

Dos Congresos en torno a la penitencia

La Academia Evangélica de Bad-Boll y la Academia Católica de Stuttgart-Hohenheim celebraron en los días 11, 12 y 13 de junio de 1957, en Hohenheim, unas conversaciones interconfesionales con el tema: «El perdón de los pecados en la Iglesia»¹. En abril y septiembre de 1958, organizada por el C. P. L. se tuvo, en Vanves y en Versalles respectivamente, una sesión de investigación, preparatoria de una sesión de difusión, sobre el tema: «La penitencia en la Liturgia»². La finalidad de ambos congresos es naturalmente muy distinta, pero no dejan de tener ambos interesantes puntos de contacto que iluminan la mentalidad actual en torno a un tema tan vital como el pecado y su perdón en la Iglesia.

El motivo que da origen a ambos congresos es curiosamente contrario. Un renacer de la confesión privada en el seno del protestantismo³ y un retroceso de la misma práctica en el catolicismo⁴. Busca por tanto el primero, por parte de los protestantes, la justificación, desde el punto de vista de la teología evangélica, de este movimiento que se ha adelantado a la reflexión teológica⁵, mientras el segundo pretende profundizar los fundamentos dogmáticos e históricos de la práctica católica para preparar una base firme a la renovación de la práctica penitencial en todos sus aspectos, pues el Congreso no quiere circunscribirse a la penitencia sacramental.

El esquema de ambos congresos coincide fundamentalmente. Una

¹ *Die Sündenvergebung in der Kirche*. Ein interkonfessionelles Gespräch. Evangelische Akademie Bad Boll. Akademie der Diözese Rottenburg. 1958.

² *La Maison-Dieu* 55.56 (1958).

³ Véase R. FRANCO. *¿Nostalgia de la Confesión?*: Proyección 5 (abril 1955) 38-42.

⁴ El retroceso es con todo relativo y no universal.

⁵ Naturalmente busca también contribuir a la inteligencia mutua entre católicos y protestantes en un punto concreto en el que, inopinadamente, se ha producido un acercamiento, después de haber sido tanto tiempo de hecho, aunque la doctrina de los reformadores tal vez no lo pretendiera así, una piedra de escándalo entre las confesiones.

parte dogmático-histórica y otra práctica. Esta parte práctica se reduce en el congreso de Hohenheim a una sencilla crónica de la práctica actual de la confesión entre protestantes y católicos. En el de Vanves-Versalles, en cambio, reúne una serie de tentativas y ensayos para una renovación de la Liturgia penitencial.

1. TEOLOGÍA DEL PECADO

En la parte dogmática, que es la que nos interesa más directamente, el primer trabajo corresponde en ambos congresos a la teología del pecado. En el Congreso de Hohenheim está este trabajo a cargo del profesor H. Surkau, por parte de los protestantes, y del P. K. Rahner, por parte de los católicos. El trabajo de ambos debería ser paralelo, pues el tema es el mismo ⁶, pero en realidad el profesor Surkau insiste en la exposición de la doctrina del pecado, tocando sólo muy de paso el perdón del «pecado» (más que de los pecados), mientras que el P. K. Rahner, por el contrario, pasa por alto la teología católica del pecado para insistir en la del perdón de éste por el sacramento de la Penitencia.

En el Congreso de Vanves-Versalles este trabajo preliminar está a cargo de A. Lefèvre, S. J., profesor en la Facultad de Teología de Chantilly ⁷.

Una comparación entre el estudio de H. Surkau y el de A. Lefèvre pone enseguida de manifiesto, si no la oposición de las dos posiciones, sí la absoluta diversidad de puntos de vista.

El profesor Surkau insiste principalmente en la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, un tema bien arraigado en la teología evangélica. «El mal está enraizado en el centro del corazón del hombre. No es una parte del hombre, está radicalmente en él» ⁸. Es desobediencia y egoísmo ⁹, rebeldía y autonomía ¹⁰, es sobre todo la actitud fundamental del fariseo, cuyo pecado, como dice Bultmann ¹¹,

⁶ H. SURKAU, *Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament*. K. RAHNER, *Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Busspraxis der alten Kirche*.

⁷ A. LEFÈVRE, S. J., *Péché et pénitence dans la Bible: La Maison-Dieu* 55 (1958) 7-22.

⁸ *Die Sündenvergebung in der Kirche* p. 8. (En adelante citaremos: *Hohenheim*.) Compárase con la doctrina de Lutero: «No es la naturaleza del hombre, ni su substancia, pero pertenece a su esencia»: E. SEEBERG, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen* (Stuttgart 1950) 103-113.

⁹ *Hohenheim* p. 10.

¹⁰ *Id.* p. 11.

¹¹ *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1954) 374. Citado por SURKAU, *Hohenheim* p. 13.

no está en su ética, sino en su dogmática. Su religión que les debería llevar a la inquietud, abrirlos a Dios, los cierra frente a Dios. Por eso el mal no es algo bajo y vulgar, sino precisamente lo noble y elevado en el hombre, que sirve al hombre para poderse afirmar frente a Dios¹². El mal es, finalmente, un destino tomado culpablemente sobre nosotros y del cual no nos podemos librar más. Por él somos al mismo tiempo miserables, traicionados e inficionados con la hostilidad contra Dios¹³. La idea fundamental es, por lo tanto, lo absoluto del pecado y de la corrupción del hombre. El pecado (en singular)¹⁴ no es un acto, sino una actitud del hombre frente a Dios y, además, una actitud radical de oposición a Dios. La descripción más exacta de esta actitud del hombre pecador frente a Dios la encuentra H. Surkau en los últimos versos del Prometeo de Goethe¹⁵. El pecado es «no preocuparse de ti», no temerle y amarle sobre todas las cosas. No confiarse a él¹⁶.

A esta exposición objetó el profesor Karpp (evangélico) que omitía precisamente el problema del pecado postbautismal y consiguientemente la posibilidad de la realización de un perdón de los pecados en la Iglesia. A esta objeción respondió el profesor Surkau que el pecado postbautismal, del cual se ocupa precisamente el instituto penitencial de la Iglesia católica [habría que añadir que también de la protestante], no tiene una importancia primaria en el Nuevo Testamento¹⁷. El P. K. Rahner, por su parte, no se atreve a decidir a primera vista si la conferencia de H. Surkau es totalmente aceptable desde el punto de vista católico. Esta indecisión es, hasta cierto punto, explicable dada la diversidad del punto de vista del que procede H. Surkau y el punto de vista del que suelen proceder las dogmáticas católicas. De todos modos no cree K. Rahner que la conferencia dé pie —como pensaban algunos de los asistentes a la discusión— para establecer diferencias fundamentales entre la concepción católica del pecado y la protestante. Y añadió literalmente: «¿Es posible confrontar así aquí la doctrina evangélica y la católica, cuando en los fundamentos generales no hay diferencia esencial?»¹⁸.

La reducción del pecado a la infidelidad y la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, de manera que, aunque no sea la naturaleza misma del hombre ni su substancia, pertenezca a su esencia¹⁹, recuerda tesis específicamente luteranas. Pero la limitación del

¹² *Hohenheim* 12.

¹³ Id. 14.

¹⁴ Id. 14.

¹⁵ «Und dein nicht zu achten, wie ich.»

¹⁶ *Hohenheim* 15.

¹⁷ Id. 73.

¹⁸ Id. 73.

¹⁹ Véase la nota 8.

trabajo del profesor Surkau al pecado anterior a la primera justificación deja quizá abierto el campo para el estudio de otros aspectos del pecado y mitiga algo el radicalismo de la doctrina luterana en este punto, aunque sea sólo de una manera negativa.

Si H. Surkau insiste en el aspecto más subjetivo del pecado —radiación en el sujeto— y en su aspecto totalitario —oposición absoluta a Dios— A. Lefèvre analiza precisamente la oposición a Dios del pecado y la encuentra en la resistencia que el pecado opone al establecimiento del Reino de Dios. Es el aspecto social, o mejor dicho, eclesial del pecado, fundamental para entender su perdón precisamente en la Iglesia. La verdadera perspectiva para entender tanto el pecado como su perdón es la perspectiva del Reino de Dios que hay que establecer ²⁰. Precisamente en este aspecto de oposición o de obstáculo al Reino de Dios encuentra A. Lefèvre la noción de ofensa de Dios, con frecuencia mal entendida ²¹.

Dos notas distingue Santo Tomás en el pecado como ofensa de Dios: «Peccator... ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit; secundo, in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille, cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur» ²². De estas dos notas elabora A. Lefèvre precisamente la segunda partiendo de la Sagrada Escritura. Ese daño que se causa a alguno que pertenece a Dios, y, por tanto, de alguna manera al mismo Dios, no se la causa al individuo considerado aisladamente, sino al individuo, tanto el mismo que peca como aquel a quien se hace injuria, en cuanto relacionado con el Reino de Dios. Este aspecto real del pecado, descuidando mientras prevalece una mentalidad más individualista, se acentúa espontáneamente con el retorno de una mentalidad más comunitaria ²³, y es una de las notas más constantes en

²⁰ La Maison-Dieu 55 (1958) 13.

²¹ ¿Hay en la insistencia en afirmar que el pecado no puede afectar a Dios mismo de ninguna manera un recuerdo de la doctrina ambigua de Y. de Montcheuil? Lefèvre no habla del pecado en abstracto, sino en concreto, en el orden actual de la providencia. En abstracto podría darse una ofensa de Dios aunque existiera un solo hombre sobre la tierra sin relación posible a otros. En este caso quedaría siempre, como nota fundamental de todo pecado, la primera puesta por Sto. Tomás: «In quantum eum in suis mandatis contemnit.» Lefèvre parece querer explicar esta primera nota *exclusivamente* por la segunda: «es realmente una ofensa de Dios porque se opone eficazmente a su reinado en nosotros» (p. 13). Pero no desconoce el carácter bíblico de esa primera nota, pues al recorrer la predicación profética hace notar que Oseas y Jeremías ven en el pecado una infidelidad que *hiere* el amor de Dios como la infidelidad de una esposa (p. 8).

²² 1.2 q. 47 a. 1. ad 1.

²³ Véanse las definiciones citadas por S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione, I. De Notione Peccati* (Romae 1957) 88 not. 4. Sobre el influjo de

el Congreso de Vanves-Versalles. Es al mismo tiempo una de las bases más claras para explicar la necesidad de un perdón, no meramente interno e invisible, comunicado por Dios inmediatamente al alma, sino de un perdón visible en la visibilidad de la Iglesia. Con razón insiste, pues, A. Lefèvre, dentro de esta misma línea, en el aspecto cultural de todo pecado, que ha de repercutir en el modo mismo del perdón²⁴. Cuando a este aspecto del pecado se añade, tratándose del pecado de un cristiano, la «simpatía» de todo el cuerpo místico, se explica el influjo de esta concepción en la auténtica renovación del sacramento de la penitencia aun en las iglesias protestantes²⁵.

J. de Baciocchi, S. M., lleva demasiado lejos este aspecto eclesial del pecado al relacionarlo con otro problema distinto del aspecto eclesial, aunque relacionado con su aspecto cultural, el problema de la excomunión. Empieza su artículo definiendo el pecado: «Pecar es ofender a Dios y quebrantar su alianza. Cuando el pecado es objetiva y subjetivamente suficientemente grave para entrar en la categoría de pecado mortal, entonces arrastra a su autor a las «tinieblas exteriores» en una situación de desgracia comparable a la de los no bautizados: el pecador se ha excluido prácticamente de la alianza divina, está en rebelión»²⁶. Esta comparación del estado del pecador con el de los no bautizados puede originar confusiones²⁷ y no es necesaria para acentuar el carácter eclesial del pecado.

J. Lecuyer, C. S. Sp., insiste también en que «el pecado no es solamente un mal para el pecador. Hace violencia a toda la humanidad y, cuando se trata de un cristiano, de alguna manera a toda la Iglesia, de la que se hace un miembro muerto, privado de la vida de Dios, incapaz de llenar su función en el cuerpo de Cristo, en el que cada cristiano tiene una función propia. Esta solidaridad ha sido sentida vivamente desde el principio de la Iglesia»²⁸.

De una manera un poco más confusa, que no distingue entre repercusión eclesial del pecado y responsabilidad colectiva, A. M. Ro-

una mentalidad más comunitaria en la liturgia actual conf. F. HOFMANN, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung: Fragen der Theologie heute* (Colonia 1957) 485-517, sobre todo 496-508.

²⁴ La Maison-Dieu 55 (1958) 20.

²⁵ M. THURIAN, *La Confession* (Neuchatel 1953) c. 2. La comunidad en el pecado no la funda M. Thurian en un vago sentimiento de culpabilidad colectiva, sino en el fundamento objetivo del cuerpo místico que sufre todo él cuando alguno de sus miembros sufre. La narración de Sozomeno, citada por el mismo M. Thurian al final de este capítulo, nos manifiesta la extraordinaria sensibilidad de la antigua disciplina penitencial para expresar este sentimiento de dolor comunitario. *Hist. Eccle.* 7, 16 (MG 67, 1457s).

²⁶ La Maison-Dieu 55 (1958) 23.

²⁷ Conf. Concilio Tridentino sess. 6, can. 28 (D. 838).

²⁸ La Maison-Dieu 55 (1958) 43.

guet, O. P., hace notar que muchas de las objeciones contra la frecuencia de la confesión proceden de una mentalidad individualista, que olvida nuestra solidaridad con el pecado del mundo²⁹. Hay aquí un cambio de orientación. De la repercusión de mi pecado en la Iglesia se pasa a la repercusión de los pecados de los demás en mí. Esto es verdad. La repercusión de mi pecado en los demás lleva como consecuencia lógica la repercusión de los pecados de los demás en mí³⁰. Pero como respuesta a las dificultades contra la frecuencia de la confesión presenta no pequeñas dificultades. En primer lugar: la época de la Iglesia que más intensamente vivía este sentimiento de responsabilidad y de solidaridad con los demás es la que menos frecuentaba el sacramento de la penitencia, aunque tomara una parte muy activa en la penitencia de los demás. En segundo lugar: el sentirme solidario de los pecados de los demás me debe empujar a la oración, a la expiación, a la participación activa en la satisfacción de todos los penitentes de la Iglesia, pero no se ve cómo me pueda empujar precisamente a recibir personalmente el sacramento de la penitencia. Es, por tanto, una idea que podrá influir más bien en otro aspecto de la renovación del sacramento de la penitencia: en la renovación de su aspecto comunitario³¹.

La misma preocupación por hacer salir al cristiano de una concepción individualista del pecado para hacérselo comprender como un obstáculo para el Reino aparece en el «Carrefour» en torno al tema: «Confesión y Revisión de vida»³² y en la «Idea de una preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia». Como fruto de esta preparación colectiva y litúrgica se pone precisamente «el subrayar el carácter colectivo del pecado, lo que por una parte revela una nueva dimensión de su perversidad y sin embargo libera la conciencia de un vano sentimiento de culpabilidad solitaria, vergonzosa y clandestina»³³.

Finalmente este aspecto eclesial del pecado ha sido recogido en la conclusión sexta del congreso: «Como obstaculiza la venida del Reino, el pecado no atañe solamente al pecador, sino a la Iglesia entera»³⁴.

En el congreso de Hohenheim hubiera correspondido a K. Rahner la exposición, por parte de los católicos, de este aspecto del pecado, pero, como ya dijimos, Rahner preocupado tal vez por llenar el vacío que había dejado la conferencia del profesor Surkau en torno al per-

²⁹ Id. 56 (1958) 64.67.

³⁰ Véase la crítica de Daniélou al libro del Dr. HESNARD, *Morale sans péché*, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956) 185-186.

³¹ Tal vez fuera más útil para despertar el espíritu penitencial insistir en la propia culpabilidad según el espíritu del can. 7 del Concilio de Cartago del año 418 (D. 107).

³² La Maison-Dieu 56 (1958) 74.

³³ Id. 81.

³⁴ Id. 128.

dón de los pecados en la Iglesia, omite toda discusión sobre la naturaleza misma del pecado para concentrarse en el problema del perdón. Con todo, la concepción del pecado, que se supone a toda su exposición del perdón del pecado en la Iglesia, tiene indiscutiblemente como carácter fundamental este carácter eclesial de todo pecado de un cristiano.

Este aspecto eclesial y colectivo del pecado es, pues, una de las notas más características y constantes del congreso de Vanves-Versalles y ciertamente no es ajena al de Hohenheim por el lado católico. Por el lado protestante no había unidad de criterio. H. Surkau pensaba, según manifestó en la discusión que siguió a la disertación de H. von Campenhausen, que la concepción del pecado como perturbación de la comunidad es una noción ajena al Nuevo Testamento, aunque sea ella precisamente la que funda el Instituto Penitencial de la antigua Iglesia. H. von Campenhausen no estaba de acuerdo con esta distinción. Todo pecado, dijo, tiene necesariamente una relación a la comunidad. No se puede cometer ningún pecado que no toque la relación con los hermanos ³⁵.

Prescindiendo de sus posibles y aun reales exageraciones y desviaciones, es esta idea eclesial del pecado una de las que más pueden y deben contribuir a la renovación del espíritu penitencial. La idea, por lo demás, se inscribe espontáneamente en las nuevas orientaciones de la eclesiología ³⁶ y éstas, a su vez, en un despertar general del sentimiento colectivista y comunitario ³⁷.

Otra idea menos precisa, pero también constante en el congreso de Vanves-Versalles y perceptible en el de Hohenheim, es la consideración del pecado como una actitud interior permanente y al acto pecaminoso como el síntoma de una larga evolución interior. El pecado fundamentalmente no es el acto fugaz de un momento, aun el acto interior, sino la actitud habitual del alma que ha hecho posible ese acto en un momento determinado.

Esta manera de entender el pecado es una reacción contra el atomismo moral que no entiende más que de actos aislados, separados totalmente de la corriente vital de donde proceden, y conformes o disconformes con una serie más o menos detallada de preceptos particulares. Así A. Roguet, O. P., cree que las objeciones contra la frecuencia de la confesión se apoyan por una parte, como ya dijimos, en una concepción individualista del pecado y por otra en una especie de

³⁵ *Hohenheim* 74.

³⁶ Como idea de conjunto y bibliografía en torno a este tema puede verse: O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes: Fragen der Theologie heute* (Colonia 1957) 319-335.

³⁷ Una obra como *Le Phénomène Humain* de T. de Chardin, presupone ya una mentalidad preparada para aceptar sus profecías sobre lo «más allá de lo colectivo, lo Hiper-personal».

atomismo moral, «es decir, una visión de la vida moral como hecha de actos distintos, una visión del pecado como si consistiera en faltas particulares, en trasgresiones catalogables y enumerables por relación a una ley hecha de prohibiciones de detalle y comparable a una reglamentación policiaca, o a tarifas penitenciales, que recaen sobre faltas independientes las unas de las otras. La vida moral es una vida, es decir, posee una continuidad, raíces profundas y revela tendencias constantes. El pecado no está hecho de pecados aislados y determinables en cada momento. Si se pueden distinguir en él actos, especialmente cuando se trata de precisarlos para acusarlos, se puede considerar también el pecado como un estado. Todas estas dificultades suponen igualmente que el pecado coincide estrictamente con el acto, que no posee ni antecedentes ni prolongaciones en la vida psicológica o moral»³⁸.

Dos consecuencias se pueden deducir de esta idea y encontramos alusiones a ambas en el congreso de Hohenheim. La primera es el peligro real de superficialidad cuando se examina la conciencia por un catálogo de faltas concretas y se pasan por alto las disposiciones y orientaciones profundas del alma. Con razón dice, pues, W. Böhme (evangélico) que «la diferencia entre pecados veniales y mortales puede dar ocasión a la superficialidad en el concepto de pecado. Ciertamente no todos los pecados son iguales y en los pecados "graves" se traspasa un límite que conoce perfectamente el Nuevo Testamento [Catálogos de pecados]. Pero no tenemos que dejarnos engañar por esto para dejar de ver que en una vida en la que no hay ni adulterios, ni robos, etc., puede haber muchas cosas en desorden, y aun en desorden grave. Que puede haber una carencia de fe, amor y esperanza que separe más al hombre de Dios que cualquier pecado flagrante»³⁹.

La segunda consecuencia podemos verla en una alusión de K. Rahner en su conferencia, aunque él hace esta alusión desde el punto de vista histórico de la práctica penitencial en los primeros siglos cristianos. «En este canon de pecados —dice— que son amenazados con la excomunión no se trata en primer lugar, al menos en el Nuevo Testamento, de los actos singulares pecaminosos en el sentido de la actual moral católica, cuando ésta cataloga simplemente los pecados desde el punto de vista objetivo, sino que se eleva a una actitud total que caracteriza la vida de un hombre y la hace simplemente incompatible con la ley cristiana»⁴⁰. Como esta afirmación es tocada sólo de paso en orden a otro problema distinto, no cree K. Rahner necesario

³⁸ La Maison-Dieu 56 (1958) 66-67.

³⁹ *Hohenheim* 61. W. Böhme se refiere sobre todo al criterio «social» con que se suele medir la «honorabilidad» de una persona. Un egoísmo constante y refinado puede ser, sin embargo, más grave que un robo ocasional, aunque la sociedad no lo considere así.

⁴⁰ Id. 45.

detenerse a explicar su acuerdo real con la doctrina del Tridentino sobre la materia obligatoria del sacramento de la penitencia⁴¹.

Esta concepción del pecado como actitud, no siempre traducible en actos concretos, se encuentra dispersa acá y allá en la literatura católica contemporánea⁴² y es la reacción espontánea y legítima contra una concepción minimista y excesivamente esencialista de la moral. Es una idea fundamental para valorar justamente la gravedad y el peligro del pecado venial habitual como síntoma de una peligrosa evolución interior y no únicamente como preparación o disposición para el pecado mortal⁴³. Deja además entrever el misterio de la separación de un alma de Dios. ¿Se separa un hombre de Dios porque comete un pecado concreto, o comete cualquier pecado concreto porque en lo más íntimo de su ser ha precedido una misteriosa, pero definitiva ruptura con Dios?⁴⁴.

La historia de este problema y el influjo que en él ha tenido el pensamiento personalista de M. Scheler los ha descrito brevemente Fr. Böckle⁴⁵. En el congreso de Vanves-Versalles el influjo parece ser más difuso, por un clima general de valoración de lo existencial más que por influjo directo de una dirección filosófica concreta.

W. Schöllgen en un artículo sobre este tema hace notar que ya en el año 1823 J. B. Hirscher dedicó a este problema un trabajo casi monográfico. Al comentarlo hace notar que, junto al elemento histórico-vital del desarrollo interior, hay otro hecho fundamental de la vida moral que no puede ser olvidado, es decir, que no se da únicamente el proceso evolutivo de un desarrollo interior, sino también actos auténticos, que como bloques poderosos en una corriente emergente del movimiento fluido. Actos que surgen como una poderosa aspiración del alma, de una decisión que hunde sus raíces hasta las últimas posibilidades de reflexión y de concentración espiritual, en un proceso de concentración creadora dirigido a un fin determinado y poderoso⁴⁶.

⁴¹ El pensamiento de K. Rahner sobre este problema se puede ver en sus artículos sobre la penitencia reunidos en *Schriften zur Theologie* II³ (Einsiedeln 1958) 227-246; 279-297.

⁴² En novelas como *La Farisea* y *Nido de víboras* de F. Mauriac. Un fino análisis de la mentalidad farisaica se puede ver en D. VON HILDEBRAND, *True Morality and its counterfeit* (Nueva York 1955) c. 1.

⁴³ Sto. Tomás, 2.2. q. 105; a. 1 ad 2.

⁴⁴ S. Juan en su primera carta parece suponer esta segunda alternativa: «Todo el que permanece en El no peca... Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado porque el germen de Dios permanece en él y no puede pecar porque ha nacido de Dios», 1 Io 3, 6.9.

⁴⁵ *Bestrebungen in der Moraltheologie* en: *Fragen der Theologie heute* (Colonia 1957) 425-446.

⁴⁶ *Sünde als isolierte Tat und als Sympton einer inneren Entwicklung: Aktuelle Moralprobleme* (Düsseldorf 1955) 54-59.

La tendencia debe ser la síntesis de ambos puntos de vista. Ni aislar el acto de un proceso interior que puede ser más grave de lo que aparece, ni desvalorizar tampoco el acto concreto como expresión de la tendencia íntima del alma y aun como expresión de un cambio de orientación radical de la misma alma.

Que el peligro de desvalorizar los actos como expresión de la situación auténtica interior no es imaginario aparece claro en algunos aspectos de la literatura contemporánea⁴⁷, y ya mucho antes en el mismo J. B. Hirscher, para quien la única razón de distinción entre pecados graves y leves se toma de la voluntad de donde proceden y no de la gravedad objetiva del acto⁴⁸.

Terminamos esta primera parte con una exacta reflexión del P. La-place, S. J., que insiste en la necesidad de dar un sentido y un conocimiento sobrenatural del pecado y no meramente un conocimiento psicológico o moralizante. Esta penetración requiere evidentemente tiempo dedicado a la meditación y sobre todo a la oración⁴⁹.

⁴⁷ Graham Greene en su novela *Brighton Rock* pone en labios del confesor, que quiere consolar a Rosa de la muerte desesperada de su marido, una historia que es el Leitmotiv de su obra: «Hubo un hombre, un francés —tú no lo conoces, hija mía—, que tenía la misma idea que tú. Era un hombre bueno, un hombre santo, y vivió en pecado toda su vida porque no podía soportar la idea de que algún alma pudiera sufrir condenación. Este hombre decidió que si algún alma se había de condenar, él también tenía que ser condenado. Nunca se acercó a los sacramentos, nunca se casó por la Iglesia. Yo no sé, hija mía, pero algunos pensaban que él era... bueno, un santo. Yo creo que murió en lo que se dice que es pecado mortal... No estoy seguro. Fué en la guerra. Quizá...» Aun prescindiendo de otros aspectos, bajo este punto de vista los hechos pecaminosos se esfuman sobre el fondo impreciso de una oscura corriente interior, de un vago sentimiento de compasión universal, que es el que en definitiva decide sobre la verdadera situación del hombre. Los actos llegan en este sentido aun a perder el carácter de síntomas. Tampoco es menor, sin embargo, el peligro de atomizar la vida espiritual en una serie de actos aislados, inconexos, que no traducen la verdadera realidad interior, pero que son más fáciles de manejar y de catalogar que ese fluir confuso de la corriente vital. Por eso es comprensible que algunos tratadistas prácticos de moral se sientan incómodos ante este problema.

⁴⁸ Véase la crítica de J. KLEUTGEN a la obra de Hirscher en: «Theologie der Vorzeit»² (1872) n. 276 p. 404ss.

⁴⁹ La Maison-Dieu 56 (1958) 86s. Otros aspectos de la teología del pecado que aparecen en el congreso de Vanves-Versalles son o más conocidos o menos característicos y constantes. Son interesantes los que expone CH. MOELLER en su artículo: *Precher la Pénitence: La Maison-Dieu* 55 (1958) 108-139, sobre todo en 117-120, en que partiendo de la literatura contemporánea hace ver la desesperación del pecado sin Dios, del pecador responsable solo ante sí, sin encontrar quien le pueda perdonar su pecado.

2. PENITENCIA Y COMUNIDAD

Del aspecto eclesial del pecado se pasa espontáneamente al aspecto eclesial de la penitencia. En un congreso dedicado a la renovación litúrgica del sacramento de la penitencia era de esperar que este aspecto fuera predominante y que se hiciera un esfuerzo por incluir la penitencia en la tendencia comunitaria de la renovación litúrgica general.

El congreso de Vanves-Versalles señala en primer lugar con gran acierto las limitaciones indispensables que, por su carácter actual, impone el sacramento de la penitencia a su celebración comunitaria:

1. No se puede introducir nada que pueda atentar contra el sigilo sacramental.

2. Tampoco se puede pensar en una absolución sacramental dada a muchos penitentes a la vez, fuera de los casos previstos por el derecho actual.

3. Aun la misma satisfacción, si se realiza de alguna manera comunitaria, tendrá que ser modificada en privado por el confesor para adaptarla a la diversidad de los penitentes⁵⁰.

Un cierto ambiente comunitario ya tiene en muchas ocasiones el sacramento de la penitencia. Pensemos, por ejemplo, en las preparaciones colectivas al sacramento en ejercicios, misiones, catecismos, etc. Pero el problema que pretende abordar el congreso de Vanves-Versalles es el de dar a este ambiente comunitario una expresión litúrgica o, más axactamente, preparar el camino para esta expresión litúrgica, ya que en la actual disciplina litúrgica la reforma no puede venir más que de Roma.

No vamos a entrar en detalles sobre los distintos proyectos y realizaciones presentados al congreso. Dos cosas distintas se proponen:

1. La preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia.

2. La celebración del sacramento de la penitencia.

La primera no crea grandes problemas y de hecho se realiza, como ya hemos dicho, en muchas ocasiones. Le falta el carácter estrictamente litúrgico, pero este carácter falta también en la «sugestión» hecha en el congreso a propósito de la preparación colectiva y litúrgica, y quizá la única novedad en ella es el subrayar el carácter colectivo del pecado⁵¹. Un carácter más litúrgico, o mejor paralitúrgico, tienen al-

⁵⁰ La Maison-Dieu 56 (1958) 77.

⁵¹ Id. 80s.

gunos de los ensayos de preparación colectiva realizados en Petit-Colombes y en Bagé-le-Châtel ⁵².

La celebración comunitaria del sacramento mismo crea problemas más fuertes reconocidos en el mismo congreso. En las conclusiones de éste se nota la tendencia a considerar el sacramento de la penitencia como una condensación especial del espíritu general de penitencia que anima a toda la vida litúrgica de la Iglesia ⁵³. En cambio, el deseo de una nueva formulación litúrgica del sacramento, que exprese con más claridad su aspecto eclesial, no se expresa en ninguna conclusión. Sólo algunas alusiones imprecisas: «Conviene confesarse no sólo delante de Dios, sino delante de la Iglesia.» «La confesión se hace en el secreto del confesonario; es, sin embargo, un acto que concierne a la Iglesia y que se inserta en la vida penitencial de la Iglesia entera» ⁵⁴.

Los ensayos propuestos de celebración colectiva o comunitaria del sacramento de la penitencia adolecen de una elaboración de laboratorio, artificial, que no brota de una íntima necesidad del pueblo cristiano. Todavía el renacer mismo del espíritu comunitario está en gran parte reducido a minorías y, dentro de la línea de evolución de la liturgia hacia lo comunitario, el sacramento de la penitencia es tal vez el objetivo más difícil. Pero no es poco que se inicie un movimiento que hace pocos años era aún inconcebible ⁵⁵.

⁵² Id. 88-92.

⁵³ Véase la segunda conclusión general del Congreso: La Maison-Dieu 56 (1958) 125.

⁵⁴ Id. 129s.

⁵⁵ Ya antes del congreso de Vanves-Versalles, a principios de 1958, propone H. Schürmann una reforma de la liturgia penitencial paralela a la reforma de la Misa. La renovación litúrgica descubre que la forma propia de la celebración litúrgica no es la misa rezada privada, sino la Misa solemne comunitaria, y empieza, aunque todavía por tanteos y a veces de una manera poco feliz, a «reelaborar» la Misa rezada según las normas de la solemne. De una manera análoga habría que reelaborar la liturgia penitencial. Pero está de tal manera «privatisada» [«privatisiert»] que se puede uno preguntar dónde está en el sacramento de la penitencia la forma análoga de la Misa solemne que dé la pauta para su renovación litúrgica. Esta forma la encuentra el autor del artículo en la ceremonia de la expulsión y admisión de los penitentes, aún conservada en el Pontificale Romanum. H. Schürmann va más lejos que el congreso de Vanves-Versalles al proponer que, tanto la imposición como la realización de la penitencia y la absolución, se coloquen de nuevo en el ambiente público de una comunidad que se preocupa y ora por los penitentes. H. SCHÜRMAN, *Osterfeier und Buss sakrament* LitJahrb 8 (1958) 11-18. P.-M. Gy, O. P., cree que quizá no sea demasiado difícil refundir y aligerar todo el rito penitencial del Pontificale Romanum en un sentido pastoral y popular, conservando al mismo tiempo su carácter de liturgia y el sentido propio de la iglesia local. La Maison-Dieu 56 (1958) 17.

Como fundamento teológico del aspecto eclesial de la penitencia se propone, además de la doctrina general sobre la Iglesia como fuente de las gracias sacramentales, el carácter eclesial, más aún, cultural, del pecado, que exige una reconciliación no meramente interior, sino eclesiástica y litúrgica.

Es A. Lefèvre quien con más vigor expone esta idea. Parte de la predicación de los profetas contra los pecados de Judá, que hacen odiosos a Jahve sus sacrificios y manchan el santuario, aunque se trate de pecados que no tienen aparentemente ninguna relación directa con el culto. Para el pecado considerado en esta perspectiva eclesial y cultural, que es quizá la más completa y la más profundamente religiosa, la penitencia pasa por la *excomunión*. El caso del pecador de Corinto es una confirmación de esta doctrina (1 Cor 5, 1-13). La excomunión es una medida de clemencia tanto en favor del penitente, para que no beba su propia condenación acercándose al altar, como en favor de la comunidad, que reacciona vitalmente contra la herida que le inflige el pecado en uno de sus miembros. La Iglesia ha sido herida hasta la fuente misma de su vida por este pecado, y es a ella, por tanto, a quien pertenece juzgar sobre la exclusión de este pecador, y ella sola, normalmente, puede volver a abrir al penitente el acceso al banquete sagrado donde se consuma la unión ⁵⁶.

Un paso más en la fundamentación teológica del aspecto eclesial del sacramento de la penitencia es la determinación del efecto de la absolución. J. de Baciocchi afirma, aunque sin ulterior explicación, que «Cristo por el ministerio del confesor admite de nuevo a su mesa al pecador arrepentido, le toma de nuevo entre sus miembros vivos, sus amigos. Tal es el papel de la absolución que devuelve la *pax Ecclesiae*» ⁵⁷.

K. Rahner es el que ha dedicado más atención a la fundamentación exegética de esta doctrina, siguiendo en general la dirección de B. Poschmann. A esta fundamentación dedica precisamente su conferencia en el congreso de Hohenheim. En la exégesis de Mt 18, 18, que es su punto de partida, combina la explicación de *atar-desatar* como *excluir de la comunidad-recibir en la comunidad*, con la significación

⁵⁶ La Maison-Dieu 55 (1958) 20-22.

⁵⁷ Id. 30. Con demasiada dureza juzga esta doctrina el P. S. González en su tratado de Paenitentia: *Sacrae Theologiae Summa*³ (BAC, Madrid 1956) IV, n. 93 nota 4, al calificar la sentencia de B. F. M. Xiberta: «Absolutionem secum ferre non solum infusionem gratiae sed etiam reconciliationem cum Ecclesia» como contraria a la sentencia común de los teólogos. Sto. Tomás expresamente dice al hablar del sacramento de la penitencia: «Per sacramentum homo non solum Deo, sed etiam ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliri non poterit nisi sanctificatio ecclesiae ad eum perveniat» 4, d. 17 q. 3 a. 3 sol. 2 ad 3.

demonológica: *ser arrojado al reino de las fuerzas diabólicas*. El texto de Io 20, 23 lo asimila K. Rahner en su exégesis a Mt 18, 18⁵⁸.

La crítica de esta interpretación, en la discusión que siguió a la conferencia de K. Rahner, la inició el profesor Surkau con la pregunta: ¿Significa realmente atar-desatar ser arrojado al reino de los demonios? ¿No es mejor que esta concepción dualista del mundo la mentalidad vetero testamentaria el fondo exacto para entender este texto? Según el Antiguo Testamento el mal está en el corazón del hombre. Atar y desatar significa, según la mentalidad del Antiguo Testamento, dar decisiones jurídicas, decidir lo que corresponde al derecho de Dios, o no. Por esto no se puede entender esta palabra de un destierro. Además Jesucristo quiere precisamente suprimir la separación. A esta pregunta respondió el P. Rahner que el fundamento demonológico está fuertemente acentuado en la Sagrada Escritura, tanto en S. Pablo, que habla de un entregar a Satanás, como en Jesús, que había venido para destruir la obra del demonio. Rahner citó muchos textos demonológicos de la Escritura y preguntó: ¿Son estos textos expresión de una visión del mundo que hay que 'desmitologuizar', o son otra cosa? Es comprensible que una visión demasiado personalista del pecado exija una desmitologuización. Ciertamente el mal brota del corazón, pero cuando el mal se engríe en el mundo, entonces no se comprende por qué esta concepción demonológica tenga que estar en oposición con las explicaciones del profesor Surkau. Atar y desatar, terminó el P. Rahner, en el sentido de declarar prohibido o permitido sería demasiado sutil y abstracto⁵⁹.

A pesar de la dirección netamente eclesial del sacramento en el congreso de Vanves-Versalles, la interpretación de atar-desatar no toma en él la dirección indicada por Rahner. J. Lécuyer, que se refiere expresamente a este texto, prefiere otra explicación: «El sacerdote no tiene ningún poder de condenar al culpable arrepentido, sino únicamente el poder de absolverlo, si parece sinceramente arrepentido. Es verdad que se podría tener la tentación de interpretar en un sentido diferente las palabras de Cristo al dar a sus apóstoles el poder de atar y desatar, de perdonar y retener, lo que parecería indicar un doble poder: no solamente el de perdonar, sino también el de condenar. Ahora bien, los exegetas no son favorables a esta interpretación. Muchos estudios recientes han mostrado que aquellas fórmulas que implican la oposición de los contrarios no significan en realidad más que la totalidad. En el caso presente las fórmulas atar-desatar, retener-perdonar expresan que los apóstoles reciben la totalidad de los poderes

⁵⁸ *Hohenheim* p. 38. No es necesario entrar en detalles sobre la fundamentación que K. Rahner da a esta exégesis. Un resumen breve de su pensamiento se puede ver en LTK², *Bussakrament*, 2 col. 829-832; 835-837.

⁵⁹ *Hohenheim* 76s.

necesarios para introducir en el reino de Dios, es decir, para perdonar los pecados; pero de hecho ningún poder les ha sido concedido para mantener a los hombres en el estado de pecado o para entregarlos a la perdición»⁶⁰.

J. Lécuyer cita en confirmación de esta teoría los trabajos de G. Lambert y de P. Bocaccio⁶¹. Este último, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera el problema de atar-desatar ni hace afirmaciones generales que se puedan extender a este par concreto.

La sentencia de G. Lambert no es exactamente la misma de J. Lécuyer. Para él atar-desatar en Mt 16, 19 significa la totalidad del poder concedido a Pedro, pero en Mt 18, 18 significa la totalidad de actos puestos por los discípulos (no sólo por los apóstoles) en la unión y la caridad. Por consiguiente, tampoco se reduce a los actos de perdón estrictamente. Los argumentos aducidos por G. Lambert para extender el principio de totalidad significada por los contrarios al par concreto atar-desatar no son convincentes. Se reducen: 1. Al verso 40 de la Antígona de Sófocles, un texto críticamente dudoso y en todo caso bien lejano del mundo conceptual y lingüístico del evangelio. No parece por tanto «une constatation qui étonne» el que nadie haya relacionado este verso de Antígona con el atar-desatar del evangelio. 2. En el Egipto antiguo el Visir del Faraón es llamado: «El príncipe que desata lo que está atado». Este texto tampoco es muy convincente, pues en él falta precisamente lo que se busca: la oposición entre atar y desatar.

Por esto, mientras no se puedan aducir otras pruebas concluyentes parece más razonable atenerse al sentido o a los sentidos que estas palabras tenían en el ambiente que rodeaba a Cristo y a sus discípulos⁶².

La razón última por la que J. Lécuyer prefiere la exégesis de G. Lambert es más bien de orden teológico que exegético: el deseo de suavizar todo lo posible la idea de juicio en el sacramento⁶³. Es

⁶⁰ La Maison-Dieu 55 (1958) 53s.

⁶¹ G. LAMBERT, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires: Vivre et Penser* 3 (1943-1944) 91-103. P. BOCACCIO, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico: Bibl* 33 (1952) 173-180. El P. Bocaccio, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera parte el problema de «atar-desatar» ni hace afirmaciones generales que puedan extenderse a este binomio.

⁶² Sobre los sentidos rabínicos véase: STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (München 1922) 738s.

⁶³ Es sobre todo la tendencia de P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence. NouvRevTh* 75 (1953) 460-466. K. MÖRSORF, a quien también cita J. Lécuyer, defiende que, dada la actual distinción entre potestad judicial y potestad administrativa, desconocida aún en tiempo del

cierto que el Tridentino no insiste en la potestad bifaria como lo hacen muchos teólogos posteriores⁶⁴, pero aun así las afirmaciones del Concilio, dispersas a lo largo de la sesión XIV⁶⁵, más bien acentúan la comparación del juicio, aunque con la analogía necesaria, que la comparación con el médico, que prefiere J. Lécuyer⁶⁶.

Es interesante comparar esta mentalidad de J. Lécuyer con las afirmaciones de W. Böhmé (evangélico) en Hohenheim. Después de citar el texto de la Apología sobre la absolución⁶⁷, cita a Diekamp para concluir: «Yo diría que el final de este párrafo [“un juicio cuya finalidad propia es la liberación de culpa y pena”] se acerca en su formulación a aquello que se significa en la Apología con “Evangelii”. Pero hay aquí de alguna manera una desviación del acento. Naturalmente no negamos que se da también una sentencia judicial. Hay un “perdonar” y un “retener” de los pecados, y el confesor al oír las confesiones tiene que considerar un momento si tiene que retener o si puede perdonar. Pero —y esto es para nosotros lo esencial— no hay que buscar el centro de gravedad de la acción en este momento porque el centro de gravedad de la acción de Cristo no está en su acción judicial, sino en que ha venido como Salvador»⁶⁸. En la discusión siguiente se insistió por parte católica en la misericordia de este juicio en la práctica actual de la Iglesia, de modo que en realidad se puede hablar de una «amnistía general» y así queda lejos todo peligro de interpretación falsa en sentido legalista⁶⁹.

J. Lécuyer no representa tampoco toda la mentalidad del congreso de Vanves-Versalles. A.-M. Roguet prefiere expresamente la analogía

Tridentino, la absolución, como concesión de un beneficio, más bien corresponde a lo que hoy llamamos potestad administrativa. *TricThZeitsch* 57 (1948) 335-348.

⁶⁴ Por una parte afirma expresamente que los sacerdotes han sido constituidos jueces: «qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis sententiam pronuntiant» (Sess. 14 c. 5: D. 899). Pero no es constante en esta terminología que implica la disyunción y en la misma sesión aplica la «retención» de los pecados a la imposición de la penitencia. (Id. c. 8: D. 905.) La terminología, tanto de los teólogos como de los padres del Concilio, es oscilante: THEINER, *Acta autentica Concilii Tridentini* 1, 534-558 (Teólogos) 562-579 (Padres).

⁶⁵ Sess. 14 c. 2: «Ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit» (D. 895); c. 7: «Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur...» (D. 903), etc.

⁶⁶ La Maison-Dieu 55 (1958) 54: «Si hay, pues, un juicio pronunciado por el sacerdote hay que compararlo más bien al juicio del médico sobre el enfermo que se le presenta, que al del juez que denuncia y castiga al culpable.»

⁶⁷ «Darum ist die Absolution eine Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen, und ist nicht ein Urteil oder Gesetz», *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*³ (Göttingen 1956) 273, 19-20.

⁶⁸ *Hohenheim* 62s.

⁶⁹ Id. 79.

del juicio a la del médico ⁷⁰. Pero tanto Lécuyer como Roguet están de acuerdo en rechazar toda potestad bifaria ⁷¹.

Para K. Rahner, en cambio, es esta potestad bifaria la que forma la base de su sistema. Es más, esta potestad bifaria se convierte para Rahner no en una mera alternativa (aut ligare, aut solvere), sino en una potestad consecutiva (atar para desatar), de manera que el sacramento de la penitencia pasa sucesivamente en cada caso por las dos fases de atar y desatar. La teoría de K. Rahner se puede reducir a estos puntos:

1. Un presupuesto sobre la noción de Iglesia: «La Iglesia no es una mera organización jurídica, sino una dimensión sobrenatural y escatológica cuya posesión coincide fundamentalmente con la salvación» ⁷².

2. La separación del pecador de la comunidad eclesial no es una medida puramente disciplinar, sino hecha en nombre de Cristo; es una misteriosa entrega a Satanás, con la intención, sin embargo, de salvar al pecador (1. Cor 5, 4s; 1 Tim 1, 20).

3. Esta separación es, pues, decisiva a los ojos de Dios. Es una sensibilización exterior de la situación interior y real del pecador con relación a la Iglesia. Una especie de «sacramento» negativo, que coincide con el «ligare» y el «retinere» de los textos evangélicos.

4. El catálogo de pecados que excluyen del reino de Dios y de los que excluyen de la Iglesia es prácticamente el mismo (Gal 5, 19-21; 2 Tim 3, 2-5, interpretando en este texto las palabras «et hos devita» de una medida *oficial* de separación). Por consiguiente, la separación de la comunidad eclesial no es una medida excepcional, sino normal para el pecado.

5. Esta separación no es definitiva. El levantamiento de la excomunión significa la reintegración en todos los privilegios de la caridad (2 Cor 2, 7s) ⁷³.

La aplicación de este esquema a la práctica actual del sacramento no la hace K. Rahner en su conferencia de Hohenheim, y por esta

⁷⁰ La Maison-Dieu 56 (1958) 61s.

⁷¹ Id. 55 (1958) 53s., 56 (1958) 61.

⁷² *Hohenheim* 40.

⁷³ K. Rahner ve en este texto un testimonio, probablemente el único del Nuevo Testamento, del levantamiento de una excomunión. Para esto no es necesario que el pecador de que aquí se trata sea el mismo del 1 Cor 5, 1ss, aunque no cree que sea fácil probar que no se trata del mismo. No hace falta decir que la excomunión de que hablan tanto K. Rahner como Lefèvre no coincide con el concepto actual de excomunión disciplinar.

razón prescindo aquí de esta aplicación ⁷⁴. No se puede negar que Rahner ha elaborado cuidadosamente su teoría y que con ella hace justicia al sentido positivo de los términos atar y retener, un sentido que, aun desde el punto de vista meramente filológico, es el más aceptable y que no se puede rechazar por razones más o menos sentimentales. Pero, prescindiendo de las dificultades históricas que la teoría de Rahner puede tener ⁷⁵, es siempre una teoría y por esa razón extraña encontrarla bajo el título de su conferencia: «Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung...» ⁷⁶. En una conferencia interconfesional parece que hubiera sido mejor atenerse de una manera más sobria a lo que es esencialmente católico o, en todo caso, proponer una teoría como tal.

La teoría no fué sin embargo, al parecer, objeto de especiales ataques en la discusión siguiente, con excepción de los ya mencionados en torno al sentido de atar y desatar. El profesor v. Campenhausen concedió al P. Rahner que en la práctica de la Iglesia primitiva la recepción en la comunidad y la penitencia sacramental estaban en íntima relación. Con esto se hace patente, según el mismo v. Campenhausen, la diferencia entre la práctica penitencial de la Iglesia y el perdón que Cristo había concedido. Cristo no puso para el perdón ninguna condición ⁷⁷. Este problema de la penitencia eclesiástica como condición para el perdón absorbió todo el resto de la discusión sin que se llegara a ninguna conclusión ⁷⁸. No era de esperar otra cosa, pues la discusión derivó hacia el problema del mérito, un terreno en el que no es fácil por ahora un entendimiento entre católicos y protestantes ⁷⁹.

La conclusión que se puede sacar de la comparación de los dos congresos en este punto es doble:

1. Acuerdo total en el aspecto eclesial de la penitencia y en la importancia de la intervención de la comunidad.

⁷⁴ Un ensayo de aplicación hace K. Rahner en su artículo: *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament: Schriften zur Theologie*³, 2, p. 143-183, sobre todo 148-161.

⁷⁵ Los estudios del P. Galtier, en un sentido muy distinto, no se pueden descartar sin más. El libro de J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufensystems in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955), espera todavía una revisión a fondo que exige un trabajo semejante al que se ha tomado el autor. El P. Rahner ha discutido su interpretación del Pastor de Hermas en *ZkathTh* 77 (1955) 385-431, pero en un terreno tan resbaladizo como es el de las alegorías y visiones de Hermas es difícil llegar a conclusiones satisfactorias. Por eso echamos más de menos que el P. Grotz no haya empezado su estudio por el Nuevo Testamento.

⁷⁶ *Hohenheim* 33.

⁷⁷ *Id.* 75.

⁷⁸ *Id.* 76.

⁷⁹ El libro de M. LACKMANN, *Reformatorsche Rechtfertigungslehre* (Stuttgart 1953) es sin embargo un gran paso en este sentido.

2. Desacuerdo en la explicación última de este aspecto eclesial. Para J. Lécuyer y A.-M. Roguet este aspecto no implica la potestad bifaria. Para K. Rahner, y quizá para A. Lefèvre, la implica. Pero el único que nos da una teoría elaborada es K. Rahner.

3. LA FE Y LA CARIDAD EN LA REMISIÓN DE LOS PECADOS

La relación de la justificación del pecador ya bautizado con la fe no es un tema que aparezca con frecuencia en los tratados católicos de penitencia. Como el pecador bautizado no pierde el hábito de la fe si no es por un pecado directo contra ella, no se ve generalmente razón para insistir en una cosa que ya se presupone. Sin embargo, en orden a la pastoral de la penitencia era importante hacer resaltar que la fe es «fundamentum et radix omnis iustificationis». Esta fe que se pone como fundamento une a su carácter intelectual los caracteres de fe-confianza y de encuentro personal con Cristo ⁸⁰.

En este sentido de fe-confianza habla J. Lécuyer cuando dice: «La contrición, que ha sido siempre necesaria para obtener el perdón, tiene que ir acompañada de la confianza en la misericordia divina. Por tanto, no hay remisión posible sin la fe en el amor misericordioso. De aquí la necesidad de predicar este amor» ⁸¹. «El mismo acto de fe que hace ver la malicia del pecado como contrarrestando el designio de Dios, hace también aparecer este Dios como el amor misericordioso, siempre dispuesto a acoger al pródigo y a llevar sobre sus hombros la oveja perdida... De nada serviría reconocer la gravedad de la culpa, si, como Judas, no se tuviera esta confianza» ⁸².

A. Lefèvre da un paso más al identificar la confesión de los pecados y la confesión de fe: «Sin la fe no hay verdadera confesión de los pecados y el juicio sería de condenación. Pero la confesión hecha a un mandatario de la Iglesia es normalmente una confesión de fe en la misericordia de Dios y en la victoria de la redención» ⁸³. «La primera respuesta que requiere la predicación de la penitencia es por tanto un acto de fe. Esta se va a expresar en la confesión de los pecados... Pero esta confesión ¿se reduce a una mera declaración de culpabilidad? ¿No es también, y aun sobre todo, un confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius? En

⁸⁰ Sobre el carácter de Fe-confianza, que no hay que confundir con la fe fiducial condenada en Trento, véase H. KING, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 248s. y la literatura citada por él. CIRNE-LIMA, C., *Der personale Glaube. Eine erkenntnistheoretische Studie* (Innsbruck 1959).

⁸¹ La Maison-Dieu 55 (1958) 46.

⁸² Id. p. 47.

⁸³ Id. p. 16s.

todo caso para los judíos confesar sus pecados es dar gloria a Dios (Io 9, 24; Ios 7, 19). La confesión de los pecados se inserta en una confesión de fe y una proclamación de la alabanza de Dios. ¿Es verdaderamente sentido por muchos cristianos este aspecto profundamente religioso de la confesión?»⁸⁴. Lo que añade, pues, acertadamente A. Lefèvre es que esta fe en la misericordia divina, de que nos ha hablado Lécuyer, encuentra su expresión precisamente en la confesión de los pecados. Sobre la causalidad de la fe en la remisión de los pecados se reduce a esta frase: «Sin esta fe la remisión de los pecados es imposible, la salvación ofrecida no es aceptada». La fe como aceptación de la salvación ofrecida es, naturalmente, la fe-confianza. Esta fe representa el primer paso en el camino de la justificación —de cualquier justificación— tal y como lo propone el Tridentino⁸⁵. No solamente la aceptación de las verdades reveladas, sino la aceptación de las promesas, y ante todo, de la promesa de justificar al pecador, es decir la aceptación de la salvación ofrecida, es el primer paso para la justificación. Pero esta fe, que en la terminología protestante se llamaría general, es todavía muy distinta de la fe especial, de la vana fiducia, que condena el Tridentino.

Un punto de vista protestante⁸⁶ acerca de la relación entre la fe y el perdón de los pecados en la penitencia lo expuso en Hohenheim el Dr. W. Böhme. Empieza por afirmar que la penitencia consta de tres cosas: Confesión de los pecados, absolución y fe. Este esquema, aunque se aparte del que nos es generalmente conocido por la condenación del Tridentino⁸⁷, coincide realmente con el esquema, o con uno de los esquemas, de Lutero⁸⁸. Al exponer la relación de la

⁸⁴ Id. p. 13s.

⁸⁵ La fórmula empleada por A. Lefèvre puede parecer peligrosamente cercana de la que utiliza la Apología Confessionis, Art. 4 «Nam fides non ideo iustificat aut salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam» (*Die Bekenntnisschriften...* p. 171, 13-16). Pero el Tridentino pone también como primer paso hacia la justificación: «credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt» (Sess. 6 c. 6: D. 798). Muy distinta es la fe especial de los mismos protestantes: «Nos praeter illam fidem (in genere) requirimus ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus», *Apologia Confessionis XII (Die Bekenntnisschriften...* 263, 28-35).

⁸⁶ No digo: «el punto de vista protestante» porque es fácil que muchos protestantes no estén de acuerdo con las ideas de W. Böhme en este punto.

⁸⁷ Sess. 14, c. 3 y can. 4 (D. 896. 914): «Duas tantum esse paenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolute, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata.»

⁸⁸ «Confessio duo complectitur: alterum ut confiteamur peccata, alterum ut absolutionem seu remissionem peccatorum ab eo, cui confitemur, accipiamus tanquam ab ipso Deo et non dubitemus, sed firma fide credamus nobis vere remissa esse nostra peccata coram Deo in coelis», *Catechismus Minor, De confessione: Die Bekenntnisschriften...* 517, 10-18.

fe con el perdón de los pecados en la penitencia empieza por acentuar que ni la contrición, ni la confesión de los pecados, ni las obras satisfactorias, en cuanto aportaciones humanas, consiguen la gracia de Dios. Es Cristo el que nos ha conseguido un Dios benévolo. «Nadie puede confiar en su arrepentimiento, o en su confesión o reparación. Ninguna obra humana justifica, sino Dios es el que justifica a aquel que radica en la fe de Jesús»⁸⁹. Esta fe decisiva para la justificación en la penitencia es aquella «que se abandona únicamente a la salvación de Dios en Cristo y a la palabra del perdón que pronuncia el confesor y que recibe el pecador como palabra gratuita del perdón de Dios»⁹⁰. Al decir que esta fe es lo decisivo no quiere decir que aquel que se ha confesado y ha sido absuelto no tenga que hacer buenas obras y empezar una vida nueva: dar limosnas, ayunar, orar, etc. No se trata de eso. Tampoco se trata de que no deba tener contrición cuando quiere confesar. «De lo que se trata es de que sin la fe las obras no le sirven de nada»⁹¹.

Dos cosas saltan a la vista en esta exposición: 1. La fe como fundamento de la justificación para poner a salvo la absoluta gratuidad de ésta. Sin embargo el evitar que esta fe, que tiene que garantizar la gratuidad, no se convierta en una *obra*, crea a los protestantes no pocas dificultades, a pesar de su empeño en llevar al máximum la pasividad de este recibir el don de Dios, que es la fe justificante⁹². 2. La falta de interés en acentuar el aspecto típico de la fe fiducial, es decir, la certeza subjetiva, absoluta, de la propia justificación⁹³. Como por parte católica hemos notado una tendencia a insistir de nuevo en el aspecto de la fe-confianza, esta omisión por parte protestante de la «vana fiducia» parece indicar una aproxima-

⁸⁹ *Hohenheim* 63s.

⁹⁰ Id. id.

⁹¹ Id. id.

⁹² P. Althaus acumula las expresiones que describen esta «reine Passivität» de la fe justificante, pero tiene que reconocer, sin embargo, que es un «querer» (ein Wollen), y termina su descripción con esta frase: «la fe es la mano extendida del mendigo, que quiere que se la llenen» (*Die Christliche Wahrheit*⁴, Berlín 1958, p. 600). Esta frase recuerda curiosamente expresiones semipelagianas, cambiando solamente la comparación del mendigo por la del enfermo: «Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quicquam ipsa iam valeat». Carta de Hilario, entre las cartas de S. Agustín, Epíst. 226 (CSEL 57, 470, 6-8). Pero Althaus, a diferencia de los semipelagianos, cree que esta actitud es totalmente imposible al hombre natural y es el milagro en él del Espíritu de Dios.

⁹³ El mismo P. Althaus al describir la fe justificante omite precisamente este aspecto. De muy distinta manera habla una dogmática protestante más conservadora, como es la de F. PFEFFER, *Christliche Dogmatik* (St. Louis, Missouri, 1946) 452.

ción de los puntos de vista, aunque aún quedan muchas cosas que no son mera diferencia de terminología.

A continuación nos expone W. Böhme con toda honradez la dificultad que en la teología protestante de los sacramentos supone la relación entre la fe y la absolución. Por una parte es la absolución la que, como la predicación, despierta la fe; por otra es únicamente la fe la que puede apropiarse la absolución. La fe es al mismo tiempo condición y efecto de la absolución. «Esta contradicción —dice W. Böhme— se resuelve si mirásemos a Dios. El es el que subordina entre sí fe y absolución. De su mandato procede la palabra del perdón. Pero El pone también en el corazón la fe con la cual podemos apropiarnos este perdón. Si en este complejo se quiere hablar de una «condición», hay que decir que esta no la realiza el hombre, sino Dios»⁹⁴. De todos modos queda oscuro si Dios pone esta fe en el corazón del hombre como condición o como fruto de la absolución.

La relación de la caridad con el perdón de los pecados plantea siempre de nuevo el problema de la atrición. Dada la primacía de la caridad como principio formal metodológico de la teología moral en muchas tendencias actuales⁹⁵, era de esperar una acentuación de su actuación en el perdón de los pecados. De hecho tanto en un congreso como en el otro ocupa la atención de los congresistas, sobre todo desde el punto de vista «contrición-atrición».

J. de Baciocchi en Vanves, combinando la antigua doctrina escolástica del «ex attrito fit contritus» con la orientación eclesial del sacramento de la penitencia, propone una solución original del problema de la atrición, que prefiero exponer con sus mismas palabras: «Ex attrito fit contritus no por un cambio de estado sicológico, sino por un cambio de situación, porque en adelante la caridad de la Iglesia, ratificada por él, confiere a su existencia una significación de gracia. Reintegrado a la comunión eclesiástica, admitido de nuevo a la mesa eucarística, el penitente está englobado (como el niño bautizado) en un cuerpo de caridad cuyas intenciones fundamentales él no reniega, aunque no esté aún en estado de apropiárselas completamente. Está fundamentalmente de acuerdo con la alianza, plenamente incorporado al pueblo santo»⁹⁶. Era importante poner en primer lugar esta doctrina tan sugestiva para hacer ver que la doctrina de J. Lécuyer, que vamos a exponer a continuación, no es la opinión del Congreso.

J. Lécuyer defiende, en efecto, un contricionismo tan absoluto co-

⁹⁴ *Honhenheim* 65.

⁹⁵ Véase: G. GILLEMAN, *Le Primat de la Charité en Théologie Morale* (Lovaina 1952). J. FUCHS, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie: Schol* 29 (1954) 79-87.

⁹⁶ *La Maison-Dieu* 55 (1958) 31.

mo no es frecuente encontrar en teólogos posteriores a la gran controversia contricionista de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, examinado más de cerca este contricionismo no parece tan absoluto como piensa quizá el mismo Lécuyer: «La fe en el Dios de la misericordia, dice, suscitará al mismo tiempo que la contrición el movimiento de confianza necesaria. Se comprende, pues, que desde este momento la verdadera contrición conduzca derechamente al amor. Si se cree en este incomprensible amor de Dios, si se sabe también que su plan de salvación del mundo es el único bien del hombre, parece que nada se opone a que, bajo la acción de la gracia, se abra uno a recibir este amor y a amar este bien»⁹⁷. Pero este movimiento de amor a Dios no parece todavía necesariamente un amor de caridad. El hombre ama en El al único bien del hombre mismo. Es el «Deum... tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt» del Tridentino⁹⁸, un amor santo y legítimo de concupiscencia, que de ninguna manera debe ser excluido de la atrición, pero que todavía no es caridad.

Si la cosa quedara aquí no tendríamos que lamentar más que una imprecisión en la terminología, pero esta imprecisión lleva a J. Lécuyer en las páginas siguientes a afirmaciones inexactas en torno al problema de la atrición⁹⁹. «¿Cómo en efecto, dice, detestar el pecado como ofensa de Dios sin amar al Dios a quien ofende el pecado?»¹⁰⁰. Naturalmente la detestación del pecado como ofensa de Dios implica un cierto amor de Dios, pero este amor no es necesariamente amor de caridad. La falta de distinción entre las distintas clases de amor es la que lleva a J. Lécuyer a una exclusión absoluta del amor en la atrición, de modo que para él no hay más que dos términos: 1. contrición = amor; 2. atrición = falta de amor.

Con este esquema analiza la atrición: «Con esta contrición imperfecta, que se llama atrición, el pecador está todavía en estado de pecado: queda apegado de intención a su pecado y no se resigna a abandonarlo si no es a causa de las penas que le amenazan. *Es a la pena a la que tiene odio y no al pecado*. Mientras permanecen estas disposiciones ¿cómo se puede hablar de un perdón divino?»¹⁰¹. Es claro que no se puede hablar de un perdón divino en estas condi-

⁹⁷ Id. 48.

⁹⁸ Sess. 6, c. 6.

⁹⁹ Esta contrición, insuficientemente definida, se considera por una parte como justificante antes de recibir el sacramento y por otra como absolutamente necesaria para recibirlo. Al buscar apoyo en Sto. Tomás para este contricionismo absoluto, olvida que la concepción de Sto. Tomás de atrición y contrición es diferente de la actual, y que para él lo primario no es el motivo. Conf. P. DE LETTER, S. J., *Two Concepts of Attrition and Contrition*: ThSt 11 (1950) 3-33.

¹⁰⁰ La Maison-Dieu 55 (1958) 48-49.

¹⁰¹ Id. 49.

ciones, pero nadie de los que defienden la atrición defienden lo que aquí describe Lécuyer como atrición. La contrición, sea perfecta sea imperfecta, es según el Tridentino detestación del pecado, por tanto mientras el pecador «quede apegado de intención a su pecado» y «odie la pena y no el pecado», no hay contrición de ninguna especie¹⁰². Admitir a continuación la utilidad de una tal atrición y pensar que el Tridentino ha podido defender en contra de los protestantes la honestidad de este temor «serviliter servilis» no es ciertamente hacer justicia al Concilio¹⁰³.

Lamentamos que en una conferencia de orientación teológica tenida delante de tantos sacerdotes deseosos de una sólida orientación pastoral se haya introducido tanto desconocimiento de la doctrina del Tridentino y de los teólogos en este problema.

Si la intención de J. Lécuyer ha sido únicamente indicar los peligros del arrepentimiento por temor¹⁰⁴, estamos de acuerdo con él en estos peligros y en la necesidad de inculcar que lo verdaderamente difícil y lo fundamental en la penitencia es la sincera detestación del pecado, sea por un motivo o por otro. Pero para esto no era necesario desvirtuar la doctrina de la atrición.

En Hohenheim, a pesar de las dificultades tradicionales de los protestantes contra la atrición, la discusión se mantuvo dentro de límites razonables. El Dr. A. Kirchgässner, que expuso la práctica actual católica de la penitencia, se limitó a decir que «para el hombre religioso la contrición perfecta, o por amor, es quizá menos difícil que la de temor. Ciertamente basta esta última para una confesión válida, pero normalmente reconocerá el cristiano y deplorará su ingratitud,

¹⁰² Aún pone J. Lécuyer otra comparación para dejar fuera de duda lo que entiende por atrición: «Como un malhechor teme al policía y se abstiene del delito para no incurrir en el castigo, pero lamenta la presencia del policía y continúa deseando el delito, La Maison-Dieu 55 (1958) 50. Compárese esta concepción con la concepción jansenista: «Timor non nisi manum cohibe, cor autem tandiu peccato addicitur, quandiu ab amore iustitiae non ducitur» (D. 1411).

¹⁰³ Dando un paso más considera Lécuyer la atrición no sólo como falta de amor, sino positivamente como una repulsa del amor, puesto que la gracia no falta (La Maison-Dieu 55 (1958) 51). No sé dónde habrá deducido J. Lécuyer que nunca falta a un pecador la gracia suficiente para hacer un acto de perfecta caridad.

¹⁰⁴ Así parece haberle entendido Ch. Moeller, La Maison-Dieu 55 (1958) 120, not. 26, aunque tampoco es claro y parece rechazar todo arrepentimiento por temor. La conclusión de G. Gilleman, a quien cita Lécuyer, es mucho más sobria: «En consecuencia, desde el punto de vista pastoral, es importante excitar al penitente que no sea todavía capaz de un acto expiático de caridad perfecta a que haga su atrición lo más llena posible del deseo de verdadera contrición y de caridad, de modo que la disposición psicológica sirva de paso entre la atrición y la contrición», *Le Primat de la Charité en Théologie Morale* (Lovaina 1952) 39, not. 1.

su desobediencia y su infidelidad hacia un Dios tan bueno, sin necesidad de consideraciones fatigosas»¹⁰⁵. La discusión sin embargo no se originó con este motivo sino con ocasión de la conferencia de W. Böhme. Este mismo suscitó el problema de la actitud legalista (Ley en oposición a Evangelio). El profesor Guggenberger (católico) respondió que en la atrición se revela un acto soberano de la misericordia divina. A. Kirchgässner añadió que en la atrición se expresa el temor de Dios. Hay en ella por tanto una auténtica confianza en la misericordia de Dios en Cristo y esto basta, aun desde el punto de vista protestante, para el perdón¹⁰⁶.

El insistir en la caridad como motivo único, o al menos preponderante, en la contrición aparece acá y allá a lo largo de todo el Congreso de Vanves-Versalles. Por una parte como reacción contra todo lo que puede tener de paralizante el temor¹⁰⁷, por otra también como reacción contra lo que algunos llaman el legalismo sexual¹⁰⁸ y finalmente como reacción contra el gran fantasma de la ética actual: el fariseísmo¹⁰⁹. La causa más radical tal vez sea el predominio de los valores éticos sociales sobre los individuales¹¹⁰. Esta exaltación del sentido colectivo lleva consigo una exaltación de la responsabilidad colectiva, que a veces se traduce también en una disminución de la responsabilidad personal¹¹¹, sobre todo cuando se combina con la libertad de espíritu y la resistencia a toda norma

¹⁰⁵ *Hohenheim* 69.

¹⁰⁶ *Hohenheim* 79-80. Por parte protestante se insistió mucho en la libertad de la confesión y en quitar toda apariencia de coacción. Al leer sus afirmaciones no es posible sustraerse a la impresión de que consideran la obligación de confesar en la Iglesia Católica como una verdadera coacción externa, y no como una obligación moral. Las expresiones de Lutero con las que obliga a la confesión son, sin embargo, mucho más fuertes que las que ha podido emplear ningún católico. En el *Catechismus Maior* dice de los que abusando de la libertad por él concedida no quieren confesar: «At porci illi [los que no quieren confesar] indigni sunt, qui in evangelii communione cum alijs vivant aut etiam de illo quicquam participent, sed mandatum ipsis fuit sub tyrannide papae, ut illius exactionibus excarnificati velint nolint confiteantur...» *Die Bekenntnisschriften...* 726, 35-41. Si esto no es obligar a confesar, no se ve qué obligación mayor se pueda imponer si no es precisamente la coacción externa, que es la que Lutero atribuye a los católicos.

¹⁰⁷ *La Maison-Dieu* 55 (1958) 125s.

¹⁰⁸ *Id.* 124.

¹⁰⁹ *Id.* 126.

¹¹⁰ J. DANIELOU, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956) p. 185s.

¹¹¹ Sobre esta disminución de la responsabilidad personal son significativas las palabras del dramaturgo A. Mac Leish al presentar su drama sobre Job. «Nosotros, millones de nosotros según los siquiátras, intentamos justificar la inexplicable miseria del mundo tomando sobre nosotros la culpa, como Job intentó hacerlo: 'muéstrame mi culpa, oh Señor'. Nosotros escuchamos también, como hizo Job, a nuestros consoladores. Pero mientras los

concreta frente al literalismo farisaico, para disolver finalmente la misma caridad en un vago sentimiento de amor universal, cósmico. Por una curiosa reversión de valores se puede llegar por este camino a la satisfacción consigo mismo y consiguientemente a la imposibilidad de penitencia, dos notas características del fariseísmo¹¹².

Además, como hace notar acertadamente Ch. Moeller, aunque haya cierta analogía entre el amor humano, aun el carnal, y la caridad, el paso del uno a la otra supera las fuerzas del hombre dejado a sí mismo¹¹³. Algunas tendencias actuales parecen llegar aún más lejos que esta mera ascensión platonizante del amor humano al divino. Por una especie de degradación del teocentrismo es al mero amor humano, sin más, al que se adscribe un valor redentor¹¹⁴.

Por estas razones tal vez hubiera sido más conveniente en Vanves-Versalles un estudio detenido sobre los motivos bíblicos de la conversión. Con su mezcla, tan profundamente humana, de promesas y amenazas con las quejas más sinceras del amor herido se alcanzaría ese equilibrio entre la conciencia de la gravedad del pecado y la esperanza del perdón que no se puede conseguir cuando se elimina cualquiera de estos elementos.

4. CONFESIÓN Y SATISFACCIÓN

Desde el punto de vista pastoral siempre ha sido difícil proponer a los fieles las razones que exigen la confesión detallada de todos los pecados. J. Lécuyer prefiere fundamentar esta necesidad en el aspecto

consoladores de Job pretendían persuadirle, contra la evidencia de su propia convicción, de que era culpable, los nuestros intentan convencernos de que no lo somos, que no lo podemos ser, que por razones psicológicas, o porque todo está determinado de antemano por razones económicas, o porque estamos condenados ya antes de empezar, la culpa es imposible. Nuestros consoladores son menos consolantes que los de Job, porque nos arrancan del último refugio en el que nuestras mentes pueden ocultarse al enorme silencio. Si no podemos ser ni siquiera culpables, entonces no hay razones.» *Time* (Atlantic Edit.) 22 diciembre 1958, p. 34.

¹¹² Lo característico del fariseísmo no es el legalismo, que es sólo un medio, sino la satisfacción consigo mismo, y consiguientemente la imposibilidad de penitencia. Si a esta satisfacción se llega por otro camino distinto del legalismo, por ejemplo disminuyendo o anulando la responsabilidad, el resultado puede ser el mismo: imposibilidad de penitencia. ¿No será ésta una de las causas de la disminución del sentido penitencial?

¹¹³ *La Maison-Dieu* 55 (1958) 125.

¹¹⁴ Bruce Marshall, en su novela *The fair Bride*, atribuye este valor redentor al amor de Soledad por el sacerdote apóstata, y convertido después, D. Arturo. Aun en el momento de la muerte no consigue D. Arturo de Soledad más que una respuesta vaga sobre Dios.

medicinal de la penitencia y en el valor satisfactorio de la misma confesión y no en el carácter judicial del sacramento, como hace el Tridentino¹¹⁵.

Como protestante insiste W. Böhme en la imposibilidad práctica de confesar todos los pecados¹¹⁶. Sus palabras, como las de tantos otros protestantes que, tratan de la confesión, nos dejan la impresión de que ellos creen que los católicos obligamos a los fieles a confesar no sólo los pecados que tienen en la conciencia, sino también los que tienen en la subconciencia. Sin embargo, la consideración del pecado como síntoma de un desarrollo interior, de la que ya hemos hablado, plantea un problema pastoral sobre el modo de hacer el examen de conciencia, y es cierto que muchos de los catálogos de pecados, que se utilizan para hacer examen de conciencia, pueden llevar a exámenes totalmente superficiales, que dejen al margen las intenciones íntimas de nuestro obrar.

En cuanto a la fundamentación teológica de la confesión no cree W. Böhme que se deba buscar en su aspecto judicial, pues este aspecto no es decisivo en la penitencia según la Sagrada Escritura. «En todo caso prefería decir que en la confesión de los pecados no se trata primariamente de dar a otro hombre la oportunidad de ser mi «juez», sino de ser mi «salvador», y que se trata de un acto de veracidad por el cual un cristiano no quiere aparecer mejor de lo que es. Pero es con todo claro que la Sagrada Escritura da testimonio de la confesión y que a través de toda la historia de la Iglesia la confesión de los pecados no ha cesado nunca¹¹⁷.

En cuanto a la satisfacción la conclusión de Vanves-Versalles es bastante explícita: «La satisfacción no es un castigo. Es el primer paso en una vida nueva. Se trata de reparar en nosotros, en nuestros hermanos y en la Iglesia el daño que el pecado ha hecho. Por este título la satisfacción es obra propia de la caridad recuperada»¹¹⁸. Aquí el Congreso se ha dejado, al parecer, influir en parte por la tendencia uniteral que se manifiesta en la conferencia de Lécuyer. Es cierto que la satisfacción es el primer paso en la vida nueva, pero además de este aspecto el Tridentino le atribuye explícitamente el de castigo: «Habeant autem prae oculis [sacerdotes] ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem»¹¹⁹.

¹¹⁵ La Maison-Dieu 55 (1958) 53.

¹¹⁶ *Hohenheim* 60.

¹¹⁷ Id. 62.

¹¹⁸ La Maison-Dieu 56 (1958) 127.

¹¹⁹ Sess. 14, c. 8 (D. 905).

J. Lécuyer piensa que esta mentalidad procede de una concepción nominalista del pecado, que considera a éste como la mera obligación de padecer una pena. Como toda la pena temporal no se perdona siempre, se buscará la explicación de este hecho, no en la naturaleza del pecado mismo, sino en las exigencias de la justicia divina. El Concilio Tridentino, sin embargo, añade Lécuyer, no ha propuesto esta explicación teológica más que como probable: «sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur...»¹²⁰. «Esta manera de expresar la necesidad de la satisfacción —continúa el mismo— tiene sin duda un aspecto auténtico, pero hay que reconocer que tiene cierto peligro. Se habla en efecto de Dios, una vez más, no como de un Padre que quiere el bien de sus hijos, sino como de un juez, que exige cuentas en regla y reparaciones adecuadas, y esto para conformarse a un orden de justicia al cual El mismo parece deber someterse. Así en la parábola de la viña los obreros de la primera hora reprochaban al padre de familia el tratar a los obreros de la hora undécima como a ellos mismos»¹²¹.

Aparte de la «bondieuserie» exclusivista que suponen estas palabras, la comparación con los obreros de la viña no es ciertamente adulatoria para los Padres de Trento. Pero además en Trento la razón de ser de la satisfacción sacramental se deduce precisamente de la malicia especial del pecado del cristiano, mientras que J. Lécuyer pretende justificar esta satisfacción por la naturaleza del pecado en general; «malos hábitos, destrozos causados por el escándalo, retrasos impuestos por nuestra culpa a la obra de la salvación del mundo, etc.». Pero es claro que estas consecuencias del pecado son comunes al pecado anterior y posterior al bautismo y, por tanto, no explican el por qué de la satisfacción precisamente por los pecados postbautismales y no por los otros. El Tridentino añade a las razones medicinales otra aún más profunda: la conformidad con Cristo, que ha satisfecho por nuestros pecados¹²². Y Santo Tomás tiene unas palabras que pueden considerarse como una explicación de esta doctrina¹²³.

¹²⁰ Id. (D. 904).

¹²¹ La Maison-Dieu 55 (1958) 56s.

¹²² Sess. 14, c. 8 (D. 904).

¹²³ 4 CG 72: «Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur, in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi... In hac vero sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam: unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur.»

En general, las ideas de J. Lécuyer en este punto están inspiradas, a lo que parece, por Y. de Montcheuil¹²⁴, y más remotamente por los estudios históricos de J. Rivière¹²⁵ y, quizá más que nada, por el ambiente actual en general¹²⁶. El problema que plantea la satisfacción sacramental es ciertamente complicado. El esfuerzo de J. Lécuyer por encontrar una solución aceptable para la mentalidad contemporánea es, a mi juicio, insuficiente, pero precisamente por eso hace ver con claridad la necesidad de un estudio histórico-sistemático de este concepto de satisfacción sacramental, aun en orden a una pastoral de base rigurosamente científica¹²⁷.

Otro problema más inmediatamente pastoral es la mitigación actual de la satisfacción que la reduce a unas pocas oraciones. En Hohenheim D. Th. Sartory, O. S. B., ya hace notar que en la práctica actual de la Iglesia la misericordia de Cristo pasa de tal modo a primer plano, que más que de un juicio estricto habría que hablar de una «amnistía general»¹²⁸. A. Kirchgässner cree que no son pocos los que opinan que estas penitencias mínimas han contribuido a una concepción laxista del pecado¹²⁹. Según J. de Baciocchi, en Vanves, esta evolución de la satisfacción ha favorecido el reconocimiento de la misericordia divina, el sentido del perdón gratuito concedido por el Padre y la satisfacción sobreabundante ofrecida por Cristo en la cruz y en el altar. El centro del interés se desplaza de la penitencia aflictiva al arrepentimiento y la absolución. Pero, lo que hemos ganado por una parte ¿no lo hemos perdido por otra?¹³⁰. La conclusión de O. Rousseau es que el problema de la penitencia cristiana en el mundo moderno no ha encontrado aún una solución¹³¹. La dificultad más fuerte es sin duda la mentalidad moderna que tiende a excluir todo lo que hay de aflictivo en la expiación del pecado¹³². Pero ¿no se ha dejado el Congreso influir en demasía por esa mentalidad, o por lo menos, por el temor de enfrentarse con esa mentalidad?¹³³.

¹²⁴ *Leçons sur le Christ* (Paris 1949) 124ss. Véase sobre todo el artículo de J. SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas*: EstEcl 24 (1950) 43-69.

¹²⁵ *Rédemption*: DTC 13, 1912-2004.

¹²⁶ Sobre el ambiente que da origen a estas ideas véase el artículo de J. Solano citado en la nota 124.

¹²⁷ El sentido de satisfacción en S. Cipriano lo ha estudiado recientemente J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955) 117s.

¹²⁸ *Hohenheim* 79.

¹²⁹ Id. 70.

¹³⁰ *La Maison-Dieu* 55 (1958) 36s.

¹³¹ Id. p. 76.

¹³² Id. p. 114.

¹³³ Ya la revista «Proyección» 5 (1958) 316 nota la ausencia del elemento «dolor» en la descripción de la penitencia hecha en las conclusiones

En resumen, pues, por una parte el deseo de adaptarse a las necesidades y tendencias actuales ha llevado al Congreso de Vanves-Versalles alguna vez a expresiones poco exactas en torno a la satisfacción penitencial, explicables hasta cierto punto si se tiene en cuenta la resistencia increíble de muchas de estas tendencias a todo lo que sea penitencia. Por otra parte el balance de los dos congresos arroja un saldo positivo: la orientación eclesial, tanto del pecado como del sacramento de la penitencia y la preocupación por encontrar una fundamentación teológica a esta orientación y, sobre todo, una expresión litúrgica.

RICARDO FRANCO, S. J.

del congreso de Versailles. También en esto se inscribe el congreso en la corriente general de exaltación de los valores positivos de la conversión. Véase, por ejemplo, L. JERPHAGNON, *Philosophie du repentir*: NouvRevTh 81 (1959) 392-399.