dignamente realizado. Las palabras que siguen: «Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio» (XIV,2) parecen ser el eco de aquellas de Pablo:

«Examínese cada uno a sí mismo antes de comer el pan y beber de la copa, porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11,28-29).

No se puede participar en la comida común, en la comida en la fe, que es misterio de comunión, estando en pecado, estando en ruptura con los hermanos... Discernirse es abrirse a la comunión... La Eucaristía genera comunión, reconcilia.

Había también otros cauces penitenciales menos solemnes (menos sacramentales): la oración, el ayuno, la limosna, el abrazo de paz o reconciliación ho-

rizontal unidos a la conversión interior. Y pronto surgiría el sistema de la penitencia pública, aunque es muy difícil describirlo antes de Tertuliano y san Cipriano.

Penitencia pública, penitencia tarifada y penitencia privada son los modelos penitenciales que sucesivamente (siglos II-VI la primera; siglos VII-XI la segunda y siglos XII... la tercera) regularán el perdón en la Iglesia. Pero no son los únicos medios... Al mismo tiempo que la penitencia pública, llevada a cabo con el rigor conocido, existía también la reconciliación otorgada por miembros de la comunidad cristiana no pertenecientes a la Jerarquía eclesiástica.

En tiempo de san Cipriano, se da un hecho de gran trascendencia desde el punto de vista penitencial. La persecución de Decio (año 250) ha llevado a muchos a la apostasía clara, a otros a la apostasía encubierta (éste es el caso de los libeláticos, es decir, de aquellos que, no queriendo ni apostatar ni afrontar el martirio, conseguían un certificado falso de haber sacrificado a los ídolos), a otros al autoexilio (el caso de san Cipriano), a otros al martirio...

De los que han apostatado hay quienes piden y consiguen el perdón y la reconciliación no a través de la disciplina canónica (penitencia pública), sino por medio de los confesores, es decir, de aquellos que se mantuvieron firmes en la fe sin conseguir el martirio... Éstos los readmitían a la comunidad cristiana sin el proceso penitencial largo y riguroso. San Cipriano, todavía en el escondite, tiene noticia de ello y escribe varias cartas a las comunidades de Cartago (cuyo obispo es) y de Roma advirtiéndoles no contra la reconciliación de los apóstatas, sino contra el procedimiento empleado, contra la rapidez en hacerlo: el perdón no debe ser concedido demasiado deprisa, sin que se hayan dado pruebas suficientes de arrepentimiento y de expiación...¹ Con todo, flexibiliza su postura ante la amenaza de nueva persecución², y parecida actitud muestra, después

¹ Véanse cartas: 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 43, 55, 57, en *Obras de san Cipriano, Tratados, Cartas*, BAC, 1964, sec. Cartas.

² *Ibid.*, carta 57.

de su vuelta a Cartago, una vez terminada la persecución, en su libro *De lapsis* (Sobre los apóstatas)³.

Ha habido, pues, a lo largo de la historia de la Iglesia diversos cauces sacramentales (sacramentos mayores) y extrasacramentales (sacramentos menores) para recibir el perdón divino y eclesial...

¿Por qué no podrá haberlos en el futuro?

5. El Concilio de Trento no puede ser esgrimido para bloquear la evolución del sacramento de la penitencia. Los textos que mayor dificultad ofrecen son los contenidos en el capítulo 6 y en los cánones 6, 7 y 8 de la sesión XIV, en los que se proclama que por derecho divino es necesaria la confesión de los pecados mortales, en su especie, en su número y en las circunstancias que cambian la especie⁴. Leídos estos textos literalmente y al margen de la intención y del contexto del Concilio, podrían entenderse de manera excluyente. Pero, leídos con discernimiento, llevan a distinguir el mensaje y el lenguaje, y estimulan a reformular el mensaje: la celebración del perdón, en lenguaje de hoy. Si el Concilio de Trento se expresó en categorías de su tiempo, ¿por qué la comunidad cristiana no tendrá hoy el derecho y el deber de hacerlo en categorías de nuestro tiempo?

A esta conclusión llegamos, si tenemos en cuenta:

a) *La intención del Concilio*, que no se propuso ofrecer toda la doctrina y la praxis de este sacramento, sino dar una respuesta a las críticas de los Reformadores. Así lo dijeron los Padres a lo largo de los debates y así lo dice el proemio al texto definitivo, aprobado en la sesión XIV⁵. Algo similar sucedió con los otros sacramentos, especialmente con el de la Eucaristía y el del orden. El Concilio Vaticano II *actualizó* algunos puntos formulados por el Concilio de Trento, por ejemplo en lo concerniente a la dimensión comunitaria de la Eucaristía, a la comunión bajo las dos especies, a la inculturación (lengua vernácula...), a la concelebración.

El Concilio de Trento no lo dijo todo ni sobre la Eucaristía ni sobre la penitencia.

b) *La exégesis de los textos*, que fueron redactándose a la luz de los debates. La necesidad de la confesión (o manifestación del pecado) no está contenida explícitamente, sino implícitamente en la Escritura, dicen los Padres. Esta persuasión se deriva del carácter judicial de la absolución sacerdotal, que es el ejercicio de la «potestas clavium». El sacerdote no puede absolver o retener el pecado si no tiene conocimiento de ese pecado..., porque ningún juez emite un juicio sobre causa desconocida.

Pero la relación entre el juicio humano y el juicio sacramental no es *unívoca* sino *análoga*. El confesor no es un juez instructor: es padre, juez y médico, dirá Melchor Cano. Son varios los obispos que califican la absolución sacramental de «quoddam iudicium» (un cierto juicio, una especie de juicio). Por eso, no se puede exacerbar la semejanza entre ambos juicios hasta el punto de calcar, en el confesionario, el procedimiento de una «Sala de Justicia» de las de aquel tiempo o de las de ahora. Grandes teólogos de hoy interpretan el juicio sacramental más como juicio de gracia (indulto, amnistía...) que como juicio punitivo.

Por otra parte, la confesión *en concreto* (la manifestación del pecado según género, especie, número, circunstancias, etc.) no pertenece al derecho divino implícito sino al *derecho eclesiástico*. Los teólogos franciscanos conventuales hablan de cuatro niveles de derecho divino: *derecho divino explícito* (a ese nivel pertenece la necesidad de la penitencia o contrición), *derecho divino implícito* (a él pertenece la necesidad de la confesión «absolute sumpta»), *derecho divino apostólico* (a ese nivel corresponden las tradiciones de los Apóstoles no consignadas por escrito), *derecho divino eclesial* (a él pertenecen las normas emanadas de los concilios y de la Iglesia para el buen funcionamiento de la comunidad cristiana). Y sitúan a la confesión privada o auricular o individual en *este cuarto nivel*.

Con otras palabras («suprímase la expresión “por derecho divino” delante de la confesión auricular, porque se da la impresión de que esta confesión es de derecho divino, mientras que se le niega ese carácter a la confesión o penitencia pública») fueron muchos los teólogos tridentinos que vinieron a decir lo mismo: que el rito de la penitencia pú-

³ *Ibid.*, pp 15ss.

⁴ D 899, 916, 917, 918.

⁵ D 893a.

blica (primeros siglos de la Iglesia) y el rito de la penitencia privada (en vigor en el siglo XVI) son obra de la Iglesia.

La conclusión es lógica: ambas formas o ritos son susceptibles de cambio por voluntad de la Iglesia.

c) *La hermenéutica* o la comprensión del contexto filosófico-teológico, cultural, eclesial en que fueron redactados los textos analizados.

- En el siglo XVI era distinto el concepto de pecado. Entonces se consideraba el pecado como algo (más) objetivo, más legal (violación de normas), más de actos, más individual y teológico (asunto entre el individuo y Dios).

Hoy se considera el pecado como algo (más) personal (como opción fundamental por Cristo), más como actitudes que como actos, más como algo personal social (como infidelidad a la sociedad, a la Iglesia) que como algo solamente teológico, más como algo vital-existencial que legal; más como una ruptura que como una desobediencia: una ruptura consigo mismo, con los demás, con Dios...

Si hoy se vive una fuerte sensibilidad a la dimensión social/eclesial del pecado, no es de extrañar que se quiera celebrar la penitencia en presencia de la comunidad cristiana.

- En el siglo XVI era distinto el modo de conocer el pecado y, por tanto, de manifestarlo.

Para la filosofía aristotélico-tomista conocer una cosa era saberla definir a partir del género y de la especie. Era un conocer abstracto, y abstracta tenía que ser la manifestación.

Para los filósofos existencialistas y personalistas de hoy, el conocimiento es más concreto, más interior, más psicológico... Aludir al pecado, más que a los pecados, aludir a la opción fundamental (o, por lo menos, a decisiones importantes) más que a actos... es propio de esta manera de conocer.

Si el Concilio de Trento se sirvió del modo de conocer de su tiempo para garantizar el juicio penitencial, ¿por qué la comunidad cristiana no podrá en el siglo XXI servirse del conocimiento más concreto y personal de hoy para conseguir el mismo objetivo?

No se puede apelar al Concilio de Trento para frenar la evolución del sacramento de la penitencia.

6. El Concilio Vaticano II, que tiene lugar en el siglo XX, se desarrolla en un contexto diferente que el de Trento. Aquél, a diferencia de éste, se propone actualizar o poner al día *todo* el mensaje revelado teniendo en cuenta los signos de los tiempos, que también afectan a la oración/celebración de Cristo en los sacramentos.

Con respecto al sacramento de la penitencia, el Vaticano II inculca que se tomen en consideración el carácter social/eclesial del pecado y de la conversión (además, por supuesto, del carácter teológico), así como la participación de la Iglesia en la acción penitencial (LG 11; SC 109; PO 5). Éstas son algunas características o aspiraciones (signos de los tiempos) de (muchos) cristianos de hoy que deberían estar presentes en el proceso penitencial sacramental. Por eso, el Concilio de 1962-1965 desea que se reforme el Ritual de la penitencia: «Revisese el rito y las formas de la penitencia de manera que reflejen con mayor claridad la naturaleza y el efecto del sacramento» (SC 72). La misma constitución conciliar había animado a poner de relieve la dimensión *comunitaria* de las acciones litúrgicas, y el sacramento de la penitencia es una de éstas:

«Siempre que los ritos, según la naturaleza propia de cada uno, admitan una celebración común, con asistencia y participación activa de fieles, hay que inculcar que ésta debe ser preferida, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada» (SC 27).

Estas recomendaciones (mandatos) conciliares comenzaron a repercutir pronto en la celebración de los otros sacramentos, sobre todo del de la Eucaristía: crece la participación de los fieles en la misa, las misas privadas casi desaparecen, las acciones litúrgicas simultáneas son prohibidas, la concelebración supera la multiplicidad de misas individuales en el mismo templo...

También la celebración de la penitencia comenzó a ser más comunitaria: surgieron las celebraciones comunitarias de la penitencia en dos modalidades: todo se hace en común en unas, incluida la declaración/manifestación del pecado, de la conversión, y la absolución; todo se hace en común en otras, excepto

la declaración/manifestación del pecado, de la conversión, y la absolución, que son individualmente hechas e impartidas. El pueblo cristiano, animado por sus pastores, intuye correctamente que esos modos de celebrar la conversión son adecuados; más aún, que son más adecuados que la praxis anterior, aunque la penitencia privada se mantiene. Por eso, comienzan a coexistir tres modalidades sacramentales, si bien la segunda es una variante de la primera.

La primera comisión de teólogos, constituida en 1966, pergeñó dos modelos penitenciales: uno para la penitencia privada y otro para la pública, tal y como se narra en el capítulo correspondiente de este libro. Esas dos fórmulas recogían el mandato conciliar y la práctica eclesial que se iba introduciendo. Su fundamentación teológica e histórica era sólida y convincente.

Pero algunos cardenales se opusieron a ese esquema bipolar (esquema primero) por causa de la introducción de la confesión colectiva. El 16 de junio de 1972 intervino la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, haciendo públicas unas «Normas pastorales para dar la absolución sacramental general», recordando las normas promulgadas por la Sagrada Penitenciaria Apostólica de 25 de marzo de 1944

«que permitía la absolución colectiva en casos especiales, como los bombardeos, los campos de concentración o antes de entrar en batalla» (C. Floristán).

Una segunda comisión, constituida en 1972, preparó un segundo esquema, recogido en el Ritual, con los tres formularios para celebrar la penitencia.

La génesis del Ritual de la penitencia muestra las limitaciones del mismo. La celebración comunitaria de la penitencia con absolución pública queda muy minimizada. ¿Cómo podía ser de otra manera después de la intervención de la Sacra Congregación? ¿Con qué libertad pudieron trabajar los autores del Ritual? ¿La normativa del Ritual recoge el espíritu del Evangelio y el espíritu (y la letra) del Vaticano II o se queda en la letra del Concilio de Trento? Los Concilios, que son las instancias del máximo rango a nivel doctrinal, se proponen ACTUALIZAR la fe al servicio de las comunidades de su tiempo...

Nuestras comunidades se inspiran en el Concilio Vaticano II, que, lejos de estar en contradicción con el de Trento, lo actualiza. En el sacramento de la Eucaristía se ha dado esa actualización. ¿Por qué no se la ha de dar en el sacramento de la penitencia?

Estamos convencidos de que el primer esquema (el que no cristalizó en Ritual) está más conforme con el Evangelio del perdón, de la conversión y de la reconciliación que el segundo esquema (el del Ritual). Nos parece que contemplar como fórmulas normales la de la penitencia privada y la de la penitencia comunitaria hasta la absolución pública responde mejor a los signos de los tiempos que mantener como fórmula normal única la penitencia individual (privada, auricular) y, la otra, como excepcional.

A pesar de las dificultades provenientes de la Jerarquía, este movimiento eclesial en favor del pluralismo penitencial puede y debe avanzar. ¿Cabe mayor autoridad que la del Concilio Vaticano II, que, a pesar de las sutilezas exegeticas de algunos, ha promovido una renovación/actualización de la Iglesia en el área sacramental de gran envergadura? El Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica deben entenderse a la luz del Concilio, no al revés.

Los grandes movimientos colectivos han tenido paciencia histórica, han sabido dar tiempo al tiempo... El movimiento litúrgico, el movimiento laical, el movimiento social, el movimiento ecuménico... han esperado *activamente* el cambio: han esperado el cambio construyéndolo... Así lo están haciendo las comunidades cristianas que, por fidelidad al Evangelio y a los tiempos, celebran el perdón, la conversión y la reconciliación en un marco eclesial actualizado.

7. Cuando los fieles se reúnen a celebrar sacramentalmente el Evangelio del perdón, tienen derecho a una celebración *plena*, aunque no tengan conciencia de hallarse en pecado mortal o, incluso, grave y, por tanto, no tengan necesidad de confesar los pecados veniales. La confesión por devoción ha estado y sigue estando en vigor, también en las celebraciones comunitarias de la penitencia. Negar la absolución a los conscientes de pecado venial es un abuso ritualístico, que no se justificaba teológicamente en la etapa anterior. Si antes «valía», ¿por qué ahora no?

8. Ni la penitencia individual (privada) ni la penitencia con absolución colectiva están en contradicción con el carácter *personal* de la fe. La persona es indivisiblemente individual y social/comunitaria. La persona creyente mantiene esa doble dimensión cuando celebra el perdón: en la penitencia privada, se pone más de relieve el aspecto *personal individual*; en la penitencia con absolución pública se pone más de relieve el aspecto *personal comunitario/eclesial*. Pero ni en aquélla está ausente lo comunitario ni en ésta lo individual. Los dos modelos equilibran lo personal. Bueno sería que cada comunidad los ofreciera, conjuntamente, con normalidad.

9. La Eucaristía es sacramento de perdón. Es sacramento de comunión, pero también de perdón. Perdona de verdad. Eucaristía y penitencia

«son un único misterio del perdón divino, en el que la Eucaristía es el centro. En ella no pueden separarse sacrificio y comunión: bajo los dos signos se realizan ambas cosas. El poder y la actualidad salvífica de la muerte y resurrección de Cristo no se presentan en ningún otro rito con tanta seriedad como en éste... Trento tuvo conciencia de ello, al acentuar, con referencia al sacrificio de la misa, que purifica delitos y pecados, aunque sean graves (DS 1743)... La misa acentúa que es Dios quien reconcilia en Cristo a todos los hombres; la penitencia se fija más en la decisión del pecador de volver al Padre en Cristo»⁶.

Se trata de verdadero perdón que se armoniza con el perdón penitencial, y ambos enriquecen la reconciliación... No se puede presentar el sacramento de la penitencia como si monopolizase la misericordia y la reconciliación en Cristo.

⁶ J. M. Tillard, «Penitence et eucharistie», en *La Maison-Dieu* 23 (1967) 103-131; cf. F. Funke, «Bibliografía sobre la confesión en los últimos diez años (1961-1971)», en *Concilium* 61 (1971) 135.

Índice general

Siglas utilizadas	7	4. Horizontes de perdón	45
Introducción	9	a) La denuncia del pecado	45
1. El perdón en las religiones de la tierra (José Arregui)	13	b) Llamada a la conversión	46
Introducción	13	c) La negativa por respuesta	47
1. La experiencia de la culpa y el anhelo del perdón	14	d) El Dios perdonador	47
a) La culpabilidad originaria	14	e) La promesa del perdón	48
b) «La tentación de la inocencia»	16	f) La conversión: consecuencia del perdón.....	49
c) El horizonte del perdón	18	3. El perdón en el Nuevo Testamento (Xabier Pikaza)	51
2. Las religiones: confesión del pecado y del perdón	18	1. Ley penitencial. Catecismo de la Iglesia	51
a) La confesión del pecado	19	2. La gracia del perdón. Cristología básica	54
b) Pero ¿qué es el pecado?	20	3. Sacramento del perdón o de la gracia	60
c) La confesión del perdón	21	4. Sacramento de pascua	62
3. Las negaciones del perdón	23	5. Primer modelo: el perdón del paralítico (Mc 2,1-12)	65
a) El perdón como rito mágico	23	6. Segundo modelo: el perdón de la adúltera (Jn 7,53-8,11)	68
b) El perdón como expiación por el sacrificio ..	24	4. Desarrollo de la penitencia del siglo II al XIII (Guillermo Múgica)	75
c) El perdón como expiación por la penitencia ..	25	Reflexiones preliminares a modo de introducción ...	75
d) El castigo sin perdón	27	I. Penitencia antigua, pública o canónica (siglos II-VII)	77
4. La gracia del perdón	29	1. Primera época (siglo II): Inauguración de una penitencia excepcional	77
a) El perdón como gracia que regenera	29	a) Un contexto de clara continuidad	77
b) La confesión del pecado desde la confesión del perdón	30	b) Una importante novedad	77
5. Cristianismo y religiones: emulación del perdón	32	2. Segunda época (siglo III): Institucionalización de la penitencia	79
Conclusión	34	a) Su contexto	79
2. El perdón en el Antiguo Testamento (Jesús María María Asurmendi)	37	b) Tertuliano y el montanismo	79
1. Premisas	37	c) San Cipriano y los novacianos	81
2. Relatos	39	• En cuanto a su doctrina	81
3. Ritos	42	• En cuanto al procedimiento penitencial	82
a) Vocabulario	42	d) La penitencia en las iglesias de Oriente ..	82
b) Rito	42	• Orígenes	82
c) Funciones	43	• La «Didascalia Apostolorum»	83
d) Conclusiones	44		

3. Tercera época (siglos IV-VII): Canonización de la institución penitencial	83	2. ¿Ley divina o ley eclesiástica?	108
a) El contexto general	83	3. El pensamiento definitivo de los Padres	112
b) Objeto de la penitencia eclesiástica o canónica	84	II. El Concilio de Trento y el sacramento de la penitencia	118
• San Agustín	84	1. Carácter judicial de la penitencia	119
• Cesáreo de Arles (a. 503-543)	85	2. Qué es derecho divino	124
c) El desarrollo del proceso penitencial	85	3. El texto definitivo	129
• Entrada en la penitencia	85	a) La intención del Concilio	129
• El tiempo de hacer penitencia	86	b) La exégesis de los textos	130
• La celebración de la reconciliación	87	c) La hermenéutica	130
d) Decadencia de la penitencia canónica	87	• El pecado como acto	131
e) Otros modos de alcanzar el perdón y algunos hechos paralelos a la práctica penitencial canónica	88	• El modo de conocer	131
• Otros modos	88	III. La Eucaristía como sacrificio y el perdón de los pecados	132
• Algunos hechos paralelos	88	1. La misa es sacrificio	132
II. Penitencia tarifada o tasada o arancelaria (siglos VII-XII)	90	2. La misa perdona aun los mayores pecados	134
1. Una nueva forma penitencial para una nueva situación	90	Conclusiones	135
a) Un nuevo contexto	90	6. El pecado y la conversión en la teología contemporánea (Felix Funke)	139
b) La naturaleza de esta nueva forma	91	1. Dimensión personal del pecado	139
c) El desarrollo del proceso penitencial	92	2. Dimensión eclesial de la penitencia	140
2. La decadencia de la penitencia tarifada	92	a) La penitencia, nueva acogida en la Iglesia	140
III. El sistema penitencial de la confesión privada (del siglo XII en adelante)	94	b) Penitencia y sacerdocio de los seglares	141
1. De la penitencia tarifada a la confesión privada	94	c) El sacramento de la penitencia como celebración litúrgica	142
2. Las tres modalidades de la penitencia en la Edad Media	95	d) Celebración sacramental de la penitencia	143
3. Otras formas singulares de penitencia medieval	96	e) Penitencia y diálogo de la confesión	144
4. La elaboración de la Teología Escolástica pretridentina	97	f) La penitencia dentro del cosmos sacramental	144
a) Aproximación general	97	g) Diversas formas de penitencia cristiana	145
b) La dimensión subjetiva y objetiva	97	7. El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral (Casiano Floristán).....	147
c) La estructura del signo sacramental.....	98	1. Precisiones sobre el vocabulario penitencial	147
d) La reconciliación con Dios y con la Iglesia	99	2. Crisis del sacramento de la penitencia	150
Apuntes finales a modo de conclusión	99	3. Génesis del Ritual de la penitencia	151
5. El sacramento de la penitencia y el Concilio de Trento (Jesús Equiza)	103	4. Naturaleza del Ritual de la penitencia	155
I. El sacramento de la Eucaristía y el perdón de los pecados. ¿Es necesario confesarse para comulgar dignamente?	104	a) La reconciliación de un solo penitente.....	156
1. ¿La sola fe?	104	b) La reconciliación comunitaria con confesión y absolución individual	156
		c) La celebración comunitaria con confesión y absolución general	157
		5. Alcance pastoral del Ritual de la penitencia	158
		Conclusiones generales	161