

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el Título de Licenciado en Teología.
2. **TÍTULO:** PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN EN EL SEGUIMIENTO DEL EVANGELIO EN LA ACTUALIDAD.
3. **NOMBRE:** Jamer Rafael Márquez Contreras
4. **DIRECTOR:** Carlos Tadeo Albarracín Montañez, Pbro.
5. **AUTORES:** Dionisio Borobio, Gonzalo Flórez, Carlos Collo, José Ramos Regidor, Paul Ricoeur.
6. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
7. **FECHA:** Octubre 18 de 2013
8. **PALABRAS CLAVES:** Penitencia, Reconciliación, Pecado, Forma y sentido del sacramento de la reconciliación, El mal, Eclesialidad del sacramento de la Reconciliación, Celebración del sacramento de la Reconciliación.
9. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo principal de este trabajo es en el análisis de los presupuestos teológicos del sacramento de la reconciliación, tomando como punto de partida El Evangelio, desde la actualidad.
10. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Línea de investigación Sistemática.
11. **FUENTES CONSULTADAS:** El sacramento de la reconciliación penitencial, Reconciliación y penitencia: Comprender y vivir, Celebrar, Un mal. Un desafío a la filosofía y a la teología.
12. **CONTENIDO:** Una justa comprensión del sacramento de la reconciliación debe dar cuenta de los elementos teológicos sacramentales que respondan a la pastoral de hoy. Para ello es imprescindible recuperar los fundamentos antropológicos, teológicos pastorales del sacramento. La pertinencia del sacramento de la Reconciliación se confirma en su correlación o dicho de otra forma, en su auto implicación con la praxis de la pastoral en la actualidad.
13. **METODOLOGÍA:** Se empleó una metodología de investigación, de analizar la realidad del sacramento de la Reconciliación en la actualidad.
14. **CONCLUSIONES:** Es un reto para la pastoral llegar a formas de la celebración que disminuyan la brecha entre la vida de los fieles y la vida eclesial, esto incluye la revisión de fórmulas que ya existen, pero principalmente que haya una mayor comprensión de la dimensión existencial y de la dimensión eclesial del sacramento. La penitencia en la vida cotidiana, o mejor dicho, una actitud penitencial del hombre como sujeto individual es más compatible con su situación real, inclusive está más relacionada con su progreso espiritual que una vivencia externa del sacramento, restringida a la práctica religiosa. Sin embargo, frente a los nuevos desafíos de los cristianos que exigen una respuesta más de la Iglesia como sujeto social y colectivo conviene plantearse nuevos interrogantes. Éstos constituyen los fundamentos teológicos del sacramento de la Reconciliación en perspectiva del seguimiento del Evangelio y por ende, los fundamentos para una renovación de la práctica del sacramento de la Reconciliación.

**PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL SACRAMENTO DE LA
RECONCILIACIÓN EN EL SEGUIMIENTO DEL EVANGELIO EN
LA ACTUALIDAD**

JAMER RAFAEL MÁRQUEZ CONTRERAS

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D. C.
2013**

**PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL SACRAMENTO DE LA
RECONCILIACIÓN EN EL SEGUIMIENTO DEL EVANGELIO EN
LA ACTUALIDAD**

JAMER RAFAEL MÁRQUEZ CONTRERAS

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN TEOLOGÍA**

**DIRECTOR
CARLOS TADEO ALBARRACÍN MONTAÑEZ, Pbro.**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D. C.
201**

Tabla de contenido

Introducción.....	6
Capítulo 1: Perspectiva de pecado y conciencia en el sacramento de la Reconciliación	9
Introducción	9
1.1. Concepto de pecado	10
1.2. Fundamentos bíblicos del pecado.....	11
1.2.1. El pecado en el Antiguo Testamento.....	11
1.2.2. El pecado en el Nuevo Testamento.....	12
1.3. Fundamentos morales del pecado.....	16
1.3.1. El pecado personal.....	17
1.3.2. El pecado social.....	17
1.3.3. El pecado en el ámbito eclesial	18
1.4. El pecado y el misterio pascual.....	20
1.5. El pecado y el sacramento de la Reconciliación	21
Capítulo 2: Aspectos críticos del sacramento de la Reconciliación.....	25
Introducción	25
2.1. Forma y sentido del sacramento de la Reconciliación	26
2.2. Reconciliación real y reconciliación sacramental	35
El mal.....	37
2.3. Eclesialidad del sacramento de la Reconciliación.....	42
Capítulo 3: El sacramento de la Reconciliación en clave del seguimiento del Evangelio.....	45
Introducción	45
3.1. La mistagogia en el sacramento de la Reconciliación.....	46
3.2. Dimensiones del sacramento de la Reconciliación	49
3.2.1. Dimensión existencial del sacramento de la Reconciliación.....	49

3.2.2. Dimensión eclesial del sacramento de la Reconciliación.....	53
3.3. El sacramento de la Reconciliación: Expresión del mandamiento del amor.....	56
3.3.1. El amor como llamado	56
3.3.2. Un llamado con sentido de responsabilidad	58
3.4. Celebración del sacramento de la Reconciliación.....	61
Conclusiones.....	67
Bibliografía	72

Introducción

La presente investigación se propone situar el sacramento de la Reconciliación en la pastoral, con eso nos referimos a la preparación y celebración del sacramento en la comunidad. Dicho sacramento ayuda a progresar en la vida cristiana de los fieles¹, sin embargo, en ocasiones no existe una verdadera disposición para acercarse al sacramento, en otras palabras, no hay una verdadera toma de conciencia de la persona que accede al mismo. En ese sentido, se presenta una dicotomía entre la práctica del sacramento y el creyente, lo que lleva a una concepción distorsionada del sacramento, producto quizá de frustraciones o malas experiencias anteriores.

Surge una pregunta: ¿Cómo prepararnos para que se integre este sacramento dentro de la experiencia de seguimiento de Jesús? Y agregamos la siguiente: ¿Cómo llegar a las personas para que perciban, más claramente, la misericordia de Dios en este sacramento?

Es necesario tener una profunda comprensión del sacramento de la Reconciliación en la pastoral de hoy, que dé cuenta de los elementos teológicos sacramentales que respondan a dicha pastoral, siendo vital recuperar los fundamentos antropológicos, teológicos y pastorales de éste. La pertinencia del sacramento de la Reconciliación se confirma en su correlación, o dicho de otra forma, en su auto implicación con la praxis de la pastoral en la actualidad.

Muchas personas conciben el sacramento de la Reconciliación solamente como un rito que se realiza en el confesionario. Debemos decir que ésta es una parte del sacramento, pero su verdadera dimensión cobra sentido en la celebración litúrgica, de ahí que sea en el momento celebrativo donde el

¹ Cf. Tomado de Lumen Gentium, 11.

sacramento toma sentido en la comunidad y da sentido a la misma. La celebración se convierte en la culminación del proceso de reconciliación que ha venido obrando la misericordia de Dios en el pecador. El momento celebrativo es un proceso que se inicia con la toma de conciencia de la situación de ausencia o de alejamiento de Dios y el reconocimiento de las dificultades para responder a la llamada de Dios; desde ahí arranca el proceso de conversión animado por la gracia (por la acción del Espíritu Santo), y este proceso tiene su culminación en la absolución sacramental, que es manifestación de la misericordia del Padre.

El trabajo, a continuación, se justifica en la medida que replantea el sentido de este sacramento en la pastoral, al fundamentar el sacramento de la Reconciliación en la praxis de hoy. Pues bien, el sacramento de la Reconciliación se determina en la medida que fortalece y realiza la relación del hombre con Dios, es decir, ayuda al hombre en su proceso de liberación que luego sigue con la construcción del Reino.

El objetivo principal consiste en establecer los presupuestos teológico-pastorales del sacramento de la Reconciliación para la comprensión de dicho sacramento en la actualidad. Por cuestiones metodológicas, encontraremos la división en tres partes que corresponden a tres capítulos respectivamente; la primera contiene el planteamiento del problema; la segunda parte hace una crítica desde aspectos del sacramento de la Reconciliación vistos en perspectiva, permitiendo que dichos aspectos entren al diálogo con nuevos elementos del contexto socio-cultural, político, económico e intelectual. En la última parte intentaremos hacer una actualización del problema planteado en la primera parte a fin de responder a necesidades muy concretas que se dan en la práctica del sacramento de la Reconciliación.

La metodología que se empleará en el presente trabajo de investigación es de tipo hermenéutico-contextual². Quiere decir que dicha metodología tendrá en

² Hace referencia el método hermenéutico contextual a la interpretación del texto a través de la captación del contexto histórico de una determinada situación. Tomado

cuenta: primero, *el texto*, el cual tiene que ver con los presupuestos teológicos del Sacramento de la Reconciliación. Segundo, *el contexto*, el cual hace referencia a la necesidad de delimitar los fundamentos teológicos del Sacramento de la Reconciliación en perspectiva del seguimiento, lo que ha de permitirnos una mayor comprensión de la evolución histórica del sacramento. Tenemos, por último, *el pretexto*, que tiene como objeto, proponer unos lineamientos pedagógico-pastorales del Sacramento de la Reconciliación, con la finalidad de promover una praxis que responda verdaderamente con las exigencias del seguimiento de Jesús en la actualidad.

Capítulo 1: Perspectiva de pecado y conciencia en el sacramento de la Reconciliación

Introducción

Cuando nos referimos al pecado aludimos a una realidad relevante para la existencia humana que amenaza la libertad del hombre y afecta tanto su destino individual como colectivo. El pecado es un misterio que se inserta en el misterio de Cristo redentor. No se puede hablar de pecado si no en relación con el misterio de la relación del hombre con Dios en Jesucristo, en ese sentido, el misterio de Cristo revela cuál es la estructura fundamental y el sentido último de la vida del hombre.

El pecado pone en cuestión la libertad humana afectando el poder del individuo para decidir entre el bien y el mal. El pecado en la tradición judeocristiana está visto como una tara que impide al hombre optar libremente por el bien y obrar en consecuencia.

Sin embargo, el pecado no se restringe al ámbito estrictamente humano, pues trasciende hasta lo que conocemos como el acontecimiento pascual. En la muerte de Cristo el pecado aparece como *poder personificado*, como oposición radical de la humanidad al plan divino. Por eso en el hombre al igual que la historia, el pecado se considera un momento negativo a superar mediante la inserción libre y voluntaria (toma de conciencia) por la fe y los sacramentos, en el misterio pascual de Cristo.

El sacramento de la Reconciliación arroja una nueva luz sobre la concepción de pecado. Por la participación en el sacramento de la Reconciliación el penitente toma conciencia de su realidad de pecado y también de su capacidad de transformación de la realidad, apropiándose de ella y redimensionándola con su actuar en relación con los demás y con Dios. Pero para que esta toma

de conciencia pueda darse y el penitente siga adelante en el proceso de conversión es necesario que tome conciencia del amor de Dios.

El culmen en este proceso de toma de conciencia del pecador no es otro que el acontecimiento de Cristo en su vida. En esta perspectiva, el acontecimiento pascual es la síntesis de la toma de conciencia del pecador y su propósito de restaurar su relación con Dios y sus semejantes.

El sacramento de la Reconciliación realiza a través de la toma de conciencia del pecador una transformación en la vida de éste, renueva sus fuerzas y lo compromete en su misión con la Iglesia y la comunidad entera. La Reconciliación es signo del amor de Dios y se manifiesta en la Iglesia a través de la perfecta caridad, por eso, su celebración se convierte en una celebración del amor de Dios para toda la Iglesia.

En el capítulo a continuación abordaremos básicamente la concepción de pecado y conciencia, los fundamentos morales del pecado, la relación entre pecado y misterio pascual, por último, la relación entre pecado y sacramento de la Reconciliación. Con estos presupuestos podemos avanzar en el análisis de los aspectos de tipo estructural y antropológico del sacramento de la Reconciliación que nos servirán para abordar las nuevas dimensiones que toma el sacramento en la práctica pastoral de la Iglesia en la actualidad. Pero principalmente este primer capítulo servirá de prolegómeno al siguiente trabajo y aclarar algunas nociones básicas del sacramento de la Reconciliación conforme al seguimiento de Jesús en la actualidad.

1.1. Concepto de pecado

Para tener una verdadera comprensión del sacramento de la Reconciliación es necesario definir los conceptos de pecado y conciencia como elementos que integran la perspectiva teológica del sacramento. Al comprender el porqué del pecado y su implicación en el sacramento de la Reconciliación se puede

dilucidar el sentido del sacramento como parte esencial del proyecto de cristiano en la actualidad.

El pecado es una categoría eminentemente religiosa, que sintetiza y apropia todo lo que hay de mal moral en el mundo y en el hombre. Es un concepto complejo en la medida que tiene que ver con lo que el hombre no debe hacer y la forma como contraría la voluntad de Dios, y tiende a hacerse difuso, en cuanto abarca realidades que exigen una diferenciación y una valoración distinta³.

Por ello cuando nos referimos al pecado estamos aludiendo a una realidad relevante para la existencia humana en cuanto amenaza la libertad del hombre y afecta su destino individual y colectivo. Ejemplo de ello se encuentra en el Antiguo Testamento, donde se representa el pecado como el poder del mal. El relato del Génesis pone la desobediencia de Adán y Eva como paradigma de la conducta que aleja al hombre de la presencia de Dios. Entre el capítulo tercero y el undécimo del libro del Génesis se nos presenta la humanidad entera bajo el signo del pecado y de la enemistad con Dios. De ahí que la narración del pecado de los primeros padres constituye el fundamento bíblico más importante de la doctrina teológica del pecado en el pueblo de Israel⁴.

1.2. Fundamentos bíblicos del pecado

1.2.1. El pecado en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento los ritos penitenciales constituían esencialmente una liturgia de súplica donde el pueblo pedía perdón a Yahvé por los pecados cometidos. El pecador para buscar a Dios con corazón sincero tenía que renunciar al mal, la injusticia y la opresión de sus semejantes. El perdón de los pecados es don de Dios, se concibe como una purificación y, en consecuencia,

³ Cfr. Gonzalo Flórez, *Penitencia y unción de los enfermos* (Madrid: BAC, 2001).

⁴ Cfr. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica* (Santander: Ediciones Sal Terrae, 1999).

como un apartamiento del pecado por parte del pecador perdonado. Es así como algunos pecados, especialmente graves, eran castigados con la muerte, generalmente por lapidación por parte del pueblo (esto sucedía con los idólatras, testigos falsos, blasfemos, entre otros). Dichos pecados eran considerados como un atentado contra la Alianza, en consecuencia, un atentado contra el mismo pueblo de Dios⁵. Por ello el pecado en el Antiguo Testamento (A. T.) tiene una connotación de desobediencia a Dios y de incumplimiento al pacto de la Alianza. En este aspecto, los profetas del A. T. se convierten constantemente en jueces que denuncian el pecado del pueblo Israelita bajo la concepción de una grave ofensa a Dios.

1.2.2. El pecado en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento la concepción de pecado se redimensiona desde la perspectiva de Cristo, siendo todo un misterio que se devela a través de la acción de Jesús a toda la humanidad. Ejemplo de ello se aprecia en la actitud de Jesús y el encuentro con los pecadores.

La parábola del hijo pródigo, en la cual Jesús nos revela plásticamente el amor misericordioso de Dios a los pecadores, que se ha hecho visible en Jesucristo, y al mismo tiempo la necesidad de conversión que surge en el pecador al encontrarse con la misericordia del Padre. Por tratarse del hijo, la tradición ha visto con frecuencia en esta parábola la expresión del proceso de conversión y reconciliación que tiene lugar en el sacramento de la Reconciliación⁶.

Esta parábola nos muestra con claridad la perspectiva teológica del ministerio de Jesús con los pecadores, cuya finalidad no era otra que poner de presente la condición humana, pecadora e infiel; pero ésta también es la parábola del amor misericordioso de Dios a los hombres. Dios es Padre que respeta la libertad del pecador, espera su regreso y corre con los brazos abiertos al encuentro con el pecador arrepentido. De esta manera, es la parábola del

⁵ Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, (1974). 132.

⁶ José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia*, 133-134.

retorno, esto es, la parábola de la conversión lenta, dolorosa, progresiva del pecador hacia el Padre. Los males que padece el pecador hacen nacer de su situación de tristeza por la lejanía del Padre el deseo de volver al Padre.

Los evangelios presentan en forma clara la enseñanza de Jesús sobre el perdón. En la parábola del hijo pródigo Jesús se muestra como mediador entre los pecadores y el Padre. Los evangelios muestran también a Jesús concediendo el perdón a los pecadores en virtud de su propia autoridad. Se ve en el caso de la mujer samaritana un claro ejemplo de preparación del pecador para la conversión, tanto así que después ésta se convierte en testigo de la misión salvífica⁷. En la escena al lado del paralítico, Jesús pone en relación el perdón de los pecados con la fe; en el episodio en que aparece junto a la mujer adúltera, ésta es defendida por Jesús frente a sus jueces y es exhortada a que no vuelva a pecar; otro caso es el del buen ladrón que confiesa su culpa, acepta el sufrimiento como expiación de su pecado y, finalmente, pide a Jesús el perdón, el cual le es dado inmediatamente.

En el Nuevo Testamento hay muchos casos en que Jesús se acerca al pecador y lo anima a dejar el pecado, restableciendo al pecador en su dignidad. Jesús movido por la misericordia del Padre deja entrever el amor de Dios para con toda la humanidad y con ello el pecado es sustituido por el amor de Dios Padre que sale al encuentro del aquel hijo que lo necesita.

Ahora bien, si nos remitimos a los escritos paulinos (por ejemplo a 2 Tes 3, 6-15) san Pablo habla de la exclusión plena de la comunidad del hermano pecador ocioso “manteneos lejos de él. Si alguno no obedece, señaladlo y no tengáis relación alguna, para que se avergüence”. En este caso, Pablo es claro en sostener que la finalidad de la actitud de rechazo por parte de la comunidad es la de corregir al hermano. De igual manera en 1 Cor 5, 1-13 se nos ofrece el testimonio, quizá el más claro, de cómo la comunidad cristiana primitiva reaccionaba ante uno de sus miembros pecadores. Se trata del caso del incestuoso de Corinto, que convivía con la mujer de su padre. Según Pablo,

⁷ Cfr. Óp. Cit.

este pecado tiene una dimensión comunitaria y, por eso, es causa de dolor, de llanto y de vergüenza para la comunidad⁸. Esta tristeza de tipo religioso tiene que llevar a la comunidad a excluir al pecador de su seno, por eso Pablo comunica su sentencia que debe ser asumida y ejecutada por la comunidad.

El pecador de Corinto, por su inmoralidad, se ha puesto bajo el dominio del pecado. La sentencia de Pablo mediante la cual el incestuoso es abandonado a manos del pecado significa su exclusión de la comunidad eclesial donde Cristo manifiesta y da su gracia; esto para que tome conciencia de su situación de pecador frente a Dios y para ayudarlo a llegar a la conversión, esto es, morir en cuanto hombre carnal y a renovarse en cuanto hombre espiritual para su salvación en el día del Señor. De esta manera Pablo es categórico en decir cómo tiene que portarse la comunidad con sus miembros pecadores. Los cristianos no deben mezclarse con los pecadores; no deben comer juntos; a los hermanos fornicadores, ladrones, avaros, idólatras, deben apartarlos de la comunión plena con la comunidad⁹. Pablo insiste en el efecto sanador que tiene la penitencia en el pecador, con ello se refiere a que el objeto de contristarlos no es otro que el pecador se convierta.

El apóstol enfatiza en que los pecadores que no se conviertan lo hacen llorar (2 Cor, 12, 21). No por eso se deja desanimar, sino que les amenaza con fuertes sanciones como prueba de que Cristo habla en él, primordialmente espera que el pecador cambie de proceder. En Gálatas habla de la función salvífica de la comunidad. Esta función se manifiesta tanto en la corrección del hermano pecador como en la paciencia de unos con los otros. En este aspecto, la reconciliación tiene un carácter oficial, es decir, que se trata de un perdón, de una concesión de indulgencia y de gracia hecha al pecador por la comunidad. “Se trata de confortar al hermano pecador, de confirmarle la caridad, esto es, de volver a introducirle en aquel ágape que es don del Espíritu y que constituye la unidad de la Iglesia. Por eso, la reconciliación del hermano pecador arrepentido es una liberación y una victoria de todos sobre Satanás”¹⁰. Hay que

⁸ Cfr. Óp. Cit.

⁹ Cfr. Óp. Cit.

¹⁰ Óp. Cit. 146.

tener en cuenta que la comunidad considera al pecador como un hermano por el que reza y se aflige y cuya conversión y salvación procura sin cesar.

Otros textos del Nuevo Testamento ilustran cómo hay que perdonar siempre los pecados de los hermanos arrepentidos del mal cometido. La reconciliación del hermano pecador con Dios tiene lugar en la Iglesia y a través de la acción de sus ministros. Mediante la corrección fraterna y la sentencia de los jueces de la comunidad, una clara confesión de los pecados unida a la oración de los hermanos de comunidad y a su esfuerzo por conducir de nuevo al pecador por el camino recto y que se aleje del pecado como tal puede darse la reconciliación.

Con base en lo expuesto de cómo el pecado cobra una nueva connotación en el Nuevo Testamento, de una parte, en la perspectiva del ministerio de Jesús que se refleja en los evangelios, específicamente, en la parábola del hijo pródigo; y de otra parte, en lo que respecta a los escritos paulinos, la posición de Pablo frente al pecado y su radicalidad en las distintas comunidades a las que evangelizó, el pecado evoca un misterio que sólo es esclarecido a través de la figura de Cristo como salvador del hombre pecador.

De esta forma el pecado es un misterio que se nos ha revelado como incluido en el misterio de Cristo redentor. Es un misterio porque la acción y la actitud libre de la persona en respuesta a la llamada de Dios nunca es totalmente conceptualizable. No se puede hablar de pecado sino en relación con el misterio de relación del hombre con Dios en Jesucristo. En ese sentido, el misterio de Cristo revela cuál es la estructura fundamental y el sentido último de la vida del hombre. Éste se presenta como un ser que vive necesariamente en diálogo con Dios y con los demás hombres¹¹.

La construcción del ser humano en diálogo con Dios y los demás hombres se ve obstaculizada por la presencia del pecado en la historia del ser humano. El pecado aparece como una condición de toda la humanidad que se opone a los

¹¹ Cfr. Óp. Cit.

designios de Dios y, en particular, como una actitud del hombre que rechaza la llamada divina y el diálogo con los demás encerrándose dentro de sí mismo y desconfiando de Dios y de los demás, empeñado en construirse por sí solo, negando el verdadero crecimiento de sí mismo y que se sustrae a la relación con Dios, esto es, la construcción del Reino de Dios.

1.3. Fundamentos morales del pecado

Los males humanos, tanto físicos como morales, tienden a explicarse en relación con el pecado, bien se trate de del llamado *pecado original* o de faltas imputables directamente a los ascendientes¹². Esta realidad de pecado no excluye el reconocimiento de otras dimensiones de la moralidad, como aquella que se refiere a los deberes para con el prójimo, el respeto de sus derechos, bienes e intereses. La moral judía es explícita en cuanto a la defensa de los derechos humanos como un elemento central del pensamiento judío, en el cual se asevera que una falta frente a los mismos se considera pecado ante Dios. En otras palabras, el fundamento religioso del pecado se enfoca sobre el carácter negativo de la falta a las exigencias de la Alianza, la fe y los deberes y prácticas religiosas¹³. Para el judío, el pecado es la única realidad que le aleja de la realización del proyecto de triunfo y prosperidad que tiene Dios para el pueblo de Israel. Veamos en los 1, 17, “Aprended a hacer el bien; buscad juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda”. Evitar el pecado y hacer el bien a los demás constituyen la verdadera práctica religiosa y la moral del pueblo.

En la concepción hebrea de la moralidad se da una marcada tendencia a relacionar la culpa y el pecado con la desgracia humana, a ver en las derrotas,

¹² Cfr. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica* (Santander: Ediciones Sal Terrae, 1999).

¹³ Cfr. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica*.

en las enfermedades y en las dolencias un castigo que se deriva del pecado propio o de los ascendientes. A propósito en la terminología hebrea existe una amplia gama de conceptos que denotan el significado de pecado. Se hallan conceptos afines al pecado, tales como injusticia, rebelión, extravío y transgresión, ello explica cómo el pecado tomó posteriormente el mismo significado de dichos términos, por lo que el pecado, teológicamente hablando, equivale lo mismo que a una deuda con Dios, que sólo Dios puede condonar y absolver.

1.3.1. El pecado personal

Se sostiene que el pecado es parte de la acción humana, es una toma de posición consciente y libre de la persona. Mediante su acción libre, la persona intenta hacerse lo que todavía no es, procura proyectarse hacia su deber ser. De ahí que aparezcan dos elementos fundamentales dentro de la estructura de pecado, a saber: primero, es la *intención*, hace referencia a la opción o proyecto de vida. En efecto, con sus acciones libres la persona desea desarrollarse y construirse en una u otra dirección, según éste o aquel proyecto fundamental de vida. Segundo, cada acción humana está incluida en la *historia de la persona*, en su devenir libre y responsable. De tal manera, que dependiendo de su proyecto de vida, ésta se encuentra abocado a buenas y no tan buenas decisiones, a cometer errores, esto es, a cometer pecado¹⁴.

1.3.2. El pecado social

En la comprensión del pecado, además de la connotación de carácter personal (individual), éste guarda una relación con lo social, lo que se denomina pecado social. En esta perspectiva, la dimensión social del pecado tiene su anclaje en la Sagrada Escritura, que se manifiesta de manera explícita en la Alianza y el Decálogo, puesto que el amor a Dios y el amor a los hermanos son dos aspectos inseparables del único Dios de la Alianza. De ahí que los profetas, al recordar al pueblo que debía mostrarse fiel a la Alianza, denunciaban y

¹⁴ Cfr. Óp. Cit.

condenaban las idolatrías al mismo tiempo que las injusticias que se daban en el pueblo¹⁵. En el Nuevo Testamento al modo de la Antigua Alianza del Antiguo Testamento el amor de Dios es inseparable del amor a los hermanos. Por esta razón el pecado como repulsa de la Alianza, como “no” del hombre al proyecto y a la llamada divina y repulsa a la comunión y al amor de Dios, es también repulsa de la comunión con los hombres, oposición a la construcción del Reino de Cristo en sus dimensiones personal y social.

No existe ontológicamente un amor de Dios netamente individual que no incluya ni se manifieste en el amor a los hombres ni existe ontológicamente un pecado puramente individualista y privado. El pecador al rechazar la llamada de Dios al amor hacia él y hacia los demás hombres se encierra en su egoísmo, esta actitud influye en los demás, en la comunidad y en la sociedad en general. Hasta el pecado más íntimo connota una dimensión social y ejerce de modo implícito una influencia negativa en las personas. El pecado anida en el corazón, en el mismo punto donde surgen las relaciones con los demás; por eso, en el pecado que denuncian los profetas es inseparable la iniquidad en la persona y la herida en la comunidad humana producida por el pecado.

1.3.3. El pecado en el ámbito eclesial

El pecado en el plano personal como en el ámbito social repercute significativamente en la dimensión eclesial. La Iglesia como institución humana que es puede albergar una especie de pecado colectivo, una especie de situación de injusticia y desorden que se ha constituido en la institución como tal. Todos los cristianos son responsables de ello en ese sentido. Por eso todos los cristianos han de esforzarse para que la Iglesia luche contra el pecado y, a través de una toma de conciencia la Iglesia se renueve a sí misma y pueda superar esas situaciones de injusticia que se encuentran al interior de su forma institucional concreta¹⁶.

¹⁵ Cfr. Óp. Cit.

¹⁶ Cfr. Óp. Cit.

Además de la existencia de pecados colectivos en la Iglesia como institución hay que añadir que todo pecado tiene una dimensión eclesial especial suya. En efecto, el cristiano con su pecado rechaza y se opone al amor de Dios al mismo tiempo hiere a la Iglesia, por dos motivos: primero, cuando el cristiano peca, falla a la misión recibida en el bautismo de ser signo y testimonio eficaz para el mundo del amor de Dios, de la victoria ya conseguida sobre el mal y de la transfiguración de todos los valores humanos. Segundo, el cristiano pecador contradice y disminuye el dinamismo salvífico de la Iglesia y su eficacia en el mundo, la hace pecadora, incapaz de luchar contra el mal. El pecador en la repulsa al amor de Dios también hace una repulsa del Espíritu que anima a la Iglesia, dañándola y separándose en cierto modo de ella¹⁷, no con una separación visible y total, ya que el cristiano pecador sigue perteneciendo visiblemente a la Iglesia en el curso de la historia, pero en cierto modo, el cristiano pecador rechaza la comunión con el Espíritu, autor de la caridad que une a toda la Iglesia y que le confiere un impulso misionero.

Por ello, la situación del pecador se trata de una separación de la caridad salvífica eclesial, de aquella comunión interna con Dios por Jesucristo y en el Espíritu, que hace de la Iglesia un verdadero sacramento universal de salvación. Bajo esta óptica la dimensión eclesial no se sustrae al pecado venial del cristiano. Con dicho pecado venial el cristiano no se separa de la caridad salvífica eclesial, pues con su acto no rechaza tajantemente el Espíritu, sin embargo, pone un obstáculo a la acción del Espíritu disminuyendo el influjo vital de la Iglesia sobre cada uno de sus miembros y debilitando su impulso misionero¹⁸.

Según lo anterior, el pecado es toda oposición a la comunión con Dios, con la Iglesia y con los demás. Es una negativa a construirse con la gracia de Dios, es un empeñarse en no crecer, es no querer realizar la propia misión, es una fijación y un inmovilismo curvado sobre sí mismo que no permite salir de sí para ir en busca de la conversión, del otro, de la acogida, de la Reconciliación, ni menos de la libertad del hombre y de la mujer. Por todas estas razones el

¹⁷ Cfr. Óp. Cit.

¹⁸ Cfr. Óp. Cit.

pecado es una disminución de la libertad de la persona, una contradicción y encadenamiento de la libertad. Entendiendo la libertad humana como capacidad de construirse responsablemente y de disponer de sí en orden a la apertura y al amor para con Dios y para con los demás, es una capacidad que hay que desarrollar liberándola de los condicionamientos que la limitan y la encadenan¹⁹. Por eso el pecado en cuanto cerrazón sobre sí y repulsa de Dios y de los demás hace a la persona incapaz de construirse libremente, incapaz de realizarse plenamente a sí misma en su libre entrega a Dios y a los demás en su libre compromiso de la construcción de su historia.

1.4. *El pecado y el misterio pascual*

El pecado no es una realidad restringida al ámbito humano, sino que trasciende hasta lo que conocemos como el acontecimiento pascual. Efectivamente, en la muerte de Cristo el pecado aparece como negación de Dios, negación de los demás y como negación de sí mismo. Negación de Dios, ya que Jesucristo es Dios que muere por el pecado de los hombres. Negación de los demás, porque Jesucristo que muere por el pecado es hermano de todos los hombres, ya que todos han sido creados a imagen suya y son todos solidarios con él²⁰; negación de los demás, porque al rechazar a Cristo con el pecado se rechaza la alianza a la que han sido llamados todos los hombres sin distinción alguna, se rechaza y se niega el Reino, el nuevo futuro prometido por Dios a todos los hombres. Finalmente, negación de sí mismo, porque Jesucristo es la palabra de Dios que nos pone en la existencia y nos invita a la construcción de nosotros mismos en una comunión de vida cada vez más perfecta con él y con los hermanos.

En la muerte de Cristo el pecado aparece como *poder personificado*, como oposición radical de la humanidad al plan divino. La muerte de Cristo nos

¹⁹ Cfr. Óp. Cit.

²⁰ Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, (1974).

revela finalmente nuestro pecado como acción y actitud libre y responsable de cada hombre, Cristo muere por nuestros pecados y, en particular, por cada uno de nosotros²¹. Por eso en la visión cristiana del hombre y de la historia, el pecado es un momento negativo que hay que superar mediante la inserción libre y voluntaria (toma de conciencia) por la fe y los sacramentos, en el misterio pascual de Cristo.

1.5. *El pecado y el sacramento de la Reconciliación*

Es así como a través del pecado, la persona toma conciencia del pecado y busca el cambio interior. El cristiano que se opone y separa de Dios y de los hermanos vuelve a encontrar el amor de Dios en el amor de los hermanos, es decir, que toma conciencia de su realidad de pecado y la transforma, la hace suya y la redimensiona con su actuar correcto en relación con los demás y con Dios. Pero para que pueda darse esta toma de conciencia de pecado y siga adelante el proceso de conversión es necesario que el penitente tome conciencia del amor de Dios, ya que en el amor se encuentra la presencia visible e histórica del amor de Dios, la persona toma conciencia de sí y puede más adelante reconciliarse consigo que, en definitiva, es el fundamento del sacramento de la Reconciliación.

En una situación de pecado personal mortal se da una ruptura seria con la Iglesia, lo que imposibilita la plena celebración de los demás sacramentos. La experiencia de pecado implica, si se vive en su integridad con sus repercusiones religiosas, una situación de ruptura con uno mismo (ideal de vida), con los demás y con Dios, que provoca en el hombre el disgusto, el desgarramiento interior, el remordimiento y la tristeza, lo que viene a ser como un sentirse enfermo, tener conciencia de una cierta *enfermedad espiritual*, lo cual también repercute en el estado de la persona entera. De tal modo, muchas de las heridas interiores son el resultado de los propios pecados personales, de

²¹ Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia*.

la distorsión relacional, del egoísmo o de la injusticia como tal²². Esta situación compromete de forma especial la libertad del ser humano. Aunque en otros casos se ponga en cuestión la libertad humana, en ninguno como en éste se pone en juego el poder de su voluntad para el bien o el mal²³.

El sacramento de la Reconciliación supone un tránsito vital, pero no un tránsito biológico. El sacramento de la Unción supone el tránsito de la enfermedad a la salud, en la Reconciliación en cambio no existe ninguna coincidencia con un cambio biológico, pero sí un cambio vital de actitud (esto es, una toma de conciencia de la persona), con una transformación reorientadora de la vida entera.

El sacramento de la Reconciliación alude a una situación repetible. En otros sacramentos como el Bautismo, la Confirmación o el Orden, no se puede recibir y celebrar el sacramento más de una vez. En cambio en la Reconciliación sabemos que por la humana debilidad de pecado, nos es permitido volver siempre a renovar la Reconciliación como parte fundamental de nuestra existencia.

No se trata de una situación simplemente positiva, sino de una situación negativa hacia la positividad. Por lo cual, se deduce que el sacramento de la Reconciliación tiene como punto de partida una situación de negatividad del pecado, aunque llega a la positividad de la conversión y el perdón²⁴.

El sacramento de la Reconciliación es una situación que sólo puede vivirse desde la conciencia, es decir, desde la capacidad de discernimiento o conciencia de pecado y desde la voluntad positiva y personal de la conversión. Se da una participación especial del sujeto en el sacramento, ya que sus actos son parte integrante y constitutiva del mismo. Por ejemplo, un niño recibe el bautismo sin responder aún personalmente por sus actos. La eucaristía es

²² Cfr. Dionisio Borobio, *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008).

²³ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006).

²⁴ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*.

verdadero sacramento, aunque los presentes no participen. Pero la Reconciliación sólo es verdadero sacramento cuando la persona necesitada de perdón y de reconciliación participa con la sinceridad de sus actos.

Por lo que implica el signo, el sacramento de la Reconciliación no se restringe a una materialidad sensible, sino que se basa en un encuentro interpersonal, al que acompañan palabras y el gesto de la imposición de las manos.

En síntesis, si bien el pecado es una realidad humana, la revaloración del mismo a través de la toma de conciencia del pecador se convierte en punto de entrada al sacramento de la Reconciliación, de modo que la revaloración del ser cristiano no sólo es de índole personal, sino que afecta el talante comunitario de la persona, así como lo referido al ámbito eclesial²⁵. De esta manera se encuentra el verdadero sentido del sacramento de la Reconciliación, el cual ayuda a descubrir y tomar conciencia del verdadero actuar del cristiano en su historia, aclarando que el culmen de dicha reconciliación se halla en Cristo como ejemplo de reconciliación para con toda la humanidad.

La reconciliación en Cristo dará la verdadera libertad al ser humano, la cual está modelada sobre la de Dios. No sólo está basada en la obediencia a la ley divina, sino que mediante esta obediencia permanece en la verdad y es conforme a la dignidad del hombre. La reconciliación es resultado de una elección consciente y libre, que mueve al hombre desde dentro y no tanto bajo la presión de una coacción externa²⁶. El ser humano logra esta toma de conciencia liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persiguiendo su fin en la libre elección del bien y procurándose con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello. Es así como el hombre en su tender a Dios debe hacer libremente el bien y evitar el mal, pero para esto el hombre debe poder distinguir el bien del mal, y esto sucede a través de la toma de conciencia, desde la cual el hombre reconoce su situación de pecado y logra el discernimiento del bien y del mal que él mismo realiza mediante su razón

²⁵ Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, (1974).

²⁶ Cfr. Juan Segundo, *El esplendor de la Verdad* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1993).

iluminada, que encuentra su punto álgido en Cristo fundamento de Reconciliación para la persona.

La toma de conciencia en el sacramento de la Reconciliación es imprescindible en el restablecimiento de su relación con Dios. La Reconciliación le permite al pecador el encuentro con Dios, por tanto, con Cristo, por Cristo y en Cristo, que lo hace un acontecimiento central en la historia de salvación. Por esta razón, no se puede olvidar que la toma de conciencia de parte del pecador ha de permitir la gracia del perdón de Dios en la existencia del hombre y de la mujer. La pascua de Cristo se convierte en el culmen del proceso de toma de conciencia del pecador para acercarse a la gracia divina, que no es otra cosa que el acontecimiento de Cristo en la vida del pecador arrepentido. En esta perspectiva, el acontecimiento pascual es el momento culminante de la construcción de la toma de conciencia del pecador y su propósito de restaurar su realidad de pecado, de oscuridad, de infidelidad hacia Dios²⁷. Es en la presencia histórica de la pascua de Cristo, de su victoria sobre el pecado y de la realización definitiva de su devenir y de su construirse como hombre, lo que le permite al pecador reconciliarse consigo mismo, con la comunidad y con Dios como proceso de conversión y de conciencia del pecador que anhela alcanzar de nuevo su vínculo de amor con el Padre.

El sacramento de la Reconciliación se convierte en un signo demostrativo que hace visible el esfuerzo del pecador en convertirse. Esta aceptación de parte del pecador arrepentido se manifiesta en la comunidad eclesial. El sacramento de la Reconciliación es también signo pronóstico de la pascua de Cristo en cuanto anticipación real de la victoria de Cristo sobre el pecado²⁸. El pecador arrepentido y la Iglesia entera, liberados del pecado y reconciliados con Dios y con los hombres, se comprometen en la realización de la conversión. Para tal efecto, el sacramento de la Reconciliación, realiza a través de la toma de conciencia del pecador una transformación en la vida de éste, renueva sus fuerzas y lo compromete en su misión con la Iglesia y con la comunidad entera.

²⁷ Cfr. Juan Segundo, *El esplendor de la Verdad*.

²⁸ Cfr. Óp. Cit.

Capítulo 2: Aspectos críticos del sacramento de la Reconciliación

Introducción

Después de determinar los presupuestos teológicos del sacramento de la Reconciliación acordes con una pastoral en consonancia con el seguimiento de Jesús debemos delimitar dichos presupuestos de acuerdo al contexto actual. Aunque ciertamente hayamos enriquecido el sentido del sacramento de la Reconciliación con todos estos aportes, creemos que esto no es suficiente, pues en la práctica todavía reducimos el sacramento de la Reconciliación a uno solo de sus elementos, esto es, a su forma celebrativa, y se ahonda la dicotomía que ya conocemos, poniendo la celebración del sacramento en un segundo plano, como si pudiera, de alguna manera, separarse del sentido profundo que subyace.

Es necesario volver a una noción básica del sacramento, no tanto para completar alguna falencia en su intelección, sino para subrayar el carácter de misterio que entraña el sacramento como tal. Es apenas lógico que si nos proponemos hablar acerca de la forma del sacramento debemos admitir la dimensión de misterio que éste abarca. Una vez constatemos la unidad inextricable entre la forma del sacramento y el misterio que éste encierra será más fácil para nosotros comprender la estructura presente en el sacramento de la Reconciliación y que se muestra de muy distintas formas en la historia del cristianismo en relación con el misterio de Cristo, lo que hace que esta estructura sea esencial para la experiencia cristiana.

Para poder avanzar en la comprensión del problema fundamental que subyace a la crisis actual del sacramento de la Reconciliación, la dicotomía entre la

celebración y el sentido real del sacramento, creemos que el primer paso está en establecer la conexión que existe entre reconciliación real y reconciliación sacramental para recuperar el sentido que tiene la reconciliación sacramental, incluso, como medio para alcanzar la reconciliación real. Como vamos a constatar, el tema de la reconciliación no es exclusivo de la teología, en cierta medida, se ha convertido también en un concepto clave para la filosofía y otros campos de la ciencia que estudian al hombre en su individualidad como en su intersubjetividad. Con ello nos proponemos develar la “estructura más originaria”²⁹ de la reconciliación que pone aparentemente el problema del mal en un primer plano, pero que realmente arroja nuevas luces sobre un tema que puede interesarnos más por la relación que tiene con el tema de la reconciliación, el de la gracia.

Por último, intentaremos mostrar una dimensión clave del sacramento de la Reconciliación que, a nuestro juicio, puede responder a los retos ineludibles de la Iglesia en este nuevo milenio, que se lanzan no solamente al creyente en particular, sino a toda la Iglesia como sacramento visible de Cristo en la tierra; Iglesia discípula enviada a anunciar la Buena Nueva al mundo de hoy.

2.1. Forma y sentido del sacramento de la Reconciliación

En la mayor parte de los textos consultados para esta investigación encontramos una sinopsis de la práctica del sacramento de la Reconciliación a lo largo de la historia del cristianismo. El objeto ahora no consiste en hacer una nueva exposición, sino más bien, de acuerdo a la noción básica que tenemos sobre sacramento, realizar una reflexión crítica³⁰.

²⁹ Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 10.

³⁰ “Es la palabra griega *mystērion* o por *sacramentum* (p. ej. Ef, 5, 32), la que está en el origen de nuestra palabra *sacramento*”. Jean-Yves Lacoste. *Diccionario Akal crítico de teología*. (Madrid: Ediciones Akal S. A., 2007). 1084.

De cierto es que podemos poner mayor énfasis en la forma que en el sentido, o a lo contrario, pero si nuestro propósito consiste en examinar la relación existente entre gracia o don de Dios y la forma como se celebra y acoge este don en la historia de la persona tendremos que referirnos necesariamente a un aspecto importante del sacramento como es la *eficacia*. Intentaremos demostrar la necesidad de la adecuación de la forma al sentido del sacramento de la Reconciliación, y en qué forma la comprensión del sacramento se enriquece con la vivencia y celebración del creyente en particular. Para esto nos guiaremos por una vía muy recurrida en filosofía y en teología, la vía fenomenológica³¹. La fenomenología prueba que la realidad del sujeto – su historia personal, valga decirlo – es el punto de partida para llegar a la comprensión del sacramento de la Reconciliación en el sujeto, de ahí, entonces, que opere un cambio de conciencia en la celebración y vivencia del mismo.

El sacramento de la Reconciliación ha pasado por cambios profundos en la práctica y en la doctrina. La insistencia del Concilio Vaticano II en el retorno a las fuentes bíblicas y al misterio pascual así como la revaloración de la dimensión eclesial ponen de relieve la nota característica de un período perteneciente no sólo a la historia del cristianismo sino a la historia universal, y propiamente hablando muestra una madurez de la experiencia cristiana. Detrás sabemos que hay un proceso evolutivo que le otorga una validez universal, de modo que la aprehensión que hagamos hoy de esta realidad obedece, ciertamente, a un proceso que pide y hace necesaria esta toma de conciencia.

Los sacramentos son signos eminentemente sensibles. De una iglesia primitiva (ss. I – IV), que se caracterizaba por ser, más bien, de tipo horizontal, determinante para la construcción de vínculos bastante cercanos entre sus

³¹ La corriente fenomenológica ha tenido muchos desarrollos en el pensamiento a partir de Kant, quien fue realmente que acuñó el término. Uno de los pensadores que hace mayor gala de este concepto es el filósofo alemán G. F. W. Hegel, en especial en una de sus obras: *Fenomenología del espíritu*. "Hegel llama "fenomenología del Espíritu" a la ciencia que muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. La fenomenología del Espíritu representa, a su entender, la introducción al sistema total de la ciencia: la fenomenología presenta el "devenir de la *ciencia en general* o del *saber*" José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. t. 2 (Barcelona: Editorial Ariel, S. A. 1994), 1238.

miembros, podemos decir que era posible una práctica rigurosa de la penitencia con sentido comunitario.

Aquí el referente más importante no era el individuo sino la misma comunidad. Pero, entonces, pensemos, la paz constantiniana (313) que instauró la paz religiosa en el Imperio Romano, provocó un crecimiento sin precedentes en el cristianismo, por doquier se celebraban sínodos, circulaban cartas penitenciales y entraban en vigor cánones eclesiásticos. Esta situación que se dio de manera generalizada, tanto en Occidente como en Oriente, demandó de la Iglesia una unificación, lo que favoreció a la constitución de una facción oficialista dentro de la Iglesia. La menor dependencia de la comunidad y una nueva dependencia de la Iglesia jerárquica hicieron que la praxis penitencial adquiriera así la forma y el nombre de *penitencia canónica* (Collo, 1995). La penitencia canónica se caracterizó por su dureza y porque dotaba al sacramento de la Reconciliación de un carácter excepcional, al concederse éste una sola vez y de forma definitiva. Esta situación movió a muchos cristianos, aún sin el parecer de la Iglesia oficial, a postergar al final de la vida la celebración del sacramento para obtener la reconciliación definitiva con Dios y con la Iglesia y no exponerse a perder el estado de gracia por la comisión de otro pecado.

Junto a la penitencia antigua surgió una penitencia que procedía de la praxis penitencial de los monjes irlandeses y escoceses³². La difusión de la penitencia canónica entre los pueblos nuevos de Europa, principalmente durante los siglos VI y XI, no se dio de forma purista, tomó elementos propios del derecho de los pueblos germánicos, fue así como la penitencia tomó una forma tarifada o tasada. A pesar que la Iglesia advertía acerca de sus abusos, la penitencia canónica obligaba a buscar sustituciones cuando la satisfacción total de las culpas de un hombre excedía la expectativa normal de vida, incluso para aquéllas personas, como el caso de los reyes, que no podían descuidar por mucho tiempo sus funciones por cumplir sus penitencias, de esta manera

³² "En esta nueva forma, la praxis penitencial de la Iglesia está destinada a todos y concluye para todos con la reconciliación. Ya no se contempla la exclusión del clero y los religiosos, ya no presenta su rasgo de excepcionalidad y deja de ser infamante e inaplicable." Carlo Collo, *Reconciliación y penitencia: Comprender, vivir, celebrar* (Madrid: San Pablo, 1995), 102.

podían buscar otro hombre y darle un dinero para que aquél pagara por él las penitencias impuestas, igualmente, se recurría al pago de misas, por tanto, sacerdotes y claustros religiosos se beneficiaron de estas sustituciones. Este tipo de sustitución ya estaba contemplado en el derecho celta y germánico como rescate de cualquier falta cometida contra un hombre, y que podía parecer, como la indemnización correspondiente a la ofensa cometida contra Dios y contra la Iglesia (Collo, 1995). “En el nuevo modo de practicar la penitencia se garantiza el carácter privado y repetible, pero falta la participación visible de la comunidad eclesial”³³. Fue en el período carolingio (a partir del siglo VIII hasta el IX) en que la Iglesia estableció una distinción entre la penitencia pública y la penitencia privada, fruto tal vez de una concepción descontextualizada de la penitencia antigua, sin embargo, sirvió para abrir camino a una nueva estructura del sacramento de la reconciliación.

Borobio prefiere hablar hasta este período de una estructura de penitencia del sacramento de la Reconciliación, de ahí en adelante, esto es, desde el siglo XIII, debemos referirnos a la estructura de confesión, para poner más acento en el carácter privado que tomó este sacramento. Collo se refiere a una disminución progresiva de la importancia de la penitencia, pese a que ésta continuó practicándose hasta la época de la reforma católica de Trento.

Desde la instauración de la paz religiosa por Constantino hasta el siglo XIII, somos testigos de un cambio de referente. Las dificultades que derivaban del hecho de que todos los fieles pudieran hacer una confesión pública de sus faltas y cómo esta práctica afectaba la celebración eucarística, hizo más aconsejable que la penitencia comenzara a celebrarse de forma privada, y que la Iglesia delegara a sus ministros ordenados dicha función. La separación progresiva de la penitencia de las condiciones objetivas de la comunidad motivó a la Iglesia a imponer el deber a todos los bautizados de confesarse, al menos, una vez al año, y no dejar sólo a juicio del creyente la decisión de acudir al sacramento³⁴.

³³ Collo, *Reconciliación y penitencia: Comprender, vivir, celebrar*, 105.

³⁴ “La obligación de la confesión ya se había establecido en la praxis de la Iglesia latina antes del concilio Lateranense IV (1215). Los padres que participaron en este concilio pretendieron

Durante la Edad Media se sumaron otras formas de penitencia, por ejemplo la confesión a los laicos como medio de remisión de los pecados leves³⁵, la absolución general³⁶ y la absolución general después de la predicación. Estas formas nuevas de penitencia muestran, ciertamente, la importancia que tomó la confesión a partir de la Edad Media. La concentración de los actos del proceso de reconciliación en la confesión oral comportaba un cambio de estructura del orden clásico de los actos al dar la absolución inmediatamente después de la confesión, dejando la satisfacción para un momento posterior³⁷.

No podemos negar que muchas de estas formas penitenciales se extendieron rápidamente, y se convirtieron en los medios por excelencia de remisión de los fieles en los casos de necesidad ante peligro inminente de muerte o en los soldados que marchaban a la batalla. A pesar que el Concilio de Trento se pronunció sobre estas formas penitenciales alternativas, en especial la confesión a los laicos, no impidió que estas formas continuaran practicándose hasta bien entrada la Reforma Protestante. De hecho, hay pruebas que atestiguan que fueron usadas por las comunidades reformadas largo tiempo³⁸. La importancia de la predicación³⁹ y la preminencia de la absolución en el proceso de reconciliación⁴⁰ permitieron que los laicos, exceptuando casos

con el canon 21 extenderla a todos los fieles de ambos sexos que hubieran alcanzado el uso de razón, la obligación de confesarse al menos una vez al año ante el «propio sacerdote». Al sacerdote se pide que realice una función de médico experto y que guarde el más riguroso secreto.” Óp. Cit., 111.

³⁵ “A partir del s. VIII se recomienda la confesión ante un laico como medio de remisión de los pecados leves, mientras que la confesión ante un sacerdote sigue siendo normativa para los pecados mortales.

El tratado pseudoagustiniano *De vera et falsa poenitentia*, compuesto hacia el 1050, contribuyó a propagar la práctica de la confesión ante laicos y a presentar el perdón de los pecados como efecto directo de la confesión”. Óp. Cit., 113.

³⁶ “Con la expresión «absolución general» se indica la absolución conferida simultáneamente a varias personas que han hecho una confesión solamente genérica.” Óp. Cit., 114.

³⁷ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 119-ss.

³⁸ Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 237-248.

³⁹ “Lutero... dice que la fe en el perdón divino tiene que ser suscitada por la palabra, por la predicación.” José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 242.

⁴⁰ Cfr. Óp. Cit., 240-242.

especiales como el de pecadores públicos impenitentes, se convirtieran en agentes de reconciliación de primer orden⁴¹.

Pues bien, con la Reforma de Trento la Iglesia quiso ratificar la ministerialidad del sacramento de Reconciliación debido a la secularización que había tenido el sacramento. El canon 15 sobre el poder de atar y desatar confiado a la Iglesia y a los sacerdotes dice lo siguiente:

Si alguno dijere que las llaves han sido dadas a la Iglesia solamente para desatar y no también para atar, y que, por ende, cuando los sacerdotes imponen penas a los que se confiesan, obran contra el fin de las llaves y contra la institución de Cristo; y que es una ficción que, quitada en virtud de las llaves la pena eterna, queda las más de las veces por pagar la pena temporal: sea anatema.⁴²

Las formas penitenciales alternativas que hicieron su aparición en la Edad Media contribuyeron indirectamente a la secularización de la religión. Trento trató de poner freno a esta situación y adoptó un matiz mucho más legalista, que afianzaba el poder de la Iglesia para atar y desatar los pecados. Eran tiempos de crisis y la unidad de la Iglesia peligraba. Trento intentó apaciguar los ánimos exacerbados por la Reforma y llamar a la reconciliación con la Iglesia; aparentemente la Iglesia concentraba nuevamente el poder, sin

⁴¹ “Tanto Lutero como Calvino admiten que la confesión puede hacerse con un laico, el cual tiene el poder de pronunciar sobre los pecados del penitente las palabras de absolución. De esta forma reaccionaban contra el peligro de «tiranía de las almas» que podría derivarse de convertir al «sacerdos», obispo o sacerdote, en el ministro privilegiado y único de la confesión y de la absolución.” Óp. Cit., 244. Refiriéndose al pasaje de la Carta de Santiago 5, 16, Calvino hace el siguiente razonamiento para defender la confesión hecha ante cualquier hermano de la asamblea y no solamente ante el sacerdote: “Santiago no manda sin motivo que nos confesemos los unos con los otros. Mas si considerasen lo que luego sigue, verían de cuán poco sirve para su propósito lo que aquí dice Santiago. “Confesaos vuestras ofensas uno a otros, y orad unos por otros”. Por tanto junta la recíproca confesión con la recíproca oración. Confesaos conmigo, y yo con vosotros; orad por mí, y yo por vosotros. Si solamente con los sacerdotes debemos confesarnos, siguese de aquí que sólo por los sacerdotes debemos orar. Más aún: se seguirá de estas palabras de Santiago, que nadie más debería confesarse que los sacerdotes. Porque queriendo que nos confesemos recíprocamente los unos con los otros, habla solamente a los que pueden oír la confesión de otros. Porque él dice recíprocamente; y no pueden confesarse recíprocamente, sino aquellos que tienen autoridad para oír confesiones. Y como ellos conceden este privilegio exclusivamente a los sacerdotes, nosotros también les dejamos el oficio y el cargo de confesarse”. Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, v. 1, traducción de Cipriano de Varela (Madrid: Visor Libros, 2003), 478.

⁴² Heinrich Denzinger, Peter Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1999), 1715b.

embargo, su objetivo no fue negar la importancia de los laicos en la Iglesia si no más bien dar ciertas provisiones para el mejor cuidado de los fieles, salvaguardando la integridad de éstos de la ligereza de cualquier miembro de la comunidad en su proceso de Reconciliación. Para ello contaría con unos miembros cualificados, los ministros ordenados, que estarían especialmente instituidos para esto. Lo que aquí se estaba debatiendo era una tensión presente en todo tiempo y que ahora acusaba en todos los niveles su mayor intensidad: la oposición entre individuo y colectivo⁴³.

Podemos decir que hasta el Concilio Vaticano II rigió la Reforma de Trento. Con el Concilio Vaticano II cambió la estructura del sacramento de la Reconciliación de «confesionista» a la de reconciliación. Este cambio denotó no sólo la adopción de un nuevo lenguaje penitencial, sino también un cambio substancial en la comprensión del sacramento para el sujeto mismo.

Con el empleo del nombre de «reconciliación», se está insinuando una estructura de penitencia renovada. Así, podría llamarse «estructura de reconciliación» a aquella que, teniendo especialmente en cuenta el origen del perdón en Dios, la intervención y dimensión eclesial de la penitencia y sus expresiones históricas, pretende manifestar en su forma externa la esencia interpersonal y relacional de la reconciliación (Dios-Iglesia-sujeto), así como su inserción en la historia social de reconciliación entre los hombres. Por otro lado, ponen de relieve la íntima relación establecida por Cristo entre el perdón de Dios y el perdón de los hermanos⁴⁴.

Con este rápido recorrido por la evolución que ha tenido el sacramento de la Reconciliación a lo largo de la historia del cristianismo hemos querido mostrar no sólo el cambio de la forma sino de la estructura del sacramento, o debemos decir un develamiento de la estructura. Este cambio tanto en la forma como en

⁴³ “Estos motivos teológicos, sin embargo, no habrían podido imponerse si, al mismo tiempo, la dispensación de estos sacramentos por la iglesia no se hubiese dotado de un marco más firme (paso a la plenitud «privada» del s. XII, con acentuación de la acusación precisa de los pecados graves al sacerdote; importancia creciente, por la misma época, del papel del sacerdote como testigo oficial de la Iglesia en el ritual del matrimonio) y si no hubiese estado simultáneamente en juego, a través de ellos, el poder de control social que la Iglesia creía ejercer.” Jean-Yves Lacoste, *Diccionario Akal crítico de teología* (Madrid: Ediciones Akal S. A. 2007), 1086.

⁴⁴ Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 151.

la estructura del sacramento ha estado unido a un proceso más amplio. La Iglesia ha acompañado muchos acontecimientos importantes en nuestra historia, que muestra que han marchado juntas, por esa razón, la Iglesia no puede sustraerse de los fenómenos sociales, políticos y económicos, pero básicamente, no puede sustraerse de la condición humana misma. La *formalización* progresiva del sacramento de la Reconciliación y los cambios más notables en la praxis del sacramento, no son producto de una abstracción de su sentido, sino al contrario, la evidencia de los principales cambios que el sujeto ha tenido a lo largo de la historia ¿Cómo así? Históricamente la formalización del sacramento de la Reconciliación tiene su explicación entendiéndolo que es el sujeto el que ha ayudado a *formar* el sacramento. Los sacramentos son signos sensibles y eficaces de la gracia. La única manera para que un signo signifique realmente un misterio en la experiencia del sujeto es que este signo sea representado por el sujeto.

La *formalización* es expresión de la abstracción realizada por la razón, que le permite tomar distancia de los otros y del mundo. No obstante, aunque esta formalización, en principio, lleve a un individualismo, éste sea quizá el mejor camino para llegar a una comprensión integral de la vida. Por tanto primero los sacramentos deben volverse una representación para el sujeto, para que éste pueda encontrar un sentido de los mismos en los demás, es decir, en la comunidad. Se supone que esto no es automático, tanto conceptual como históricamente tiene que darse ese tránsito, es clave entender que es necesario se dé primero un cambio de conciencia en los individuos para que entonces sí pueda operar un cambio en los corazones.

Nos dice el Concilio Vaticano II en su Constitución *Sacrosanctum Concilium* del proceso de reconciliación y su expresión realizativa en la vida del celebrante:

(...) En Cristo se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino. Esta obra de redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión. Resurrección de entre los muertos y

gloriosa Ascensión. Por este misterio, "con su Muerte destruyó nuestra muerte y con su Resurrección restauró nuestra vida. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació "el sacramento admirable de la Iglesia entera".⁴⁵

Los padres conciliares, una vez más, sitúan la obra redentora de Cristo en el misterio pascual. Sólo el misterio puede explicar cómo la obra redentora de Cristo llega a realizarse en todo tiempo y lugar. Por eso a pesar del tiempo que nos separa del acontecimiento pascual podemos dar fe que la Muerte de Cristo destruye la muerte y su Resurrección restaura la vida. Así, la obra de Cristo alcanza toda la humanidad.

Con el misterio pascual se realiza simultáneamente la reconciliación o redención del género humano y el culto divino, es decir, la redención de la humanidad va de la mano del culto perfecto a Dios, ambos se efectúan gracias a la acción que se realiza en Cristo. La expresión significativa del acontecimiento gana concreción histórica por la celebración que hagamos de lo acontecido en el presente⁴⁶.

En palabras de Francisco Taborda, el acontecimiento hace parte de una infraestructura narrativa que tiene su origen en la vida de un hombre o un pueblo, pero este mismo hecho se alimenta hasta formar una trama, una *narrativa* que dota de sentido la experiencia presente⁴⁷. Hoy quiere recuperarse la dimensión histórica que subyace al sacramento de la Reconciliación, horizonte que no es para nada distinto al de toda la humanidad.

⁴⁵ Concilio Vaticano II. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 5 [Énfasis añadido].

⁴⁶ Cfr. Francisco Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 88.

⁴⁷ "Una narrativa está siempre abierta a la experiencia actual (...) De esta manera la narrativa saca del pasado sus posibilidades y así es como da futuro al pasado (...) Toda relación del ser humano con su futuro y el futuro del mundo se da por medio del lenguaje narrativo (...) La razón e la originalidad de la narración reside en que da la palabra a la historicidad del ser humano. Resume en el presente el pasado y el futuro" Francisco Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, 85-87.

2.2. Reconciliación real y reconciliación sacramental

Para la siguiente reflexión hemos querido basarnos en el artículo de Christian Duquouac *Reconciliación real y reconciliación sacramental*. Este autor muestra la profunda relación que hay entre reconciliación real y reconciliación sacramental, fundamentalmente por el papel que juegan ambas en la creación de la historia. La una con un sentido y con una acción inmediatos en el propio individuo y, la otra, con un sentido escatológico y universal; sin embargo, ambas se concretan como manifestaciones del misterio de la redención en la historia.

En primer lugar, se muestra una contraposición entre ambos conceptos, no obstante, una reflexión sobre la historia revela que ambos hacen parte de dos momentos necesarios e inseparables; por tanto, ninguno más que el otro y nunca uno separado del otro exige su propio lugar en la historia. Es cierto que históricamente el perdón ha estado asociado a la reconciliación sacramental y esto ha llevado a formas del sacramento tales como la confesión privada y la satisfacción personal, sin embargo, no puede descartarse la función social que tiene el sacramento de la Reconciliación. Por un lado, es un medio por el cual el creyente encuentra una reconciliación consigo mismo. No podemos negar el efecto terapéutico que el sujeto experimenta gracias al encuentro que tiene con otro sujeto semejante a él, en este caso el ministro de reconciliación; aquí la mediación se personaliza al máximo en el sacerdote, sin diluirse por eso la mediación fundamental que es la Iglesia, más aún, Cristo. Por otro lado, los sacramentos se dan únicamente en la Iglesia y no tienen un destino distinto que no sea la Iglesia misma, por esa razón, al momento que el creyente es restablecido en la gracia por la acción del sacramento, en realidad, es toda la Iglesia la que recibe por ese miembro restablecido la gracia vivificante del Espíritu dejada de recibir por la situación de pecado de ese miembro en particular.

El perdón debemos considerarlo como el efecto directo de la reconciliación sacramental y es el único también capaz de llegar al corazón del hombre. El

perdón está lejos de considerarse una experiencia intimista. Su acción está más allá de tranquilizar conciencias, ciertamente ese tipo de acción obedecería a una *visión moral del mundo*⁴⁸, el perdón, entendido como don de Dios, tiene un efecto renovador, por tanto, rompe con el estrecho margen del individuo haciendo de él una nueva criatura a su imagen y semejanza, en esa medida, un ser volcado hacia los demás.

“La reconciliación no puede separarse del perdón”⁴⁹. De nada vale hablar de una reconciliación en la historia si antes los hombres no se han reconciliado entre ellos. “Lo que hay que reconciliar en nuestra historia no es ni unas doctrinas, ni unas ideologías, ni unas oposiciones objetivas entre clases, sino unos hombres”⁵⁰. La acentuación del carácter futuro de la reconciliación real priva al perdón de una consistencia histórica y desconoce también la fuerza de los obstáculos que dificultan llegar a dicha reconciliación.

Uno de los mayores obstáculos, sino el principal, con que se encuentra la reconciliación es el mal, pero nos referimos a un mal con carácter ontológico, ya no sólo a una tendencia en el corazón del hombre, sino a una estructura social, a una ideología o a un aparato político que hacen presencia en el mundo. Cuando el mal se absolutiza nos hacemos presa fácil del pesimismo y del fatalismo. A esta actitud responde Duquoc: “La reconciliación penitencial es, por tanto, un rechazo del fatalismo y convoca a una acción de soberanía sobre nuestro porvenir”⁵¹. Por eso debe buscarse un vínculo entre el perdón y la reconciliación dentro de la historia. El perdón tiene una “función social”⁵², y no hay pretexto para que la Iglesia no siga buscando formas de simbolización que expresen mejor ese aspecto social del perdón, es urgente que la celebración de la reconciliación sacramental recupere todo el sentido que le corresponde.

⁴⁸ Cfr. Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 47.

⁴⁹ Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, *Concillium: Revista Internacional de Teología*, t. 1 (61), (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971), 30.

⁵⁰ Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 30.

⁵¹ Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 29.

⁵² Óp. Cit., 26.

Algunos autores hablan de una *radicalización del mal*⁵³. El mal está presente en la estructura del ser humano – en opinión de Borobio, somos seres desreconciliados – y precisamente, esa constitución natural hace que seamos incapaces de vencer definitivamente el mal. Desde San Agustín el mal no se define como contrario al bien, sino como una ausencia del bien, por tanto, el mal debe ser entendido como una consecuencia unida a nuestra naturaleza menesterosa. El mal tiene raíz en el corazón del hombre (Mt 15, 17-20), es, por tanto, al corazón del hombre donde debe llegar la acción del perdón.

El mal

El tema de la reconciliación real se pone en cuestión cuando entra en la discusión el problema del mal. Este problema lleva a preguntarnos, en primer lugar, por el origen del mal, pero esto se vuelve un desafío tanto para la filosofía como para la teología. El filósofo francés Paul Ricoeur, en un opúsculo titulado *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, hace un esfuerzo por responder esta pregunta y, para ello, hace un recorrido por distintas épocas del pensamiento para ver cómo se ha abordado la misma. Nos advierte que este ejercicio empieza por el análisis del discurso, por tanto, se pregunta por la posibilidad de *pensar* el problema del mal.

La pregunta por el mal nos ha acompañado todo el tiempo, desde la primera etapa del pensamiento simbólico (el mito) hasta los tiempos modernos el elemento trágico, con algunas excepciones, ha sido la principal condición para pensar el problema del mal. Aunque hayamos renunciado a la búsqueda del origen del mal y hayamos pasado a definirlo como *principio* todavía tenemos dificultades para pensar el mal. La pretensión siempre ha sido la misma, y el punto de partida han sido las explicaciones totalizantes.

La explicación dada por los antiguos se basa en la doctrina de la retribución y desconoce la responsabilidad moral del sujeto. El mal, sobre todo, ese mal

⁵³ Algunos autores, empezando por Kant, introducen el concepto de mal radical como una alternativa para abordar el problema del mal. Cfr. Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 45.

individual aparentemente inmerecido, para el cual no existe ningún motivo aparente resulta insignificante delante de un orden superior que lo somete todo y, que, paradójicamente se sirve de ese mal para un bien mucho mayor.

Al identificarse el mal con un mal de tipo moral (pecado), dio lugar al surgimiento del concepto de culpa; concepto jurídico que se sostiene sobre el principio de responsabilidad. La culpa, en principio, es causa de indignación general, sin embargo, el concepto de culpa se asocia con la noción de castigo, por tanto, cualquier acto dañoso atribuible a la culpa de alguien se hace merecedor de castigo. En cierto sentido, el castigo se considera como paga del mal y se identifica a sí mismo como un mal consecuencia de otro mal cometido, hasta llega a considerarse el sufrimiento infligido por ese mal como algo justo. Ahora bien, la pregunta que todavía queda sin contestar es la del mal cuando no hay culpa por parte de quien lo sufre. Este cuestionamiento precisamente rompe con todas esas explicaciones totalizantes. La pregunta que irrumpe ahora es: “¿Por qué?; y más que un por qué, es un ¿Por qué yo?” que lanzan las víctimas.

Ricoeur luego de hacer una larga digresión sobre el tema termina con una aporía, sin embargo nos sale adelante diciendo: “La acción y la espiritualidad son llamadas a dar a esta aporía no una solución, sino una *respuesta* destinada a volverla productiva, es decir, a proseguir el trabajo del pensamiento en el registro del actuar y del sentir”⁵⁴. Aunque Ricoeur reconozca la limitación del pensamiento por entender el problema del mal, considerándolo “*irreductible*”⁵⁵ no renuncia a pensar el problema del mal, pero obviamente, lo sitúa sobre un fondo mucho más amplio que el existencial.

La “dialéctica del mal”

La “dialéctica del mal”⁵⁶ responde a una necesidad de tipo racional. Debemos situarla en un contexto general aunque parezca, en principio, particular.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 60.

⁵⁵ Óp. Cit., 67.

⁵⁶ Cfr. Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 29.

Estamos hablando del derecho. No el derecho en cuanto positividad, como sí el derecho en su acepción más amplia, esto es, en cuanto justicia.

Tengamos a la vista la estructura del conflicto. El conflicto surge como consecuencia de una afrenta o una injusticia cometida o sufrida. En principio surge un derecho a manos la persona a quien se infligió la injusticia para tomar cuenta de dicha injusticia, por delegación, ese derecho pasa a una instancia superior, que se encarga no sólo de reivindicar el daño sufrido directamente por el individuo sino del restablecimiento del orden social.

La injusticia cometida es vista como un abuso, pero aquí lo que se tiene que poner de relieve es que la injusticia perturba el orden inicial, sea que este orden se fundamente en una potencia superior, o bien, que tenga origen en el pacto concertado entre los miembros de una sociedad. Para nuestro estudio tendremos en cuenta el primer caso, pues contrario a lo que pensamos, la injusticia antes de pasar al plano moral hace parte del plano metafísico, o mejor diríamos, se encuentra íntimamente ligada al mundo físico. Consideraremos en este caso la injusticia como perturbación de un orden primigenio. Al concebir las acciones humanas dentro de las fuerzas que se encuentran en la naturaleza, se tiene por supuesto que existe una cierta armonía entre ellas, no obstante, al tomar alguna de estas fuerzas más de lo suyo, es decir, más de lo que le corresponde, es de esperar que las demás respondan de la misma forma para que las cosas vuelvan a su orden anterior. Así lo entendieron los antiguos, entre ellos Heráclito, filósofo griego que comprendía el mundo en permanente tensión, para quien se constituía un principio de justicia no sólo en las relaciones humanas sino también en la naturaleza.

Cuando hablamos del mal es difícil hablar de justicia en sentido estricto de la palabra. Para el pueblo de Israel el pecado era la representación del mal en el mundo, y al identificar el pecado con la violación de la Ley de la Alianza era fácil derivar del concepto de pecado el de culpa, como vínculo necesario entre la acción dañosa y la sanción o castigo. El pecado adquirió un acento marcadamente moral, esto contribuyó a la formación de una lógica punitiva, para la cual el pecado necesariamente debe recibir una paga y la persona –

incluyendo su descendencia – tiene que sufrir las consecuencias de la imposición de una pena. Bajo la lógica punitiva es justo que el pecador reciba como paga un mal, o más propiamente, un castigo.

Sin embargo también se sabe que el mal en este mundo, así sea que éste haya surgido a consecuencia de otro mal, tampoco rompe con el círculo del mal. En esa perspectiva parece que la justicia en vez de restablecer la felicidad general, más bien, perpetuara el sufrimiento en el mundo⁵⁷. Aunque el mal no desaparezca de forma definitiva del mundo no tenemos que resignarnos a un dominio absoluto del mismo sobre todos. Si consideramos esta dinámica particular que subyace al mal y nos resulta difícil separarnos de la idea de que a un mal corresponde necesariamente otro mal, debemos admitir que el mal adquiere ineluctablemente la forma de pura *negatividad*⁵⁸. Para que el mal salga de esa pura negatividad precisamos de algo más, que no sea otro mal. Aquí vale la pena volver sobre la noción de abuso que mencionábamos al comienzo. Deberíamos decir que el castigo o sanción sólo satisface parcialmente la transgresión inicial, sin embargo, no lleva a una reconciliación definitiva. Si podemos decirlo de alguna forma, la primera es una reconciliación parcial, que dada nuestra naturaleza lábil está totalmente justificada, pero si hablamos de una reconciliación en clave de redención del género humano, entonces, la justicia que debe responder al mal presente en el hombre se caracterizaría por ser una justicia excesiva, desbordada. “El círculo del «derecho» [se rompe]. Toda reconciliación definitiva requiere la ruptura del círculo de la justicia, si es verdad que ningún hombre es inocente”⁵⁹.

La etimología de la palabra perdón es muy curiosa. Hace alusión a un don, pero más que a un don, la partícula reforzativa que la acompaña se refiere a un

⁵⁷ “La violencia no cesa de recomponer la unidad entre mal moral y sufrimiento. Por consiguiente, sea ética o política, toda acción que disminuya la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros, disminuye el nivel de sufrimiento en el mundo. Si descontáramos el sufrimiento infligido a los hombres por los hombres, veríamos lo que quede de él en el mundo; a decir verdad, no lo sabemos, hasta tal punto la violencia impregna el sufrimiento.” Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, 61.

⁵⁸ Cfr. Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 46-49.

⁵⁹ Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 31.

don que está más allá de cualquier otro don⁶⁰. A nivel antropológico se afirma la necesidad del perdón en la existencia del hombre. Ciertamente el hombre es un ser complejo, y más que complejo en permanente construcción, por lo que son poco satisfactorias las afirmaciones categóricas que pretenden definir la naturaleza humana, más aún, son inconvenientes las explicaciones que apuntan a un estado definitivo del hombre.

Es recordada la cita: “Abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rm 5, 20). Pues bien, si vamos a hablar en clave del misterio de redención del género humano, entonces esa *sobreabundancia de la gracia* aparece como única satisfacción del pecado. A esa condición insuperable de mal en el mundo sale al encuentro el don de Dios, don que supera en sí la realidad misma del pecado. Este don que en todo es en demasía llega a los hombres en forma gratuita, resultado del plan de Dios, superando cualquier justicia, por tanto, cualquier polaridad o división en el mundo.

La gracia sabemos no elimina la condición fundamental del hombre en este mundo, que es la labilidad, la temporalidad y corruptibilidad, por eso aparece como signo escatológico, sin negar la tensión y conflictualidad de este mundo es capaz de contenerlas en la promesa de reconciliación definitiva. Ese «sí, pero todavía no», es el único que hace posible la obra redentora de Dios en la historia y abre los distintos momentos de esta dialéctica del mal a una realización de la gracia⁶¹; gracia que está presente en el sacramento de la Reconciliación y, sobre todo en la Iglesia, sacramento visible de Cristo.

⁶⁰ “Perdonar es condonar una falta, sea cual fuere su contenido u origen. Mientras que la remisión de los pecados se considera sobre todo como reservada a Dios, se puede decir que el término «perdón» abarca tanto el perdón mutuo de las ofensas como el de Dios hacia los pecadores. La palabra «perdón» tiene un sentido muy fuerte: significa dar o conceder por entero e implica, por tanto, la desaparición de la falta, sin reticencia alguna por parte de quien perdona y sin dejar huella alguna en el perdonado” Pierre-Maurice Bogaert et. al., *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: Herder, 2003), 1209.

⁶¹ Cfr. Christian Duquoc, “Reconciliación real y reconciliación sacramental”, 30-31.

2.3. Eclesialidad del sacramento de la Reconciliación

La *eclesialidad* o dimensión eclesial del sacramento de la Reconciliación puede tomarse desde el aspecto de la ministerialidad⁶² de la Iglesia en relación con los sacramentos, es decir, aludiendo a la función que tiene como administradora de los sacramentos. Si vamos a hablar de una eclesialidad del sacramento tenemos que poner en primer término la Iglesia, en tanto es en la Iglesia donde tienen lugar los sacramentos y no tienen otro destino sino la Iglesia. No se trata de restar importancia a la dimensión personal que tiene el sacramento de la Reconciliación ni mucho menos desmeritar la participación activa del penitente en el sacramento, pero, ciertamente, cuando nos referimos a la eclesialidad del sacramento queremos referirnos a eso que Borobio, en su libro *El sacramento de la reconciliación sacramental*, caracteriza como una triple implicación: “La Iglesia sujeto, mediación y objeto de reconciliación”⁶³.

La importancia de abordar el tema del sacramento de la Reconciliación en su dimensión eclesial se debe a un hecho que para la mayoría de autores no pasa desapercibido en la teología actual: *La Iglesia es sacramento visible de Cristo*⁶⁴. Con esta definición de sacramento visible quiere subrayarse el principio de unidad y de paz que la misma Iglesia encarna. Esta simple fórmula no sólo ratifica la labor ministerial que ejerce la Iglesia, sino que pone de presente la unión inextricable que se da entre la identidad y la misión de la Iglesia en el mundo. No puede negarse que parte de la misión de anuncio de la Buena Nueva, sino toda, depende del testimonio de unidad y de paz que la

⁶² Cfr. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 327-346. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 243-ss.

⁶³ Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 238-242.

⁶⁴ “Veamos brevemente cuál es el alcance de la dimensión comunitaria del sacramento de la penitencia. En primer lugar, la penitencia es un sacramento de la Iglesia, ella misma «sacramento visible» de la «congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de unidad de la unidad y de la paz». La Iglesia encuentra en los sacramentos los medios sensibles y eficaces destinados a realizar la obra de la salvación en todos y cada uno de sus miembros. La Iglesia es santa por ser obra de Dios y del Espíritu, esposa de Cristo, comunidad de gracia.” Gonzalo Flórez, *La reconciliación con Dios* (Madrid: BAC. 1971), 258-259.

Iglesia proyecta al interior⁶⁵, por eso, el mensaje que ella comunica al mundo no es nada si no lo respalda una caridad visible entre sus miembros.

Cuando decimos que la Iglesia es sujeto necesitado de reconciliación estamos reconociendo la naturaleza pecadora de la Iglesia sin desconocer por otro lado el ideal de santidad que anima a la Iglesia en la historia. La Iglesia es pecadora no sólo en sus miembros, sino que lo es muchas veces en sus instituciones. Esta condición asumida con actitud de humildad más que con pesimismo, debe ayudarla a alejarse de *fariseísmos* y acercarla, más bien, a ser ejemplo de conversión y penitencia para sus propios fieles y para el mundo.

Decir que la Iglesia es mediadora de reconciliación es afirmar el compromiso de la Iglesia en la reconciliación a nivel universal, comunitario y personal. En todos estos niveles se manifiesta la necesidad constante de reconciliación, la Iglesia puede intervenir en todos ellos y convertirse en *signo* que haga presente en cada realidad concreta la renovación de esta reconciliación: en el mundo, en nuestras comunidades eclesiales, en nuestros vecindarios y en la vida de cada hombre y mujer.

La Iglesia es objeto de reconciliación cuando se constituye en destino final de reconciliación. Como dice Gonzalo Flórez: "La incorporación en el *misterio* de la Iglesia es el bien supremo y total que Dios otorga al cristiano en el plano temporal de la redención"⁶⁶. No se aleja más del verdadero significado del sacramento de la reconciliación que una experiencia intimista de la fe, de ahí que participar de modo activo y dinámico en la acción cultural y santificante de la Iglesia toma para el cristiano el carácter de derecho así como de deber el contribuir a aumentar la «fuerza» de la gracia en la Iglesia⁶⁷ y convertirse en un agente de cambio en el mundo.

⁶⁵ "El sacramento de la penitencia tiene un significado eclesial muy directo y expreso, ya que el pecado del cristiano afecta a toda la comunidad santa y su reconciliación manifiesta la caridad de esta comunidad." Gonzalo Flórez, *La reconciliación con Dios*, 273.

⁶⁶ Gonzalo Flórez, *La reconciliación con Dios*, 270.

⁶⁷ Cfr. Óp. Cit. 266.

Si queremos ir a una reflexión más allá de la eclesialidad del sacramento de la Reconciliación, incluso de cualquiera de los aspectos críticos que hacen parte de este sacramento, es necesario preguntarnos como miembros de la Iglesia, ministros de la Reconciliación y miembros reconciliados, de qué manera somos testigos de la reconciliación en el mundo, sobre el presupuesto que nuestra identidad como Iglesia es clave para el anuncio del mensaje del Resucitado a un mundo des-reconciliado.

Capítulo 3: El sacramento de la Reconciliación en clave del seguimiento del Evangelio

Introducción

Para todos es claro que el método hermenéutico parte de un *pretexto*. A pesar que en el desarrollo se fija primero el texto o tradición, hay suficiente razón para pensar que este texto pasa por una cantidad de filtros y por la constitución de nuevos significados que lo van transformando, a pesar de los cambios en su interpretación, aún se mantiene en lo fundamental. Puede decirse lo mismo del pretexto. Cuando hablamos de seguimiento, el pretexto es siempre el mismo. Aunque las condiciones del seguimiento varíen en sí hay condición que siempre es la misma, la radicalidad que hace tan singular la experiencia cristiana.

El pretexto para revisar los *Presupuestos teológicos del Sacramento de la Reconciliación* no puede ser otro que el seguimiento del Evangelio. Como dijera Espeja (1999), el punto de partida de la reflexión teológica no es otro que la experiencia cristiana. Es la vivencia del cristianismo la que precede el dogma y la doctrina, y no lo contrario. La importancia de este principio es capital si queremos justificar en la práctica una disertación teológica centrada en la experiencia del seguimiento del Evangelio.

Dada la amplitud del tema del seguimiento y la necesidad de establecer un punto de contacto con el Sacramento de la Reconciliación nos ocuparemos de uno solo de los aspectos del seguimiento, el de la *mistagogia*. Como la idea es hacer una lectura de la Reconciliación en clave del seguimiento, debemos entender que el seguimiento es una dimensión imprescindible de la Reconciliación, y es a partir de la estructura de la Reconciliación, es decir, de ciertos elementos, como la vivencia de la Reconciliación, que se pone de presente el carácter mistagógico y, por tanto, el más profundo sentido de seguimiento al interior del sacramento.

Más que una propuesta pastoral, creemos que lo puede responder mejor al reto que nos plantea una reconciliación real en el mundo es una apuesta pastoral; una propuesta siempre traza el camino para alcanzar unos objetivos, mientras que la apuesta, como su nombre lo indica, no se basa en la reciprocidad, sino que apunta hacia lo no puesto, rebasa nuestros cálculos y expectativas y encuentra en la gratuidad el único medio para manifestarse. La gratuidad marca el nuevo rumbo de la Iglesia en la actualidad. Esta apuesta de la Iglesia, más humilde y menos ruidosa que antes, con seguridad es la clave para la revelación de la misericordia y el perdón de Dios a un mundo que lo necesita.

3.1. La mistagogia en el sacramento de la Reconciliación

“Del griego *mystagogheín* (iniciar, introducir en los misterios)”⁶⁸. El término mistagogia, como indica su etimología, se refiere a la iniciación de los neófitos en alguna religión. Una reevaluación del concepto ha llevado a entenderlo como el “tiempo de experiencia de los sacramentos recibidos y como fase de la experiencia de la comunidad”⁶⁹. Aunque la mistagogia está unida estrechamente al catecumenado, no se puede sustraer de otros aspectos de la vida sacramental, entre otros, de la Reconciliación.

¿Cuándo comienza y cuándo termina nuestra preparación para la celebración de los sacramentos? Es una pregunta que sólo podemos contestar si tenemos claridad acerca del alcance de la celebración de los sacramentos, y allí hay que examinarse también sobre cercanía que tiene la celebración del sacramento con la vida.

Con relación a la catequesis, se pronunció la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, reunida en Aparecida (Brasil): «La

⁶⁸ Lorenzo Álvarez, *Diccionario teológico enciclopédico* (Navarra: Verbo Divino, 1999), 641.

⁶⁹ Lorenzo Álvarez, *Diccionario teológico enciclopédico*, 642.

catequesis no debe ser sólo ocasional, reducida a los momentos previos a los sacramentos o a la iniciación cristiana, **sino más bien “un itinerario catequético permanente”**» (n. 298). La catequesis, según el teólogo alemán Adolf Exeler, es «un acto de educación en una *fe madura*»⁷⁰. El *Directorio catequístico general*, n. 30, dice lo siguiente: “(...) La catequesis debe ayudar al nacimiento y al progreso de esa vida de fe a lo largo de toda la existencia hasta la plena explicación de la verdad revelada y su aplicación a la vida”⁷¹.

Más que una concepción eminentemente intelectual de la obra catequética, desde el Concilio Vaticano II la Iglesia ha querido que la fe se torne viva y activa, por tanto, más que aprender unos contenidos doctrinales, sin negar la importancia que tiene en la formación de una *fe madura*, es indispensable que se dé un encuentro real entre el creyente y la persona de Jesús.

La actitud del cristiano debe ser la del discípulo, es decir, de una escucha atenta y orante de la Palabra de Dios, pero sobre todo, la de seguimiento. Veremos más adelante las características específicas que debe tener este seguimiento en la actualidad. La Iglesia experimenta el mismo llamado y, en esa medida, invita a sus fieles a esa cercanía con el Maestro y a cultivar esto como una actitud de vida. La mistagogia no se sustrae, ciertamente, de esa relación fundamental con la persona de Jesús, sino que en la misma tiene su fuente y su fin.

Si entendemos que la mistagogia es condición a la vez que está condicionada por un proceso relacional, entonces queda más claro el por qué la Iglesia debe asumir como su misión el fomento al igual que el acompañamiento de esta relación que se establece entre Dios y el creyente.

La Historia de la Revelación misma puede verse como una mistagogia, que muestra, principalmente, el modo como Dios se revela al hombre a lo largo de

⁷⁰ Lorenzo Álvarez, *Diccionario teológico enciclopédico* (Navarra: Verbo Divino, 1999) cita a Adolf Exeler, 136.

⁷¹ CELAM, *Directorio catequístico general* (Asunción: CLAF, 1972), n. 30.

la historia e indica cómo la Iglesia debe ejercer su obra catequética a imitación del *Divino Maestro*:

Dios en la Historia de la Revelación usó de una pedagogía para anunciar en el A. T. sus designios de salvación por medio de profecías y figuras que preparan la venida de su Hijo, autor y consumidor de la Fe en el N. T. (Hebr. 12, 2).

Pero ahora, después de la consumación de la revelación, la Iglesia debe predicar todo el misterio de nuestra salvación en Cristo. Y, sin olvidar la pedagogía usada por Dios, debe acomodar la suya a las nuevas exigencias que hoy confronta el mensaje, para que éste, propuesto sin adulteración ni mutilación, se adapte a la índole de los catequizandos.

Por tanto mientras por una parte se adapta a las mentalidades menos cultas y les expone las cosas de manera simple y breve, mediante fórmulas sumarias que puedan explicarse más tarde. Por la otra procura acomodarse a las inteligencias más desarrolladas que exigen explicaciones más profundas.⁷²

La mistagogia expresa también la relación cercana que se da entre vida y sacramentos, principalmente, el sacramento de la Reconciliación. La actitud de *niño* es una forma de indicar la actitud de discípulo que debe tener el cristiano y que resulta fundamental en su vida de fe. Esta mistagogia tiene de fondo nuestra naturaleza precaria y lábil, tan necesitada de la gracia de Dios para perseverar en el camino de fe, y precisa para ello que nos dejemos asistir de Dios y de los instrumentos que ha puesto a nuestra disposición para realizar en nosotros la vida que nos da a través de Jesús.

La mistagogia es coherente, en primer lugar, con la condición fundamental del ser humano, de ahí que se extienda a lo largo de su existencia; en segundo lugar, es compatible con el hecho que Dios es el único que puede compadecer esa condición fundamental del hombre y, por su naturaleza eterna, puede garantizar que este proceso se dé, aún si éste va más allá de la vida del individuo, por tanto, se extiende a toda la humanidad. La mistagogia apunta necesariamente a una trascendencia y constituye el rasgo esencial de la

⁷² CELAM, *Directorio catequístico general* (Asunción: CLAF, 1972), n. 33.

relación de Dios. En clave de la Reconciliación la mistagogia se traduce primero en perdón, que se da a nivel sacramental, pero finalmente, y hacia esa meta debe señalar, lleva a una reconciliación real que se extiende a todos los niveles de la existencia.

3.2. Dimensiones del sacramento de la Reconciliación

3.2.1. Dimensión existencial del sacramento de la Reconciliación

De acuerdo con Borobio, la reconciliación es un *existencial*. Con lo de existencial quiere decirse que la penitencia se extiende a lo largo de toda la vida. Después de la celebración del sacramento debe entenderse que la gracia continúa obrando en la vida del creyente, en la misma medida que el hombre pone de su parte para su propia conversión. Entonces, es conveniente decir que la penitencia es un existencial en la vida cristiana, en cuanto que el cristiano está llamado permanentemente a convertirse y a responder de un modo que comprometa toda su existencia.

La dimensión existencial del sacramento de la Reconciliación lleva a admitir que así como el proceso de conversión es de por vida, no puede haber, entonces, una ruptura entre la celebración del sacramento y la vida del creyente. La unión inextricable que se da entre celebración y vida expresa la estructura del sacramento de la Reconciliación. Así estemos frente a la estructura de penitencia del sacramento, de confesión o de reconciliación, este sacramento no pierde su efecto característico de restablecimiento o reparación del orden trasgredido. Lo anterior se expresa en la importancia que siempre ha tenido la satisfacción dentro del sacramento⁷³. A pesar que la dureza de la penitencia fue atenuándose con el tiempo, lo que comenzó como una penitencia pública y externa terminó como una penitencia privada con un sentido más interno, la penitencia sigue siendo conveniente y necesaria para la

⁷³ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006).

vida de la comunidad, como medio del que dispone el creyente para restablecer su unidad con la Iglesia, así como para reconciliarse con Dios.

Entender la doble realidad de gracia y de pecado que caracteriza al hombre y, por ende, el ámbito eclesial del que forma parte, nos sirve para constatar que la vida de cada hombre, como cualquier proceso histórico, es un proyecto que se encuentra apenas en marcha. Cada realidad guarda en su interior un dinamismo que la configura en distintas dimensiones capaces de trascender el tiempo, con cierta continuidad o no.

La penitencia no se limita a la parte celebrativa, sino que la vida misma se hace lugar privilegiado de la penitencia. No es sólo la vida para los sacramentos, como llegó a concebirse en la penitencia antigua, sino que los sacramentos son para la vida y, en tal sentido, la celebración es para la vida. La celebración sacramental debe trascender en el tiempo y el espacio a los distintos ámbitos de la vida del creyente, de modo que no se circunscriba únicamente a la vida religiosa, sino que revele verdaderamente el sentido último de este sacramento. La celebración del sacramento está llamada a trascender la vida del cristiano y a no quedarse en el mero cumplimiento de un precepto, que significa lo mismo o nada en un proceso de conversión que es de toda la vida.

Los sacramentos son signos eficaces de la gracia divina. Si, en primer término, Dios toma la iniciativa para salvar al hombre y para ello hace llegar su gracia a través de los sacramentos, entonces, los sacramentos actúan *ex opere operato*, esto es, por el valor que tienen los sacramentos por sí mismos, pero también debe suponerse que Dios no concede su gracia por imposición, por tanto, precisa de una respuesta libre y generosa de parte de quien recibe la gracia, para que ésta tenga toda su eficacia. Por eso a lo que objetivamente es obrado por el sacramento (*ex opere operato*) debe sumarse una disposición para recibir dicho sacramento, que se conoce como *ex opere operantis*. Por un lado, el valor objetivo de los sacramentos denota la voluntad salvífica de Dios que confiere por medio de éstos su gracia a los hombres, pero por otro, tenemos la libertad del hombre, el cual puede aceptar o, bien, rechazar el don gratuito de Dios. La causalidad sacramental es doble, depende, en primer lugar, de la voluntad divina, pero precisa inevitablemente de la libertad humana

para poder tener toda su eficacia. La concurrencia de ambas voluntades, tanto de la divina como de la humana en la causalidad del sacramento, nos muestra más en concreto la dimensión existencial de la Reconciliación⁷⁴. La discusión sobre la causalidad sacramental ocupó por largo tiempo a distintas escuelas de teólogos durante la Edad Media; primero se trabó entre franciscanos y dominicos y, posteriormente, en la Edad Moderna, entre jesuitas y dominicos; estas discusiones llegaron a ser tan intensas que llevaron en su momento a que el Papa interviniera directamente y obligara a cada una de las escuelas en disputa a aceptar a la otra sin tachar ninguna de las doctrinas como herética⁷⁵.

Cuando hablamos de la penitencia como un existencial cristiano debemos hacer alusión a la penitencia básicamente como una virtud. Es claro que la dimensión existencial de la Reconciliación no deja de lado la sacramentalidad, máxime cuando se trata de pecados graves, sin embargo, para que ésta pueda enraizarse en la vida del creyente precisa de una disciplina y de un compromiso permanente de conversión, que pueden hacerse efectivos a través de otras formas de penitencia en la vida diaria. Veamos algunas de estas formas.

La penitencia en la vida diaria

La virtud de la penitencia en la vida diaria tiene origen en una actitud permanente de conversión y se muestra en el esfuerzo día a día por reconciliarnos con nosotros mismos, con Dios y los hermanos. Esta actitud nace de formas «cotidianas» de conversión-reconciliación⁷⁶, en muchos casos se trata de sacramentales. Todos estos sacramentales obtienen sus efectos *ex opere operantis ecclesiae*, es decir, “por la acción de la Iglesia que obra” y, por supuesto, por los méritos de la persona que toma parte de ellos. No riñen en

⁷⁴ “El perdón de Dios va condicionado a las exigencias de la conversión y al mismo tiempo está vinculado a la acción de la Iglesia, siendo expresión de ambas realidades, que tienden a acercarse y a ser convergentes como dos movimientos que al final se encuentran en el signo de la reconciliación” Gonzalo Flórez, *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid: BAC., 1993), 150.

⁷⁵ Cfr. Lorenzo Álvarez, *Diccionario teológico enciclopédico* (Navarra: Verbo Divino, 1999).

⁷⁶ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006).

modo alguno con el sacramento de la penitencia, sino que, más bien, disponen al creyente para la celebración del sacramento. En opinión de Borobio (2006), “son, de algún modo, el comienzo de la celebración sacramental y la expansión del sacramento en la vida”⁷⁷.

Entre los sacramentales podemos mencionar: las bendiciones, las procesiones el rezo del rosario, el culto a las reliquias, visitas a santuarios y peregrinaciones, el viacrucis, liturgias penitenciales y las absoluciones generales. Por supuesto, las formas cotidianas de conversión-reconciliación son más numerosas, por ejemplo, cuentan entre éstas ciertas prácticas como son el ayuno, la oración y la caridad. En primer lugar, estos sacramentales y formas cotidianas de conversión tienen un efecto directo sobre los pecados veniales, por tanto, el sacramento de la reconciliación queda reservado en caso de pecados más graves. Según Borobio (2006), las formas cotidianas de conversión ni están separadas ni limitan el puesto del sacramento de la penitencia, antes bien, contribuyen a que el creyente se disponga para una digna celebración del sacramento, pero principalmente aportan para una reconciliación real en su vida⁷⁸.

Si las formas alternativas de conversión no dejan de lado la sacramentalidad de la Reconciliación, mucho menos desplazan su eclesialidad. Ya no se trata sólo de una cuestión jurídica de legitimidad referida al poder de «atar y desatar» los pecados, que concentró la atención de los teólogos durante el período de la escolástica (primera y segunda escolástica)⁷⁹, cuando es la Iglesia la que invita a sus fieles a gestos de reconciliación, como medio de conversión en la vida cotidiana⁸⁰. Básicamente aquí lo que se aviva es el deseo de paz y unidad no sólo al interior de la Iglesia sino en el mundo entero, que se hace patente en la búsqueda de la paz por parte de distintos actores sociales, las religiones y de los Estados. La conformación de la eclesialidad, si queremos verlo así, es el camino que tiene que recorrer la Iglesia para entrar en diálogo con el mundo,

⁷⁷ Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 357.

⁷⁸ “Estas y otras formas pueden ser camino para la conversión sincera y la reconciliación real” Óp. Cit., 357.

⁷⁹ Cfr. Gonzalo Flórez, *Penitencia y unción de enfermos* (Madrid: BAC., 1993).

⁸⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1434-1438.

ya no desde una posición de poder, sino desde una actitud más humilde, seguramente, la única querida por Cristo

3.2.2. Dimensión eclesial del sacramento de la Reconciliación

Al centrarse en el aspecto existencial del sacramento de la Reconciliación puede correr el riesgo de quedarse en el ámbito individual. El creyente encuentra a su disposición mediaciones puestas por la Iglesia que le ayudan en su esfuerzo penitencial. Pero siendo honestos, ninguna de las formas que toma la reconciliación, sea la penitencia en la vida cotidiana, las formas alternativas de la reconciliación, incluso la celebración del sacramento, muestran por sí solas el sentido pleno del misterio de la reconciliación en la historia de la salvación. El aspecto existencial de la reconciliación, por tanto, no puede limitarse al individuo, sino que debe extenderse éste a toda la Iglesia. En ese sentido, vale la pena considerar la importancia que tiene la Iglesia como sujeto clave en el proceso de reconciliación. Para ello analizaremos dos dimensiones fundamentales definidas por el episcopado Latinoamericano y del Caribe en su última conferencia celebrada en Aparecida (Brasil), que denotan tanto la identidad como la misión de la Iglesia en este continente.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe se centró fundamentalmente en los aspectos del seguimiento a Jesús en el contexto actual de América Latina. Aclara que el llamamiento que hace Jesús tiene una característica nueva: mientras que los maestros en la antigüedad invitaban a sus discípulos a vincularse con algo trascendente, Jesús invitó a sus discípulos a encontrarse con Él y a configurarse con Él (n. 131).

El documento conclusivo no es una reflexión abstracta y elevada, por el contrario, se caracteriza por ser un documento a tono con los cambios y nuevas problemáticas del contexto y por ofrecer luces concretas y puntuales para la tarea de evangelización de la Iglesia en América Latina y el Caribe.

Hacen bien los obispos reunidos en Aparecida en recordarnos que somos discípulos y misioneros, ambas son dimensiones inseparables de la identidad de cristianos y son dos caras de la misma moneda.

Al llamar a los suyos para que lo sigan, les da un encargo muy preciso: anunciar el evangelio del Reino a todas las naciones (cf. Mt 28, 19; Lc 24, 46-48). Por esto, todo discípulo es misionero, pues Jesús lo hace partícipe de su misión, al mismo tiempo que lo vincula a Él como amigo y hermano. De esta manera, como Él es testigo del misterio del Padre, así los discípulos son testigos de la muerte y resurrección del Señor hasta que Él vuelva. Cumplir este encargo no es una tarea opcional, sino parte integrante de la identidad cristiana, porque es la extensión testimonial de la vocación misma. (n. 144)

La misión – afirma el documento final de Aparecida – es “la extensión testimonial de la vocación misma”. La configuración con Jesús Maestro pasa por hacer suya la misión de Cristo, el anuncio del evangelio del Reino de vida. Sin embargo, aquí no está todavía clara la vocación de los discípulos a vivir en comunión. Veamos el siguiente numeral:

Los discípulos de Jesús están llamados a vivir en comunión con el Padre (1 Jn 1, 3) y con su Hijo muerto y resucitado, en “la comunión en el Espíritu Santo” (2 Co 13, 13). El misterio de la Trinidad es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia: “Un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, llamada en Cristo “como un sacramento, o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. La comunión de los fieles y de las Iglesias Particulares en el Pueblo de Dios se sustenta en la comunión con la Trinidad. (n. 155)

“El misterio de la Trinidad es la fuente, modelo y meta del misterio de la Iglesia”. De hecho, la evangelización podemos leerla también en clave de la comunión, al menos, eso se nos muestra un par de numerales adelante: “la evangelización es un llamado a la participación de la comunión trinitaria” (n. 157). Puede constatarse la relación inextricable entre comunión y evangelización, entonces, es necesario decir que para hacer anuncio del evangelio es imprescindible dar un testimonio de comunión. Esto se traduce en que la principal misión de la Iglesia es la de ser ella misma un testimonio de

comunión y reconciliación *ad intra* y también *ad extra* con las otras iglesias y, por supuesto, con los no cristianos. De ser una misión de cada cristiano, la comunión se constituye en la misión universal de la Iglesia, sin la cual no tiene otra razón de ser.

“La Iglesia es comunión en el amor. Esta es su esencia y el signo por la cual está llamada a ser reconocida como seguidora de Cristo y servidora de la humanidad” (n. 161). La identidad de la Iglesia es que ésta se constituye como “comunión de amor”. Aparecida llama la atención sobre esa doble característica que acompaña a cada creyente, esto es, que es *discípulo* y *misionero*, y esto lo ratifica desde la dimensión eclesial: «En el pueblo de Dios, “la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí... La comunión es misionera y la misión es para la comunión”. En las iglesias particulares, todos los miembros del pueblo de Dios, según sus vocaciones específicas, estamos convocados a la santidad en la comunión y la misión» (n. 163).

El fundamento para que *la comunión sea misionera y la misión sea para la comunión*, lo establece el n. 159:

La Iglesia, como “comunidad de amor”, está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios que, es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo. En el ejercicio de la unidad querida por Jesús, los hombres y mujeres de nuestro tiempo se sienten convocados y recorren la hermosa aventura de la fe. “Que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea” (Jn 17, 21). La Iglesia crece no por proselitismo sino “por atracción: como Cristo atrae todo a sí con la fuerza de su amor”. La Iglesia “atrae” cuando vive en comunión, pues los discípulos de Jesús serán reconocidos si se aman los unos a los otros como Él nos amó (cf Rm 12, 4-13; Jn 13, 34).

Una justa dimensión de la eclesialidad lleva a considerar que más allá del “proselitismo”, el testimonio más convincente que puede dar la Iglesia hoy parte de asumir una actitud más humilde, sobre todo, por parte de la jerarquía, la cual debe expresarse en una renuncia a las relaciones de poder, en una nueva configuración de este tipo de relaciones dentro y fuera de la Iglesia, en la aceptación consciente de sus culpas - como se ha evidenciado más

recientemente - y en la búsqueda sincera de la verdad así como la reparación del lado de las víctimas; por supuesto, debe propender para que esta actitud se extienda a todos y cada uno de los fieles, para que ésta pueda mostrarse en el trato con los demás en el día a día. La Iglesia se hace sacramento de Cristo cuando es capaz de llevar la reconciliación a todos los hombres sin hacer ninguna distinción y cuando toma parte de la reparación de este mundo dividido por odios y guerras.

3.3. El sacramento de la Reconciliación: Expresión del mandamiento del amor

3.3.1. *El amor como llamado*

La frase del evangelio de Juan “*Ámense unos a otros*” quizá sea una de las más conocidas de la Biblia, fue pronunciada por Jesús mientras se dirigía a sus discípulos en el cenáculo. ¿Qué tiene de especial esta escena? No sólo es la manifestación de la cercanía de Jesús a sus discípulos, a quienes llama amigos, sino que de modo explícito aparece el llamamiento que Jesús hace a los suyos: “*Ámense los unos a los otros*”. Debemos entender éste como el principal llamamiento que Jesús hace a sus discípulos, eso explica que esté en medio del largo discurso que tuvo lugar en la última cena. Por el testimonio que tenemos del evangelio, Jesús se dirigió en esa oportunidad ya no a la muchedumbre, sino a sus más cercanos, por esa razón, el cristianismo guarda este mensaje como las últimas instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos.

Jesús ni siquiera vio que este ideal se realizara. Muy distinto son las conversiones de las que Jesús fue testigo en vida (la samaritana: Jn. 4, 1-ss; el leproso: Lc. 17, 12-ss; Zaqueo: Lc. 19, 1-ss, entre otras). El llamamiento se caracteriza por ser personal, se dirige a una persona en especial, incluso si se trata de un pueblo. En el Antiguo Testamento Dios se dirigía a la persona en particular; tratándose de Israel, escogía siempre a alguien del pueblo para que

sirviera de intermediario. En el Nuevo Testamento Jesús se dirige a los doce, también a la mujer samaritana, al leproso que volvió luego de purificarse y luego lo siguió, así nos podemos extender en más ejemplos; el llamado, ciertamente, viene como una propuesta particular.

El mandato pronunciado por Jesús, “Este es mi mandamiento: Ámense los unos a los otros, como yo los he amado”, no puede menos que llenarnos de desconcierto. Tiene un carácter escatológico, lo que lo pone más allá de nuestro alcance. Si Jesús no iba a ver esta realidad, ¿qué sentido tenía que al final de su vida recalcará en este mandamiento? Recordemos que en el discurso de la última cena Jesús no sólo lo menciona una vez sino que insiste una vez más en lo mismo (Jn 13, 34; Jn 15, 12). Al comienzo parece dirigirse únicamente a sus discípulos, pero sus palabras en realidad tienen un eco universal. Esas palabras no fueron para que se las llevara el viento. Más allá del tiempo presente y de alguien en concreto ésta es la apuesta de Jesús que llevó también a que intercediera por los suyos ante su Padre (Jn 17, 9).

Las apuestas no llevan al riesgo sin más, sino que prometen algo que supera todas las expectativas; de cierta manera, se abren a algo mayor, por eso, un rasgo característico que tienen las apuestas es el de la gratuidad. El proyecto de Jesús tiene su realidad ahora, sin embargo, su realización trasciende el tiempo y supera el presente, así pase por él; por eso, este proyecto se conecta con la *utopía* o especie de final de la historia con un alcance universal.

Pero más allá del carácter escatológico debemos enfocarnos en la gratuidad que se esconde tras este llamado. Si la gratuidad va más allá de las expectativas del presente, tenemos que admitir, entonces, que ésta es capaz de movilizar la historia a un estado definitivo. La única manera de que el proyecto de Dios para la humanidad pueda llevarse a cabo es si éste llega a trascender en el tiempo. Por eso las palabras de Jesús no quedan al azar, sino que implican una apuesta que abarca el plan de Dios hasta el fin de los tiempos. La primera y última voluntad de Dios sólo puede ponerse en acto a través de esta apuesta.

Es más factible que los hombres nos dejemos seducir por propuestas que por apuestas. No nos gusta lo incierto, preferimos llegar a lo seguro. Ninguna de las pruebas de la existencia de Dios resulta ya satisfactoria, todavía es probable – como lo afirma el filósofo francés Blaise Pascal en su llamada *apuesta de la existencia de Dios* – que Dios exista, incluso frente a la probabilidad que no sea así, cuando está de por medio ganar la vida eterna. Esta apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios, aún siendo discutible, racionalmente es una evidencia que la humanidad siempre está en búsqueda de sentido. Los hombres de este tiempo necesitan motivos de esperanza, y esta apuesta es la única capaz de ampliar esos horizontes que la humanidad tanto añora.

¿Hacia dónde debe apuntar la Iglesia? Se muestra que no es precisamente hacia lo seguro. Para poder traer esperanzas a este mundo sombrío y sin sentido, la Iglesia debe ir más allá de planes y proyectos pastorales, debe hacer una apuesta radical por el proyecto de Dios. Este mandato de Jesús no se reserva para el tiempo final, sino que desde el momento presente tiene una realidad, sin importar que esta realidad no se haya terminado de revelar.

3.3.2. Un llamado con sentido de responsabilidad

Ya conocemos cuál es el llamado que Jesús hace a sus discípulos, del cual la Iglesia toma cargo absoluto, sin embargo, no queda del todo claro de qué modo se concreta la responsabilidad del discípulo frente al llamado. Normalmente las propuestas tienden a un logro, sus metas son claras y precisas, eso facilita que puedan medirse y evaluarse; una apuesta, en cambio, permanece abierta, casi que indeterminada, lo que hace más difícil establecer una responsabilidad frente a ésta. Los seres humanos pueden hacerse responsables de sus acciones a corto plazo, incluso a mediano plazo, pero para hacerse responsables de sus actos a plazo más largo, la experiencia enseña que es necesaria una visión en perspectiva. La responsabilidad, en ese sentido, se convierte en una responsabilidad en perspectiva. Dada la naturaleza del llamado que nos hace Jesús, “Ámense los unos a los otros”, la responsabilidad ha de determinarse en función de lo que está por venir, es decir, del futuro.

¿Cómo puede determinarse la responsabilidad del discípulo ante el llamado del *Maestro* si éste escapa de la visión cortoplacista y los alcances de su acción van más allá de los fines del individuo mismo?

Desde la década de los 70, muy relacionado con la Teología de la liberación, se despertó en América Latina un especial interés por la praxis⁸¹. Este modo de hacer teología desde América Latina toma como punto de partida la praxis; se procura hacer una reflexión de la fe a partir de lo que nos presenta el texto social⁸². La praxis se refiere al modo como los hombres tomamos cuidado de nuestras acciones y, por tanto, de los efectos de esas acciones en el mundo. Es frecuente la alusión al tema de la *utopía* en los discursos de la Teología de la liberación. Tomaremos como puntos de referencia un autor, Francisco Taborda, y un libro, *Sacramentos, praxis y fiesta*. La praxis es claramente punto de partida de la vida sacramental, toda vez que se celebra sólo aquello que se ha vivido, pero también es punto culminante, ya que es desde la praxis misma que puede proyectarse el sujeto individual y social. Según Taborda sólo la praxis es capaz de dotar el pasado y el presente de un futuro. La praxis, por consiguiente, tiene la fuerza de anticipar la utopía.

La utopía se relaciona con discursos sobre el final de la historia, es decir, con construcciones mentales que apuntan a un estado ideal o de reconciliación final de la historia. Después del fracaso de ideologías fundamentadas sobre la utopía, especialmente, los socialismos, los teólogos de la liberación se han visto precisados a reevaluar los discursos basados en la utopía. Muestra de esta nueva postura adoptada por los pensadores latinoamericanos la constituye Franz Hinkelammert⁸³. Este teólogo y economista alemán nacionalizado en Brasil, ha hecho intentos de formulación de un “marxismo crítico latinoamericano”, para lo cual lleva adelante una crítica de las utopías. Dentro

⁸¹ Proviene de un término griego y hace referencia a la práctica. Se trata de un concepto que se utiliza en oposición a la teoría. El término suele usarse para nombrar el proceso por el cual una teoría pasa a formar parte de la experiencia vivida. La praxis aparece como una etapa necesaria en la construcción de conocimiento válido. Y de esta manera, la praxis en la teología tiene que ver con la práctica, o mejor, con la experiencia en la cotidianidad del seguimiento de Jesús.

⁸² Cfr. Alberto Parra, *Textos, Contextos y Pretexto* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003).

⁸³ Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002).

de la categoría de utopías encontramos el utopismo neoliberal, que constituye uno de los factores que siguen reproduciendo la desigualdad e injusticia social en América Latina. En ese caso, la utopía más que un instrumento de liberación termina convirtiéndose en ideología de opresión. El utopismo, para Himkelammert, es la mayor oposición a la política como arte de lo posible, por eso propone una crítica del pensamiento utópico y sugiere una nueva conceptualización de la utopía que se aleje de la ilusión trascendental del utopismo. La utopía, según el autor, no puede pensarse con un carácter cerrado, pues su factibilidad representa ella misma un peligro, al suponer la realización de una sociedad perfecta de manera determinista, sin detenerse siquiera en la condición de perfectibilidad propia de los seres humanos. La utopía, por el contrario, debe ser indeterminada y permanecer en su realización abierta al futuro, en esa medida, puede ser también coherente con las particularidades de los seres humanos y las mismas vicisitudes que se hacen presentes en la historia.

Más allá de América Latina movimientos que han asumido la causa por los derechos de las víctimas y han tomado parte importante en procesos de reconciliación y perdón han sacado del discurso teológico el concepto de praxis, a cambio, han introducido el concepto de *poder*⁸⁴. Con el concepto de poder quiere significarse el restablecimiento de la dignidad a las víctimas y su cambio de rol en los procesos de perdón y reconciliación. En una situación de opresión y graves violaciones de los derechos humanos las víctimas toman un rol pasivo, sin embargo, aún en procesos de post conflicto este rol parece perpetuarse en las víctimas. Este nuevo discurso propugna porque el rol de la víctima pase de ser pasivo a ser activo en los procesos de perdón y reconciliación, de suerte que las víctimas recobren el poder sobre sus propias vidas y su porvenir y se hagan partícipes en la reconstrucción del tejido social roto.

El poder sirve, en este caso, para restablecer la dignidad de las víctimas no para favorecer a la opresión de unos seres humanos sobre otros. Al rehabilitar

⁸⁴ Cfr. Robert Schreiter, *El ministerio de la Reconciliación* (Santander: Sal Terrae, 1998).

a unos miembros de la sociedad que antes no contaban, el reconocimiento e inclusión de estos miembros hace que la sociedad cuente con un capital social mayor que la ayuda a afrontar sus propias contingencias. El poder puede servir para conjurar las contingencias que provienen de las dinámicas sociales, siempre y cuando éste sirva para que los individuos tomen posesión de su futuro. Dependiendo del grado de responsabilidad que tomen los individuos sobre sus propias acciones, así también éstos pueden contribuir a la construcción de una sociedad más justa.

Frente a este llamado que hace Jesús cabe que sus seguidores se hagan responsables de sí mismos, y así puedan tomar cuidado de sus relaciones con los demás y con la naturaleza. La Iglesia, en ese sentido, debe empeñarse en ayudar a formar sujetos autónomos, capaces de tomar control de su proyecto de vida. Esta responsabilidad de los individuos en perspectiva es la única que puede realmente abrir la esperanza a lo que está por venir, a lo desmedido, dicho de otra manera, a la gracia⁸⁵.

3.4. Celebración del sacramento de la Reconciliación

La Iglesia es un sujeto crucial en el proceso de la reconciliación. Ahora bien, surge un interrogante ¿cómo puede mostrarse eso en la celebración del sacramento de la Reconciliación?

Según el *Ordo Paenitentiae* de 1973 hay tres ritos del sacramento de la Reconciliación:

Rito A: para confesión y absolución individual

Rito B: para confesión de varios penitentes con absolución individual

Rito C: para confesión y absolución colectivas

⁸⁵ “Es verdad que la Ley entró para que se multiplicaran las transgresiones, pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rm. 5, 20).

Sólo los Ritos A y B son los modos ordinarios de celebrar el sacramento de la Reconciliación.

Si bien no hay distintos sacramentos de reconciliación, sí hay distintas formas de celebrar el mismo sacramento. Ninguna de estas formas revela el sentido pleno del sacramento, sino que expresa uno u otro aspecto del sacramento de la Reconciliación, mientras que las demás formas tan sólo complementan los aspectos que no quedan totalmente significados⁸⁶. Puede decirse de cada uno de estos ritos, aunque es independiente uno del otro, a excepción del Rito C, se complementa con los demás, no porque por él mismo no sea eficaz, sino porque se ve enriquecido en su sentido por los otros.

El Rito A, es claro, toma un matiz más personal, “(...) expresa de un modo más claro el carácter personal de la conversión y del perdón; el encuentro y el diálogo en referencia a una situación particular; la necesaria responsabilización de unos compromisos de cara a la lucha contra el pecado”⁸⁷. Este rito que corresponde a la forma más tradicional de celebrar el sacramento de la Reconciliación, puede descuidar, hasta cierto punto, el aspecto comunitario del sacramento, lo que conlleva un peligro no minúsculo, la privatización del sacramento, con lo que puede perderse de vista la presencia y mediación de la comunidad eclesial en el proceso de reconciliación. Percatándose de eso, el Concilio Vaticano II tratando de corregir muchos de los vicios y desviaciones que había tenido la celebración del sacramento en el pasado no suprimió esta forma penitencial, para lo cual estableció: “Revísense el rito y las fórmulas de la penitencia de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento”⁸⁸. La revisión hecha por la Sagrada Congregación para el Culto Divino incluyó la reconciliación de varios penitentes, que aparece ordenada bajo el Rito B, en ese sentido, la Sagrada Congregación apostó por que se visibilizara más el aspecto comunitario del sacramento. Así mismo, dispuso sobre la realización de celebraciones penitenciales, como preparación de los fieles para la celebración del sacramento.

⁸⁶ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 370-371.

⁸⁷ Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 371.

⁸⁸ Concilio Vaticano II. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 72.

La Iglesia debe preocuparse por formar sujetos autónomos, prepararlos para asumir responsabilidades y tomar parte activa en la construcción de una sociedad más justa, empero, no puede excluirse esta dimensión comunitaria inherente a la celebración sacramental.

El Concilio Vaticano II puso de relieve el sentido comunitario y eclesial de la penitencia como resultado y consecuencia del sentido comunitario de la salvación y del pecado⁸⁹. Según Jesús Castellano, en un artículo titulado *Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia*, es infrecuente el *personalismo puro* en el pecado personal sin una contaminación externa por medio de actos, opiniones, mentalidades, malos ejemplos, etc.⁹⁰ “Hay un sentido comunitario de responsabilidad eclesial, familiar y social en cada pecado personal”⁹¹. Este reconocimiento de la responsabilidad eclesial en el pecado personal es tan necesario como la toma de conciencia del individuo de su responsabilidad personal⁹². Sin restar importancia a la responsabilidad personal en el pecado personal, no debe dejarse de lado la responsabilidad

⁸⁹ Jesús Castellano, “Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia”, *Phase*, 34 (233), (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999), 410. “El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes” Concilio Vaticano II. Constitución *Lumen Gentium*, n. 11.

⁹⁰ Jesús Castellano, “Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia” 410.

⁹¹ Óp. Cit. 410.

⁹² Algunos ministros en la práctica del sacramento de la Reconciliación son conscientes de esta situación. Citaremos a Anselm Grün, que en uno de los apartes de su libro, titulado *La Penitencia: Celebración de la reconciliación*, hace referencia directa a la responsabilidad eclesial en el pecado personal. “Muchos aseguran no tener nada de qué confesarse. Ante todo dicen, no hay nada en su vida de lo que deberían arrepentirse. Pero aquí no se trata simplemente de confesar los pecados. Ya es bastante que alguien reflexione sobre su propia vida y la ponga sobre el tapete. Y seguramente habrá aspectos o parcelas en las que uno no se sienta a gusto consigo mismo. Por supuesto, es frecuente que uno no pueda determinar con total claridad si esas cosas son pecado o si se trata simplemente de debilidades, descuidos, de las faltas cotidianas. Después de todo, no es tan importante. De lo que se trata, es de tomar en consideración la propia vida y de manifestar, al menos, lo que a uno le tiene inquieto. Cuando, por ejemplo, alguien describe un conflicto que tiene con su padre o con su madre, con su jefe o con un compañero, tan sólo tiene que contar cómo le afecta, cuál es la impresión que tiene acerca de su comportamiento. De este modo, en el diálogo aparece claramente dónde está su parte de culpa y qué es lo que, por su parte, podría cambiar. No tiene mucho sentido eludir, sin más, el conflicto o tratar de resolverlo uno mismo de forma unilateral. En la conversación puede mostrarse qué es lo conveniente. Tal vez necesite uno distanciarse interiormente un poco más. En cualquier caso, durante el diálogo debería quedar claro que la culpa nunca es exclusivamente de una sola persona, sino que siempre andan enredadas las dos partes. Y se trata de deshacer este «enredo», en el que las partes están implicadas, para poder considerar al otro de manera más objetiva” Anselm Grün, *La Penitencia: Celebración de la reconciliación* (Madrid: San Pablo, 2002), 36 [Énfasis añadido].

social, de suerte que el penitente se sirva de ello para establecer de manera sana su propia culpa.

Del mismo modo que se da una *solidaridad* en el pecado en la comunidad eclesial se supone que se da una solidaridad en la gracia. Así como el penitente se sirve del perdón dentro de la comunidad eclesial, la Iglesia se sirve también de la vida reconciliada de sus miembros para curarse ella misma de las heridas que ha dejado el pecado. Una Iglesia que se confiese santa no puede pasar por alto que también es pecadora. Esta solidaridad en el pecado y en la gracia es el mejor ejemplo de la realización de esa perfecta caridad que caracteriza la Iglesia como sacramento visible de Cristo en el mundo. El canon 8 del *Ritual de la reconciliación y la penitencia* ratifica esta misión de la comunidad eclesial en la celebración de la penitencia:

“La Iglesia entera, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras en el ejercicio de la obra de reconciliación que Dios le confió. Porque no solamente llama a la penitencia por medio de la predicación de la palabra de Dios, sino que también intercede por los pecadores y ayuda al penitente con solicitud maternal, para que reconozca y confiese sus pecados y alcance, así, la misericordia de Dios, que es el único que puede perdonarlos. Pero, más aún la Iglesia misma llega a ser el instrumento más importante de la conversión y de la absolución del penitente, por el ministerio que Cristo confió a los apóstoles y a sus sucesores”⁹³.

Aunque la Iglesia no tiene un rito de reconciliación de preferencia, pues todos, expresan la misma esencia, el rito tradicional sigue siendo la forma ordinaria de reconciliación. El *Ritual*, n. 31, es claro cuando afirma que: “La confesión individual e íntegra y la absolución individual siguen siendo la única forma ordinaria para que los fieles se reconcilien con Dios y con la Iglesia (...)”⁹⁴. Esta forma sacramental de la reconciliación guarda el siguiente orden: “saludo y bendición del sacerdote, lectura de la Palabra de Dios para iluminar la conciencia y suscitar la contrición, y exhortación al arrepentimiento; la confesión que reconoce los pecados y los manifiesta al sacerdote; la imposición

⁹³ *Ritual de la reconciliación y penitencia* (Santafé de Bogotá, D. C.: Departamento de Liturgia, 1999), n. 8.

⁹⁴ *Ritual de la reconciliación y penitencia*, n. 31.

y la aceptación de la penitencia; la absolución del sacerdote; alabanza de acción de gracias y despedida con la bendición del sacerdote”⁹⁵.

Se insiste en la vivencia comunitaria del perdón, pues ella misma sirve de pedagogía espiritual para los fieles. En la Iglesia se urge por una renovación pastoral del sacramento, para ello se insta a la celebración comunitaria del mismo (Rito B)⁹⁶. Aunque en la celebración comunitaria se haga una liturgia de la Palabra, con lecturas y homilía, el examen de conciencia sea dirigido en común, la petición del perdón sea comunitaria, y el rezo del Padrenuestro y la acción de gracias sea en común, esta forma de celebración mantiene la personalización del proceso penitencial con la confesión y la absolución individual. Esta forma celebrativa es vista por muchos como una síntesis de las otras dos formas de celebración del sacramento, por una parte, afirma la dimensión eclesial del sacramento, propia del Rito C – que no hemos querido incluir, ya que esta forma sacramental no tiene eficacia por sí misma, pues prácticamente se dispone de ésta en situaciones excepcionales, y necesita luego ratificarse – y por otra, se le da cabida a la responsabilidad personal del sujeto de la que hace mejor salvaguarda el Rito A⁹⁷.

Esta evolución del sacramento de la Reconciliación a nuevas formas de celebración, de las que hemos sido testigos, ha tenido los siguientes referentes: la presencia de la palabra de Dios, la dimensión celebrativa y orante del sacramento, y su naturaleza eclesial y comunitaria⁹⁸. Se habla también que la renovación pastoral en el sacramento de la Reconciliación tiene un influjo directo sobre toda la vida sacramental, en tanto que la participación en otros de los sacramentos, por ejemplo la Eucaristía, puede verse afectada sin la eficacia de un sacramento como la Reconciliación bien entendido y acogido de manera

⁹⁵ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1480.

⁹⁶ “El mismo Rito subraya este carácter comunitario de la penitencia, del perdón y de la gracia cuando habla de la Iglesia que es santa y necesitada de purificación, cuando apunta al carácter eclesial de la reconciliación. También lo recalca cuando habla de la función de la comunidad en la celebración del sacramento y del sentido comunitario del pecado y de la salvación” Jesús Castellano, “Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia”, 412.

⁹⁷ Cfr. Dionisio Borobio, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 377-380.

⁹⁸ Cfr. Jesús Castellano, “Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia”, 398.

adecuada por los fieles. Cosa que ha querido dejar en claro la Iglesia en los últimos tiempos es que de la expresión de formas cada vez más coherentes con el sentido del sacramento de la Reconciliación, ciertamente, los fieles y la comunidad eclesial pueden sacar mejor provecho de esto.

Queremos concluir con una cita de Aparecida, para mostrar que este ministerio de la Reconciliación en la Iglesia puede convertirse en una misión de reconciliación universal y responder al llamado que hace Jesús Maestro:

La Iglesia, como “comunidad de amor”, está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios que, es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo. En el ejercicio de la unidad querida por Jesús, los hombres y mujeres de nuestro tiempo se sienten convocados y recorren la hermosa aventura de la fe. “Que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea” (Jn 17, 21). (n. 159)

Conclusiones

El cristianismo rescató el concepto de pecado del Antiguo Testamento. En ese sentido, se mantuvo anclado en una perspectiva punitiva de pecado, que concibe el pecado como una trasgresión. Tenemos que el pecado consta de una dimensión moral; pero también tiene una dimensión ética y una dimensión eclesial. Esto pone al pecado en una situación bastante compleja. La noción de pecado en el judaísmo recibió la influencia de corrientes filosóficas muy diversas, principalmente, del estoicismo, esto llevó a que pronto asimilara el ideal de vida buena a la práctica de virtudes que estas corrientes predicaban. Si bien la vida buena y la vida virtuosa no se contradicen, sin embargo, asimilar una cosa a la otra lleva a admitir que también son lo mismo lo bueno y lo correcto. Está bien en decir que el pecado se encuentra en estrecha relación con la conciencia individual, no obstante, cuando afirmamos que el pecado se inserta en el misterio pascual de Cristo, estamos no sólo otorgándole la cualidad de misterio al pecado, sino que con eso estamos también reconociendo la trascendencia que se esconde tras el pecado, que toca no sólo el ámbito existencial individual sino que también hace parte importante de la forja de la historia humana. En este aspecto concreto se aleja el cristianismo, desde su origen, del judaísmo, más todavía, de todas las corrientes filosóficas de donde provenía este ideal de vida virtuosa, que sacaban más bien al individuo del mundo y confinaban la religión a un fuero privado. No quiere decir que con el cristianismo las cosas hayan tomado otro rumbo, todavía subsiste algún rezago, eso coloca al cristianismo en un punto crítico que lo obliga a salir de un acartonado sistema de dogmas inamovibles y lo lleva, más bien a verse como una conciencia nueva y creciente en el mundo. Por eso cuando hablamos de pecado cobra un valor primordial la pregunta por el sentido. Sin embargo, queda muy difícil empezar a responder esta pregunta si no nos interrogamos también por la forma. El sentido queda en nada si la vida no es capaz de superar la fragmentariedad y la ruptura que supone la realidad de pecado. Aquí igualmente nos queda suponer que la vida ha encontrado alguna forma para reconciliarse consigo misma, con Dios y los demás. El tema de la

forma de la reconciliación obedece a una necesidad de racionalizar lo concerniente al pecado, lo más importante aquí es ratificar que la forma de reconciliación responde ciertamente a un dinamismo presente en la realidad. Resulta inadecuado referirnos a una sola y única forma de reconciliación, si mucho podemos apelar a una estructura que permanece abierta a la dinamicidad propia de la realidad. Esta estructura se da, por tanto, de un modo acumulativo y progresivo.

Admitir que el pecado, así como también la reconciliación son casi que una condición de la naturaleza humana lleva a preguntarnos por el sujeto. ¿Dónde queda la individualidad, la libertad y el hecho de sentirnos llamados por Dios a vivir la reconciliación en el plano personal, si estamos de alguna manera determinados y no es verdad que sea algo tan espontáneo que dependa de la voluntad particular? Por un lado, no puede considerarse al ser humano simplemente como un medio, aun cuando su nivel de conciencia sobre el pecado y la reconciliación sea insuficiente; más todavía que llegue a pensarse que es posible prescindir de la libertad y de una plena conciencia del ser humano en dicho proceso. Un hecho incuestionable es que Dios se revela a personas concretas, esto tiene un efecto directo sobre la existencia de esas personas. En primer término, hay una oferta gratuita por parte de Dios al ser humano, en segundo término, debe darse una respuesta libre de adhesión del hombre a Dios. Es posible evidenciar esta respuesta por parte del hombre a través de un cambio a nivel personal que proviene de la acción de Dios en su vida. Por un lado es objetivable la llamada que Dios dirige al hombre, pero también la respuesta libre y generosa del hombre al llamado que le hace Dios. La libertad humana no es algo tan difuso como puede imaginarse, el hecho de que ésta sea objetivable precisa que ésta deba determinarse, orientarse y, desde luego, encauzarse. Es necesario que en el desarrollo del ser humano concurren una libertad que sea atribuible al mismo, pero también una acción de fuera, que no disminuye para nada esta libertad, sino que más bien la coadyuva a llegar a su madurez. Debemos decir que así como la realidad obedece a un proceso inconcluso, el hombre también es él mismo un proyecto inconcluso, en espera de integrarse como también de reconciliarse. En ese

sentido, la acción de Dios en la vida del hombre debe tomarse como un complemento insustituible, que le da realidad y efectividad a este proyecto.

La acción de Dios no se opone a la libertad humana. De aquí se sigue que el perdón se considere como un don gratuito de Dios. Como todo don exige del hombre una aceptación libre y generosa. El perdón no puede estar ausente de la existencia humana, por ende, tampoco de ninguna de las concreciones de esta existencia en la realidad. En procesos de paz y de reconciliación es imprescindible el tema del perdón de las víctimas. Es necesario que se dé el perdón en el plano personal para que de ahí en adelante sí puedan modificarse las estructuras causantes de injusticia y de opresión. El perdón, por decirlo así, debe trascender a una dimensión social, pero esto solamente es posible ayudando a los seres humanos a acercarse y a encontrar el perdón de Dios. Cobra, entonces, importancia el poner a disposición de las personas deseosas de alcanzar el perdón de Dios una serie de medios para que se concrete ese perdón en su historia particular. El sacramento de la Reconciliación constituye uno de estos medios.

El sacramento de la Reconciliación no obra de manera automática, precisa de un incremento de la libertad humana y de la toma de conciencia del don de Dios que esto implica. Principalmente al acercarnos a un confesionario – u otro lugar que se disponga para la celebración del sacramento – debemos hacerlo con un sentimiento de gratitud, desde luego, con la suficiente claridad que hemos fallado y que por eso estamos ahí. La contrición de corazón que tanto recomiendan los confesores a los penitentes antes de la celebración del sacramento debe provenir del dolor de alejarse de Dios, como fundamento y elemento integrador en su vida, y el efecto directo que esto tiene en la relación con los demás. Lo anterior pone al penitente no en una posición de postración y de culpa improductiva sino en una que demanda una responsabilidad activa de su parte y frente a la que sí puede pedirse un sentir con la Iglesia. La celebración del sacramento de la Reconciliación debe llevar, por tanto, a un incremento de ese sentir con la Iglesia. De este modo, el sacramento deja de ser para los penitentes una carga existencial, mental, psicológica y afectiva negativa, y se revela, más bien, desde el primer momento como medio a través

del cual se muestra toda la misericordia y la solicitud de la Iglesia para acogerlo.

El sacramento de la Reconciliación tenemos que considerarlo en perspectiva del seguimiento del Evangelio. Entender la Reconciliación sacramental como fruto de una búsqueda personal sería rebajar la importancia que realmente tiene este sacramento. Su finalidad no es propiamente la de servir de aliciente a la conciencia individual sino que cuenta con una clara dimensión social, en primer lugar, dentro de la Iglesia, ésta misma hace que se proyecte, a la vez, al mundo, impidiendo que este sacramento se asuma de una manera intimista. Aunque propiamente el llamado a seguir a Jesús se dirige, en primera instancia, a cada hombre en particular, este llamado no se hace fuera de la Iglesia, sino todo lo contrario, dentro de ésta, esto hace que la vocación personal esté principalmente al servicio de la Iglesia, en orden a su crecimiento y que contribuya a su misión en el mundo. Hoy más que nunca se entiende la misión, no sólo de los consagrados sino de toda la Iglesia, de dar testimonio para que el mundo crea en la Buena Nueva anunciada por Cristo. Que la Iglesia sea una «Comunidad discípula y misionera», como indicaron los padres del sínodo celebrado en Aparecida (Brasil), lleva a pensar que este llamado a seguir el Evangelio debe redimensionarse para que recupere toda su actualidad, esta llamada no es sólo a nivel individual sino que apela a toda la Iglesia. El llamado que hace Aparecida a la Iglesia peregrina en América Latina la pone como sujeto de la historia frente a los principales retos y desafíos del siglo XXI, no como mera agregación de adeptos ni como la voz cantante desde una posición de superioridad. La Iglesia es consciente del papel que tiene como sujeto de la historia si acepta al mismo tiempo su temporalidad y el hecho que ella misma es un proyecto que depende de la gracia de Dios. Pero en la historia hay más sujetos que participan en su construcción, la Iglesia, en ese sentido, no puede cerrarse sobre sí misma sino que tiene que abrirse al mundo e intentar entablar un diálogo con los demás sujetos que hacen historia.

La Iglesia debe preocuparse por ayudar a formar sujetos autónomos, prepararlos para asumir responsabilidades y tomar parte activa en la construcción de una sociedad más justa, ello no excluye la dimensión

comunitaria inherente al sacramento de la Reconciliación. El llamado que retumba en la Iglesia conlleva un sentido de responsabilidad para cada uno de sus miembros. Esto tiene que traducirse a nivel celebrativo. Si bien no hay distintos sacramentos de reconciliación, pero sí hay distintas formas de celebrar el mismo sacramento. Aunque la Iglesia no tiene un rito de reconciliación de preferencia, pues todos, en definitiva, expresan la misma esencia, el rito tradicional continúa siendo la forma ordinaria de reconciliación. Se insiste en la vivencia comunitaria del perdón, porque ella misma sirve de pedagogía espiritual para los fieles. En la Iglesia se ha urgido por una renovación pastoral del sacramento de la Reconciliación, instándose en muchos casos a la celebración comunitaria del mismo. Aunque, ciertamente, en la celebración comunitaria se hace una liturgia de la Palabra, con lecturas y homilía, el examen de conciencia es dirigido en común, la petición del perdón es comunitaria, y el rezo del Padrenuestro y la acción de gracias es en común, esta forma de celebración mantiene la personalización del proceso penitencial con la confesión y la absolución individual. La Iglesia no debe olvidar en la práctica la estrecha relación que hay entre el individuo y el colectivo; no basta con un reconocimiento de la individualidad, la Iglesia más que nadie es consciente del extremo individualismo y del relativismo que se viven en la sociedad posmoderna, mal haría en perpetuar esta situación, por eso apuesta por un personalismo puesto en perspectiva, de modo, que los sujetos encuentren en la vivencia comunitaria el centro de su experiencia cristiana así como el sentido real de sus vidas. Lo individual y lo colectivo no pierden sus distinciones, sin embargo, la vida sacramental, como toda experiencia en la vida humana indica que ambos se complementan. Éstos constituyen los fundamentos teológicos del sacramento de la Reconciliación en perspectiva del seguimiento del Evangelio y, por ende, los fundamentos para una renovación de la práctica del sacramento de la Reconciliación.

Bibliografía

- Álvarez, Lorenzo. 1999. *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino.
- Bogaert, Pierre-Maurice. 2003. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder.
- Borobio, Dionisio. 2006. *El sacramento de la reconciliación penitencial*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- , 2008. *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Calvino, Juan. 2003. *Institución de la religión cristiana*. V. 1. Madrid: Visor Libros.
- Castellano, Jesús. 1999. "Una relectura teológica de los «Prenotandos» del Ritual de la Penitencia". *Phase*, 34 (233). Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Catecismo de la Iglesia Católica*.
- Collo, Carlo. 1995. *Reconciliación y penitencia: Comprender, vivir, celebrar*. Madrid: San Pablo.
- Concilio Vaticano II. Constitución *Lumen Gentium*.
- , Constitución *Sacrosanctum Concilium*.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 1972. *Directorio catequístico general*. Asunción: CLAF.
- , 2007, 13 al 31 de mayo, en Aparecida Brasil.
- Denzinger, Heinrich y Hünemann. 1999. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Espeja, Jesús. 1999. *Transformación cultural, economía y evangelio*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Flórez, Gonzalo. 1971. *La reconciliación con Dios*. Madrid: BAC.
- , 1993. *Penitencia y unción de enfermos*. Madrid: BAC.
- , 2001. *Penitencia y unción de los enfermos*. Madrid: BAC.

- González, Antonio. 1999. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Ediciones Sal Terrae.
- Grün, Anselm. 2002. *La Penitencia: Celebración de la reconciliación*. Madrid: San Pablo.
- Hinkelammert, Franz. 2002. *Crítica a la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Lacoste, Jean-Yves. 2007. *Diccionario Akal crítico de teología*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mora, José Ferrater. 1994. *Diccionario de filosofía*. T. 2. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.
- Parra, Alberto. 2003. *Textos, Contextos y Pretexto*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramos-Regidor, José. 1974. *El sacramento de la Penitencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . 1982. *El sacramento de la penitencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ricoeur, Paul. 2007. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ritual de la reconciliación y penitencia*. 1999. Santafé de Bogotá, D. C.: Departamento de Liturgia.
- Schreier, Robert. 1998. *El ministerio de la Reconciliación*. Santander: Sal Terrae.
- Segundo, Juan. 1993. *El esplendor de la Verdad*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Taborda, Francisco. 1987. *Sacramentos, praxis y fiesta*. Madrid: Ediciones Paulinas.