

PENITENCIA

- I. Planteamiento teológico
- II. Sagrada Escritura
- III. Historia de los dogmas
- IV. Elaboración sistemática

I. *Planteamiento teológico*

El sacramento de la penitencia sólo puede comprenderse y realizarse adecuadamente dentro del contexto más amplio que forman la concepción cristiana del → pecado y de la → gracia: el pecado como libre decisión que afecta a todas las dimensiones del hombre, incluso a su esencial vinculación comunitaria (→ libertad; → decisión), y la gracia en su aspecto de → perdón gratuitamente concedido, precisamente a través de la → Iglesia como signo y medio de la gracia de Dios en → Jesucristo. Según la doctrina católica, el sacramento de la penitencia no es el único medio por el que Dios perdona la culpa del pecador arrepentido en el orden neotestamentario de la salvación. La pertenencia a la Iglesia —necesaria para la → salvación— y la participación en la vida de la Iglesia que se realiza en los → sacramentos admiten ciertamente grados, aunque constituyen un objetivo obligatorio; así también, como consecuencia, la petición personal de perdón por las culpas (que se dirige siempre a Dios mismo merced a la gracia divina preveniente) implica el deseo —no siempre enteramente reflejo— de ver «plasmado» ese perdón en el sacramento de la penitencia. De ahí que la doctrina sobre este sacramento tenga muy en cuenta el aspecto eclesiológico del pecado, así como el aspecto también eclesiológico del perdón, unido necesariamente a la voluntad de Dios sobre su Iglesia.

II. *Sagrada Escritura*

Para comprender profundamente los sacramentos no basta invocar las palabras institucionales de Jesús. Resulta mucho más acertado y fructífero comprobar que un signo sacramental y la idea fundamental que lo sustenta comenzaron a formarse ya en el AT y en el último período del judaísmo, que son el campo donde brotó la Iglesia de Jesús, si bien con la diferencia que existe entre la antigua y la nueva → alianza. En relación con el sacramento de la penitencia, esto significa en primer lugar que los mencionados *aspectos eclesiológicos* se perciben con toda claridad ya en el AT.

1. En el AT, el pecado no es primariamente un hecho concerniente a la relación privada entre el hombre y su Dios, de igual modo que los mandatos y las prescripciones que se atribuyen a Yahvé como autor y que se violan con el pecado tampoco se dirigen al individuo. Los israelitas ven en todo

este complejo su aspecto de *alianza de Dios* con su pueblo y sólo consideran su aspecto de Thorá en la medida en que la → ley es la «materialización» y la garantía de esta alianza. Las disposiciones que regulan el desarrollo propio del pueblo de la alianza se promulgan a causa de la misma alianza, la cual convierte a → Israel en pueblo de Dios, introduciéndolo en «lo santo» por excelencia, en el ámbito entitativo propio de Dios. Se falta a la alianza con la murmuración y la defección de todo el pueblo, pero también con la protesta y la separación egoísta del individuo, precisamente porque esto afecta indirectamente a la relación de Israel con el Dios de su alianza. De aquí que deba considerarse como una dimensión teológica la práctica del *anatema* en Israel, sean cuales fueren los elementos que la determinan en concreto. El malvado debe ser extirpado de en medio de Israel (Dt 13,6 *passim*) porque el pueblo de Dios es santo y debe seguir siéndolo.

Semejante extirpación, que en la época culturalmente primitiva de Israel se intentaba conseguir por medio de la muerte (lapidación), se realizaba en tiempos de la *Sinagoga* mediante formas socialmente más suaves, pero no menos radicales, si atendemos al daño que sufría el pecador obstinado. La sinagoga reguló la institución del anatema como un proceso de exclusión gradual con limitación temporal y posibilidad de readmisión. Las causas por las cuales las sinagogas, dirigidas por los doctores de la ley, proscribían a sus miembros eran prácticamente todos los pecados que la historia de Israel había demostrado que perturban gravísimamente el desarrollo de la comunidad santa del pueblo de la alianza: los pecados contra el honor de Dios, contra la tradición doctrinal y contra el prójimo (el dar escándalo). El proceso no significaba la exclusión total, *הַרְמָה*, que sólo se producía en el caso de apostasía total, sino que llevaba consigo un distanciamiento (*נִדְוֵי*) acompañado de condiciones humillantes. El proscrito se hallaba en un «estado de penitencia», como un «afligido» o un «leproso». Los fieles tenían el deber de orar por él y corregirle para que volviera al buen camino.

Más detallados y posiblemente más antiguos que los testimonios referentes a la proscripción de la sinagoga son las disposiciones de exclusión que aparecen en el libro de la regla de la *Comunidad de Qumrán* (1 QS VI, 24-VII, 25). Las faltas graves contra la fe de la comunidad, contra la autoridad del «vigilante» y del consejo, y contra el amor fraterno eran castigadas con una exclusión prolongada (hasta dos años) o con la expulsión definitiva. En el primer caso era posible la readmisión del pecador arrepenido.

2. Está comprobado (y aquí lo presuponemos) que en la acción salvífica de Dios respecto a la humanidad, a pesar de ciertas diferencias cualitativas, existe una continuidad de estructura. Tal continuidad radica, ante todo, en la constitución permanente de un pueblo de Dios (→ historia de la salvación). Por eso, ni la concepción que posee la *Iglesia de Jesús* del pecado cometido en su seno ni su forma de amonestar y castigar a los pecadores y de orar por ellos pueden diferir radicalmente de las prácticas anteriormente establecidas en el mundo en que ella apareció. Ciertamente, el hombre que mediante una decisión inspirada por la gracia (→ conversión) resuelve incorporarse a la

Iglesia de Jesús, que escucha con → fe su autorizado mensaje y es recibido en ella por medio del → bautismo, es fundamentalmente santo, queda justificado y participa fundamentalmente de la → santidad de la Iglesia, cosa que no era posible en la provisionalidad de la antigua alianza ni en los esfuerzos puramente humanos por alcanzar la propia santificación que se daban en las hermandades del judaísmo tardío. Como atestiguan inequívocamente las enseñanzas de Pablo, el hombre, al hacerse cristiano, queda fundamentalmente libre de pecado. Esto le impone al mismo tiempo la obligación de hacer visible esa santidad en el lugar y el tiempo en que vive, para que la Iglesia visible ofrezca al → mundo el oportuno → testimonio de que el pecado ha sido destruido radicalmente, graciosamente, por medio de la muerte de Jesús en la cruz.

Dado que subsiste la pluralidad y la → historicidad en el hombre, cabe prever que éste abandone alguna vez el cumplimiento de su misión. Así, pues, no sólo las expresiones «parenéticas» de Pablo y de los escritos paulinos admiten la posibilidad real de que el cristiano vuelva a la «vida según el hombre viejo» y «según la σάρξ», y se convierta de nuevo en pecador, sino que todo el NT, incluidos los evangelios, refiere pecados cometidos por cristianos, discípulos y apóstoles. También a este respecto se da una analogía con el AT: dado que el NT describe a la Iglesia como el cuerpo de Cristo y la esposa de Cristo, como el templo, la morada y el pueblo santo de Dios, toda culpa cometida dentro de la Iglesia (aunque se trate sólo de un pecado interno) constituye necesariamente —al margen de la cuestión relativa a la ofensa que tal pecado infiere a Dios como autor del orden natural— una «ofensa» y un «ultraje» del Dios que purificó la → comunidad de su Hijo con la sangre de éste. Por otra parte, hasta tal punto aparece la Iglesia como la unión íntima de sus miembros, que toda culpa, aunque sea puramente interna o aparentemente vaya sólo contra Dios, constituye con claridad una ofensa contra la misma Iglesia.

En consecuencia, la *práctica penitencial de la Iglesia primitiva* no debe considerarse como una imposición externa y arbitraria de Dios. Tampoco el hecho de que se adopten ciertas prácticas existentes en el Israel contemporáneo puede interpretarse como una pervivencia de tradiciones rígidas. Todo ello se deriva más bien de la teología de la Iglesia que ofrece el NT: la reacción adecuada de la Iglesia contra el pecado cometido en su seno consiste en expulsar de su seno al pecador (lo cual no significa necesariamente la extinción total de su pertenencia a la Iglesia), y esto de tal modo que la expulsión del pecador pueda advertirse visiblemente. Este distanciamiento perceptible significa también que el pecador es considerado oficialmente como lo que él se ha hecho: un hombre que se ha entregado de nuevo a aquellas fuerzas y potencias que no tienen poder alguno en el seno siempre santo de la Iglesia. Así, pues, el alejamiento del pecador es sumamente importante para su salvación eterna. Así lo confirma la comparación con el catálogo de los pecados que se encuentra en el NT: de los mismos pecados que originan el alejamiento del pecador con respecto a la comunidad (de modo que los cristianos no deben tratar ya con el pecador ni compartir con él la mesa,

sino que lo han de considerar como excluido) se dice que privan de la herencia del → reino de Dios (2 Tim 3,2-5 *passim*). La práctica penitencial del NT no es, por tanto, una purificación externa y disciplinar de la Iglesia.

Sería contrario a la esencia del mensaje salvífico de Jesús y al modo de su proclamación que el alejamiento del pecador del seno de la Iglesia tuviera carácter definitivo e irreparable tanto para la Iglesia como para el pecador. A pesar de la semejanza en las estructuras materiales, en esto radica la diferencia de la Iglesia respecto a las distintas clases de hermandades, sectas, etc., del tiempo de Jesús: la Iglesia no se considera como el «resto santo» de unos justos que, de un modo esotérico y fanático, se mantienen alejados de los pecadores, sino que debe permanecer constantemente abierta a los pecadores arrepentidos y a la humanidad entera para conceder el perdón a todos los que se convierten. La Iglesia del NT cumple, por tanto, su misión respecto a la santidad y realiza la idea que tiene de sí misma cuando, después de resultar estériles las exhortaciones, los consejos y las correcciones fraternas (omitimos aquí estos grados del procedimiento penitencial del NT), expulsa de su seno al pecador (basándose en Dt 13) pronunciando sentencia contra él (1 Cor 5,3.12), se aparta de él (2 Tim 3,5) y los cristianos evitan su trato (cf. Rom 16,17; 2 Tes 3,6.14; 1 Cor 5,11). Este proceder se funda en los *plenos poderes* recibidos del Señor (1 Cor 5,14). Significa la entrega del pecador a → Satán (1 Cor 5,5; 1 Tim 1,20). Pero la Iglesia no tiene el poder ni la misión de empujar al pecador a la condenación eterna. Incluso el hecho de alejar al pecador de la comunidad santa de Dios —la cual ora y se aflige constantemente por él— se realiza para su conversión y enmienda (1 Tim 1,20). Este alejamiento influye en su suerte eterna, que se hará manifiesta en el día del Señor (1 Cor 5,6), pero en ninguna de las medidas penitenciales que refiere el NT se niega la posibilidad de perdón al que fue «alejado» para que reflexione y vuelva al buen camino (1 Cor 5,1-6; Hch 8,1; 1 Tim 1,19s; Ap 2,2). Se comprende perfectamente que el NT no ofrezca una exposición más amplia y detallada de la práctica penitencial, si se tiene en cuenta la expectación de la pronta venida del Señor por parte de la primitiva Iglesia, la situación psicológica de los recién convertidos y el escaso número de pecados graves en la joven Iglesia. No obstante, en 2 Cor 2,5-11 aparece indudablemente un caso de reconciliación con la Iglesia. Y si la recomendación dirigida a Timoteo de que no imponga a nadie las manos sin la debida consideración para no hacerse partícipe de los pecados ajenos (1 Tim 5,22) debe entenderse referida a la reconciliación del pecador con la Iglesia (interpretación que impugnan algunos exegetas actuales con argumentos no convincentes), es evidente incluso el vestigio de un rito de reconciliación. Finalmente, podemos añadir todavía que el NT, como ya se hacía en Israel y en el bautismo de Juan, conoce también la → confesión de los pecados y la relaciona con la intercesión de la Iglesia y con el perdón (Hch 19,18; Sant 5,16).

Una amplia corriente de la tradición teológica católica (desde la polémica con Tertuliano sobre la cuestión de la penitencia hasta la alta Edad Media) considera como fundamento de estas facultades de la Iglesia respecto del pecador el poder de *atar y desatar* concedido a los discípulos (Mt 16,19 y

18,18). Esta corriente, pues, contrariamente a lo que se hace hoy, consideraba diferentes el poder de atar y desatar y el poder de las llaves. La actual teología, siguiendo al Concilio Tridentino, considera que el texto más claro referente a este poder de la Iglesia respecto al pecador es el de Jn 20,21ss. Dejando aparte el poder de las llaves del reino y la función de roca fundamental concedida exclusivamente a → Pedro, el poder de atar y desatar —prometido a Pedro en Mt 16,9 y a todos los apóstoles en Mt 18,18— resulta oscuro si se intenta determinar su contenido únicamente a partir de los datos del NT. En el lenguaje usual de los rabinos, el poder de atar y desatar significa «definir autoritativamente», es decir, «prohibir» o «permitir» en materia relativa a la salvación del hombre. Significa además «imponer un anatema» o «levantar un anatema». Por mucho que este significado armonice con la práctica apostólica anteriormente expuesta, resulta problemático que constituya sin más la base de los mencionados *logia* de Mateo. El hecho de que los términos «atar» y «desatar» se presenten aquí aisladamente y que el redactor definitivo de la versión griega de Mateo haya podido traducir las palabras arameas del texto original por los dos vocablos griegos correspondientes sin añadir ninguna aclaración, supone que el significado de estos dos vocablos estaba bastante extendido, de suerte que podía ser entendido sin más por el oyente o el lector.

Esta amplia base la proporciona la significación demonológica de los términos «atar» y «desatar», la cual aparece en los salmos y en otros libros del AT: estaba extendida en todo el Oriente antiguo y se encuentra especialmente en los escritos de la apocalíptica del judaísmo tardío (en los cuales pueden verse todas las metáforas de cuerdas, cadenas y redes). Los términos «atar» y «desatar» significan, en el mencionado sentido demonológico, que Dios (o el hombre piadoso mediante el poder recibido de Dios) sujeta a los poderes diabólicos o permite que un pecador quede prendido en los lazos de tales poderes, pero que Dios se halla dispuesto a soltar de nuevo compasiva y graciosamente al pecador de las ataduras del demonio en caso de que se convierta. Estos dos términos aparecen en este sentido en otros lugares del NT (por ejemplo, Mc 7,35; Lc 13,12.16; Hch 2,24; 1 Jn 3,8; Ap 9,14s; 20,1.3.7 *passim*). Por otra parte, el contexto de los mencionados *logia* de Mateo apoya la significación primariamente demonológica (Mt 16, 18c: las puertas del infierno; Mt 18,17: dar de lado al pecador contumaz considerándolo como si fuera un «gentil o un publicano»). Además, hay que tener en cuenta que los evangelios presentan la reiterada concesión de poderes a los → apóstoles como una investidura para luchar contra los demonios. Según esto, podemos pensar que los verbos «atar» y «desatar» tienen primariamente un significado demonológico. Pero este significado no excluye otras posibles significaciones, ya que la permisión y la prohibición de la autoridad doctrinal, así como la expulsión y la reconciliación, realizadas en todo caso con el poder recibido de Dios, afectan decisivamente a la salvación del hombre y son evidentemente de estructura eclesiológica. Así, pues, el poder de atar y desatar concedido por Jesús a sus discípulos es un poder autoritativo y judicial sobre los pecadores en la Iglesia; su eficacia llega hasta el «cie-

lo» y ha de considerarse en conexión con la lucha decisiva contra el → mal, en la perspectiva neotestamentaria del dualismo (no absoluto) de la historia de la salvación. Este poder se ejerce por medio de un procedimiento concreto que Jesús no necesitó determinar más detalladamente por estar ya prefigurado en el judaísmo contemporáneo. Este procedimiento consistía, para la comunidad de Jesús, en alejarse visiblemente del pecador que ya se había entregado al poder del demonio, de tal modo que era para la comunidad cristiana como un gentil o un publicano. El procedimiento exigía además el restablecimiento de la paz y de la comunidad con el pecador arrepentido, el cual quedaba así libre de las cadenas del demonio y recibía el perdón de sus culpas. Independientemente de si la promesa del poder de atar y desatar fue hecha por primera vez después de la resurrección de Jesús, podemos considerar como una «variante de la tradición que especifica los términos 'atar' y 'desatar'» (A. Vögtle) la frase de Jn 20,23: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos». Esta variante se apoya en los mismos presupuestos que los términos «atar» y «desatar», a saber: en la constitución de la Iglesia como rival del pecado en el mundo; y se apoya también en la concepción teológica, no meramente externa y jurídica, del pecado en ella.

III. *Historia de los dogmas*

Los problemas sobre el sacramento de la penitencia que estudia la historia de los dogmas pueden resumirse en las siguientes cuestiones particulares:

1. *El tránsito de la disciplina penitencial de la Iglesia antigua a la actual «confesión auricular».* Nos limitamos a exponer la visión fundamental del problema que desarrolla K. Rahner. Es histórica y teológicamente equivocado buscar este tránsito en la distinción entre penitencia «pública» y «privada». La diferencia entre la práctica penitencial de la época patristica y del tiempo actual reside principalmente en que en la época patristica (como puede comprobarse, al menos, hasta el III Concilio de Toledo, año 589) la reconciliación de la penitencia sólo podía recibirse una vez en la vida, mientras que en nuestros días puede obtenerse repetidas veces, a voluntad del pecador. Sin embargo, se ha conservado, al menos fundamentalmente, hasta nuestros días el carácter público de la penitencia antigua, es decir, la actitud oficial y visible de la Iglesia frente al pecador: el que ha pecado gravemente queda excluido de la → eucaristía, el sacramento fundamental de la Iglesia, y se le impone la obligación de confesarse.

La rigurosa práctica penitencial de los siglos II y III, que sólo concedía una vez la penitencia al cristiano que hubiera caído en pecado mortal después del bautismo, se fundaba —como claramente lo atestigua por primera vez el *Pastor de Hermas*— en la *expectación de un inminente fin del mundo*. Con posterioridad, esta rigidez fue sencillamente una medida contra el laxis-

mo existente en las comunidades cristianas. Pero sucedía que los pecadores dejaban de ordinario el ejercicio de la penitencia hasta bien entrada la vejez o incluso hasta el lecho de muerte. La imposición de obras de penitencia muy duras que debían practicarse durante toda la vida contribuyó también a esta demora. Otra consecuencia fue que la → excomunión meramente jurídica y disciplinar fue separada del proceso penitencial sacramental en el siglo VI (no antes). El cambio decisivo en la historia del sacramento de la penitencia se realizó precisamente en el siglo VI. Lo atestigua Teodoro de Tarso, que fue nombrado arzobispo de Canterbury en 668 (*Paenitentiale Theodori* I, 13). Por razones que hasta hoy permanecen desconocidas —supuesto que la cosa no se explique por sí misma como resultado de las catastróficas consecuencias que para la Iglesia tuvo la rigurosa práctica penitencial de la antigüedad—, las iglesias irlandesas y anglosajonas admitieron que cada uno de los fieles pudiera reiterar la penitencia. En el siglo VIII, esta posibilidad de reiteración se hallaba extendida por todo el continente europeo. En el siglo IX se exige ya una práctica periódica y regular de la penitencia (todos los años en tiempo de cuaresma o tres veces al año). En el siglo XII es obligatoria la confesión anual. El IV Concilio de Letrán la establece, en 1215, como exigencia mínima para los que hubieran cometido pecado mortal.

2. *Los pecados que deben someterse a la penitencia.* La fe ortodoxa de la Iglesia no ha afirmado jamás que ciertos pecados no puedan ser perdonados o que sólo puedan recibir de Dios el perdón, pero no de la Iglesia en el sacramento de la penitencia. Sin embargo, la Iglesia primitiva examinaba muy seriamente si un pecador determinado tenía las disposiciones necesarias. Ya en el NT aparecen dudas sobre la voluntad de conversión de algunos pecadores (Heb 6,4ss; 10,26; 12,12-16; 1 Jn 5,16). Estas dudas originan una práctica muy rigurosa, especialmente en la Iglesia del norte de África y de España (hasta el siglo IV). Estas dudas llevaron incluso muchas veces a negar a un pecador la práctica de la penitencia. Pero jamás se pensó que semejante negativa se debiera a incapacidad de la Iglesia para conceder el perdón sacramental. Como teorías nuevas, faltas de base en la tradición antigua, surgieron las herejías penitenciales del montanismo y del novacianismo. Estas herejías pretendían, por razones teológicas, excluir para siempre de la Iglesia a cuantos hubieran cometido alguno de los llamados «pecados capitales» (apostasía, homicidio, adulterio). Tras la lucha de la Iglesia romana y norteafricana contra ambas tendencias, el novacianismo fue condenado ya como → herejía en el I Concilio de Nicea, el año 325 (DS 127). Se consideraba obligatorio someter a la penitencia, ante todo, los llamados «pecados capitales». Pero ya Orígenes habla de la posibilidad de incluir también los pecados «ocultos». Por lo demás, en la época patrística se desarrolla sobre una base bíblica el concepto actual de pecado mortal: éste no se reduce a la apostasía, el homicidio y el adulterio, y su ámbito va más allá de los pecados externamente perceptibles. Todos los «pecados mortales» eran objeto de la penitencia y siguen siéndolo hasta hoy en virtud del precepto eclesiástico promulgado por el IV Concilio de Letrán.

3. *Rito*. Los testimonios existentes permiten determinar exactamente el rito penitencial de la Iglesia a partir del siglo III. Después que el pecador conocía claramente la gravedad de su falta (algunas veces después de consultar con un «director espiritual»), confesaba su culpa ante la Iglesia oficial. El proceso penitencial quedaba abierto con esta confesión. Entonces tenía que hacerse visible la condición personal que el pecador había adquirido al cometer el pecado: se le alejaba del seno de la Iglesia. Para demostrar su voluntad de conversión y satisfacer por su culpa, el pecador debía aceptar la penitencia impuesta por la Iglesia (obras penitenciales, vestidura penitencial, ocupar el lugar de los penitentes en el templo, etc.), cuya duración difería según las regiones: en algunos lugares se realizaba la reconciliación a las pocas semanas, pero en la mayoría de los casos —con una severidad mayor— la reconciliación se aplazaba hasta la hora de la muerte. La reconciliación tenía lugar mediante la oración y la imposición de manos por parte del → obispo, normalmente el día de Jueves Santo (en las Iglesias orientales se agregaba una unción). A partir del siglo IV, la legislación sinodal, episcopal y papal establece una regulación precisa del rito penitencial. La rigurosa implantación de medidas duraderas después de realizada la reconciliación llevó pronto a la reducción del tiempo de la penitencia eclesiástica (el cual se reducía probablemente a la cuaresma en tiempos de Inocencio I y de León I). El rito se conservó después de introducida, en el siglo IV, la nueva disciplina, que permitía repetir la práctica penitencial; pero con la importante diferencia de que ahora podía realizarla todo sacerdote y no sólo en Jueves Santo. En la época patrística se consideró como la parte principal de todo el proceso penitencial el cumplimiento de las obras satisfactorias; en cambio, a partir del siglo VIII se concedió mayor importancia a la confesión, la cual era considerada en sí misma como una obra de penitencia. De ella recibió entonces todo el proceso penitencial el nombre de «confesión». Los libros penitenciales contenían detalladamente las obras de penitencia, entonces ya más suaves, que debían imponerse. Estos libros describen todavía a fines del siglo VIII, en el *Ordo paenitentiae*, el rito como compuesto de dos partes: la primera comprendía la imposición de la penitencia después de la confesión y del examen sobre las verdades de la fe; la segunda incluía la reconciliación del pecador arrepentido con la Iglesia por medio de la oración y la imposición de manos. En el siglo IX se fundieron estas dos partes. No tuvieron éxito las tentativas realizadas hasta el siglo XVI para restaurar el proceso penitencial solemne ante el obispo, al menos para ciertos pecados. En el siglo XIII se sustituyó la forma *deprecativa* (impetratoria) de la oración de reconciliación por la forma *indicativa* de la «absolución», de acuerdo con el desarrollo de la teología del sacramento de la penitencia; no obstante, la forma *deprecativa* continuó siendo considerada como válida en la → Iglesia oriental. La silla utilizada originariamente por el obispo o el sacerdote que concedía la reconciliación quedó aislada y cerrada a partir del Concilio Tridentino, y desde el siglo XVII se convirtió en un mueble dividido en tres partes. Por esta razón, la imposición de las manos se redujo a una elevación.

4. *El proceso penitencial como sacramento.* Ya hemos indicado que el NT dice expresamente que el proceder visible de la Iglesia respecto al pecado cometido en su seno tiene valor para la salvación o la condenación del pecador. Muestran firmemente esta convicción todos los testimonios referentes a la práctica penitencial en la Iglesia primitiva (especialmente explícitos son: Tertuliano, Orígenes y Cipriano). Los Padres de la alta patristica (Ambrosio, Agustín, etc.) afirman expresamente que el rito de la reconciliación con la Iglesia (*pax cum ecclesia*) significa una nueva infusión del → Espíritu Santo y, juntamente con la penitencia, borra los pecados. Los Padres valoran algunas veces tanto la penitencia subjetiva que parece posible entender el rito de la reconciliación como una mera declaración (aunque en esto son muy pocos los testimonios). Desde que en la teología sacramental de la baja y la alta escolástica se fijó claramente en siete el número de los sacramentos, el proceso penitencial fue enumerado desde el principio entre estos siete sacramentos (mediados del siglo XII; → sacramento). La sacramentalidad de la penitencia tampoco fue impugnada por las Iglesias ortodoxas de Oriente, si exceptuamos a Cirilo Lukaris, de inspiración calvinista. Era doctrina corriente en la baja y la alta escolástica que uno de los efectos esenciales del sacramento de la penitencia consistía en la reconciliación del pecador arrepentido con la Iglesia (en virtud de la relación interna entre la → paz con Dios y la paz con la Iglesia). La concepción actual, unilateralmente individualista, del sacramento de la penitencia y la posposición de su aspecto esencialmente eclesiológico se remontan a la controversia teológica con J. Wiclif y J. Hus. La doctrina ortodoxa defendió contra éstos que también los pecadores pertenecen a la Iglesia; pero ello insinuaba una concepción superficial y mecánica de tal doctrina, como si en el modo de pertenecer a la Iglesia no hubiera clases y grados. Con ello se cerraba el camino para entender la absolución como la concesión de la paz y la comunidad con la Iglesia en sentido pleno.

5. *Formas especiales.* Las formas especiales de penitencia que han surgido a lo largo de la historia no pueden menoscabar su carácter fundamental de sacramento. Podemos mencionar entre ellas la penitencia de clérigos y de herejes, que se practicaba en los siglos IV y V; la aparición de la confesión monacal en las Iglesias orientales durante los siglos V y VI (es decir, la confesión de los pecados hecha a monjes [→ monacato] que no eran sacerdotes), la cual se mantuvo hasta el siglo XIV; la penitencia de los conversos o penitencia claustral (es decir, el ingreso en un monasterio de un pecador arrepentido a quien se había impuesto una penitencia vitalicia, por ejemplo la continencia matrimonial absoluta), atestiguada desde el siglo V. Una cuestión teológica particular es la confesión de un pecador arrepentido ante una persona sin carácter sacerdotal (→ seglar) a falta de sacerdote con quien confesarse (lo cual fue considerado obligatorio también en Occidente desde el siglo XI hasta Duns Escoto), así como la «consagración» de un converso. Quizá nos hallemos ante una expresión adecuada, o incluso tal vez la mejor, de un *votum sacramenti paenitentiae*.

6. *La absolución sacramental.* Cuando comenzó la reflexión escolástica sobre el sacramento de la penitencia, existía ya entre los teólogos la convicción general de que un pecador que tenga un arrepentimiento efectivo y sincero (aún no se había establecido la distinción entre *attritio* y *contritio*) obtiene de Dios el perdón de la culpa antes de recibir el sacramento de la penitencia (siglo XII). Hasta mediados del siglo XIII, aunque se destaca insistentemente la obligación estricta de confesarse, no se dice que la absolución sacerdotal influya en el perdón de la culpa como tal; a la absolución se le atribuyen otros efectos (mera declaración, condonación de las penas del pecado o transformación del perdón condicionado en perdón absoluto). Todavía Tomás de Aquino considera que lo normal es que se acerque al sacramento de la penitencia una persona ya justificada por haber recibido la → justificación en virtud de su arrepentimiento. Pero también sabe que un pecador a quien falta este arrepentimiento sin mala voluntad por su parte, pero que se ha apartado realmente de su pecado, recibe el necesario arrepentimiento en virtud de la gracia del sacramento de la penitencia. Como han demostrado en especial las investigaciones de V. Heynck, la teología occidental volvió por medio de Guillermo de Auvernia, Buenaventura, Tomás de Aquino y otros a la línea patrística, si bien por un camino completamente distinto: el perdón de la culpa es un efecto del mismo sacramento de la penitencia. Esta ha sido la concepción constante de la teología católica hasta nuestros días.

IV. *Elaboración sistemática*

1. En la Iglesia católica, la penitencia —que se diferencia de la mera disciplina jurídica de la Iglesia— *es un sacramento*. En efecto, si la misma Iglesia es un signo sacramental de la gracia de Cristo que permanece en el mundo y perdona los pecados, si hay pecados que se salen del marco de la fragilidad ordinaria del hombre (éste debe hacer penitencia cada día por las faltas ordinarias que nacen de su debilidad moral), si existe la posibilidad interna de que se convierta quien ha pecado después de recibir el bautismo y si la Iglesia tiene el poder de dirigir a los pecadores que son sus miembros esta palabra de perdón, quiere decir que *esta palabra eficaz de perdón*, junto con el proceso de alejamiento y de introducción, por medio del cual queda comprobada y estimada la gravedad de la culpa, tiene que ser un sacramento: se trata de un hecho salvífico, nuevo en la historia de la salvación del individuo y, por tanto, distinto del bautismo (DS 1542, 1601, 1623, 1668s, 1701ss y *passim*). Este sacramento fue instituido por el mismo Jesucristo al conceder a sus discípulos el poder de atar y desatar (Mt 16,19; 18,18; Jn 20,21-23). Pero la institución radica también en su voluntad de que la Iglesia entera sea una comunidad santa y en el hecho de haberla fundado en un ámbito que, desde el punto de vista de la historia de la salvación, contaba ya con algunas instituciones relativas al pecado. Este sacramento, como institución, descansa en la → oración de toda la Iglesia en favor de sus

miembros pecadores, los cuales deben a esta oración la gracia del arrepentimiento; y descansa asimismo en la santidad subjetiva y en la penitencia de la Iglesia. Pero, en su realización concreta, este sacramento adquiere inevitablemente la forma de un juicio (DS 1671, 1685, 1709). Este juicio exige necesariamente la actuación de un juez competente (esto es, en la Iglesia actual, un sacerdote) que posea la debida «jurisdicción para confesar» (DS 1685s, 1710, 1764 y *passim*). La Iglesia puede limitar esta jurisdicción del sacerdote (DS 1687, 1711), aunque ella sabe perfectamente que su propio poder se extiende fundamentalmente a todos los pecados y a la repetición de la penitencia (DS 1579, 1671, 1688 y *passim*).

2. Actualmente, la Iglesia abre el proceso judicial recibiendo la «*confesión*» de la culpa cometida. La Iglesia exige que esta confesión manifieste el número y la especie de todos los pecados subjetivamente graves —también los puramente internos— que no hayan sido todavía objeto de una directa confesión sacramental, y que se haga al menos una vez al año (en el tiempo pascual) (DS 812, 1679ss, 1706ss). A éstas se añaden otras disposiciones positivas: presencia corporal del penitente y del sacerdote, plena garantía del secreto de la confesión mediante el sigilo sacramental, posibilidad de confesar los pecados «veniales». La exigencia de la confesión no se funda solamente en prescripciones positivas, sino que se deriva de la misma esencia del objeto. En la confesión, el pecador reo de culpas mortales destruye la falsa apariencia de seguir perteneciendo todavía en sentido pleno a la Iglesia santa, manifiesta externamente su estado interior y queda a la faz de la Iglesia como lo que ya era ante Dios a causa de su pecado. Esta firme sumisión a la verdad constituye una condición para una reconciliación efectiva y sincera, condición que afecta a ambas partes: la Iglesia debe exigirla, y el pecador, cumplirla. En la confesión actual queda el último resto de la proscripción del pecador practicada por la Iglesia antigua como distanciamiento oficialmente impuesto y manifestado.

3. El proceso judicial de la Iglesia tiene también por objeto, al menos en algún sentido, la *demonstración del arrepentimiento* por parte del pecador. El arrepentimiento del pecado, que debe ser interno, auténtico e inspirado por la fe, es necesario para que el sacramento de la penitencia sea válido y eficaz (DS 1543, 1557, 1673ss, 1704 y *passim*). Este arrepentimiento, en sí mismo considerado, consiste en el alejamiento del hombre con respecto a su acción pecaminosa, lo cual es fruto de la gracia de Dios. Pero, visto desde el hombre, puede tener motivos diferentes. Si el motivo fundamental del arrepentimiento es el recuerdo de la → justicia de Dios, que castiga el pecado, se habla entonces de una «contrición imperfecta» (*attritio* en el sentido teológico actual). En cambio, si este arrepentimiento es suscitado y determinado en definitiva por el → amor a Dios, de modo que el pecador se aparte de su acción pecaminosa en virtud de este amor, se habla de una «contrición perfecta» (*contritio* según el lenguaje teológico actual). Aunque es doctrina católica que el sacramento de la penitencia puede recibirse con la sola *attritio*

(DS 1678), sin embargo se puede estimar que el arrepentimiento es objetivamente más amplio y no se reduce a la acción culpable. El pecado realmente grave (el pecado mortal), si tenemos en cuenta las leyes de la psicología humana, no es un acto aislado e inconexo, sino debido a que el hombre adopta un sistema de valores falsos —por considerar absoluto lo finito—, se identifica con él en todas sus actitudes y dimensiones, y cree no poder renunciar al valor finito (al cual diviniza falsamente), porque sin él le resultaría absurda la existencia. Como señalan los autores ascéticos, el sentimiento de dolor que se da en el arrepentimiento debe relacionarse con el hecho de que el hombre no sólo ha de apartarse de una acción aislada, sino de sí mismo. Sólo este proceso radical explica por qué la recepción del sacramento de la penitencia debe prepararse con la confesión, por medio de la cual el hombre objetiva exactamente su radical actitud contra sí mismo. Pero es evidente también que esta actitud realista y liberadora contra sí mismo y contra el sometimiento a un sistema subjetivamente establecido será necesariamente un don de la gracia divina, un don que hay que suplicar. Una vez dado este paso fundamental, ya no aparece tan grande como en la teoría la distancia entre la contrición «perfecta» y la «imperfecta». Aunque el distanciamiento del hombre con respecto a sí mismo debe quedar patente ante el sacerdote, que obra como juez en la penitencia —pues, de lo contrario, éste no conocería claramente la disposición necesaria del penitente (DS 1464)—. En muchos casos puede verse una prueba inequívoca de tal distanciamiento en el hecho mismo de acercarse al tribunal de la penitencia, con todo lo que ello implica de enojoso, humillante y «doloroso».

4. El fundamento histórico de que el sacerdote imponga al penitente una prudente y adecuada *satisfacción* (DS 1692s, 1713, 1715) radica en la estructura de la práctica penitencial antigua, en la cual el cumplimiento de esta satisfacción constituía una prueba evidente del arrepentimiento subjetivo y de la conversión del pecador, hasta que se unificaron ambas fases del proceso penitencial (de modo que actualmente se puede cumplir la satisfacción después de recibir la absolución). Pero en nuestros días conocemos con mayor claridad que el hombre, al aceptar la satisfacción, acepta las sanciones de su culpa, las cuales subsisten necesariamente aun después del perdón (DS 1543, 1580) y deben ser consideradas como objetivaciones de la culpa en el interior del hombre y en el mundo circundante. En consecuencia, el sentido de esta satisfacción no se cumple con la imposición de obras realizadas mecánicamente, sino sólo mediante una radical oposición a la esencia específica de la culpa concreta, oposición que, como toda → ascética auténticamente cristiana, consiste en un morir con Cristo por obra de su gracia.

5. Los *actos del penitente* puestos para la realización del sacramento de la penitencia —a saber: contrición, confesión y satisfacción— son considerados por la teología como «cuasimateria» o como «partes integrantes» del sacramento de la penitencia. La palabra sacramental eficaz (la «forma»: DS 1323) es la absolución oral pronunciada por el sacerdote en la forma indica-

tiva de una sentencia judicial (en la Iglesia latina). La absolución no declara solamente que Dios concede el perdón, sino que ella misma otorga el perdón ante Dios, el «ser desatado en el cielo» (DS 1323, 1673, 1684s, 1709, 1715 y *passim*), al obtener de nuevo el pecador arrepentido aquello por lo que murió Cristo (DS 1668), de modo que ya no sigue destinado a la eterna condenación (→ escatología; DS 1542, 1580, 1715). Este perdón es al mismo tiempo reintegración a la *communio sacramentorum* y reconciliación con la Iglesia.

6. Así, pues, la recepción del sacramento de la penitencia es necesaria con «necesidad de medio» (aunque el sacramento puede ser sustituido en determinados casos por el deseo del mismo, no necesariamente consciente y expreso) para la salvación de todos aquellos que han cometido después del bautismo pecados subjetivamente graves (DS 1411, 1671, 1679, 1683, 1706s y *passim*). Pero la Iglesia considera teológicamente posible y deseable para la vida espiritual que los cristianos, aunque sólo tengan pecados leves, reciban a menudo el sacramento de la penitencia. También en la práctica de la *confesión por devoción* aparecen el aspecto eclesiológico de todo pecado y del perdón de los pecados, la existencia dialogal del hombre, la gratitud hacia los hermanos que oran con nosotros y el abandono cristiano a la dirección ajena.

7. Según la doctrina sacramental de Tomás de Aquino, todo sacramento, como acción graciosa de Dios realizada en Cristo a favor de los hombres, posee una triple *función significativa*: como *signum rememorativum*, *demonstrativum* y *prognosticum* (S. Th. III, 60,3). Esta estructura es necesaria —como puede probarse— en los sacramentos y significa en el de la penitencia lo siguiente:

a) Es *signum rememorativum* de la pasión y muerte de Cristo, el cual, en carne de pecado (Rom 8,3) y hecho pecado (2 Cor 5,21), tomó sobre sí el castigo de Dios contra el pecado, castigo que se convirtió en Cristo y por amor de él en juicio de gracia. Cuando el pecador reconoce su extravío real y se somete al juicio acerca del mismo, muere juntamente con Cristo y confiesa que su salvación sólo puede venirle de la cruz.

b) Es *signum demonstrativum*, porque en él se realiza el juicio de la cólera de Dios y se convierte al mismo tiempo en perdón gracioso de las culpas.

c) Es *signum prognosticum*, porque en él se inicia ya el juicio divino definitivo que descubre todas las cosas, al cual tiende el hombre voluntaria, humilde y fielmente al recibir el sacramento de la penitencia.

J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932; E. Amann-A. Michel-M. Jugie, *Pénitence-Sacrement*: DThC XII (1933) 748-1138; N. Krautwig, *Die Grundlagen der Busslehre des Johannes Duns Scotus*, Friburgo 1938; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940; P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Lovaina 1949; P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Roma 1951; B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung* (HDG

IV/3), Friburgo 1951; J. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vor-nicänischen Kirche*, Friburgo 1955; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV/2 (Ratisbona 1956) 48-99; H. Gross, *Bann*: LThK I (1957) 1225-1227 (bibliografía); V. Heynck, *Attritionismus*: LThK I (1957) 1019-1021; J. A. Jungmann, *Busssitten*: LThK II (1958) 823-826 (bibliografía); K. Rahner, *Busssdisziplin*: LThK II (1958) 805-815 (bibliografía); K. Rahner, *Busssakrament*: LThK II (1958) 826-838 (bibliografía); A. Vögtle, *Binden und Lösen*: LThK II (1958) 480-482; C. Vogel, *Buszbücher*: LThK II (1958) 802-805 (bibliografía); P. Anciaux, *Le sacrement de la pénitence*, Lovaina 1960; Ph. Delhaye y otros, *Théologie du péché*, París 1960; V. Heynck, *Kontritionismus*: LThK VI (1961) 510-511; E. Walter, *Deine Sünden sind dir vergeben*, Maguncia 1961; Ph. Delhaye y otros, *Pastorale du péché*, París 1961; A. Mayer, *Historia y teología de la penitencia*, Barcelona 1961; K. Rahner, *Escritos de Teología* III (Madrid 1961) 205-236; W. Uhsadel, *Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart*, Gütersloh 1961; G. Colombo, *Il sacramento della penitenza*, Roma 1962; O. Semmelroth, *Das Busssakrament als Gericht*: Scholastik 37 (1962) 530-549; K. Tillmann, *La penitencia y la confesión*, Barcelona 1963; H. Vorgrimler, *Matth. 16,18s. et le sacrement de la pénitence*: L'homme devant Dieu. Hom. H. de Lubac I (París 1963) 51-61; P. Anciaux-R. Blome, *Beichten heute*, Maguncia 1964; B. de Vaux, *Revenir à Dieu. Pénitence, conversion, confession*, París 1966; C. Vogel, *Le pécher et la pénitence dans l'Église ancienne*, París 1966; W. Kasper, *¿Confesión fuera del confesionario?*: Concilium 24 (1967) 36-47; K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 447-471; O. Semmelroth, *Busse und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen*, Francfort 1967; Max Thurian, *La confesión en las Iglesias evangélicas*: Concilium 24 (1967) 28-35; W. Lentzen-Deis, *Busse als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung an Hand der Bussliturgie des alten Pontificale Romanum*, Friburgo 1969; Ch. Duquoc, *Reconciliación real y reconciliación sacramental*: Concilium 61 (1971) 23-34; J. F. McCue, *La penitencia, signo sacramental independiente*: ibíd., 52-62; J. Ramos-Regidor, *La «reconciliación» en la Iglesia primitiva. Sugerencias para la teología y la pastoral de nuestros días*: ibíd., 74-87; H. McSorley, *Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia*: ibíd., 88-98; J.-J. von Allmen, *El perdón de los pecados como «sacramento» en las Iglesias de la Reforma*: ibíd., 120-126; F. Funke, *Bibliografía sobre la confesión en los últimos diez años*: ibíd., 127-136; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Reflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Turín 1971; G. Flórez-García, *La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia*, Madrid 1971; D. Fernández, *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia*, Valencia 1971; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Gotinga 1971; XXX Semana Española de Teología, *El sacramento de la penitencia*, Madrid 1972; E. C. Suttner (ed.), *Busse und Beichte*, Ratisbona 1972 (simposio ecuménico); J. Meurer, *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens*, Zurich 1972; E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster 1973; K. Hein, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*, Berna 1973; A. Amato, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale ne cc. 6-9 della sessione XIV*, Roma 1974; M. Flick-Z. Alszeghy, *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana: Ortodossia e revisionismo* (Roma 1974) 73-111; O.-H. Pesch, *Busse konkret-heute*, Zurich 1974; K. Rahner, *Penitencia*: SM V (1974) 398-429; F. Sottocornola, *I nuovi riti della penitenza*, Bolonia 1974; K. Stadel, *Busse in Aufklärung und Gegenwart*, Paderborn 1974; F. Wetter, *Busse, Sakrament, christliches Leben*, Meitingen 1974; E. Feifel (ed.), *Busse - Buss-sakrament - Busspraxis*, Munich 1975; H. Vorgrimler, *La lucha del cristiano con el pecado*: *Mysterium Salutis* V (Ed. Cristiandad, Madrid 1978), cap. V.

I. VORGRIMLER