

RICARDO FRANCO

LA PENITENCIA ACTUAL Y LOS «MODELOS» DE PENITENCIA

El comparar nuestra práctica penitencial con la praxis penitencial de las comunidades del tiempo evangélico o inmediatamente posterior puede parecer una arbitrariedad porque nuestra sociedad no es la sociedad del tiempo de los evangelios ni nuestras comunidades pueden ser como aquéllas. Y sin embargo, el confrontar las dos prácticas es necesario para caer en la cuenta de las posibles desviaciones de nuestra praxis en su larga y radical evolución a lo largo de los siglos. Hoy conocemos las comunidades evangélicas mucho mejor de lo que se conocían cuando se escribieron los tratados clásicos sobre el sacramento de la penitencia, que justificaron, ya desde la tardía Edad Media, nuestra praxis actual que fue definitivamente consagrada por el Concilio de Trento. Es posible que la confrontación con lo que hoy conocemos de la praxis de las comunidades en las que nacieron los evangelios o en las que Pablo actuó como fundador, nos haga descubrir desviaciones que tal vez no habíamos sospechado y que posiblemente no coinciden con lo que hoy llamamos «crisis de penitencia».

LA FUNDAMENTACIÓN TRADICIONAL DE NUESTRA PRÁCTICA PENITENCIAL

El esquema de esta fundamentación lo da el Concilio de Trento siguiendo la teología medieval y proporcionando los elementos fundamentales de la teología posterior. Los textos evangélicos que se citan

son fundamentalmente dos: Las palabras de Cristo resucitado en el Evangelio de Juan «recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,22s). El otro texto es el de Mateo con la concesión de atar y desatar, concedida primero a Pedro (Mt 16,19) y después a todos los apóstoles (Mt 18,18). De la duplicidad de esta potestad (perdonar-retener y atar-desatar) se deduce la necesidad de la confesión específica y numérica tal y como se practicaba entonces en la Iglesia (DS 1670 y 1679s).

Este esquema con los dos textos de Juan y Mateo y las deducciones que de ellos hace el Concilio de Trento se repiten en los tratados posteriores, por lo menos hasta los años cincuenta de este siglo. La *Sacrae Theologiae Summa*, un tratado utilizado en los seminarios y facultades de teología españolas hasta el Vaticano II, repite, prácticamente sin variantes, el mismo esquema¹. Y tenemos que añadir que también con las mismas ausencias. Ni el Concilio de Trento ni la *Sacrae Theologiae Summa* citan el contexto del evangelio de Mateo, siendo así que precisamente el evangelio de Mateo pone la capacidad de «atar y desatar» como la potestad que legitima una determinada praxis del perdón de los pecados en la Iglesia². La razón, más o menos consciente, es que esa praxis no encajaba en la práctica del tiempo de Trento ni de los tiempos posteriores. En realidad ni siquiera tiene paralelo en el mismo Nuevo Testamento y sólo he encontrado un paralelo, incompleto, en la llamada Epistula Apostolorum, apócrifo escrito en Asia Menor o en Egipto entre los años 140 a 160³. En la Didaché (la instrucción de los doce apóstoles) está la referencia más cercana al espíritu del evangelio de Mateo, pero tampoco se pone el proceso completo⁴. Precisamente el que el poder de atar y desatar aparezca en Mateo como fundamento de una praxis penitencial distinta de la nuestra y aun distinta de la praxis penitencial de la antigua Iglesia, hace el contexto de Mateo más intere-

¹ *Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (BAC 73), Madrid 1956, p. 401ss y 409ss.

² En todo el vol. IV de la *Sacrae Theologiae Summa* no se citan los vv. Mt 18,15-17 y tampoco en el Denzinger. En cambio una obra más reciente los cita ya y los comenta para llegar a la conclusión de que Mt 18,18 (atar y desatar) justifican aquí una práctica que no procede del mismo Jesús, sino del entorno judío de la comunidad mateana. Cf. R. LENDI, *Die Wandelbarkeit der Busse*, Frankfurt a. M./N. Y. 1983, p. 235.

³ La *Epistula Apostolorum* sólo pone dos pasos: a solas y delante de dos o tres testigos. Omite la mención de la «iglesia». Cf. el texto en H. KARPP, *La pénitence*, Neuchâtel 1970, núm. 70a. La edición alemana anterior (1969) no menciona este texto.

⁴ *Didaché* XV, 3, *Los padres apostólicos* (BAC 65), p. 92. L. GOPPELT la considera como el escrito más cercano geográficamente y espiritualmente a Mateo. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, p. 186.

sante, porque deja ver que estas palabras no justifican únicamente nuestra práctica penitencial, sino que pueden justificar otras, desaparecidas ya, tal vez por estar demasiado ligadas a circunstancias que desaparecieron pronto de la Iglesia, pero que fueron disciplinas penitenciales utilizadas en la Iglesia, concretamente en la comunidad en la que tiene su origen el evangelio de san Mateo.

LA COMUNIDAD DE MATEO

No sabemos exactamente dónde se escribió el evangelio de Mateo. Ni el análisis interno ni los testimonios antiguos nos permiten una localización ni una datación seguras. Se ha pensado en Jerusalén, Galilea, Antioquía, o en una de las grandes ciudades del litoral fenicio de Siria (Tiro, Sidón, Tolemaida) o en algunas de las ciudades de la Palestina del Norte (Cesarea de Filipo, Damasco). La localización exacta no tiene demasiada importancia y podemos prescindir por tanto de discutir los argumentos. Con P. Bonnard⁵ podemos aceptar la teoría moderada de L. Goppelt que lo coloca en la Siria dentro del conflicto de la tradición palestina con el judaísmo, y de una forma más general, dentro de la forma cambiante de las relaciones entre Iglesia y sinagoga al final del tiempo apostólico y comienzos de la época protocatólica. En ningún otro evangelio el conflicto entre Jesús y los judíos está tan centrado en la situación del judaísmo palestino. La tradición sobre la que descansa el evangelio de Mateo ha crecido indiscutiblemente en la Iglesia de Palestina, quizá especialmente en la de Galilea. Esto no quiere decir que el Evangelio haya sido escrito allí. La separación total de la Iglesia con la sinagoga (Mt 10,17-23) aún no se ha llevado totalmente a cabo (Mt 10, 23s); el autor y sus lectores conocen las costumbres y la lengua del judaísmo que le rodea por todas partes, pero por otra parte la Iglesia, a la que se dirige el evangelio de Mateo, habla el griego como lengua materna y para el autor la Palestina queda atrás y su mirada se dirige al mundo pagano. Lo mismo que Pedro ha realizado en sentido figurado y en sentido real el camino que va desde Jerusalén a Antioquía. Este evangelio no pertenece tampoco a la esfera de actividad de Santiago, el hermano del Señor, sino al medio donde Pedro iba a ejercer su actividad. Todo esto lleva a pensar que el evangelio no ha sido redactado en Palestina, sino en Siria, en una de las ciudades fenicias limítrofes con

⁵ P. BONNARD, *Evangelio según S. Mateo*, Madrid 1976, p. 19ss, y L. GOPPELT, o.c. (n. 4), p. 144ss y 178ss.

Galilea, o en Antioquía⁶. Pero lo que interesa es la posición que adopta este evangelio en su forma definitiva con relación al judaísmo. Es un ejemplo particularmente claro de la alternancia, tan frecuente en muchos escritos del cristianismo primitivo, entre dependencia con relación a la tradición del judaísmo tardío y la oposición polémica al judaísmo contemporáneo⁷. A esta situación corresponde una característica del evangelio de Mateo que es interesante para el análisis del texto disciplinar incluido en el capítulo 18: Mateo no arrastra a la Iglesia hacia el Ebionismo, sino hacia la gran Iglesia; pero tampoco, como se ha pretendido con frecuencia, hacia un «judaísmo» protocatólico. De los dos puntos en los que, según Goppelt, más se acerca a éste nos interesa el primero: junto a ordenaciones que pueden ser interpretadas erróneamente como casuística, se encuentran reglas judías de piedad y de disciplina comunitaria que pueden ser transformadas en una ordenación legalista de la vida (Mt 18,15-18)⁸. Nos encontramos, pues, con una comunidad de origen prevalentemente judío, aún no separada de hecho totalmente de la sinagoga, que adopta espontáneamente de su entorno judío los elementos disciplinares que necesita para estructurar su comunidad, pero que tiene al mismo tiempo una fuerte conciencia de su originalidad y autonomía. Esto puede llevar a tensiones internas tanto teóricas como prácticas, y creo que uno de los puntos en los que se manifiestan estas tensiones con claridad es precisamente la disciplina penitencial del capítulo 18.

LA IGLESIA «PECADORA»

En la antigua Iglesia hay una fuerte corriente, más o menos subterránea pero que aflora de tiempo en tiempo, que considera a la Iglesia de tal manera santa que los pecadores tienen que ser excluidos definitivamente de ella. Ya en el mismo Nuevo Testamento aparecen textos que pueden ser interpretados en este sentido rigorista: Con motivo de la presencia en Corinto de un incestuoso, Pablo da una norma general tomada del Antiguo Testamento: «Arrojad de entre vosotros al malvado» (1 Cor 5,13=Dt 13,6). De otros textos de Pablo sabemos que esa expulsión no era necesariamente irrevocable. Otros textos, aparentemente rigoristas, han dado tal vez ocasión para la aparición de movimientos rigoristas posteriores. La primera mención de este rigorismo, que ex-

⁶ GOPPELT, o.c., p. 178s.

⁷ Ib., p. 180.

⁸ Ib., p. 182.

cluía definitivamente de la Iglesia a los pecadores, la tenemos en los «doctores» de los que habla Hermas y que negaban la existencia de una penitencia después del bautismo⁹ y que volvería a aparecer con los montanistas, novacianos, cátaros, etc.

El problema del evangelio de Mateo es el contrario. Para Mateo la Iglesia es una mezcla de justos y pecadores que ha de continuar así hasta el día del juicio. Dos parábolas, exclusivas de Mateo, lo dejan muy claro. La parábola del trigo y la cizaña que tienen que crecer juntos hasta el día del juicio (Mt 13,24-30) y la de la red barreadora con la que se cogen peces buenos y malos que sólo serán separados al fin del mundo (13,47-50). Para Mateo la suerte de Israel ya estaba echada, pero la mera pertenencia a la Iglesia no era una garantía de salvación. El juicio, sin embargo, que decida de la santidad o la maldad de los miembros de la Iglesia es escatológico. Esta situación de la Iglesia no es una degeneración de la llamada universal a entrar en el Reino (Mt 22,2-14). La Iglesia, por su misma constitución, es, en este sentido, una realidad ambigua. La invitación universal a entrar en el Reino tiene que tener también un lado negativo o, al menos, ambiguo¹⁰. Pero frente a una comunidad real donde el mal podía llevar a enfrentamientos y divisiones, era inevitable que se planteara el problema de una posible anticipación de ese juicio escatológico. El mero hecho de que el planteamiento se hiciera en estos términos, como anticipación del juicio escatológico reservado a Cristo, deja ver la seriedad del planteamiento que de ninguna manera puede ser reducido a meras medidas disciplinarias. La respuesta a este problema es el capítulo 18 en su totalidad. La disciplina concreta que se expone en los versículos 15 al 17 está precedida y seguida de matizaciones, como arropada en ellas, para evitar toda interpretación superficial o puramente legalista de esa potestad que es nada menos que una anticipación en la Iglesia del juicio escatológico de Dios.

LA «DISCIPLINA» PENITENCIAL

En el capítulo 18 de Mateo la disciplina penitencial supone tres pasos: «Si tu hermano llega a pecar vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha toma toda-

⁹ *El «pastor» de Hermas*, Padres Apostólicos (BAC núm. 65), p. 978, Mand. IV, 3.

¹⁰ Un excelente análisis en este sentido de la parábola del festín (Mt 22,2-14) se puede ver en J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen 1977, p. 382ss.

vía contigo a uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si no les hace caso a ellos, díselo a la Iglesia. Y si ni a la Iglesia hace caso considéralo ya como al gentil y al publicano. Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18,15-18). Este procedimiento tan concreto tiene un precedente simplificado en Lucas: «Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale» (Lc 17,3). En comparación con este texto de Lucas el de Mateo insiste en agotar todas las instancias antes de llegar al juicio de condenación. En Lucas quedaba abierto el interrogante: ¿Qué hacer si el hermano, después de la reprensión, no se arrepiente? Una disciplina más evolucionada tiene en cuenta este problema y procura agotar todas las posibilidades antes de tomar una decisión sobre el hermano que supondría una anticipación del juicio escatológico sobre él. Aun así, como veremos enseguida, a Mateo le parece que todas las medidas de precaución son pocas para evitar una decisión precipitada.

EL ORIGEN DE ESTA DISCIPLINA

Mateo nos describe, según parece, una práctica existente en su comunidad y en la que ésta pretendía hacer frente al problema concreto de la existencia del pecado en la Iglesia, teniendo en cuenta al mismo tiempo la paciencia y el amor al hermano inculcado por el mismo Jesús. El desarrollo concreto de la disciplina lo toma la comunidad de Mateo espontáneamente del medio judío en el que vivía. Tenemos un paralelo interesante en el Manual de Disciplina (Regla de la comunidad) de Qumran: «Nadie hable a su prójimo en tono de ira, enfado o insolencia, dureza de corazón y mal espíritu, porque mientras le hayas corregido en su día no te cargarás con culpa alguna. Nadie presente acusación contra su hermano en público sin haberle previamente corregido en privado»¹¹. La norma proviene del Antiguo Testamento, del Levítico, donde se dice: «Corrige a tu prójimo para que no te cargues de pecado por su causa» (19,17). A pesar de este proyecto bíblico la práctica de la corrección fraterna había caído en desuso en el judaísmo del siglo II después de Cristo, según el comentario de Strack-Billerbeck, y la razón, según el mismo comentario, pudo ser el predominio de los fariseos en estas comunidades, demasiado susceptibles para tolerar la corrección

¹¹ 1 QS V, 36-VI, 1. Véase A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumran*, Madrid 1956, p. 283. No se trata de dependencia formal, sino de parentesco y pertenencia a una misma corriente de tradición siro-palestinese.

de otros¹². Esta realidad nos tiene que llamar la atención sobre la ausencia de esta disciplina en textos cristianos posteriores. Tal vez la tendencia legalista del llamado protocaticolismo (Früh-Katholizismus) pueda dar una explicación.

LO INSÓLITO EN ESTA DISCIPLINA

Ya dijimos que estos versículos del evangelio de Mateo no se citan en Trento, ni en todo el Denzinger, ni tampoco en la *Sacrae Theologiae Summa*, y que la razón de esta ausencia era probablemente la dificultad de integrar esta práctica en la práctica penitencial posterior.

En efecto, en el evangelio de Mateo no se hace ninguna alusión a la gravedad del pecado: «si tu hermano peca». El verbo «amartanô» deja entender que se trata de una transgresión de la enseñanza del maestro. El primer paso del procedimiento es la reprimenda fraternal: un miembro de la comunidad reprende en privado al pecador para exhortarlo al arrepentimiento. En caso de éxito el hermano es «ganado», es decir, conserva su puesto en la Iglesia¹³. Y en este caso se da por supuesto que todo el proceso se mantiene en secreto y que la «Iglesia», como comunidad de los creyentes, o sus dirigentes, no intervienen, ni siquiera se enteran. Este primer paso, como deja ver el paralelo con la «Regla de la comunidad», es preceptivo. No se debe acudir a los testigos o a la comunidad entera sin haber intentado primero la conversión en secreto¹⁴. No se recurre a una instancia superior, los testigos o la comunidad reunida por la gravedad de la culpa, sino por la impenitencia del pecador. Esto es precisamente lo que hace insólita esta disciplina, que, como dijimos, no tiene paralelo posterior en la historia de la Iglesia. Pronto vendrán los catálogos y las clasificaciones de los pecados y, si se admiten diversos procesos de perdón, éstos estarán condicionados por la gravedad objetiva de la culpa. La comunidad de Mateo, que la había tomado del medio ambiente judío, y tal vez de medios influidos

¹² H. L. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. I, München 1922, p. 787.

¹³ Cf. J. ZUMSTEIN, o.c. (nota 10), p. 389ss.

¹⁴ La lección variante «peca *contra ti*» es considerada secundaria por la mayoría de los comentaristas. Es más difícil explicar su omisión en los dos grandes códices Vaticano y Sináptico que su inclusión en los demás por paralelo con Mt 18,21 y Lc 17,4. (En Lc 17,3, que es el paralelo riguroso, falta también o está poco atestiguada.) Tanto Mateo como Lucas ponen dos temas distintos: la corrección fraterna para el que peca en general (Mt 18,15 y Lc 17,3) y el perdón para el que *me* ofende (Mt 18,21 y Lc 17,4). Véase J. ZUMSTEIN, o.c. (nota 10), p. 389, y P. BONNARD, o.c. (nota 5), p. 408.

por las comunidades esenias representadas en la «Regla de la comunidad», no había tomado de ésta las minuciosas listas de transgresiones con sus penitencias tarifadas que aparecen en esta regla¹⁵. Sólo en la Edad Media hará presencia en la Iglesia esta penitencia tarifada. La *Ecclesia*, a la que se recurre en última instancia, es aquí sin duda la comunidad local reunida. El veredicto de ésta, en el caso de impenitencia, es definitivo. Considerarlo como «gentil y publicano» es considerarlo como ajeno a la Iglesia. Es pronunciar sobre él el juicio escatológico: «no os conozco» (Mt 25,12).

ATAR Y DESATAR

La actuación comunitaria como juicio escatológico anticipado no se hace por propia autoridad. El v. 18 es la justificación de que esta potestad ha sido concedida a la Iglesia, en este caso la comunidad local reunida: «Yo os aseguro (amén): todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo.» Lo que se había dicho a Pedro en Mt 16,19 se dice aquí a la comunidad, aunque la extensión sea, por el contexto, menor. La concesión a Pedro comprendía las dos potestades docente y disciplinar. Aquí la docente no tiene sentido y se trata únicamente de la disciplinar: separar o mantener en la comunidad. Parece ser que la misma comunidad era la que había sentido la necesidad de justificar esta increíble potestad y que el versículo 18 pertenece al bloque total de la disciplina penitencial que comprendería Mt 18,15-18. No sabemos cuándo o en qué contexto (¿antes o después de la resurrección?) pronunció Jesús estas palabras; lo único que sabemos es que esta comunidad concreta de Mateo las consideraba como una justificación de su práctica concreta de la disciplina penitencial¹⁶. Y sabemos también que esta disciplina penitencial era muy distinta de la nuestra. Creo que podemos añadir también que esta disciplina concreta tuvo una vida efímera en la Iglesia, pero tiene el valor inapreciable de ser la primera forma concreta de ejercer en el interior mismo de la comunidad eclesial el poder de perdonar los pecados postbautismales. Parece como si la Iglesia tuviera conciencia de que tiene ese poder y en la práctica procediera por «tanteos y errores» en el modo concreto de ejercer ese poder. No será la úl-

¹⁵ 1 QS VI, 24. A. G. LAMADRID (nota 11), p. 286ss, «Código penal».

¹⁶ Sobre la historia de las formas en este capítulo y la pertenencia de Mt 18,18, no al redactor final, sino al bloque Mt 18,15-17 sobre la disciplina penitencial, cf. el análisis de J. ZUMSTEIN, o.c. (nota 10), p. 393.

tima vez en la historia de la penitencia eclesial que la Iglesia tiene que abandonar un modelo concreto de disciplina penitencial que se ha hecho inviable. También el complicado instituto penitencial de la Iglesia antigua tuvo que ser abandonado porque su misma rigidez había llevado al olvido de su práctica fuera de la hora de la muerte.

LAS CAUTELAS DE MATEO

El contexto del capítulo 18 de Mateo en el que está la descripción de esta práctica penitencial parece que está todo él dirigido a evitar el abuso de este poder increíble concedido a la Iglesia. Curiosamente no es la delegación del poder de perdonar la que preocupa a Mateo. Mateo sabía que el poder de perdonar los pecados era algo reservado a Dios, aunque es el único de los sinópticos que no lo dice expresamente en la curación del paralítico (Mt 9,3 comparado con Mc 2,7 y Lc 5,21). Lo que sí parece es que estaba tan convencido de la voluntad de perdonar que tiene Dios que no le parece problema el que delegue esta facultad. Lo que le preocupa es la potestad de condenar (=atar), y para evitar que esta potestad se ejerza precipitadamente rodea este texto de cautelas. Inmediatamente antes de esta descripción de la disciplina penitencial viene la parábola de la oveja perdida, cuya intención es bien clara: hay que recuperar a toda costa el hermano descarriado. A los versículos 15-18 sigue un pequeño inciso redaccional exclusivo de Mateo: «De nuevo os digo que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que sea, lo conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde estén dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos» (18,19-20). Esta añadidura de Mateo es redaccional¹⁷ y se puede uno preguntar con qué intención las ha añadido precisamente aquí. No se trata de una doctrina sobre la oración en general y la promesa de que será escuchada. Se trata de una oración pronunciada por una comunidad reunida en el nombre de Jesús. A esta «iglesia local» es a la que se promete la escucha del Padre. Y referido al texto inmediatamente precedente, quiere decir: la diferencia con el hermano no se decide de forma puramente jurídica o administrativa, sino en la oración; y es precisamente esta oración la que será escuchada por la presencia de Cristo en esta comunidad. La asistencia que Cristo resucitado promete a todos los discípulos (Mt 28,20) se promete aquí a la comunidad local. La comunidad no podrá aplicar esta disciplina sin más, sino

¹⁷ Ib., p. 393. El «de nuevo os digo» es señal de añadidura redaccional.

que aquí, como en toda otra circunstancia, está obligada a ser fiel a la enseñanza del Jesús terrestre. Sobre esta enseñanza, precisamente en este contexto, el capítulo 18 ofrece un buen resumen: es un llamamiento a la humildad (vv. 1-5), al amor (vv. 6-14) y al perdón (vv. 21-35). La parábola final de este capítulo no puede dejar lugar a dudas: el que es definitivamente condenado no es el pecador, sino el que no perdona.

Es curioso el contraste de esta enseñanza de Mateo con la preocupación del instituto penitencial en la antigua Iglesia. En ésta, todo el problema estaba en saber si Dios está dispuesto a perdonar un determinado pecado y qué penitencia hay que realizar y cuánto tiempo hay que esperar para tener la seguridad de que Dios ya está dispuesto a perdonar y que, por tanto, la paz que concede la Iglesia aquí en la tierra no es una paz ilusoria y falsa. Se daba también por supuesto que Dios no estaba dispuesto a perdonar dos veces al mismo pecador y por esa razón la penitencia sólo se podía hacer una vez en la vida¹⁸. Fueron seguramente las corrientes rigoristas en la Iglesia, que se oponían a todo perdón en la Iglesia, las que llevaron a esta dura solución de compromiso.

Dos cosas quedan en conclusión en la praxis penitencial de Mateo que llaman la atención: 1.^a Cualquier hermano puede perdonar al que se arrepiente y debe hacerlo, o al menos intentarlo, antes de acudir a instancias superiores. 2.^a La condenación (=atar) de la comunidad tiene carácter escatológico y definitivo. Una excomunión temporal, de carácter pedagógico, conocida del judaísmo y de otros escritos del Nuevo Testamento, no parece conocido de Mateo y a eso se deben todas sus advertencias en el capítulo 18.

OTRAS COMUNIDADES DEL NUEVO TESTAMENTO

En los Hechos de los Apóstoles no tenemos ninguna indicación de una praxis penitencial en la Iglesia y dado el carácter del escrito no era de esperar que la hubiera. Pero sin embargo tenemos un ejemplo impresionante de lo que era la coincidencia del juicio de la Iglesia con

¹⁸ Después de haber dicho a Pedro que no sólo siete, sino setenta y siete veces (invirtiendo la espiral de violencia de Lamek en Gn 4,24), es difícil comprender la actitud de la disciplina penitencial de la Iglesia Antigua preocupada por conocer cuándo Dios estaba dispuesto a perdonar para no conceder aquí en la tierra una paz ilusoria y vana. Esta es la preocupación que domina toda la obra de San Cipriano sobre la penitencia, y todavía San Agustín se niega a conceder la paz eclesial a los relapsos. Sin embargo, de lo que dudaban era tal vez de la sinceridad del arrepentimiento cuando había una recaída.

el juicio escatológico de Dios. Es el conocido caso de Ananías y Safira (Hech 5,3-11).

En las iglesias paulinas se conoce tanto la excomunión definitiva con carácter escatológico como la temporal y terapéutica. Como ejemplo de lo primero se puede señalar el caso del incestuoso de Corinto. Pablo interviene el primero porque nadie ha intervenido en ese caso. Por eso el procedimiento se simplifica, pero también entra un elemento nuevo: lo que obliga a intervenir a Pablo es la gravedad del delito mismo y no la impenitencia del pecador de la que no se dice nada. Es posible incluso que la comunidad no lo considerara pecador sino un hombre «liberado de la ley» y por eso no solamente no hacían duelo, como se hace por los muertos o por los pecadores no arrepentidos (cf Is 24,4; Dan 10,2; etc.), sino que estaban «engreídos» (1 Cor 5,2), al parecer, por su libertad de espíritu frente a unas relaciones tan insólitas incluso para los romanos. El texto permite la traducción «al que ha actuado así en nombre de nuestro Señor Jesús», lo que explicaría el engreimiento de los corintios¹⁹. La violencia de la reacción de Pablo se explica porque el pecado era un escándalo, en este caso para los paganos. Recuerda de alguna manera la violenta reacción de Tertuliano frente al edicto del obispo de Cartago que recibía en la Iglesia a los adúlteros arrepentidos cuando los emperadores romanos los condenaban a muerte. El texto de Pablo es complicado y puede ser traducido de diversas maneras, pero el procedimiento penitencial puede quedar suficientemente claro. Representa el tercer paso de la disciplina penitencial del capítulo 18 de Mateo: «Yo por mi parte, corporalmente ausente, pero presente en espíritu, he juzgado ya como si me hallara presente al que así se comportó: que en el nombre del Señor Jesús, reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de Jesús Señor nuestro, sea entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor» (1 Cor 5,3-5). La reunión de la comunidad en el nombre y con el poder del Señor Jesús corresponde exactamente a lo que se decía en Mateo, aunque aquí no se cite la potestad de atar y desatar. La entrega a Satanás para que el espíritu se salve en el día del juicio parece indicar que se trata de una anticipación del juicio escato-

¹⁹ Véase el comentario de W. E. ORR y J. A. WALTHER, *I Corinthians* (The Anchor Bible), N. Y. 1976, p. 186. H. KAPP, en su introducción a la selección de textos sobre la penitencia (*Die Busse*, Zürich 1969), cree que Pablo no conoce la potestad de atar y desatar con efecto en el cielo i. e. ante Dios, pues lo que «ata» aquí en la tierra es para que sea, escatológicamente, «desatado» en los cielos. No es fácil decidir si lo conoce o no, lo que sí parece claro es que considera competente a la comunidad para tratar a los pecadores y que su disciplina es distinta de la de Mateo.

lógico, aunque se haga notar que tiene al mismo tiempo un valor terapéutico, cosa que faltaba en el texto de Mateo. A pesar de la iniciativa de Pablo la decisión la toma la comunidad en su totalidad, reunida en la presencia del Señor Jesús.

El carácter terapéutico de la separación de la comunidad queda más claro cuando se trata de una separación temporal que de hecho se anula. Este es el caso del pecador del que se habla en la segunda carta a los de Corinto. La comunidad ha infligido un castigo a uno de sus miembros, probablemente por una ofensa a la persona misma de Pablo. Pablo teme que una separación prolongada de la comunidad le pueda llevar a hundirse en excesiva tristeza. Por eso pide a la comunidad que «confirme la comunión con él» (2 Cor 2,8). En esta medida disciplinar, que se acercaba más al judaísmo contemporáneo, el carácter escatológico de la medida desaparece.

Mucho más cercano al procedimiento y al espíritu del texto de Mateo es el texto del capítulo 6 de la carta a los Gálatas: «Hermanos, aun cuando alguno incurra en alguna falta, vosotros los espirituales corregidle con espíritu de mansedumbre y cuídate de ti mismo, pues también tú puedes ser tentado.» La corrección fraterna no debe olvidar la propia debilidad.

Las llamadas «Cartas pastorales» corresponden a una comunidad eclesial distinta y eso explica también el corrimiento de los acentos en la disciplina penitencial. Así un juicio escatológico del mismo estilo que el de la primera epístola a los Corintios se realiza sin consultar a la comunidad o en unión con ella, directamente por el autor de la carta: «Algunos... naufragaron en la fe; entre éstos están Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendan a no blasfemar» (1 Tim 1,19-20). Y en la misma carta se exhorta al obispo: «A los culpables (pecadores) repréndeles delante de todos, para que los demás cobren temor.» La semejanza de los términos (pecadores y corregir) con el texto de Mateo hace más notable el carácter público y oficial (por el obispo) de esta corrección, frente al secreto y al carácter privado de la corrección fraterna en Mateo.

En conjunto, además, a la preocupación de Mateo de no adelantar innecesariamente el juicio escatológico por el peligro de equivocarse y arrancar el trigo con la cizaña (Mt 13,29), sucede la preocupación por mantener a la Iglesia alejada del peligro de corrupción que representa la presencia de los malos en medio de ella. Pablo pedirá a la comunidad de Corinto que no se relacione con los (hermanos) impuros y terminará su exhortación con una frase del Deuteronomio: «Echad de vuestro grupo al malvado» (1 Cor 5,13).

Si se prescinde de la preocupación de reservar la potestad de perdonar y retener exclusivamente a la Iglesia jerárquica, se puede encontrar en el mismo Nuevo Testamento una insospechada riqueza de modelos de disciplina penitencial.

LA EVOLUCIÓN POSTERIOR

No voy a hacer la historia, de sobra conocida, del instituto penitencial de la Iglesia antigua y su paso a la penitencia tarifada posterior. Unicamente hacer notar que el instituto penitencial no es una evolución obvia de los modelos del Nuevo Testamento. La corrección fraterna está totalmente ausente; interviene la comunidad junto con el obispo, pero no el hermano como individuo; lo decisivo para tener que someterse a esta disciplina es la gravedad y, tal vez, la publicidad de los pecados. No se da por supuesta la voluntad de Dios de perdonar y por eso se recurre a todos los medios (intercesión de los mártires, penitencia plena, revelaciones privadas en sueños, etc.) para estar seguros de que la paz que concede la Iglesia coincide con la paz concedida en los cielos. En lo que sí coinciden la práctica penitencial del Nuevo Testamento y el Instituto Penitencial de la Antigua Iglesia es en fundamentar el poder de perdonar o de retener en la potestad de «atar y desatar» concedida a la Iglesia. El primer testimonio es tal vez el de los mártires de Lyon y de Viena que nos ha conservado Eusebio: «Se humillaban bajo la mano poderosa, que ahora los tiene grandemente ensalzados. Y entonces a todos defendían y a ninguno condenaban, a todos desataban y a ninguno ataban»²⁰. Aquí parece que volvemos a encontrar en toda su integridad el modelo e incluso la intención del evangelio de Mateo. Tertuliano, en el *De Pudicitia*, cita el texto paralelo de Mat 16,19 como utilizado por la Iglesia de su tiempo para fundamentar la potestad de perdonar los pecados por los obispos como sucesores de Pedro. Según Tertuliano, la Iglesia de su tiempo no sólo concedía esta potestad a los obispos, sino también a los mártires²¹. Esto equivale a decir que en su tiempo con este texto se justificaban dos praxis penitenciales completamente distintas.

OTRO CAMBIO DE MODELO

Cuando las persecuciones tienden a disminuir y la Iglesia tiene el peligro de la mundanización, aparece el gran movimiento del monaquismo

²⁰ Historia Eclesiástica V, 2, 5 (=BAC 349, p. 285).

²¹ De Pudicitia 21, 9 y 22,1.

mo. Hacia finales del siglo III aparecen en el desierto de Egipto los solitarios o anacoretas, y a principios del siglo IV (323) la primera comunidad de cenobitas, en torno a Pacomio. Las condiciones de vida de estos seguidores de Cristo van a introducir nuevos modos de enfrentarse con el problema del pecado en las comunidades o en los individuos. La confesión detallada de las faltas e incluso de los pensamientos ocultos, que forma uno de los elementos de nuestra práctica penitencial, parece que tiene su origen precisamente entre los anacoretas solitarios del desierto de Egipto. No tienen una regla común y cada uno tiene que orientar su propia vida en un discernimiento continuo de la voluntad de Dios. Un elemento decisivo en ese discernimiento lo constituyen los ancianos acreditados por sus largos años de experiencia. Para que éstos puedan orientar al principiante necesitan conocer no sólo sus transgresiones, sino incluso sus pensamientos más escondidos. Así aparece la confesión con carácter a la vez terapéutico y pedagógico²². Hay una confesión de la falta para conseguir el perdón (terapéutico). Esta confesión no se hace a cualquiera, sino a aquel que puede curar; pero el que puede curar es un «anciano», que no es sacerdote, pero que tampoco es cualquier «anciano», sino el que está bien ejercitado en el discernimiento espiritual que es el que puede curar. La confesión es seguida de una penitencia, pero no existe en absoluto una «tarifa» y queda a la «discreción» (discernimiento) del «anciano». Este normalmente espera que Dios le comunique de alguna manera que la falta ya está perdonada, sea en la oración, sea de otra manera²³. La manifestación de los pensamientos tiene, en cambio, un carácter pedagógico (discernimiento), aunque sin excluir el terapéutico²⁴.

En la vida cenobítica (comunitaria) la situación es diversa porque el miembro de la comunidad no tiene que «improvisar» su camino, sino seguir el evangelio y la regla. Por eso las confesiones se refieren más bien a transgresiones concretas de esta regla. Su valor es terapéutico y, sólo excepcionalmente, pedagógico.

La penitencia en el desierto de Egipto tiene todas las características de una «recaída» en el carisma. Algunas veces parecen incluso reaccionar conscientemente contra las restricciones del Instituto Penitencial. Así el Abba Poimén rechazaba como excesiva para una «gran falta» una penitencia de tres años e incluso una cuarentena, y añadía: «Yo digo

²² Véase J. C. GUY, *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert*, en *Pratiques de la confession*, París 1983, p. 25ss.

²³ *Ib.*, p. 29s, donde enumera diversas maneras de manifestarse la voluntad divina de perdonar.

²⁴ *Ib.*, p. 36.

que si un hombre se arrepiente de todo corazón y propone no cometer más el pecado, Dios lo recibe incluso en tres días»²⁵.

Esta forma de hacer penitencia se conserva como institución paralela al Instituto Penitencial durante mucho tiempo. Todavía la *Regula Magistri* del primer cuarto del siglo VI, en la conmovedora descripción de la reconciliación del hermano «excomulgado», hace intervenir como elementos activos a la comunidad y al Abad, que, según la misma regla, no es sacerdote²⁶.

La confesión detallada que era un elemento de esta práctica penitencial entrará a formar parte de la penitencia en la Iglesia posiblemente por mediación de San Gregorio Magno, que siendo Papa procedía también del mundo monacal²⁷, y que es posible que conociera el «nuevo modo de hacer penitencia» introducido en el continente por los monjes irlandeses cuando ya el viejo Instituto Penitencial se había hecho inviable. De esta última fase y superando los inconvenientes de la penitencia tarifada procederá nuestro modelo concreto de practicar la penitencia en la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Este rápido recorrido de la penitencia en su historia, comenzando por su historia ya en el interior del Nuevo Testamento, nos hace ver que el poder de «atar y desatar» ha fundamentado no una práctica o modelo de penitencia, sino una pluralidad de formas de enfrentarse con el problema del pecado en la Iglesia. Se puede insistir en la voluntad reconciliadora de Dios (Mateo) o en la gravedad de determinados pecados (Pablo), en la dificultad de saber si Dios está dispuesto a perdonar y en la creencia de que no puede la Iglesia perdonar una segunda vez (Instituto Penitencial). Se puede pasar del secreto absoluto de la corrección entre hermanos (Mateo) a la reprensión pública delante de todos (Cartas Pastorales), de la lucha por mantener el carácter mixto de la Iglesia con la convivencia de justos y pecadores hasta el día del juicio (Mateo), hasta el mandato de extirpar al malo de vuestra comu-

²⁵ Citado por J. C. GUY, *ib.*, p. 28.

²⁶ Véase la edición de la regla en la colección «Sources chrétiennes», vols. 105 a 107. El capítulo 14 que está todo él dedicado la reconciliación del hermano excomulgado está en el vol. 106 y el que el Abad no era sacerdote en el mismo volumen, p. 344.

²⁷ B. JUDIC, *Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Gregoire le Grand*, en *Pratiques de la confession*, p. 41ss.

nidad (Pablo). El ministro del perdón puede ser el hermano (Mateo), o la comunidad entera (Pablo y Mateo), o el obispo (Pastorales e Instituto Penitencial), o también los sacerdotes (penitencia tarifada y posterior), o una especie de «jerarquía paralela» (los ascetas como directores espirituales y los abades no sacerdotes). Y nada de esto ha sido obstáculo para el sentido del pecado y del perdón en la Iglesia.

Naturalmente, estos cambios se han debido, al menos en parte, a cambios en la situación de la Iglesia o de las comunidades. La comunidad de las Pastorales no es ya la misma que la de Pablo y las comunidades paulinas no son lo mismo que las de Mateo y la Iglesia postevangélica. Lo mismo ocurre en esa especie de grupo paralelo que tiene su origen en el gran movimiento carismático de los eremitas y los monjes del desierto.

También nuestra sociedad y nuestras comunidades han cambiado, pero nuestro modelo penitencial dura ya tanto tiempo que espontáneamente nos inclinamos a creer que ha durado siempre y que tiene que durar siempre de la misma manera. Tal vez el recordar la riqueza y la pluralidad de los modos de enfrentarse con el pecado y el perdón, aun dentro del mismo Nuevo Testamento, nos haga caer en la cuenta de que una renovación del perdido sentido del pecado y del perdón no tiene necesariamente que limitarse a una rígida restauración del modelo que ya conocemos. Algunas alternativas propuestas —las absoluciones generales sin confesión— no parece que sean una solución, al menos de momento. Pero para ofrecer alternativas válidas hace falta sin duda una intervención muy especial del Espíritu Santo.