

CELEBRACIÓN COMUNITARIA DE LA PENITENCIA
Domiciano Fernández cmf

CAPÍTULO PRIMERO
POSIBILIDAD DOGMÁTICA Y CONVENIENCIA PASTORAL DE LA ABSOLUCIÓN SACRAMENTAL
COMUNITARIA SIN CONFESIÓN INDIVIDUAL PRIVADA

1. MOTIVACIÓN

Acaba de publicarse un nuevo documento de la Conferencia Episcopal Española sobre el sacramento de la penitencia (1). Es un documento bastante bueno y completo, aunque un poco extenso y reiterativo porque no ofrece nada nuevo. Naturalmente no podíamos esperar cambios en las normas del Ritual de la Penitencia, porque estos cambios dependen de la Santa Sede. Pero hay tonos y matices de enfocar las cuestiones que nos parecen demasiado apegados a la letra de las normas. Se habla bastante de las celebraciones comunitarias de la penitencia y se insiste en el carácter de excepción de la Forma C: *reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución general*. Aquí hubiéramos deseado y esperado menos rigor en las normas y una actitud más abierta y comprensiva hacia las celebraciones, bien preparadas y bien hechas, que surgen en diversos puntos por razón de las necesidades pastorales. Generalmente, los cambios han comenzado siempre por la base y luego la jerarquía los ha tenido que admitir. Esto es lo que ha ocurrido en la larga historia del sacramento de la penitencia: cuando las normas y estatutos canónicos eran ya caducos e inviables, la vida de fe de las bases tuvo que abrir nuevos caminos para no verse privada de la gracia sacramental. Vamos a referir un caso bien significativo del III Concilio de Toledo del año 589, cuyo XIV centenario estamos celebrando.

Durante los seis primeros siglos se consideraba que el sacramento de la penitencia era irrepentible, que sólo se podía conceder una vez en la vida. Se consideraba como un "segundo bautismo" o un "bautismo laborioso", y como el primer bautismo era irrepentible, se atribuía la misma condición a la penitencia. Como, además, las penas y satisfacciones que se imponían a los que se sometían a la penitencia eclesiástica eran durísimas y de graves consecuencias para la vida social y familiar (prohibición del uso del matrimonio o de casarse, prohibición de ejercer el comercio y otras profesiones civiles), el sacramento de la penitencia se había convertido en un sacramento de ancianos y moribundos. Algunos sínodos episcopales prohibían expresamente recibir la penitencia a los jóvenes y a los casados². El gran mérito de romper con el principio de la *irrepentibilidad* del sacramento de la penitencia se debió a los monjes irlandeses, que, a principios del siglo VII, vinieron al Continente e introdujeron nuevas costumbres en la praxis penitencial. Pero el primer testimonio que poseemos de que ya se había comenzado a recibir el sacramento de la penitencia más de una vez en la vida proviene de España. En este Concilio de 589, convocado por Recaredo, al que asistieron muchos obispos de España y de la Galia Narbonense, se advierte que algunos piden la reconciliación al sacerdote cada vez que pecan. Y esto les parece un abuso intolerable (*execrabilis praesumptio*). Vale la pena recordar las palabras de esta magna asamblea:

"Como ha llegado a nuestro conocimiento que en algunas iglesias de España los seres humanos hacen penitencia por sus pecados, no según los cánones, sino de una forma reprochable (*foedissime*), de modo que cada vez que pecan le piden la reconciliación al sacerdote, a fin de acabar con esta presunción tan execrable (*execrabilis praesumptio*), este santo concilio establece que la penitencia sea dada según la forma canónica de los antiguos, esto es, que el que se arrepienta de sus pecados sea suspendido en primer lugar de la comunión y se someta a la imposición de las manos junto con los demás penitentes; concluido luego el tiempo de la satisfacción, quede restituido a la comunión según la oportunidad que establezca el sacerdote. Y aquellos que, o durante la penitencia o después de la reconciliación, caigan en sus anteriores pecados, sean excomulgados según las normas de la antigua severidad de los cánones"⁽³⁾.

A pesar de esta oposición de la jerarquía, la nueva forma se abrió paso rápidamente. Medio siglo después un sínodo de Francia ya acepta y hasta recomienda conceder la "penitencia" a los fieles, siempre que hayan hecho la confesión⁽⁴⁾. Hoy estamos viviendo una situación semejante. Después del Concilio surgieron nuevas formas de celebrar el sacramento fomentadas por los sacerdotes y los fieles. Ha sido la Iglesia jerárquica la que se ha mostrado más reacia a admitir algunas de estas celebraciones surgidas desde la base.

La *Instrucción pastoral* de los obispos españoles insiste bastante en la necesidad de la confesión individual y se esfuerza por encontrar una explicación razonable a una norma anómala: *la obligación de confesar los pecados graves después de haber recibido la absolución sin confesión individual previa*. Creo que la cuestión está mal planteada y, por lo mismo, es difícil resolverla bien. Todo el problema surge de lo que yo juzgo un falso presupuesto que tiene su origen en un canon del Concilio de Trento y luego se repite en posteriores documentos. Este principio, tal como lo formula el nuevo Código, es el siguiente:

"La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único modo ordinario con el que un fiel consciente de que está en pecado grave se reconcilia con Dios y con la Iglesia." (can. 960)

Este anunciado, considerado a la luz de la historia y de la teología, yo lo considero equivocado -y de esto nos vamos a ocupar a continuación-, pero ha sido el caballo de batalla de innumerables discusiones durante la preparación del nuevo Ritual de la Penitencia y fue el que provocó la dura reacción del cardenal Seper en el año 1972, cuando, antes de publicarse el nuevo *Ordo paenitentiae*, que se estaba preparando, lanzó el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sacramentum paenitentiae*(5) que impidió una renovación más profunda. El caso es conocido, pero lo vamos a recordar en lo esencial.

Muy pronto después del Concilio, el 2 de diciembre de 1966, se creó una comisión para la renovación del sacramento de la penitencia(6). Esta comisión trabajó con eficacia y competencia, de suerte que para 1968 se esperaba ya la pronta publicación del nuevo "*Ordo paenitentiae*". Diversos acontecimientos eclesiales lo impidieron. Se hizo una reorganización de las Congregaciones Romanas. El Consejo para la aplicación de la constitución sobre la Liturgia y la Congregación de Ritos desaparecen para fundirse en uno solo ente: la Congregación para el Culto divino. También se cambió la comisión para el sacramento de la penitencia(7).

Por otra parte, los sacerdotes con cura de almas, sin esperar las nuevas normas, habían comenzado a tener celebraciones penitenciales comunitarias en las que se impartía la absolución general sin la confesión individual previa, aunque se tenía una confesión general o se les exigía algún otro signo de arrepentimiento. Esto asustó al prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, queriendo salir al paso de lo que él consideraba abusos intolerables, publicó el citado documento, estableciendo un estrecho marco doctrinal y proponiendo las normas que debían regular tales celebraciones comunitarias. Estas normas han pasado casi íntegramente al nuevo Ritual de la Penitencia. Pero, como hemos indicado, impidieron y siguen impidiendo que la Forma C (reconciliación de muchos penitentes con confesión general y absolución común) pase a ser un *modo ordinario*, como lo tenía preparado la primera comisión. Este hecho ha tenido y tiene graves consecuencias para muchos fieles que podrían recibir de este modo el perdón sacramental y, de hecho, no lo reciben ni de este modo ni de otro. Por eso creo que vale la pena afrontar serenamente y sin prejuicios esta cuestión.

2. UN HECHO DE EXPERIENCIA

Todo el mundo sabe que, si se anuncia una celebración penitencial con absolución sacramental sin confesión individual previa, acude más gente a recibir el sacramento. Se ha observado que en las parroquias o diócesis donde se practicaban de un modo habitual tales celebraciones o se siguen practicando -con la interpretación benigna del obispo-, venían fieles de otras parroquias y de otras poblaciones para participar en dichos actos. Esto hay que interpretarlo como una buena señal y no como un abuso. Puede ser un signo para que la Iglesia jerárquica reflexione, a la luz del Evangelio, sobre si estos hechos no inducen a pensar en una acción del Espíritu. En la historia de la penitencia ha sucedido esto con frecuencia. No se trata de hacer fácil o difícil el perdón de los pecados, sino de reconciliarse con Dios y con la Iglesia, de favorecer una conversión sincera, de hacer vivir a los fieles la alegría del perdón y de ayudarles a vivir una vida cristiana más auténtica y más comprometida. Si esto se consigue mejor con las celebraciones comunitarias que con la confesión individual, no veo razones para prohibirlas. Creo que las dificultades dogmáticas se pueden superar, como lo han demostrado los especialistas en la materia. Por eso no debería descartarse sin más esta forma de reconciliación.

"La expresión 'camino más fácil' 'camino más difícil' está cercana a considerar la confesión individual como un castigo; evidentemente, éste no sería un concepto demasiado elevado del sacramento de la penitencia"(8).

Estoy plenamente convencido de que la crisis de la penitencia sacramental -de la que se habla en la Introducción de la *Instrucción pastoral* de los obispos españoles- tiene causas más profundas y no se resuelve suprimiendo la confesión individual y fomentando las celebraciones comunitarias. Hay que vivir profundamente la vida cristiana y la conversión para poder celebrarla dignamente. Pero, si somos sinceros, tenemos que reconocer que lo que aleja hoy a muchos de recibir el sacramento de la penitencia es la obligación de confesar todos los pecados graves al sacerdote. Y esto es triste. Para muchos será necesaria la confesión individual y encontrarán en ella la paz y el gozo del perdón. Para otros es un tormento. Imponer a todos esta obligación, si Dios no lo exige, me parece grave.

3. LA DOCTRINA DEL CONCILIO DE TRENTO

La mayor dificultad que ven hoy algunos teólogos, y en particular las Congregaciones romanas, para admitir como modo ordinario de reconciliación la Forma C (confesión y absolución genéricas) es la que procede de las enseñanzas del Concilio de Trento. Los textos de Trento son bastante claros, pero hay que leerlos en el contexto histórico y polémico contra la doctrina de los reformadores y hay que tener en cuenta el contenido de algunas frases que se usan con frecuencia, como "*jure Divino*" (de derecho divino), "herejía", "sea anatema", etc.(9). Lo curioso es que tanto Lutero como Calvino no rechazan la confesión privada de los pecados, sino su obligatoriedad y el que sea un sacramento instituido por Jesucristo. Lutero se confesaba con frecuencia y afirmaba que por nada del mundo se dejaría arrebatar esta práctica. Me parece útil recordar aquí sus palabras:

"No quiero dejarme quitar por nadie la confesión secreta, y no la daría por ningún tesoro del mundo, porque sé cuánta fuerza y consolación me ha dado. Nadie sabe lo que puede la confesión secreta, pues a menudo hay que luchar y combatir con el demonio. Yo hubiera sido vencido y estrangulado hace tiempo de no haber conservado esta confesión... Por tanto, ved que la confesión secreta no es de despreciar, sino que es una cosa muy conveniente que yo, por mí parte, no quiero desaconsejar por nada del mundo"(10).

Estos elogios a la confesión privada voluntaria no le Impiden rechazar enérgicamente la confesión como imposición papal y con la obligación de confesar todos los pecados, porque esto, en vez de proporcionar alivio y consuelo, sería un tormento y una tortura para el alma(11).

Por tratarse de un texto importante que ha Influído decisivamente en las "Normas pastorales" publicadas en 1972 y en sucesivos documentos, incluso en el mismo nuevo Código de Derecho Canónico, vamos a citar íntegro el canon 7 del Concilio de Trento:

"Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario por derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de los cuales se tenga memoria tras un conveniente y serio examen; aun los pecados ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie de pecado, sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente; y antiguamente se observó únicamente para imponer la satisfacción canónica; o dijere que quienes se esfuerzan en confesar todos sus pecados no quieren dejar nada a la misericordia divina para que les sea perdonado, o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema" (DS 1707; Collantes 1177).

Por supuesto, no es éste el único texto del Concilio de Trento que habla de la obligatoriedad de la acusación de los pecados¹². Existen también otros documentos del magisterio eclesiástico que exigen la integridad de la confesión de los pecados al sacerdote⁽¹³⁾, pero no podemos ocuparnos de ellos. Es cierto que en la Iglesia latina, desde la Edad Media, se ha exigido con mayor o menor fuerza la acusación de todos los pecados graves⁽¹⁴⁾.

Por lo que se refiere a los textos del Concilio de Trento, se ha escrito tanto sobre ellos que parece ocioso volver sobre su interpretación. Además, la dificultad no reside en el contenido del texto, sino en determinar la obligatoriedad y valor que tiene para nosotros hoy una norma dada en circunstancias muy distintas de las nuestras. Vamos a estudiar este punto con mayor detenimiento.

a) Obligatoriedad de la confesión

Leyendo atentamente todo el capítulo V sobre la confesión (DS 1679-1683) y los cánones correspondientes (cc. 6-8, DS 1706-1707) no se puede evitar la impresión de que los Padres de Trento creyeron que la confesión de todos los pecados al sacerdote era un precepto divino y, por tanto, obligatoria, a no ser que algunas causas graves físicas o morales dispensaran esta obligación.

También es necesario reconocer que esta confesión íntegra de todos los pecados graves la entendieron "*humano modo*", es decir, dentro de los límites y deficiencias de la naturaleza humana. Dios no exige lo imposible. Son muchas las frases con que procuran suavizar y humanizar esta declaración obligatoria de todos los pecados, de aquellos de los que puedan acordarse después de un diligente examen. No pretenden atormentar la conciencia de los fieles, sino inculcarles un deber que consideran sagrado. Es evidente que se trata de una integridad formal y no material.

Hablan además de la confesión secreta. No faltaron Padres que querían que se definiese que la confesión secreta al solo sacerdote era también de *iure divino*. Afortunadamente, esta pretensión no fue admitida. Para los Padres de Trento la confesión de los pecados era necesaria, pero el modo de hacerla -secreta o pública- era de derecho humano. Cristo no impuso el modo. La confesión pública no fue mandada ni prohibida por Cristo (DS 1683). Para oponerse a la doctrina de los reformadores insistieron demasiado en la obligatoriedad de la confesión de los pecados.

El que algunas de estas afirmaciones de Trento nos parezcan inexactas o falsas no es motivo suficiente para eludirlas. Cabe una hermenéutica de los textos, cabe el dar una explicación por razón del momento histórico, se puede negar el valor dogmático de estas proposiciones o decir sencillamente que hoy no obligan. Lo que no es honesto es negar que se hicieran tales afirmaciones o tergiversar su sentido con interpretaciones sutiles y arbitrarias. Desde esta postura de admitir honestamente lo que está escrito, no puedo ocultar mí sorpresa y mí estupor cuando leo estos y otros textos a la luz de la Escritura y de la praxis penitencial de la Iglesia antigua. En varios puntos no concuerdan ni con la Escritura ni con la historia.

• Escritura

Las pruebas de Escritura para probar este "precepto divino" de confesar todos los pecados son muy débiles y poco convincentes. A esto se añade que no se compaginan estas normas con la conducta de Jesús. Los textos bíblicos que se citan a este propósito son los siguientes: Mt, 16, 19; 18, 18; Jn 20, 23; Lc 17, 14; Sant 5, 16; 1 Jn 1, 9.

Los textos de Mateo 16, 19 (palabras dichas a Pedro) y 18, 18 (palabras dirigidas a los discípulos), se refieren a la potestad de atar y desatar. No se refieren concretamente al sacramento de la penitencia, sino a una potestad más amplia de prohibir o permitir, declarar lícita o prohibida alguna cosa, expulsar a uno de la comunidad o readmitirlo. Pero no se excluye que puedan aplicarse también al perdón de los pecados. Los Padres de Trento argumentaban que para, poder atar o desatar, se requiere conocimiento de los pecados, pues ellos lo entendían como absolver o negar la absolución, refiriéndose al sacramento de la penitencia.

Casi lo mismo puede decirse del texto de Juan 20, 23, que los Padres de Trento consideran como el texto institucional del sacramento de la penitencia: "*A quienes perdonéis, los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos*". Es ciertamente el texto más expresivo de los Evangelios sobre la potestad de perdonar los pecados encomendada a los apóstoles. Y, como en los textos de Mateo, *perdonar o retener* exige

el conocimiento del sujeto a quien se concede o niega el perdón. No debemos minimizar la fuerza de este argumento para exigir cierta declaración o confesión de los pecados. Lo grave es deducir de aquí un precepto del Señor de declarar todos los pecados, aun los ocultos, para obtener el perdón. Los textos bíblicos no dan para tanto. El texto de Santiago 5,16 ofrece, sin duda, gran interés: "*Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros para que seáis curados*". Todo el contexto nos habla de enfermedad, de unción, de oración por los enfermos, del perdón de los pecados y de curación. En la Edad Media fue el texto clásico para justificar la confesión a los laicos cuando faltaba el sacerdote. Hoy se cita generalmente como el principal texto bíblico sobre la unción de los enfermos. De esta exhortación a "confesar mutuamente sus pecados", dirigida a todos los cristianos, difícilmente se puede deducir un precepto de declarar todos los pecados al sacerdote para obtener el perdón. Por lo demás no parece que estas palabras puedan aplicarse a la posterior institución del sacramento de la penitencia.

La primera carta de San Juan habla de reconocer y confesar nuestros pecados ante Dios, no ante el sacerdote: "Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados y purificamos de toda injusticia (1 Jn 1, 9). Menos aún tiene que ver con el sacramento de la penitencia y el perdón de los pecados el mandato de Jesús a los leprosos curados: "Id y presentaos a los sacerdotes" (Lc 17, 14). Se trata de un mero requisito legal para poder ser admitidos de nuevo en la sociedad.

Es difícil, con semejante base bíblica, hablar de un *precepto Divino* de confesar todos los pecados graves, aun los ocultos e internos, al sacerdote para obtener el perdón de Dios. Y la paz con la Iglesia se puede conseguir con otros métodos.

• **Carácter judicial del sacramento de la penitencia**

Para urgir la confesión detallada de todos los pecados se recurre con mucha frecuencia al carácter judicial del sacramento. Se habla del tribunal de la penitencia, se dice que el sacerdote es juez y médico y, por lo mismo, debe conocer al reo o al enfermo. El mismo texto conciliar de Trento presenta a los sacerdotes en su función de confesores como "*praesides et iudices*" (DS 1679), como presidentes y jueces. Cuando el mismo Concilio habla de la absolución, advierte que no se puede reducir a la mera proclamación del Evangelio o a decir al penitente que Dios le ha perdonado los pecados, sino que la absolución se realiza a modo de un acto judicial (*ad Instar actus iudicialis*), en el cual el sacerdote pronuncia la sentencia como un juez (*velut a iudice*) (DS 1685).

Es evidente que el Concilio establece una comparación y no pretende equiparar en todo el acto de la absolución a un acto de la potestad civil, ni el sacerdote cumple las funciones de un juez profano. Conviene recordar que el texto primitivo de Trento hablaba de un *acto verdaderamente judicial* y se cambió el adverbio *vere* por *ad Instar*: a modo de. Lo que el Concilio quiere hacer resaltar es la eficacia de la absolución y, que no puede reducirse a la mera declaración: Dios ya te ha perdonado.

Tampoco vamos a negar que la función del sacerdote tenga cierta semejanza con la del juez que examina una causa y perdona o condena, o que concede una gracia con alguna obligación. Pero se trata de una analogía, no de un proceso idéntico. Por lo mismo no tienen toda la fuerza que algunos conceden a los argumentos que apelan al *carácter judicial* del sacramento de la penitencia para exigir la declaración detallada de todos los pecados. Esto es alejarse de la realidad e incluso del espíritu y de la letra del Concilio de Trento, porque en aquellos tiempos no existía aún en los procesos civiles la división bipartita de *potestad administrativa* y *potestad judicial* propiamente dicha. Por consiguiente, la potestad judicial comprendía tanto la concesión de un indulto o gracia como la condenación o absolución de un reo. Los padres de Trento entienden la absolución como "*alieni beneficii dispensatio*" (DS 1685). Por eso, un teólogo de hoy que, apoyándose en las palabras del Concilio de Trento, quisiera deducir el conocimiento exacto de la causa con todos sus detalles para poder dar una sentencia justa, se basaría en el actual orden jurídico y en la actual nomenclatura, y se alejaría del pensamiento de los padres de Trento.

El acto de la absolución, teniendo en cuenta la actual división de poderes, se parece más a un acto de la potestad graciosa administrativa que a un proceso judicial en el sentido moderno¹⁵. Este tema ha sido estudiado ya con suficiente amplitud, de suerte que no vale la pena insistir en él. Remitimos a los autores recientes.

• **La confesión es necesaria "iure divino"**

Hay otro punto que merece una reflexión atenta. Tanto el Concilio de Trento, como los demás documentos que de él dependen, afirman que la confesión de todos los pecados graves al sacerdote es de *iure Divino* (cf DS 1679; 1706; 1707). Hoy nadie duda que esta expresión tiene una gran amplitud de significados en los textos de Trento. Uno de los teólogos de Trento explicaba, en 1547, los significados de esta expresión:

1. Lo que está contenido en la Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento.
2. Lo que está implícitamente contenido en la Escritura y se deduce de ella con consecuencia necesaria.
3. Los estatutos de la Iglesia y de los Concilios, y este último grado también se puede llamar "derecho humano". Es decir, se puede entender de una prescripción que proviene de Dios o de Cristo o de una prescripción que proviene de las costumbres de la Iglesia.

La cuestión que nos interesa es saber en qué sentido se emplea la expresión "de derecho divino" en este capítulo V de la penitencia y en los cánones respectivos. La respuesta más cómoda sería decir que se emplea en sentido amplio, pero creo sinceramente que los Padres de Trento pensaban que la confesión íntegra era necesaria "por derecho divino" en el primer sentido, es decir, como precepto del Señor o expresamente revelado, pues se afirma que "fue instituida por el Señor" (DS 1679) y se citan los textos de la Escritura antes indicados: Sant 5, 16; 1 Jn 1, 9;

Lc 17, 14. Pero esto no significa que los Padres de Trento tengan razón o que se trate de una verdad infalible. Los textos bíblicos no lo prueban y la historia se opone a sus afirmaciones. En el canon 6, por ejemplo, se dice que la Iglesia practicó siempre, desde el principio, la confesión secreta al solo sacerdote, lo cual no responde a la realidad (cf DS 1706). Si admitiéramos que todas las afirmaciones de los Concilios son verdades infalibles e inmutables, no se podría dar un paso en teología. No debe maravillarnos que los Padres conciliares hablen desde los conocimientos históricos de su tiempo y lean la Escritura con la mentalidad de su época. Hoy, tanto los estudios históricos como exegéticos nos obligan a imponer diversas correcciones.

• Signo de la verdadera contrición

Los textos conciliares insinúan diversas veces otra razón para exigir la confesión humilde de los pecados. La verdadera conversión tiende a manifestarse, a encarnarse en los actos de confesión y satisfacción. Quien rehúsa la acusación humilde de los pecados muestra que no está verdaderamente arrepentido. La confesión de los pecados es una exigencia o una consecuencia natural de la verdadera conversión. Hasta aquí podemos estar de acuerdo. Pero no olvidemos que la declaración de los pecados no es el único modo de confesarlos ni el único gesto para expresar externamente la conversión. Los textos antiguos apenas mencionan la confesión y hablan mucho más de las lágrimas, de los ayunos, de las postraciones, del cilicio y la ceniza. Es otro modo de confesar los pecados(17).

b) Observaciones generales a los textos del Concilio de Trento

1. Los Padres del concilio de Trento partían del supuesto de que la confesión auricular privada había sido el modo ordinario de administrar el sacramento de la penitencia desde los orígenes de la Iglesia, lo cual no responde a la realidad histórica. No ignoraban del todo que en la antigüedad hubo otras formas públicas de celebrar la penitencia, pero esto no les preocupaba. Lo que ellos tenían presente era la negación de la necesidad de la confesión de los pecados, que sostenían los reformadores, y el modo ordinario de recibir entonces el sacramento, que era la confesión privada con la absolución sacerdotal.

2. Es una anomalía aplicar a las celebraciones comunitarias las normas que el Concilio de Trento estableció para la confesión auricular privada. Es mal método recurrir a los textos del pasado, que suponen un contexto histórico diferente, para resolver los problemas de nuestro tiempo. Problemas que han surgido precisamente con la intención de revitalizar y renovar la praxis de un sacramento que había quedado relegado a una administración privada del todo insatisfactoria.

3. Me parece evidente que los textos de Trento, relativos la confesión de los pecados, si conservan aún valor para nuestros días, sólo se pueden aplicar a la celebración auricular privada y no a las celebraciones penitenciales comunitarias, que constituyeron un modo diverso de celebración. Si en el curso de la historia de la penitencia se han hecho cambios tan radicales en la forma de celebrarlo, ¿por qué no se puede admitir hoy un cambio en un aspecto bastante secundario?

Aunque se admita que es de *derecho divino* la obligación de confesar todos los pecados graves en la reconciliación de un solo penitente, no veo dificultad para que la Iglesia jerárquica autorice otros modos de celebración con confesión genérica solamente, pues se trata de formas diferentes de celebrar el sacramento. Que esto sea posible lo demuestra la historia.

4. La obligación de confesar todos los pecados nunca se ha considerado como una obligación *absoluta*, sino solamente condicionada. Esto lo demuestran las numerosas circunstancias y situaciones en las que se puede prescindir de la confesión completa: en los casos de los moribundos, sordomudos, ignorancia del idioma, muchedumbre de fieles que desean recibir el sacramento y no pueden declarar sus pecados por falta de sacerdotes, etc.(18)

5. Hay otro dato a tener en cuenta. Muchos fieles, de los que frecuentan el sacramento de la penitencia o participan en celebraciones penitenciales, consideran como pecados mortales actos que en realidad no lo son, pues no rompen la relación de amor y comunión con Dios ni destruyen la opción fundamental de servir a Dios y al prójimo. Puesto que no hay obligación de confesar los pecados no graves, se podría impartir la absolución general en una celebración comunitaria sin contravenir las disposiciones del Concilio de Trento. Éste es el camino que siguió el Padre Z. Alszeghy en un artículo escrito mucho antes de que se publicara el Nuevo Ritual de la penitencia(19).

El Padre Alszeghy se plantea la cuestión con toda claridad: ¿Puede la jerarquía introducir el uso de la absolución sacramental comunitaria haciendo caso omiso de la declaración privada de los pecados? Su respuesta es taxativa: la necesidad de someter al poder de las llaves todos los pecados mortales ha sido definida en el Concilio de Trento. Sólo la imposibilidad física o moral puede dispensar de la confesión individual(20). La dureza de esta respuesta viene de hecho mitigada a lo largo del artículo con una serie de casos o circunstancias que permiten la absolución comunitaria(21).

La mayor diferencia que advierto entre la opinión del Padre Alszeghy y la mía consiste en que él da demasiada importancia a los textos del Concilio de Trento y busca salvar su valor normativo para las circunstancias actuales. Yo, por el contrario, pienso que se debería atender más a los problemas reales y tratar de resolverlos a la luz del Evangelio y de toda la tradición de la Iglesia. Trento no representa toda la tradición de la Iglesia.

6. Con esto apuntamos a un problema mucho más amplio y real que aquí no podemos desarrollar. A veces nos perdemos en los textos sin mirar la realidad, nos detenemos en la letra, olvidándonos del espíritu. Esto se llama "judaizar". Lo que interesa para el perdón de los pecados y para recuperar la gracia y amistad con Dios es la

verdadera conversión y la mediación de la Iglesia. El verdadero arrepentimiento se puede manifestar de muchos modos y no sólo con la declaración de los pecados. Las lágrimas son un lenguaje más elocuente y más sincero que las palabras. El conocimiento del penitente también se puede obtener muchas veces mejor con un gesto o pocas palabras que con el recuento minucioso de los pecados. Una persona que, sin que nadie le obligue, acude al sacerdote, se arrodilla ante él y le dice: "*perdóneme, Padre, porque tengo muchos pecados*", y se echa a llorar, creo que ha hecho lo suficiente para animarle a que le dé la absolución sin pedirle cuentas exactas de sus pecados. Pienso que todos hemos tenido experiencias de algunos de estos casos. No podemos ser esclavos de la letra y de las normas, sino que debemos ayudar a los seres humanos a encontrar la alegría y el perdón y llevarles la certeza y confianza de que Dios los ama y perdona. La mejor prueba de la sinceridad del arrepentimiento es el cambio de vida. Por eso, en la antigüedad, esperaban este cambio efectivo antes de conceder la reconciliación. Hoy a nadie extrañaría escuchar al Papa o a un predicador que la mejor penitencia es el cambio de vida. Pienso que es doctrina común. Así lo predicó Lutero en un sermón sobre la penitencia. Pero esta proposición fue condenada por León X: "*Optima Poenitentia, nova vita*" (DS 1457). Hay que tener en cuenta todo el contexto histórico, pero no deja de ser extraño y doloroso que se haya condenado esta sentencia.

7. Pienso que habría que reflexionar más sobre los orígenes históricos y sobre el verdadero sentido de la confesión íntegra en orden al perdón de los pecados. ¿Por qué en la época moderna se ha exigido con tanto rigor la declaración de los pecados cuando se ha descuidado tan lastimosamente toda satisfacción? ¿Cómo se estructura la declaración de los pecados en el conjunto del sacramento de la penitencia y qué formas de acusación puede revestir? ¿Qué relación existe entre la integridad de la confesión y los demás valores y exigencias de la auténtica conversión del cristiano pecador?

A mi juicio, los orígenes históricos están suficientemente dilucidados, pero es preciso no olvidarlos. El retorno a los orígenes, a los textos evangélicos y el dar a Dios la primacía en la obra de la reconciliación puede iluminar algunos aspectos que para otros parecen oscuros.

4. LAS "NORMAS PASTORALES" Y SU REPERCUSIÓN

Para los documentos recientes de la Santa Sede más importancia que el mismo Concilio de Trento han tenido las *Normas pastorales* publicadas, en 1972, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, siendo prefecto de la misma, el cardenal F. Seper y monseñor P. Philippe, secretario. Estas orientaciones fueron recogidas casi íntegramente por el Ritual de la Penitencia (nn. 31-34) y en su parte esencial por el nuevo Código de Derecho Canónico (cc. 960-963). En el Código se agravan incluso algunas prescripciones.

Comienza el canon 960 repitiendo la afirmación de la norma I: *La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único medio ordinario de reconciliarse*. A continuación se recogen en lo esencial las normas que regulan la absolución general a varios penitentes sin confesión individual previa (c. 961). Para recibir válidamente la absolución sacramental general se requiere:

1. Que el penitente esté debidamente dispuesto.
2. Que tenga el propósito de hacer, a su debido tiempo, confesión individual de todos los pecados graves no confesados (c. 962).
3. Se precisa que esta confesión individual se haga lo antes posible, antes de recibir otra absolución general (c. 963).

El primer requisito es evidente, pero el segundo que establece el canon 962 no acabo de comprenderlo. Porque en este canon no sólo se afirma la obligación de los fieles de declarar todos los pecados graves no confesados, sino que se establece como requisito para la validez de la absolución sacramental el que tenga este propósito. Creo sinceramente que los caminos de Dios difieren de las prescripciones canónicas. Si un fiel está verdaderamente arrepentido, queda realmente reconciliado con Dios y con la Iglesia al recibir la absolución sacramental. La adición de confesar luego individualmente los pecados graves todavía no confesados es una prescripción eclesiástica que no afecta al perdón de Dios.

Los escolásticos decían que todo acto de verdadera contrición lleva implícito el "*votum sacramenti*" y, de este modo, buscaban explicar el que un acto de perfecta contrición borre los pecados. Ahora -aunque parezca que se dice lo mismo, en realidad el caso es distinto-, se añade que para la validez del sacramento necesita el penitente estar dispuesto a declarar privadamente al ministro todos los pecados graves no confesados. La solución es fácil:

a) Si se identifica con la voluntad de Dios el precepto de la confesión individual de todos los pecados graves, no puede haber verdadera conversión ni verdadero arrepentimiento si uno no está dispuesto a cumplir la voluntad de Dios.

b) Pero quien no identifique con un precepto divino la obligación de declarar al confesor todos los pecados graves, puede tener un verdadero arrepentimiento de haber ofendido a Dios y a los hermanos, y recibir el perdón y la gracia sacramental sin tener intención de acusarse luego privadamente de los pecados graves no confesados. Ésta es mi opinión. Y, por supuesto, no es tan fácil determinar qué pecados en concreto se pueden considerar graves, cuando en la antigüedad hubo algún conato de reducirlos a tres precisamente en orden a la penitencia eclesiástica. Si sólo se establecen dos categorías de pecados: *ales o graves y veniales o leves* es muy difícil imponer como voluntad de Dios la acusación de todos los pecados graves. Otra cosa es dar algún signo externo de arrepentimiento en orden al sacramento.

5. CÓMO SUPERAR ESTA DIFICULTAD

Hemos indicado anteriormente que la principal dificultad que ven muchos en la reconciliación de varios penitentes sin confesión individual previa proviene de las enseñanzas del Concilio de Trento. Los otros documentos, aunque urjan más que el mismo Trento la obligación de la confesión, no tienen el mismo rango dogmático. Ahora bien, un modo sencillo de resolver esta dificultad es decir que se trata de una norma disciplinar y no de una afirmación dogmática. De este modo, se pueden librar de escrúpulos los que temen ir contra una sentencia de un concilio ecuménico. Muchos cánones del Concilio de Trento y de otros concilios se han abandonado sin crear problemas. El primer Concilio ecuménico de Nicea (325) prohíbe rezar de rodillas los domingos o en los días de pentecostés y manda hacerlo de pie(22), y prescribe rebautizar y reordenar a los paulinianos que retornen a la Iglesia católica(23). El Concilio Lateranense IV, el mismo que prescribe la confesión y comunión cada año, manda que los cristianos se distingan por sus vestidos de los judíos y sarracenos(24). El Concilio de Trento condena a los que afirman que la misa debe celebrarse sólo en lengua vulgar o que no debe mezclarse agua con el vino que va a ofrecerse(25). Las prescripciones de los concilios están condicionadas por las costumbres y la mentalidad de una época, y no pueden aplicarse indiscriminadamente a todos los tiempos.

Una hermenéutica sana y elemental nos prohíbe también el conceder un valor absoluto e incondicional a los textos antiguos. Cuando el Concilio de Trento exige la acusación de todos los pecados para su perdón, además de oponerse a la doctrina de los protestantes, quiere indicar que la recta administración del sacramento exige el conocimiento del estado del penitente. Para poder retener o perdonar se exige el conocimiento de lo que se retiene o se perdona. Esto en términos generales. Pero, de aquí no se sigue que sea necesaria la acusación detallada de todos los pecados. Más que los pecados interesa el pecador, el estado de ánimo del penitente. Y nadie duda de que para esto es necesario que el fiel lo manifieste de algún modo, que se reconozca pecador y pida perdón. Pero esto se puede manifestar de diversos modos. En la antigüedad, el inscribirse en el "orden de los penitentes" ya implicaba una confesión de los pecados, al menos de los más graves. La participación en una celebración penitencial ya es un signo de que se reconoce pecador, aunque no se especifiquen ni enumeren los pecados. En estas circunstancias, una confesión genérica puede incluso ser más aconsejable y más liberadora que la acusación detallada de todos los pecados.

Pero la posible dificultad que pudieran ofrecer los textos de Trento y los posteriores documentos del magisterio eclesiástico se resuelven mejor recurriendo a la historia y a la teología.

a) La praxis de la Iglesia antigua

Si repasamos un poco la historia de la penitencia eclesiástica de los primeros siglos, es difícil admitir que sólo se perdonan los pecados con la confesión íntegra del penitente y la absolución del sacerdote. Durante varios siglos la única penitencia sacramental que existía en la Iglesia no era un medio ordinario, sino más bien extraordinario, raro, excepcional, que sólo se concedía una vez en la vida. Y los seres humanos de aquellos tiempos pecaban, sin duda, más de una vez antes y después de haber recibido la penitencia eclesiástica. Pero era problema de pocos, porque "prácticamente, al menos desde el siglo V la mayor parte de los cristianos solamente podían recibir la reconciliación oficial sacramental, cuando iban a morir"(26). Y en esas circunstancias no se solía exigir una confesión completa de los pecados. No digo que estaban dispensados de la confesión íntegra, porque no existía tal precepto, sino que era suficiente manifestar los motivos y causas que le movían a pedir la reconciliación. Recordemos algunos datos esenciales de esta praxis.

1. En la Iglesia antigua, ya desde sus orígenes, existía una confesión general de los pecados, una *exomológhesis* en la que se pedía a Dios el perdón de los pecados antes de iniciar el culto. Era algo parecido a nuestro "confiteor" o acto penitencial con que hoy iniciamos la celebración eucarística". Pero no se trataba de una confesión sacramental

2. Desde el siglo III por lo menos, existía también una confesión de los pecados al sacerdote o al padre espiritual en orden a corregir los vicios y practicar las virtudes. Se trataba de una dirección espiritual. Esta práctica se extendió mucho entre los monjes y ascetas, y se hacía a un maestro espiritual, aunque no fuese sacerdote. Tales confesiones, aunque se hicieran para humillarse y pedir consejo y aliento para su vida espiritual, no pertenecen al ámbito del sacramento. Algunos autores, como P. Galtier y J. Grotz defendieron que estas confesiones, cuando se hacían a los presbíteros, eran de orden sacramental(28), pero hoy esta opinión ha sido abandonada(29). Los documentos antiguos sólo hablan de una penitencia eclesiástica o canónica para los pecados graves. Más tarde, en los siglos V y VI no faltaron algunos cristianos fervorosos que pedían la penitencia eclesiástica aun sin tener pecados graves, pero esto debe considerarse más bien como una excepción(30).

3. Nadie niega que para poder recibir la penitencia canónica, y discernir si el cristiano estaba obligado o no a ella, y para determinar la duración y obligaciones que debía cumplir era necesaria una confesión de los pecados o alguna manifestación de los motivos que le movían a pedir la penitencia pública. Pero esta confesión previa a la "entrada en la penitencia" no puede equipararse en modo alguno a la confesión detallada de todos los pecados, incluso internos, tal como impone el Concilio de Trento (Sess. XIV, can. 7; DS 1707). Sería un error histórico grave, puesto que las circunstancias y toda la forma de la celebración eran muy diversas.

Dada la dureza de las satisfacciones y las graves obligaciones que pesaban sobre el pobre penitente, de hecho se tendía a limitar lo más posible la lista de pecados que debían expiarse con la penitencia canónica. En general,

aunque es preciso tener en cuenta las épocas y los lugares diversos, se tendía a reservar la penitencia para los pecados externos muy graves y escandalosos. Algunos quisieron reservarla a los tres pecados capitales (apostasía, homicidio, adulterios)³¹, pero esta orientación no prevaleció. Otros autores, por el contrario, afirmaban que la Iglesia no podía reconciliar a los que hubiesen cometido tales pecados (Tertuliano, en su época montanista, y Novaciano).

Muchos de los pecados que exigían la penitencia canónica eran pecados públicos, por lo mismo, en comunidades pequeñas de cristianos, como eran las de los primeros siglos, apenas era necesario confesarlos por ser ya conocidos. Desde la conversión masiva de paganos al cristianismo, en la época constantiniana, las circunstancias cambiaron notablemente.

4. A los clérigos desde el siglo IV y a los monjes desde el siglo V les estaba prohibida la penitencia eclesiástica por su carácter infamante. ¿No habría para ellos ningún medio para el perdón de sus pecados? A esta conclusión habría que llegar si la confesión íntegra y la absolución del sacerdote fueran el único medio ordinario³².

5. El verdadero problema en la praxis de la penitencia antigua no era la confesión de los pecados, sino las obligaciones terribles que comportaba para toda la vida el someterse a la penitencia canónica. Por eso la rehusaban. Algunos autores hablan de la vergüenza de confesar los pecados⁽³³⁾, pero casi todos insisten en las dificultades que provienen de las satisfacciones y vida mortificada que comportaba la vida penitente. Debido precisamente a estas penitencias inhumanas, la penitencia eclesiástica en el siglo VI quedaba reservada casi sólo a las personas mayores o a enfermos en peligro de muerte.

Una conclusión se impone: es un error afirmar que la confesión individual y completa al sacerdote es el único medio para el perdón de los pecados cometidos después del bautismo. En la antigüedad, se practicó una forma muy diferente de celebrar la penitencia, que no se puede identificar con la confesión privada de nuestros días, y eran pocos los cristianos que la practicaban por su carácter extraordinario y excepcional. Innumerables santos y cristianos de la antigüedad nunca recibieron el sacramento de la penitencia. Los dos grandes sacramentos para la remisión de los pecados y la reconciliación eran el bautismo y la eucaristía.

b) La teología

1. Desde el comienzo de mi actividad sacerdotal me impresionó la conducta de Jesús para con los pecadores. Fue llamado "el amigo de publicanos y pecadores" (Lc. 7, 34) y les perdona generosamente siempre que encuentra un ser humano arrepentido. No pregunta cuántos ni cuáles pecados tiene, sino solamente exige fe y amor. Basta un gesto, una palabra de súplica para que Jesús perdone y absuelva: "Vete en paz, tu fe te ha salvado" (Lc. 7, 50; cf. Mt. 9, 22). "Se le ha perdonado mucho, porque ha amado mucho" (Lc 7, 47).

Para mí, los hechos y enseñanzas de Jesús son más vinculantes que los decretos del Concilio de Trento o de cualquier concilio. Y Jesús perdona a la mujer pecadora (Lc. 7, 36-50), a la mujer adúltera (Mt. 19, 1-11), al buen ladrón (Lc. 23, 43) y enseña que el publicano volvió justificado a su casa con sólo gritar: "Señor, ten piedad de este pecador" (Lc. 18, 13). En la parábola del hijo pródigo, el padre misericordioso recibe con alegría al hijo menor, le perdona y celebra un banquete por haberlo recuperado vivo (Lc. 15, 11-32).

La pregunta que me he formulado mil veces al leer los Evangelios es ésta: ¿Nos exige Dios hoy más para el perdón de los pecados de lo que exigió Jesús? ¿Es menor hoy la misericordia de Dios? ¿Es más exigente su justicia y su santidad?

A todas estas preguntas hay que responder con un no rotundo. Lo que hizo Jesús, bien hecho está. Y Dios sigue perdonando generosamente, cuando encuentra en el ser humano las debidas disposiciones sin pedir cuentas exactas ni imponer condiciones difíciles. La necesaria mediación de la Iglesia es para ayudar, no para poner obstáculos al ser humano que se arrepiente y pide perdón.

2. Los teólogos han deducido la necesidad de la confesión íntegra de los oficios que ejerce el confesor: es juez y médico. Como juez debe conocer la causa para poder dar sentencia. Como médico tiene que conocer la enfermedad para poder sanarla.

Ya hemos indicado cómo debe entenderse la función de juez y que no se deben extralimitar las consecuencias en orden a la declaración de los pecados. Es preferible la imagen de médico, que cura y sana la enfermedad. De aquí se deduce la utilidad, la conveniencia y aun la necesidad de declarar los pecados para señalar el oportuno remedio. Se trata de una comparación y no de una imposición dogmática. En realidad, en el caso de pecados graves, ¿cuántos son los que piden consejo y siguen las orientaciones del confesor, si sólo se presentan una vez al año? Los consejos y la dirección espiritual de ordinario los piden las personas piadosas, que no suelen tener pecados graves.

El médico ayuda al enfermo si éste le descubre sus dolencias y síntomas. Pero sí la obligación de declarar todos los pecados graves aleja de hecho al cristiano de recibir el sacramento, nada se adelanta en orden a su curación. Se apela a una función inexistente para imponer una obligación grave. Las consecuencias que se deducen de estas funciones para el penitente, también podrían exigirse con mayor rigor para el ministro. Como juez y médico debería poseer conocimientos no sólo de teología, sino también de psicología y de la vida espiritual para poder ayudar realmente a los que recurran a él. Si esto se exigiera como condición indispensable, tendría que disminuir mucho el número de confesores.

6. ORÍGENES DE LA CONFESIÓN DETALLADA DE TODOS LOS PECADOS

Hoy se inculca como un deber ineludible para el perdón de los pecados graves la confesión individual e íntegra de todos ellos. Esto da la impresión de que siempre existió esta obligación y, sin embargo, no fue así. Vamos a resumir, aunque ya lo hemos indicado en las páginas anteriores, cuál fue el origen de este precepto.

a) Orígenes remotos. Existía una confesión libre y espontánea al sacerdote o al padre espiritual de la que nos hablan ya en el siglo III Clemente Alej. y Orígenes(34). Pero esta confesión privada parece cierto que se orientaba a la dirección espiritual o a buscar los remedios más convenientes para el progreso en la virtud. A mi juicio, no era un sacramento.

b) Entre los monjes esta confesión privada se convirtió en praxis habitual para humillarse y pedir consejo al anciano o al maestro del Espíritu. A él le confiaban sus pecados y flaquezas y esperaban una palabra de aliento y orientación para su vida espiritual. San Basilio, San Benito y Casiano hablan de esta práctica como medio de aprovechamiento espiritual.

c) Orígenes próximos. Más cercana a nosotros, la penitencia tarifada, que se introdujo en el continente europeo a principios del siglo VII, fue la principal causa de la costumbre y de la obligación de declarar al ministro todos los pecados. En este sistema, promovido por los monjes de Irlanda que evangelizaron Europa, se suprimió la irrepitibilidad del sacramento de la penitencia y se estableció una sanción para cada pecado. A cada pecado correspondía una satisfacción concreta, y si se duplicaban o triplicaban los pecados, se multiplicaban en igual medida las sanciones. Esto impuso la necesidad de acusarse de todos los pecados e incluso del número de los pecados.

Como este sistema, aunque muy riguroso en cuanto a las satisfacciones impuestos, era más llevadero que la penitencia antigua, pronto se difundió por toda Europa. Pero, siendo tan rigurosas las sanciones por los pecados cometidos y multiplicándose según el número de los pecados, pronto se hizo inviable. Toda la vida no era suficiente para cumplir algunas penitencias. Por eso se introdujo muy pronto el sistema de *compensaciones y redenciones*, que mitigaba un poco la penitencia, pero no la obligación de acusarse de todos los pecados.

Poco a poco, se fue abandonando el rigor de las satisfacciones y se consideró como sustituto de las antiguas penitencias la acusación detallada de los pecados. La vergüenza que se siente en decir los pecados debía considerarse suficiente penitencia. Y así se inició una práctica de confesar los mismos pecados varias veces o a diversos confesores, porque de este modo era mayor la vergüenza y se hacía más penitencia. Algunas secuelas de esta costumbre han llegado hasta nuestros días: el acusarse de los pecados de la vida pasada, que todavía hoy practican muchos, se funda en dos motivos: 1) asegurar la materia del sacramento, cuando uno sólo se acusa de faltas o imperfecciones que no se pueden considerar verdaderos pecados; 2) renovar y estimular el arrepentimiento sincero al considerar los pecados de su vida pasada.

Cuando se introduce una costumbre litúrgica, generalmente se prolonga durante siglos y luego se procura justificar desde la Escritura y desde la teología. Es lo que ha ocurrido con la confesión de los pecados. Desde el siglo XIII prácticamente sólo quedó como forma ordinaria de la penitencia la confesión privada, incluso se llegó a llamar "confesión" a todo el proceso del sacramento de la penitencia. Cuando, en 1215, el Concilio de Letrán IV impuso la obligación de confesar y comulgar al menos una vez al año, la absolución se recibía antes de cumplir la penitencia y quedaba reducida al mínimo. Por eso los documentos de este tiempo inculcan la obligación de confesar todos los pecados graves. Esta tendencia se agravó en Trento, como reacción contra los protestantes, y así ha quedado hasta nuestros días. Quien omite el confesar un pecado grave por vergüenza o miedo, comete un tremendo sacrilegio. Ésta fue la educación que recibimos los que ya somos mayores y muchos de nuestros discípulos. Sólo el estudio de la historia de la teología y los grandes horizontes que abrió el Vaticano II nos pudieron librar de estos atavismos teológicos.

Hoy, la razón de seguir insistiendo en la confesión individual íntegra como único modo de obtener el perdón de los pecados me parece un anacronismo. En los seis primeros siglos, el sacramento de la penitencia no era un modo ordinario de obtener el perdón de los pecados, puesto que sólo se concedía una vez en la vida y para casos excepcionales. Se recibía menos veces que hoy la unción de los enfermos.

Pero, en concreto, más aún que la doctrina del Concilio de Trento, la razón de insistir tanto en este punto fue la publicación de las *Normas pastorales*, en 1972, (AAS 64(1972)510-514) por la Congregación para la Doctrina de la Fe, que exageraban y agravaban la doctrina de Trento. Estas Normas impidieron una mejor y más profunda renovación del sacramento de la penitencia, y siguen influyendo en nuestros días en su celebración. Hemos indicado que, a nuestro parecer, contienen un error histórico y teológico y, no obstante, han pasado al Nuevo Ritual de la penitencia, al Código de Derecho Canónico, al nuevo Catecismo de la Iglesia católica y a la exhortación apostólica "Reconciliación y penitencia" de Juan Pablo II(35). Esperamos que estas reflexiones sirvan para una investigación serena e imparcial y contribuyan a esclarecer la doctrina evangélica y a eliminar los obstáculos que se oponen a la renovación de la celebración penitencial en la Iglesia de hoy.

7. CONVENIENCIA PASTORAL

Desde hace muchos años, venimos defendiendo las grandes ventajas pastorales que tiene esta forma de celebración si llega a proponerse por la jerarquía como un modo ordinario de celebrar el sacramento (36). Creo que, litúrgicamente, es la forma más completa y perfecta, la más coherente, pues no se interrumpe una celebración

comunitaria con la confesión y absolución individuales. Toda la comunidad participa en el acto con las oraciones, la escucha de la Palabra, el pedir perdón, el confesar en común las culpas y con la celebración del acto final de reconciliación y de acción de gracias. Esta forma de celebración no requiere muchos confesores, que es una de las dificultades de la Forma B (reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individuales). La Forma C (reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución generales), bien preparada, puede ser la forma ideal para las comunidades religiosas, seminarios, colegios de niños y niñas, grupos de ejercitantes, cursillos de cristiandad y de otros grupos que pasan unos días de retiro o de convivencia bajo la dirección de un sacerdote. Pero será también el modo más conveniente y de mayor impacto para el compromiso cristiano en las parroquias, si se tiene la debida preparación y catequesis previa. Sobre todo en adviento y en la cuaresma debería ser normal alguna de estas celebraciones, cuando lo autoricen las rúbricas.

Se ofrece incluso la posibilidad de espaciar cronológicamente el proceso penitencial en sus diversas fases:

1. Un día se dedica a la acogida, escucha de la Palabra de Dios, lecturas bíblicas con comentarios y examen.
2. Otro día puede consagrarse a profundizar el arrepentimiento y exigencias de la conversión. Se debe insistir en la necesidad de un propósito serio de enmienda, se hace la confesión individual o general y se indica una satisfacción adecuada que debe cumplirse antes de recibir la absolución.
3. En una tercera fase se congrega de nuevo la comunidad o el grupo para celebrar con alegría la reconciliación con la Iglesia. Es un plan utópico que sólo podrá realizarse con grupos pequeños y comunidades estables.

El que defendamos la posibilidad y conveniencia de esta forma de celebración (confesión general y absolución colectiva), no quiere decir que no apreciamos otros modos de recibir el sacramento y, en concreto, la confesión individual. Es una necesidad humana que responde a un anhelo profundo de reconocer y confesar los pecados a una persona de confianza y con poder de otorgar el perdón en nombre de Dios. Es una obligación ineludible el proporcionar a todos los fieles la posibilidad de la reconciliación sacramental individual. De esto hemos hablado en otra parte³⁷ y mantenemos nuestra postura de que debe seguir subsistiendo este modo de celebración privada. No se trata de una alternativa, sino de una complementariedad. No debemos empobrecer el sacramento de la penitencia propugnando un solo modo de celebración. Cada una de las formas tiene sus valores existenciales propios que es preciso aprovechar para la vida cristiana de las comunidades

Notas al capítulo primero

1. *Dejaos reconciliar con Dios*. Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia. Conferencia Episcopal Española, Madrid 1989.
2. Cf. Concilio de Agde (año 506) can. 15; CCL 148, 201; Concilio de Orléans (año 538) can. 27; CCL 148A, 124.
3. Canon 11; Mansi VI, 708.
4. Sínodo de Chalons-sur Saône (ca 650), can. 8; CCL, 148A.
5. *Sacramentum paenitentiae. Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impartendam*, AAS 64 (1972) 510-514.
6. La primera comisión la formaban: LÉCUYER, J. (presidente), HEGGEN, F. (secretario; más tarde, al retirarse HEGGEN, fue secretario NICOLASCH, F., ALSZEGHY, Z., ANCIAUX, C., FLORISTÁN, P. C., KIRCHGASNER, A., LIGIER, L., RAHNER, K., VOGEL, C. Todos muy conocidos y autores de libros importantes sobre la penitencia, como VOGEL, C., ANCIAUX, R., RAHNER, K., LIGIER, J., etc.
7. La segunda comisión la componían: JOUNEL, R (presidente), SORROCORNOLA, F., (secretario), GRACIA, J. A., VISENTIN, R., MEYER, H., DONOVAN, K., PASQUALETTI, G.
8. IMBACH, J., *Perdónanos nuestras deudas*, Santander 1983, p. 177.
9. Existen muchos artículos sobre el sentido de estas expresiones en el Concilio de Trento. Citemos algunos: FRANSEN, P., *Réflexions sur L'anathème au concile de Trento*, ETL 29, 1953, pp. 657-672; MARRANZINI, A., *Valore del "anathema sit" nei canoni tridentini*, Ras. Teol. 9, 1968, pp. 27-33; VORGRIMLER, H., *Das Busssakrament iuris divini?*, Diakonia 4/5, 1969, pp. 257-266; RAHNER, K., *Sobre el concepto de "ius divinum" en su comprensión católica*, Escritos de Teología V, pp. 247-273; BECKER, K. J., *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, Theol. und Philos, 1972, p. 47; AMATO, A., *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentaria nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, Las-Roma, 1974; NICOLAU, M., *"Jus divinum" acerca de la confesión en el Concilio de Trento*, RET. 32 1972, pp. 419-439; PETER, J., *Dimensions of Jus divinum in Roman Catholic Theology*, Theol. Stud. 34 1973, pp. 227-250.
10. Edit. Weimar, 10, 3, 61-64.
11. Weimar, 2, 645, 16; Weimar 8a, 58, 5.
12. Véanse cc. 8 y 9 (DS 1708 y 1709); capít. 5 (DS 1679-1680), etc.
13. Antes de Trento el Papa Martín V exige la integridad de la declaración de los pecados a los partidarios de Hus y de Wiclef (DS 1260); en el Concilio de Florencia se incluye esta doctrina en el decreto "Pro Armenis" en 1439 (DS 1325).
14. Véase la obra de ESCUDÉ, J., *La doctrina de la confesión íntegra desde el Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona, 1967; LOZANO ZAFRA, J. E., *La integridad de la confesión, ¿precepto positivo divino o norma eclesiástica?*, Roma, 1977; Do Couto, J. A., *De integritate confessionis apud patres concilii tridentini*, Romae 1963; FERNÁNDEZ, D., *El Sacramento de la reconciliación*, Edicep, Valencia, 1977, pp. 259-275, XXX Semana Española de Teología, *El Sacramento de la penitencia*, CSIC, Madrid, 1972, con diversos estudios sobre la confesión de los pecados en el Concilio de Trento.
15. Cf. GIL DE LAS HERAS, *Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento*, Burgense 3, 1962), pp. 151-153.
16. DELFINO, Fr. ANTONIO Cf. CT, edic. Görres, 6,1.70. Véase además la nota interesante de COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia católica*, Madrid, 1983, p. 724 nota 94.
17. Pueden verse numerosos textos en la obra de VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Barcelona, 1968. Rara vez se alude a la vergüenza de confesar los pecados. El mismo hecho de hacer penitencia publica ya era una manifestación de su condición de pecador. Así dice Cesáreo de Arlés: "el que no tuvo vergüenza de cometer pecados que hay que reparar con la penitencia, que no la tenga tampoco de hacer ésta," (Sermo 65; PL 39, 2223)
18. Cf. FERNÁNDEZ, D., *El sacramento de la Reconciliación*, pp. 262 ss, donde recogemos las principales causas y los hechos históricos en los que la Santa Sede ha concedido esta dispensa de la acusación de los pecados. Algunos casos más se recogen en el documento de la primera Comisión del "Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia ", *Coetus XXIII bis*, del 16.3.1968, pp. 38 ss.
19. ALSZEGHY, Z., *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria*, Greg 48 (1967) 577-587. De este escrito y de su posición ya nos ocupamos en nuestro artículo: *Renovación del sacramento de la penitencia. Nuevas perspectivas* en "Pastoral Misionera", sept.-oct. 1967 nº 5, pp. 54-71.

20. ALSZEGHY, Ibíd., pp. 580-581.
 21. Ibíd., p. 584.
 22. Canon 20; *Concil. Ecum. Decreta*, edit. Alberigo, Herder Freiburg 1962, p. 15.
 23. Canon 19; *Ibíd.*, p. 14.
 24. Const. 68; *Ibíd.*, p. 242.
 25. Sess. XXII, canon 9; DS 1759.
 26. RAMOS-REGIDOR, J., *El sacramento de la penitencia*, Salamanca, 1975, p. 203; VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*: "Entrar en penitencia equivalía a firmar su sentencia de muerte civil. Por eso, desde fines del siglo V, la orden de los penitentes quedaba en desuso, y la indiferencia por ella iría en aumento" (p. 85).
 27. *Didaché* 4,14; 14,1 (D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, BAC nº 65, Madrid, pp. 82; 91).
 28. GALTIER, R., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932; Idem, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles. A propos de la pénitence primitive*, RHE 30 (1934) 797-846; Idem, *Aux origines du Sacrement de pénitence*, Roma 195 1; GROTZ, J., *Die Entwicklung des Buss-stufenwesens in der voricänischen Kirche*, Freiburg, 1955.
 29. La opinión de que en la antigüedad nunca existió una penitencia sacramental privada distinta de la canónica o pública es hoy la opinión más común. Pueden citarse a su favor VOGEL, C., RAHNER, ANCIAUX, K. P., ALSZEGHY, Z, BADA, J., ADNÉS, P., SCHMAUS, M., CARRA DE VAUX SAINT-CYR, RONDET, H., RAMOS-REGIDOR, etc.
 30. VOGEL, C., escribe: "Algunos cristianos virtuosos se hacían penitentes aun sin haber pecado gravemente. Esta práctica, por paradójica que pueda parecer a primera vista, se explica muy bien, según veremos después". En *El pecador y la penitencia*, p. 57.
 31. Se suele citar como favorable a esta opinión a San Paciano, *Paraenesis ad paenitentiam*, cap. 5; PL 13, 1804. Pero de este texto no se puede deducir que Paciano limitase la penitencia pública a estos tres pecados.
 32. Sobre la penitencia de los clérigos y monjes pueden verse algunas indicaciones en mi obra *El sacramento de la Reconciliación*, Valencia, 1977, pp. 137-141.
 33. Así, por ejemplo, San Paciano entre los autores más antiguos: "Mi llamamiento se dirige, pues, en primer lugar a vosotros, hermanos, que rechazáis la penitencia por los pecados; a vosotros... que no os ruborizáis de pecar y os ruborizáis de confesaros" (*op.cit.* cap. 6; PL 13, 1085).
 34. Cf. FERNÁNDEZ, D., *El sacramento de la Reconciliación*, pp. 143-147. Los textos de los autores antiguos sobre la penitencia se encuentran en la obra de KARP, H., *La pénitence. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Église ancienne*, Neuchatel, 1970.
 35. *Rit. de la Penit.* nn. 31-34; CIC, cc. 960-963; *Rec. y Penit.* Nº 32; *Cat. Igl. Cat.* nn. 1484; 1497.
 36. Cf. FERNÁNDEZ, D., *Renovación del sacramento de la penitencia*, Pastoral Misionera 4(1967)45-59; 5(1967)54-71; Idem, *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia*, Valencia, 1971, pp. 147-155; Idem, *El sacramento de la reconciliación*, Valencia, 1977, pp. 293-299.
 37. El sacramento de la reconciliación, pp. 303-305.

CAPITULO II

¿HAY OBLIGACIÓN DE CONFESAR INDIVIDUALMENTE LOS PECADOS GRAVES DESPUÉS DE HABER RECIBIDO UNA ABSOLUCIÓN GENERAL?

Es ésta una cuestión que se proponen con mucha frecuencia los sacerdotes y los fieles, y conviene tratarla por separado: ¿Por qué confesar los pecados ya perdonados en una celebración comunitaria? ¿Cómo se justifica esta obligación impuesta por la Iglesia?

Desde un principio, esta norma ha sido objeto de discusión. La *Instrucción pastoral* de los obispos españoles le dedica gran atención y procura justificar esta norma disciplinar no sólo desde la norma, sino desde la esencia del sacramento (cf. nn. 63 y 64). Es muy loable este esfuerzo y el buscar las razones profundas que parecen exigir la confesión íntegra personal al sacerdote, aun después de haber recibido el perdón de los pecados en una celebración comunitaria. Algunas de las razones que presenta este documento me parecen poco convincentes, por ejemplo: cuando habla de la necesidad de la mediación de la Iglesia o de la necesidad de manifestar externamente la conversión, como si estos elementos no se dieran de un modo más perfecto en una celebración comunitaria. Otras razones ofrecen una fundamentación teológica mejor. Pero no vamos a ocuparnos ahora de ellas.

I. Es preciso reconocer que las normas actuales imponen a los fieles la obligación de confesar luego personalmente todos los pecados graves no confesados aún: "Quienes reciban la absolución general con una confesión genérica solamente deben estar dispuestos a confesar individualmente, a su debido tiempo, los pecados graves que en las presentes circunstancias no han podido confesar" (Rit. Penit. nº 33).

"Aquellos a quienes se les han perdonado pecados graves con una absolución común acudan a la confesión oral, antes de recibir otra absolución general, a no ser que una justa causa se lo impida. En todo caso están obligados a acudir al confesor dentro del año, a no ser que exista una imposibilidad moral".

La razón de esta norma es que "también para ellos sigue en vigor el precepto por el cual "todo cristiano debe confesar a un sacerdote individualmente, al menos una vez al año, todos sus pecados, se entienda graves, que no hubiese confesado en particular" (Rit. Pen. nº 34).

El canon 963 del nuevo Código endurece más aún esta obligación diciendo que debe hacerse "cuanto antes": "quedando firme la obligación de que se trata en el canon 989, aquél a quien se le perdonan los pecados con una absolución general debe acercarse a la confesión individual lo antes posible (*"quam primun"*) antes de recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa" (c. 963).

II. Éstas son las normas actuales. Hay que añadir que esta cláusula, que impone la obligación de la confesión, se viene repitiendo desde la Edad Media: si alguien recibe la absolución sacramental sin la confesión de sus pecados

por peligro de muerte, por grave enfermedad, por la multitud de los penitentes o por cualquier otra causa que lo impida, pasado el peligro, el fiel está obligado a hacer la confesión individual. Pero notemos dos cosas importantes: a) Estos casos de urgencia (tiempo de guerra, peligro de muerte, moribundos, imposibilidad física o moral) presentan un cuadro litúrgico muy distinto al de una celebración penitencial comunitaria bien preparada y desarrollada sin prisas bajo la dirección de un sacerdote.

b) En la antigüedad, cuando un enfermo con peligro de muerte pedía la reconciliación -caso muy frecuente- se le concedía sin dificultad. Si sanaba, lo que se le exigía no era la confesión íntegra de sus pecados, sino la penitencia eclesiástica que establecían los cánones, que era lo difícil.

No creemos, por consiguiente, que se puedan equiparar los casos de urgencia de los siglos pasados con los fieles que hoy asisten voluntariamente a una celebración penitencial comunitaria en cuanto a sus obligaciones posteriores.

Para mayor claridad nos vamos a limitar al caso de los fieles que participan en una celebración comunitaria (forma C: reconciliación de muchos penitentes con confesión genérica y absolución comunitaria). ¿Por qué se impone a estos fieles la obligación de una confesión individual posterior "a su debido tiempo", o "cuanto antes" (c. 963) y, en todo caso, "antes de recibir otra absolución general"?

Esta norma está suponiendo que tales celebraciones sólo pueden admitirse en casos de urgente y grave necesidad, o en circunstancias excepcionales, por razón de la multitud de fieles que podrían verse privados del sacramento por falta de sacerdotes. No es esto lo que piden los teólogos y los pastoralistas. Se trata más bien de que puedan celebrarse también en otras ocasiones dichas celebraciones bien preparadas y sin los problemas que originan las prisas y las multitudes, como un modo de vivir y celebrar la reconciliación eclesial.

1. No se puede poner en duda que los fieles que participan con las debidas disposiciones en tales celebraciones reciben el perdón de sus pecados.

2. Por lo mismo, la confesión posterior no es para que se le perdonen los pecados, sino que se puede interpretar como signo o expresión de su conversión sincera. Podría aconsejarse al que la desee, pero no imponérsela.

3. Una cosa es la disciplina eclesiástica y otra la teología. Ambas debieran ir de acuerdo, pero no siempre lo van. Las normas actuales parten del presupuesto de que la obligación de declarar todos los pecados graves al sacerdote para poder obtener el perdón de los pecados es un precepto divino, proclamado solemnemente en el Concilio de Trento. Ya hemos visto que este presupuesto es falso.

4. También se da como presupuesto que la confesión es parte integrante y esencial del sacramento de la penitencia, por eso no se cree posible prescindir de ella. Pero se identifica la confesión del penitente con la acusación individual y completa de todos sus pecados graves al sacerdote, y esta segunda parte no es exacta ni verdadera. El reconocerse pecador ante Dios y ante la Iglesia puede revestir formas diversas.

5. Sería muy deseable que cambiasen estas normas cuanto antes, pero, como tales disposiciones existen, hoy por hoy hay que respetarlas y atenerse a ellas.

6. Como estas disposiciones, aunque no las juzguemos acertadas, existen, los teólogos y los obispos en la *Instrucción pastoral*, en vez de cuestionar su fundamento teológico, lo que hacen es buscar una explicación aceptable de las mismas. Debo confesar que en las "Orientaciones doctrinales" de los obispos españoles añadidas al Ritual de la penitencia, han dado una explicación bastante satisfactoria (nº 64 y 80): "La confesión de los pecados -afirman- es una parte importante del proceso normal de la reconciliación y, como tal, hay que valorarla; en el caso de absolución general puede ser posterior a la absolución, sin que por ello deje de tener su sentido penitencial" (nº 64 p. 37).

"La confesión de los pecados, como elemento personalizador de la celebración de la penitencia, es la parte de este sacramento sobre la cual ha versado, de hecho durante siglos, preferentemente la atención pastoral. De ahí que sea necesario hacer un esfuerzo inteligente para que recupere el sitio que le corresponde en el conjunto" (Ibíd). Es decir, que la acusación de los pecados y la absolución no se conviertan en los únicos elementos del sacramento. Se le ha dado excesiva importancia en la pastoral y se le sigue dando en las disposiciones eclesiásticas.

Y, refiriéndose expresamente a esta confesión posterior a una celebración comunitaria, dicen: "El sentido de esta confesión no es el de obtener el perdón de los pecados, sino el de un acto penitencial expresivo de su conversión y la petición de ayuda e iluminación al ministro del sacramento para su situación concreta" (nº 80 pp. 45-46). Y advierten con toda razón:

"La eficacia sacramental de esta forma de reconciliación no está condicionada a la posterior confesión del penitente, aunque éste debe estar dispuesto a hacerla, si tiene conciencia de haber cometido pecados graves." (nº 76 p. 44).

Todo esto parece muy razonable y justo desde la situación real en que nos encontramos con unas normas dadas por la Santa Sede, pero lo más razonable sería que cambiasen dichas disposiciones en una legislación posterior. Desde este punto de vista -desde el hecho indiscutible de la obligación posterior impuesto por las leyes canónicas- hay que juzgar el esfuerzo de la nueva *Instrucción pastoral* para justificar estas normas desde la teología y desde la pastoral (cf. nº 63-64).

1. ¿POR QUÉ NOS PARECE QUE LO MÁS JUSTO Y RAZONABLE SERÍA CAMBIAR LA LEGISLACIÓN?

a) La cuestión de fondo es ésta:

1. ¿Existe un precepto divino de declarar todos los pecados al sacerdote para recibir el perdón? Ya hemos dicho que no existe tal precepto.

2. ¿Es la confesión de los pecados parte integrante y esencial del sacramento de la penitencia?

Se puede responder afirmativamente, pero la confesión de los pecados, que es un acto de fe y de esperanza del perdón, no debe identificarse con la obligación de declarar al ministro todos los pecados mortales no confesados. Hay muchos modos de confesar los pecados ante Dios y ante la Iglesia. Las lágrimas son un lenguaje más elocuente que las palabras. El vestirse de saco y el cilicio, o cubrirse la cabeza con ceniza y pedir las oraciones de los fieles a la puerta de la iglesia era una confesión impresionante de sus pecados ante toda la comunidad eclesial. El participar hoy en un acto penitencial y pedir a Dios y a los hermanos perdón por sus pecados es una confesión suficiente y más llena de sentido religioso y eclesial que la confesión secreta al sacerdote.

3. ¿Tiene ventajas pastorales la confesión secreta al sacerdote? Sin duda las tiene, y muchas. Pero conviene distinguir:

* Para muchos es una necesidad y un alivio el poder liberarse de la conciencia de pecado confesándolo al sacerdote y recibiendo la absolución. En una confesión personal se puede encontrar alivio, paz y consuelo. Sería pernicioso suprimir o abandonar esta práctica.

* Para muchos otros, la obligación de tener que confesar sus pecados al sacerdote es un impedimento que los aleja del sacramento. Para muchos se convierte en pesadilla, en un tormento. A muchos les ha creado neurosis y enfermedades psíquicas. Cerrar los ojos a estas realidades no es honesto.

Por estos motivos yo pienso que la confesión de sus pecados al sacerdote como representante de la Iglesia en orden a la reconciliación sacramental es algo muy bueno y aconsejable: ayuda a un examen serio, a profundizar el arrepentimiento, a comprometerse más personal y existencialmente a la enmienda, puede recibir aliento y ánimo para superar las dificultades que encuentra en su vida cristiana y muchas otras ventajas.

Pero imponer esta confesión de todos los pecados como obligatoria, creyendo que de otro modo no hay perdón posible y olvidando los graves daños que ha ocasionado esta ley, lo considero injusto y perjudicial para las almas. No debe olvidarse que hay muchos medios y formas de expresar externamente el arrepentimiento y de reconocerse pecador ante la Iglesia y ante Dios, cuya reconciliación pide y desea.

b) Desde estos presupuestos ya podemos responder más en concreto a la pregunta que nos proponíamos al principio:

1. Nos parece más justo y razonable suprimir la obligación de la confesión posterior a la absolución sacramental comunitaria, porque lo que Dios ha perdonado lo perdona para siempre. El cristiano que asiste a una celebración penitencial comunitaria, si tiene las debidas disposiciones, recibe plenamente el perdón y la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Ha cumplido todas las condiciones que exige el sacramento de un modo más completo que en la confesión privada. ¿Por qué imponerle nuevas obligaciones? Basta con que se comprometa a cumplir la satisfacción que se impone por los pecados, en orden a una más plena configuración con Cristo. A lo sumo, podría pensarse que la "confesión general" de estas celebraciones fuera más *expresiva*.

2. Porque no existe un precepto divino o una obligación de *iure divino* de declarar todos los pecados graves al sacerdote. Esto tiene otra consecuencia importante. Cuando se dice que no puede haber verdadera contrición, si no incluye el propósito de confesar luego todos los pecados, sólo es verdad en el supuesto de que exista un precepto divino de confesar todos los pecados graves al sacerdote, cosa que negamos. De este modo, desaparece también el excesivo rigor del canon 962 -difícilmente admisible desde el punto de vista teológico- que impone el propósito de la confesión posterior como condición para la validez de la absolución sacramental.

3. La confesión, que es expresión de la verdadera conversión, se salva suficientemente en el conjunto de la celebración comunitaria, que incluye expresamente una confesión genérica de los pecados. Si esto se creyera insuficiente, podría retocarse un poco el rito de esta celebración, pero no obligar a una confesión posterior.

4. El sacerdote siempre debe estar dispuesto y disponible para recibir a los fieles en privado y para cumplir su misión en el espíritu de Jesús. Esta misión que debe ejercer el sacerdote como padre, como médico, como maestro de todos los que recurran a él, no justifica que se imponga como obligación a todos los cristianos la acusación de todos los pecados graves, aun a aquellos que ya han sido reconciliados con Dios y con la Iglesia.

CAPITULO III PENITENCIA Y EUCARISTÍA

No es frecuente hablar hoy de la eucaristía como de un sacramento para el perdón de los pecados. Quizá, debiéramos decir que no ha penetrado suficientemente en el pueblo y en la catequesis corriente, porque en los últimos años diversos autores se han ocupado de esta cuestión(1). Los autores antiguos e incluso medievales, por el contrario, dieron mucha importancia a este aspecto de *purificación y propiciación* de la celebración eucarística.

También el Concilio de Trento se vio obligado a proclamar *el carácter propiciatorio* del sacrificio de la misa, que perdona los pecados y los crímenes, por grandes que sean, a los que participan en él con verdadero espíritu de contrición y penitencia(2). Esto lo dijeron en la sesión XXII, tratando de la eucaristía, para rechazar la doctrina de los protestantes que afirmaban que la misa ni es un sacrificio ni una oblación por los pecados. Para ellos es solamente una memoria de la cena del Señor, la conmemoración del sacrificio de la Cruz. Es el testamento y la promesa del perdón de los pecados. Pero la misa, en tanto que sacrificio, no aprovecha ni a los vivos ni a los muertos(3).

Se comprende que estas negaciones movieran a los Padres conciliares a ratificar el valor perdonador del sacrificio de la misa. Pero la cuestión no puede limitarse al sentido de los textos del Concilio de Trento. En el siglo XVI se había perdido mucho del valor que los antiguos atribuían a la eucaristía como sacramento de reconciliación y de perdón de los pecados. En los tiempos antiguos en que la penitencia sacramental era una excepción, el gran sacramento del perdón para los pecados ordinarios de la vida después del bautismo era la eucaristía. Sólo más tarde el sacramento de la penitencia fue suplantando en esta función del perdón a los demás sacramentos.

Recordemos que durante la Edad Media una de las formas eclesiales de penitencia y de recibir el perdón fue la *peregrinación penitencial*. Fue un medio oficial de obtener el perdón que duró desde el siglo IX hasta el XII más o menos(4). Pero, aunque sin carácter oficial, el peregrinar para hacer penitencia por los pecados había comenzado mucho antes. Y cuando en el siglo V o VI los peregrinos llegaban a Roma o Jerusalén o a otros lugares de peregrinación, participaban en la eucaristía porque se consideraban suficientemente perdonados, y la eucaristía sellaba este perdón y reconciliación. ¿Recibían estos peregrinos también antes de participar en la eucaristía el sacramento de la penitencia u otro rito de reconciliación? Antes del siglo VII ciertamente no recibían la penitencia eclesiástica sacramental. Los textos antiguos nunca nos muestran a los peregrinos pidiendo o recibiendo la absolución sacramental para poder participar en los divinos ministerios. Consideraban más bien que la peregrinación era suficiente penitencia y disposición conveniente para el perdón. La eucaristía era "la pascua del peregrino" y, por lo mismo, el signo de la reconciliación y liberación del pecado(5).

1. LA SAGRADA ESCRITURA

¿Podemos descubrir el carácter de reconciliación de la eucaristía en la misma Sagrada Escritura? Todos los relatos sinópticos de la institución de la eucaristía (Mt. 26, 21-25; Mc. 14, 18-21; Lc 22, 21-23) nos hablan claramente de la "sangre derramada para el perdón de los pecados", o "derramada por muchos" o "por vosotros". El mismo Juan Un. 6, 51-58 alude varias veces al pan que les dará que "es su carne para la vida del mundo" (6, 51). El relato más antiguo de Pablo (1 Cor 11, 23-26) menciona el "cuerpo que se entrega por vosotros". No queremos desarrollar este punto, sino sólo recordar que los relatos actuales de la institución de la eucaristía la presentan sin duda como un *sacramento para el perdón de los pecados*.

Algunos han querido leer esta misma idea en las comidas que Jesús tenía con los publicanos y pecadores, y en las que se habla del perdón de los pecados: el banquete dado por Leví a Jesús y a sus discípulos (Lc 5, 29), la comida en casa de Zaqueo (Lc 19, 1-10), el perdón de la mujer pecadora durante la comida en casa de Simón el fariseo (Lc 7, 36-50), la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), etc. Tal como están redactados estos relatos parecen aludir a la celebración eucarística de las primeras comunidades, y pudieran ser un indicio -no una prueba- de que las comidas fraternas de los primeros cristianos recordaban también el perdón de los pecados.

2. LA IGLESIA ANTIGUA

¿Qué nos dicen los textos de los Santos Padres y las liturgias antiguas orientales u occidentales sobre la eucaristía como sacramento del perdón?

1. Respecto de la liturgia nos limitamos a recoger algunos datos del estudio de A. Tanghe en Irénikon: Los teólogos tendrán que explicar cómo produce la eucaristía estos efectos, pero no cabe duda de que en los sacramentarios leoniano, gelasiano y gregoriano se habla de que la eucaristía es la remisión de los pecados (*absolutio, venia, liberatio*), limpia y purifica el alma (*purgatio, mundatio, purificatio*), es satisfacción de la injuria hecha a Dios (*expiatio, satisfactio*), ella deja nuestra alma sana y santa (*santificatio, sanitas, salus*) (6).

En el siglo IX un concilio de Rouen prescribe esta fórmula para el momento de la comunión: "Que el cuerpo y la sangre del Señor os aproveche para el perdón de los pecados y para la vida eterna"(7).

En el sacramentario de Verona, que se fue componiendo entre los siglos IV y VI, se habla con frecuencia de la eucaristía como medicina y remedio contra el pecado que expía y purifica nuestras culpas. Y eso se dice, no de una celebración previa, sino de la misma celebración eucarística. Citemos un ejemplo:

"Perdona, Señor, te suplicamos, nuestras iniquidades y, para que merezcamos recibir tus dones haznos amar la justicia"(8).

Incluso en muchas oraciones después de la comunión del actual misal romano se pide que la eucaristía nos libre de nuestros pecados y nos haga partícipes de la vida eterna.

En la liturgia sirio-oriental, desde hace siglos hasta hoy, se ha utilizado la siguiente fórmula para dar la comunión: El *cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo para el piadoso fiel N. N. para el perdón de sus pecados; la sangre de Cristo*

para el perdón de sus pecados y para la vida eterna(9). No cabe duda que estas fórmulas expresan una convicción y una teología.

2. Los textos de los Santos Padres que hablan del poder purificador y perdonador de la eucaristía son mucho más abundantes. Se impone una selección de autores y de citas.

Uno de los autores que más insiste en este carácter es San *Ambrosio de Milán* (333-397). Tiene toda una serie de testimonios inequívocos sobre el poder purificador y perdonador de la eucaristía. Y como no ignora que el ser humano cae continuamente en pecado, comenta:

"Si cada vez que se derrama su sangre, se derrama para el perdón de los pecados, tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si pecco continuamente, he de tener siempre un remedio"(10).

San Ambrosio no podía ofrecer como remedio para los pecados frecuentes el sacramento de la penitencia, porque en su tiempo sólo se recibía una vez en la vida y se reservaba para los pecados más importantes. Por eso recurre a la eucaristía como el gran medio para librarnos de nuestros pecados:

"Cada vez que bebes, recibes el perdón de los pecados y te embriagas con el Espíritu"(11). Y un poco antes había dicho: "El que comió el maná, murió; el que coma de este cuerpo, obtendrá el perdón de sus pecados y no morirá jamás"(12).

Un autor, que ha hecho un estudio detallado sobre San Ambrosio de Milán, concluye:

"Para San Ambrosio la eucaristía lleva en sí misma una fuerza redentora capaz de perdonar los pecados. Se ofrece en remisión de los pecados y, cada vez que recibimos el cuerpo y la sangre de Cristo, se nos comunica el perdón de los pecados"(13).

En el Oriente *Teodoro de Mopsuestia* (428) enseña la doctrina común de que la eucaristía perdona los pecados cotidianos y de fragilidad, pero luego se refiere también a los grandes pecados que deberían someterse a la penitencia canónica. Y también de éstos afirma:

"Diré sin vacilar que, si uno ha cometido esos grandes pecados, pero decide abandonar el mal y entregarse a la virtud siguiendo los preceptos de Cristo, participará en sus misterios, convencido de que recibirá el perdón de todos sus pecados"(14).

Citemos finalmente un texto de San Cirilo de Alejandría (444):

"Me he examinado y me he reconocido indigno. A los que así hablan les digo: ¿y cuándo seréis dignos? ¿Cuándo os presentaréis entonces ante Cristo? Y si vuestros pecados os impiden acercaros y si nunca vais a dejar de caer, ¿quién conoce sus delitos?, dice el salmo, ¿os quedaréis sin participar de la santificación que vivifica para la eternidad? Tomad entonces la decisión de vivir mejor y de forma más honrada, y participad luego en la *eulogía* creyendo que ella posee la fuerza, no sólo de preservaros de la muerte, sino incluso de las enfermedades"(15).

Aunque más tardío, nos parece también interesante este testimonio del abad Pimeno, que recoge un manuscrito siríaco de la Biblioteca Nacional de París:

"El abad Pimeno decía... Los pecados cometidos antes del bautismo se perdonan por el bautismo purificador, según se ha dicho: 'Haced penitencia y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de nuestro Señor Jesucristo para el perdón de los pecados.'" (Hch 2, 38)

Los pecados cometidos *después del bautismo* se perdonan por los santos misterios del cuerpo y de la sangre de nuestro Señor: "Éste es mi cuerpo y ésta es mi sangre, que se rompe y se derrama para el perdón de los pecados". Se perdonarán de la manera siguiente: si se trata de pecados que la Escritura Santa condena severamente y tan grandes que San Pablo ordena apartar del Reino de los cielos a quienes los cometan, esos pecados se perdonan cuando, *después de cierto tiempo de (penitencia) bajo el saco y la ceniza, según las leyes y los cánones impuestos a los transgresores por los superiores, se recibe la comunión con el corazón lleno de pena por sus transgresiones*. Pero si se han cometido algunas faltas con los hermanos y si con toda humildad se hace una *metania*(16), pidiendo perdón con arrepentimiento, inmediatamente Dios perdona, pues ha dicho: "Vete a reconciliarte con tu hermano"; y "Perdona y se te perdonará"(17).

Distingue aquí el autor tres modos de perdón de los pecados: a) los cometidos antes del bautismo; b) Los pecados graves cometidos después del bautismo; c) las faltas leves que cometemos cada día. Sólo la segunda categoría puede ofrecer dificultad. Si se trata de aquellos pecados que, según San Pablo, excluyen del Reino de los cielos, hay que hacer penitencia según los cánones. Aquí se refiere el autor, sin duda, a la penitencia eclesiástica antigua. Pero lo interesante de este texto es que el verdadero perdón y la verdadera reconciliación no la atribuye a las obras de penitencia, ni a la absolución del sacerdote, sino que "se perdonan cuando se recibe la comunión" con el corazón lleno de pena por sus transgresiones. No es el rito de la penitencia lo que hace resaltar el autor, sino la recepción de la eucaristía, a la que concede el poder de perdonar y purificar los pecados.

Terminemos esta serie de testimonios con dos autores medievales. *Gregorio de Bérghamo* (1146) dice con toda nitidez:

"Por este sacramento, si lo recibimos piadosamente, obtenemos, sin duda alguna, el perdón de los pecados y nos unimos a Cristo comiendo su carne y bebiendo su sangre"(18).

Santo Tomás, en cambio, no oculta que quien recibe la eucaristía en pecado mortal no recibe el perdón de sus pecados, porque tiene un impedimento para recibir el efecto de este sacramento. Pero esto no significa que niegue que la eucaristía, por sí misma, posea la virtud de borrar todos los pecados:

"Respondo diciendo que la virtud de este sacramento se puede considerar de dos modos: En primer lugar, en sí misma, y de este modo este sacramento tiene el poder de perdonar todos los pecados por la pasión de Cristo, que es la fuente y la causa del perdón de los pecados"(19).

La otra consideración se refiere al sujeto que lo recibe, quien puede poner impedimentos para que esta eficacia sacramental logre su efecto en el sujeto. Una cosa puede quedar clara: desde la antigüedad existe una teología que atribuye a la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo el efecto de borrar toda clase de pecados. En los autores antiguos, los indignos de recibir el sacramento no son los pecadores comunes, sino más bien los que no tienen fe, los que no disciernen el cuerpo del Señor, porque entonces comen y beben su propia condenación (cf. 1 Cor. 11, 29). Hoy podríamos repetir las frases de la *Expositio officiorum Ecclesiae*, un libro antiguo de la Iglesia siria:

"Algunos no han comprendido que la comunión es dada a los pecadores para el perdón de los pecados"(20).

3. CONCILIO DE TRENTO

No negamos la importancia de la doctrina del Concilio de Trento, pero tampoco hay que considerarla como la última palabra. El Concilio duró 18 años y trató de la eucaristía y de la penitencia en sesiones distintas. Entre las sesiones XIV (1551) y la sesión XXII (1562) median más de diez años: habían cambiado el Papa y varios obispos y teólogos. Los problemas que se intentaban resolver en estas sesiones también eran distintos, por lo mismo, nadie debe maravillarse de que haya aspectos y matices distintos entre los textos del mismo Concilio.

En la sesión XIII, capítulo 7 (DS 1647) el Concilio se pronuncia sin vacilación sobre la necesidad de "confesarse" antes de recibir la comunión, si el fiel tiene conciencia de pecado mortal:

"La costumbre de la Iglesia prueba que este examen es necesario a fin de que todo ser humano, si tiene conciencia de pecado mortal, no se acerque a la Sagrada eucaristía, por muy contrito que se considere, sin una confesión sacramental previa. El santo Concilio ha decretado que esto han de observarlo siempre todos los cristianos, incluso los sacerdotes que están obligados por oficio a celebrar, supuesto que no les falte confesor. Pero, en caso de que el sacerdote, por una necesidad urgente, celebrara sin previa confesión, debe confesarse cuanto antes."

Esta norma tan clara y tan repetida en los siglos siguientes no resuelve todos los casos. Hay que tener en cuenta otros textos del Concilio para ver el conjunto de la doctrina. Diez años más tarde, hablando precisamente del sacrificio de la misa en la sesión XXII, capítulo 2 (DS 1743) afirma:

"Enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio y que por él se hace que obtengamos misericordia y hallemos gracia para ser socorridos oportunamente, Hebr 4,16, si nos acercamos a Dios con un corazón sincero, con fe recta, con temor y reverencia, contritos y penitentes. Pues, aplacado el Señor por esta oblación, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y los pecados, por grandes que sean. Porque la víctima es una sola y la misma; el mismo que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el que entonces se ofreció en la cruz; sólo es distinto el modo de ofrecerse."

También esta doctrina ha sido recordada en recientes documentos del magisterio eclesiástico y ha sido ampliamente comentada en las Orientaciones doctrinales y pastorales de los obispos españoles en el Ritual de la Penitencia (nº 67 pp. 38-39). Advierten los obispos que la relación íntima entre la eucaristía y la penitencia no significa que la confesión sacramental tenga que preceder a la eucaristía, a no ser que se tenga conciencia de pecado mortal. Para participar en la eucaristía lo que se requiere en el cristiano es que su espíritu esté en comunión de fe y amor en el Señor que se ofrece al Padre (Ritual de la Penitencia, nº 67, p. 39). Incluso en el caso de haber cometido un pecado grave, si el fiel está sinceramente arrepentido y no encuentra confesor y existe, por otra parte, urgencia espiritual de participar en la eucaristía, puede acercarse a comulgar fructuosamente (Ibid).

En este comentario se mezclan dos cuestiones diferentes:

1. La celebración eucarística, participada con las debidas disposiciones, borra los pecados por grandes que sean. Ésta es una afirmación doctrinal que hemos visto confirmada por los testimonios litúrgicos y los textos de los Santos Padres.
2. La Iglesia prescribe desde el Concilio de Trento, y aun antes, que los fieles que tengan conciencia de pecado mortal deben recibir la absolución sacramental, si es posible, antes de acercarse a comulgar(21). Aquí se trata de una norma disciplinar. Para mayor claridad vamos a prescindir de las excepciones -casos de grave urgencia de celebrar o de recibir la comunión para limitamos a la norma general.

4. ¿CÓMO SE PRESENTA HOY LA CUESTIÓN?

Hoy, por desgracia, la cuestión se presenta en un contexto pastoral más práctico, pero mucho más banal. En vez de profundizar en el sentido de la reconciliación y en el sentido más hondo que pueda tener la confesión, como expresión de una auténtica conversión, el problema que preocupa a los sacerdotes y fieles de hoy es éste: *Si se tiene conciencia de pecado grave, ¿se puede comulgar haciendo un acto de perfecta contrición sin necesidad de "confesarse" antes de comulgar? Se busca una respuesta clara y sin ambigüedades. Esta pregunta tiene una respuesta muy sencilla:*

a) Vista la cosa desde las normas, la respuesta es clara

1. Como *regla común* es necesario recibir la absolución sacramental antes de comulgar si se tiene conciencia de pecado grave. No basta con hacer un acto de perfecta contrición. La reconciliación con Dios y con la Iglesia exige este acto de la penitencia sacramental.

2. Como *excepción*, si existe grave necesidad de comulgar o de celebrar, y no hay facilidad para encontrar un confesor, el sacerdote o el fiel puede celebrar o comulgar haciendo un acto de perfecta contrición y estando dispuesto a reconciliarse sacramentalmente después, cuando tenga oportunidad. Los casos de grave y urgente necesidad no vienen determinados taxativamente por la Ley.

b) Esta respuesta, tan clara desde las normas disciplinarias, no es satisfactoria teológicamente. Vayamos por partes

Las normas eclesíásticas son bien claras y concretas. Desde antes del Concilio IV de Letrán (año 1215) y desde antes del Concilio de Trento (años 1545-1563) ya existía esta norma que el fiel que tuviera conciencia de pecado mortal debía recibir el sacramento de la penitencia antes de recibir la comunión. Recordemos sólo algunas disposiciones a partir del Concilio de Trento.

1. En la sesión XIII, capítulo 7 (DS 1647) y en su canon correspondiente 11 (DS 1661), hablando de la eucaristía, el Concilio de Trento declara y establece "que aquellos a quienes grave la conciencia de pecado mortal, por muy contritos que se consideren, deben necesariamente hacer previa confesión sacramental, si hay facilidad de confesar". Todas las normas del magisterio eclesíástico posteriores sobre este punto se inspiran en estos textos de Trento.

2. El Código de derecho Canónico (de Benedicto XV, año 1918), c.856:

"No se acerque a la sagrada comunión, sin haberse antes confesado sacramentalmente, cualquiera que tenga conciencia de haber cometido pecado mortal, por mucho dolor de contrición que crea tener; en caso de necesidad urgente, si no tiene confesor, haga antes un acto de perfecta contrición."

Esto se refiere a los fieles. Para los sacerdotes hay un canon muy semejante (c. 807), pero se les advierte que deben confesarse luego "cuanto antes". Se trata de frases copiadas casi literalmente del texto de Trento.

3. El nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, canon 916 repite la misma normativa:

"Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave, no celebre la misa ni comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental, a no ser que concurra un motivo grave y no haya oportunidad de confesarse; y, en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes."

Este canon vale para sacerdotes y fieles, y precisa para ambos, no sólo para los sacerdotes, que deben confesarse cuanto antes. Estas normas, además de la explicación de los teólogos, se repiten en muchos documentos del magisterio eclesíástico hasta el día de hoy, por eso no juzgamos necesario citarlas en particular. Recordemos solamente lo que dice la Exhortación apostólica "Reconciliación y penitencia" en el nº 27:

"Es necesario, sin embargo, recordar que la Iglesia, guiada por la fe en este agosto sacramento, enseña que ningún cristiano, consciente de pecado grave, puede recibir la eucaristía antes de haber obtenido el perdón de Dios... A quien desea comulgar debe recordársele el precepto: Examínese, pues, el ser humano a sí mismo (1 Cor 1, 28). Y la costumbre de la Iglesia muestra que tal prueba es necesaria para que nadie consciente de estar en pecado mortal, aunque se considere arrepentido, se acerque a la sagrada eucaristía sin hacer previamente la confesión sacramental."

Se cita "*Eucharisticum Mysterium*" de Pablo VI, (AAS 59(1967)560), pero en realidad el texto es una copia de las disposiciones del Concilio tridentino. Sobre la norma general de la Iglesia no puede haber duda.

Quedan los *casos excepcionales de grave o urgente necesidad*, que no se enumeran exhaustivamente en dichas normas. El caso más sencillo es el del sacerdote, que no puede dejar de celebrar la eucaristía sin escándalo y sin perjuicio de sus fieles. Respecto a los demás cristianos se habla de *grave o de urgente necesidad de comulgar para no verse privado por mucho tiempo, sin culpa propia, de la sagrada comunión*. Esto puede ocurrir en territorio de misiones y también en nuestros países del Primer Mundo. Puede haber algún caso en que un fiel, que no tiene ocasión de confesarse por falta de sacerdote, tenga que pasar mucho tiempo sin recibir la eucaristía si no aprovecha aquella presencia del sacerdote. Hoy, si nos referimos sólo a la comunión y no al sacramento de la penitencia, el caso sería muy raro, puesto que también los laicos pueden distribuir la comunión. Y, sin embargo, se dan casos en que parece muy conveniente o necesaria la comunión que no se podría recibir, por no haber tenido oportunidad de confesarse: pongamos como ejemplo la primera comunión de un hijo o hija, unas bodas, una fiesta familiar importante, una ordenación sacerdotal, una religiosa que vive en comunidad y no ha tenido ocasión de reconciliarse sacramentalmente. En todos estos casos y otros similares la Iglesia permite acercarse a la Sagrada comunión -sin confesión sacramental previa-, pero con el propósito y la obligación de confesarse luego a su debido tiempo. Por desgracia, el nuevo Código en su canon antes citado 916 dice que debe hacerlo "cuanto antes", cuando hubiera sido suficiente decir: "a su debido tiempo", como se dice en el canon 962 para los que han recibido una absolución general individual de sus pecados. La *Instrucción Pastoral* de los obispos españoles, aun dentro de un clima bastante comprensivo y generoso, también añade en la nota 177 del nº 70:

"Sobre la obligación de confesarse después *"quamprimum"*, las normas de la moral clásica -que contemplaban, particularmente, el caso de los sacerdotes que tenían que celebrar misa- parece que podrían aplicarse hoy a los seglares, dada su mayor sensibilidad respecto a la participación plena en la eucaristía que tiene lugar en la comunión eucarística" (p. 108).

No hay, pues, dificultad alguna respecto a las normas vigentes. Pero queda otra cuestión. Estas normas, ¿están del todo conformes con la teología? Personalmente creo que no. Añadamos, sin embargo, que los escritores antiguos, que eran rigurosos en proponer la obligación de confesarse antes de comulgar, eran bastante comprensivos y generosos en la aplicación de estos casos excepcionales. Se habla, por ejemplo, de que es causa suficiente el no encontrar un confesor adecuado, que inspire confianza(22), o el sentir una gran devoción por comulgar un día de fiesta sin que haya tenido la oportunidad de confesarse previamente. Santo Tomás llega incluso a conceder que una inspiración de Dios, que le invite a comulgar, sería razón suficiente para que uno se acerque a la comunión antes de la reconciliación sacramental, si es que está contrito y no tiene oportunidad de hacerlo(23). Como se ve, las aplicaciones son bastante amplias.

c) ¿Qué dice la teología?

Como ha pasado tantas veces en la historia del sacramento de la penitencia, las normas canónicas no han sabido resolver los problemas reales. Y algo parecido está sucediendo en esta cuestión: las normas son claras, taxativas, pero parten del presupuesto de que sólo hay dos categorías de pecados: *mortales* y *veniales*. Esta distinción es incompleta e imperfecta. Hay tal diferencia de contenido y de gravedad entre los distintos pecados mortales que no es posible incluirlos todos bajo un denominador común en cuanto a sus consecuencias y, en concreto, en la cuestión de si se puede comulgar o no, con un acto de sincero arrepentimiento, habiendo cometido un pecado mortal, sin necesidad de confesarse previamente. Creo que, como *minimum*, hay que distinguir tres categorías de pecado para dar una solución realista y razonable

No me toca a mí -ni estoy preparado para ello- señalar los cambios y características de la nueva moral cristiana, que no es una moral de la ley y del pecado, sino una moral del amor, de la imitación de Cristo y de los valores evangélicos. Todo esto supone y exige también una nueva concepción del pecado, tanto en su dimensión ética como religiosa o trascendente. Yo sólo quisiera aludir a los tres niveles que suelen distinguirse en la acción humana como fundamento para la triple distinción de pecado:

* **La opción fundamental:** es la orientación profunda y constante que ha adoptado el ser humano libremente y da sentido a todo su obrar. Afecta al núcleo más profundo de la persona, comprometiéndola en un sentido determinado de su vida y, hasta cierto punto, definitivo²⁴.

* **La actitud.** Procede de la opción fundamental y mira a un valor determinado: fidelidad, amor, justicia, amistad, caridad.

* **El acto:** Es el resultado o la expresión de la actitud en un momento determinado. Puede ratificar la actitud o ir en contra de ella, lo cual origina el pecado si la actitud fundamental era buena.

Según estos principios distinguimos tres clases de pecados:

1. Pecados mortales. Son aquellos que destruyen nuestra opción fundamental a favor de Dios y de los hermanos. Son actos que suponen un estado de pecado en los que se prescinde de Dios y de las leyes morales o éticas.

"El pecado mortal es un rechazo de Dios o del amor; es un prescindir de lo que nos exige la fe, la esperanza y la caridad; es un poner como principio máximo de nuestra vida, no a Dios o al amor, sino a nuestro egoísmo, a nosotros mismos por encima de todo"(25).

2. Pecados graves. otros los llaman "pecados de fragilidad"(26). Son aquellos que transforman profundamente una actitud buena, amenazando al mismo tiempo con cambiar o destruir la opción fundamental, pero sin llegar a destruirla. Estos pecados lesionan seriamente nuestra opción fundamental y, por lo mismo, exigen de nosotros un rechazo y una conversión sincera.

Con frecuencia no son más que una inconsecuencia respecto a nuestra opción fundamental a favor de Dios y de los hermanos o una fragilidad en un momento de pasión, de debilidad o de confusión, pero no suponen un rechazo de Dios ni del amor como actitud fundamental de nuestra vida.

3. Pecados leves. Son aquellos actos que no llegan a cambiar la opción fundamental de nuestra vida ni la amenazan seriamente. Disminuyen en nosotros la caridad, pero no rompen nuestras relaciones con Dios ni con la Iglesia.

Teniendo en cuenta estos principios, la cuestión de si se puede comulgar sin haberse confesado es mucho más fácil:

1) Quien tenga un *pecado mortal* es evidente que no puede participar en la eucaristía si primero no se convierte y no se reconcilia sacramentalmente. Tales pecados son incompatibles con la comunión.

2) Quien haya cometido *pecados graves*, que son fruto de la debilidad o de un momento de ofuscación, pero esté sinceramente arrepentido, puede acercarse a la comunión antes de recibir la absolución sacramental. Se duele de haber faltado y pide perdón a Dios o al hermano ofendido. Su actitud es de amor y no de odio, de comunión y no de ruptura. Posee las disposiciones necesarias para participar en la eucaristía. Esto no excluye que declare tales pecados en una confesión posterior, cuando tenga oportunidad de hacerlo.

3) *Pecados leves*. Estos pecados no suscitan problemas respecto a la comunión, porque sabemos que se perdonan de muchas maneras y no existe la obligación de confesarlos.

Esta triple distinción es sencilla y no crea problemas a la gente, como algunos dicen, sino que se los resuelve, sobre todo a las almas piadosas y timoratas, que son las que suelen plantearse estas cuestiones. No es la mejor solución afirmar que rara vez un cristiano comete un "pecado mortal", reduciendo la mayor parte de los pecados a "pecados veniales", si sólo se distinguen dos clases de pecados. Existen pecados "graves" por razón de la materia, pero son consecuencia de la debilidad, de la ocasión, de la fragilidad humana. El sujeto que los ha cometido se arrepiente inmediatamente de su acción, no desea romper con Dios ni con la Iglesia, está firmemente decidido a evitarlos en adelante en la medida de sus fuerzas. Este individuo posee las debidas disposiciones para la participación plena en la eucaristía. Pero todo el mundo comprende que no se podría aplicar esta norma a los pecados escandalosos, públicos, muy graves, mientras el pecador no dé muestras de conversión y se reconcilie sacramentalmente, por ejemplo, concubinato, adulterio, homicidio, negación de la fe, violación, escándalo público. Muchos tenían escrúpulos en comulgar creyendo que no habían rechazado prontamente algún mal pensamiento. Se les podría decir que no ha habido pecado grave. Pero también se les podría decir: aunque tu pecado hubiera sido grave, ha sido un acto de debilidad que no ha cambiado tu actitud para con Dios ni para con los hermanos. Si estás realmente arrepentido y deseas evitar en adelante todo pecado y las ocasiones de pecado, puedes comulgar tranquilamente. Basta con que te acuses en la próxima confesión si lo consideras grave. Hoy el problema no es tan agudo como hace años y tal vez haya demasiada laxitud en acercarse a comulgar sin haber recibido antes el sacramento de la penitencia. Pero el remedio no es endurecer las normas, sino formar y educar. La distinción entre pecados mortales y pecados graves o de fragilidad, suponiendo siempre que existe en el penitente un verdadero arrepentimiento, puede ayudar a resolver dificultades.

Notas al capítulo tercero

1. TANGHE, D. A., *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, Irenikon 34, 1961, pp. 165-181; TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie, purification de l'Église pèlerinante*, NRT 84, 1962, pp. 35-51; Idem, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, París 1964; Idem, *Penitence et eucharistie*, LMD 90, 1967, pp. 103-131; Idem, *El pan y el Cáliz de la reconciliación*, Concilium 7, 1971/1, pp. 35-51; GRACIA, J. A., *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos*, Phase 7, 1967, pp. 65-77; RAMOS-REGIDOR, J., *El sacramento de la penitencia*, Salamanca 1975, pp. 367-375; FERNANDEZ, D., *El sacramento de la reconciliación*, Valencia, 1977, pp. 204-210; LARRABE, J. L., *Reconciliación y penitencia en la misión de la Iglesia*, Madrid 1983, pp. 213-223; BROWE, P., *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, ZKTH 56, 1932, pp. 375-415; MARTIN RAMOS, N., *La Eucaristía, misterio de reconciliación*, Communio, Sevilla, 23, 1990, pp. 31-73; 209-248; 333-354.
2. Ses. XXII, cap. 2; DS 1743; Collantes 1077.
3. CT, VII, Act. pars IV, vol. 1, pp. 375-376.
4. Cf. BOURDEAU, F., *El camino del perdón*, cap. 2: peregrinos de la Edad Media, Estella, 1983, pp. 49-75.
5. *Ibidem.*, pp. 30-31.
6. Cf. TANGHE, art. cit. p. 167. Sobre este efecto purificador atribuido a la eucaristía, principalmente en las oraciones de la misa, véase el artículo de GRACIA, J. A., "La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos", Phase 7, 1967, pp. 65-77.
7. TANGHE, art. cit. p. 167.
8. Cf. SORCI, R., *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel sacramentario Veronese*. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1979, p. 168.
9. Cf. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 298. Cit. por TANGHE, P. 168.
10. *De sacramentis*, IV, 6, 28; SChr 25, p. 87.
11. *Ibidem.*, V, 3, 17; SChr 25, p. 92.
12. *Ibidem.*, IV, 4, 24; SChr 25 p. 86.
13. JOHANNY, R., *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, París 1968; STUDER, B., *L'Eucaristia, remissione dei peccati secondo Ambrogio di Milano, en la obra Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo* (a cura di S. Felici), Las-Roma, 1984, pp. 65-79.
14. Cf. TONNEAU-DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, Città del Vaticano, 1949, Homil. XVI, 34, p. 589.
15. *In Joh. Evang.* IV, 2; PG 73, 584-585.
16. Transcripción latina ligeramente modificada de la palabra griega *metánoia*, que significa arrepentimiento, penitencia, pero pasó al latín de la Edad Media con el significado de acto de humildad, genuflexión, postración. Cf. BLMSE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Age*.
17. KMOSKO, *Liber graduum*, Patr.Syr. III, pp. II-III. Parece ser una interpolación de un copista medieval.
18. *Tractatus de veritate corporis Christi*, cap. 20.
19. Sum. Theol. III, q. 79, a. 3.
20. CSCO, *Scriptores syri*, series II, tom. 92. Trad. vol. II, pp. 69-70.
21. No pretendemos recordar aquí la abundante legislación sobre la obligación de confesarse antes de comulgar, si hay conciencia de pecado grave, anterior a Trento. Cf. BRAECKMANS, L., *Confession et communion au moyen âge et au Concile de Trente*, Duculot 197 1; LARPABE, J. L., *Reconciliación y penitencia en la misión de la Iglesia*, Madrid, 1983, pp. 217-233.
22. MEDIAVILLA, R., de, *In IV Sent.* Fol. 114; Lyon 1527
23. Cf. BRAECKMANS, *op. cit.* en nota 2 1, p. 49.
24. Cf. HERRAEZ, F., *La opción fundamental*, Salamanca, 1978.
25. Cf. BOROBIO, D., *¿Es necesario confesarse... todavía?*, Bilbao, 1971, p. 39; Idem, *El sacramento de la reconciliación*, Bilbao, 1975, pp. 23-25-
26. BOROBIO, D., advierte en el librito citado en la nota anterior, *El sacramento de la reconciliación*, p. 24, que prefiere hablar de "pecados de debilidad o de fragilidad" para que no se confundan los "pecados graves" con los pecados mortales", porque en los documentos oficiales se identifican.