

## REFLEXIONES HISTORICO-TEOLOGICO-PASTORALES ACERCA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

JORGE MEDINA

Cuando yo era estudiante de Teología, y precisamente al cursar los tratados de los sacramentos, escuché a mi maestro, el R. P. Prof. Dr. Julio Jiménez B., afirmar que el lugar teológico más importante en sacramentaria es la «praxis Ecclesiae». Los años no han hecho más que confirmarme, con muchas pruebas, en esa verdad. Ningún teólogo ignora que en teología sacramental es evidente la necesidad del recurso a la Tradición, como la describe la Constitución dogmática «Dei Verbum» (n. 8), y sin la cual sería con frecuencia (si es que no siempre) imposible adquirir certezas doctrinales (ibid., n. 9). La praxis de la Iglesia nos es asequible a través de textos históricos y litúrgicos, los cuales preceden normalmente, y a veces con lapso de siglos, a las expresiones del magisterio, al menos a las más sistemáticas y complexivas.

La historia de la praxis de la Iglesia con respecto al sacramento de la Penitencia es extremadamente compleja y rica; a veces, a primera vista al menos, incluso desconcertante. Es de esa historia, tomada a grandes rasgos, de donde fluyen, a mi modesto entender, preguntas y reflexiones que pueden tener relevancia aún hoy día. La franja de variaciones que ha experimentado la praxis penitencial, bastante amplia como es sabido, es aleccionadora acerca de la gama de las posibilidades que, salva la «sustancia» del sacramento (ver DS 1728/931, y DS 3857/2301), han sido realidad en épocas determinadas.

Las consideraciones que sigue suponen y dan por conocido el dato de las Sagradas Escrituras, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, con respecto a la conversión, a la penitencia y a la reconciliación. Esos datos suponen, a su vez, el abundante material escriturístico acerca del pecado, su naturaleza, sus formas y su valoración. Sería recomendable que un trabajo especial recogiera en forma

de resumen todos esos antecedentes, básicos para una adecuada consideración de la penitencia a partir del dato bíblico.

En cuanto a los hechos históricos, no es el objeto de estas líneas entrar en el terreno de las pruebas científicas sobre cada uno de ellos. Ese trabajo ha sido ya realizado en obras especializadas y bien conocidas, a las cuales deberá acudir quien desee una mayor profundización.

### 1. *Primera época: Siglo II*

Los datos no son abundantes. La Didajé conoce una confesión pública de pecados en la asamblea litúrgica y especialmente importante antes de la Eucaristía, con alguna forma de reconciliación. Clemente Romano inculca, al menos implícitamente, que no hay comunión con Dios al margen de la comunión eclesial. El gran pecado que él considera y estigmatiza es el cisma. S. Ignacio de Antioquía conoce una Iglesia en que hay pecadores. Para él es claro que Dios perdona a los que se arrepienten, con tal que el arrepentimiento los conduzca a la comunión con los responsables de la Iglesia, los presbíteros. Policarpo de Esmirna considera la posibilidad de penitencia para un presbítero pecador, y tanto él como Ignacio incluyen entre las responsabilidades de los jefes de las Iglesias, la de exhortar a los descarriados. El libro «El Pastor» de Hermas, proporciona un dato nuevo: frente a una corriente rigorista, que no admite la posibilidad de penitencia postbautismal, afirma que tal penitencia es posible, pero por una sola vez en la vida. Esta única penitencia postbautismal, abierta incluso a los adúlteros, tiene como fruto el mismo del bautismo: la integración en la Iglesia. La reconciliación tiene, en Hermas, un contexto y significación eclesiales. Hacia el final del siglo y comienzos del siguiente, Tertuliano nos da una ulterior información. En el tiempo en que aún era católico, afirma la remisibilidad de todos los pecados y proporciona algunos datos acerca de la forma que revestía la acción penitencial, en la que aparece una participación de los presbíteros. Más tarde, ya montanista, establece la trilogía de los pecados «irremisibles» y rechaza la posición católica, que reconoce a los Obispos la autoridad de perdonar pecados graves, los que, según su juicio, sólo pueden ser perdonados por Dios. Rehúsa la interpretación católica de Mt. 16 y 18, como fundamento de la autoridad episcopal para absolver.

La información es lacunar, pero aparecen algunas indicaciones de interés. En primer lugar, y coherentemente con el dato neotestamentario, la Iglesia aparece afectada por el pecado de sus miembros: no es una Iglesia de «puros». La tónica general está en que hay una

posibilidad de reconciliación eclesial del pecador, si bien a este respecto se hace presente la oposición heterodoxa de Tertuliano. Pero esa posibilidad aparece como bastante restringida, aunque no por motivos provenientes de la fe, y es en todo caso laboriosa y dura. Es muy interesante comprobar que la posición católica es ya entonces opuesta al rigorismo heterodoxo. Finalmente, en la reconciliación juegan un papel los responsables de las Iglesias, Obispos y presbíteros. Posibilidad de la reconciliación, su eclesialidad, una praxis restrictiva, y el fruto de la reconciliación a la vez con la Iglesia y con Dios, parecieran ser los elementos que van quedando más o menos nítidos en este período en el seno de la ortodoxia católica. El problema de la única reconciliación postbautismal en la vida, que no aparece sino como una «praxis», y no prescrita por la Escritura, va a pesar durante siglos, tanto en Occidente como el Oriente. ¿Qué pensarían los pastores de la época sobre lo que hoy llamaríamos «denegación de un sacramento»? Desde luego, ellos no se planteaban el problema como hoy se hace. Es posible que la justificación de esa praxis rigurosa (que era «benévola» si se compara con ciertas posiciones rigoristas) haya aparecido como fundada en razones pedagógicas, en una severidad pastoral tendente a mantener en las comunidades un elevado nivel moral. No se planteaba el derecho divino del fiel a recibir la absolución eclesial, en la hipótesis de estar verdaderamente arrepentido. Pero es posible que haya jugado también un papel importante la idea de que la denegación de reconciliación eclesial no excluía necesariamente la reconciliación con Dios. Dicho en otras palabras, se estaba planteando implícitamente el problema de los «límites» de la eclesialidad, y se habría estado reconociendo, también en forma implícita, que había una acción del Espíritu más allá de los límites visibles de la Iglesia, y de su acción sacramental.

La rigidez de la reconciliación eclesial concedida una sola vez en la vida, pareciera manifestar a la vez una conciencia de que la Iglesia tiene un poder bastante amplio en la dispensación del misterio de la salvación (aunque quizás pudiera juzgarse como una apreciación excesiva de la época en cuanto a su aplicación) y, por otra parte, la convicción de que la denegación de la reconciliación eclesial no significaba necesariamente la imposibilidad de obtener el perdón de Dios.

## 2. Segunda época: Siglo III

En el siglo tercero los testimonios más importantes son los de San Cipriano de Cartago. El «Sitz im Leben» es la persecución y, en

ella, la fidelidad de mártires y confesores, así como la fragilidad de «thurificati» y «libellatici». Quien ha pecado, debe manifestar su culpa al Obispo o a un delegado suyo, debe a continuación cumplir un lapso de tiempo consagrado a realizar actos penitenciales, y, terminado ese lapso y cumplidos esos actos, recibirá la reconciliación del Obispo o, en caso de necesidad, de un presbítero. Cuando la persecución se hace inminente, el Obispo concede la reconciliación aun antes de que esté cumplido el lapso penitencial. La razón de esta praxis está en que se considera que, sin la reconciliación eclesial, quien ha pecado no tendrá el Espíritu Santo, cuya acción necesitará para poder resistir la persecución y la prueba a que será sometida su fe. Esta razón, expresamente aducida por Cipriano, tiene gran significación teológica: la reconciliación es condición de la gracia o bien, dicho en otra forma, la gracia está vinculada a la reconciliación eclesial. Los miembros del clero no podían, como tales, someterse a la acción penitencial. Si un clérigo pecaba, se le degradaba y se le concedía, luego, la comunión laical. La degradación surtía, pues, el efecto del cumplimiento de la acción penitencial, y la admisión a la comunión era una forma de reconciliación. En esta época, según el testimonio de S. Gregorio Taumaturgo, comienzan a distinguirse «grados» o etapas por los que deben pasar quienes están haciendo penitencia. La penitencia sigue siendo una posibilidad que se concede una sola vez en la vida. Al parecer hay Iglesias en que no se admite a penitencia y reconciliación a los culpables de ciertos pecados gravísimos, como son la idolatría, el adulterio y el homicidio. La penitencia tiene claros rasgos de publicidad: el grupo de quienes están cumpliendo el lapso o acción penitencial, es público, y quien se incorpora a él, manifiesta, por el mismo hecho, que ha pecado gravemente, pues en la época no hay penitencia eclesial de pecados leves. Es indudable que existe una conciencia de que el perdón de los pecados está condicionado por el cumplimiento de los actos penitenciales, pero hay, al mismo tiempo, la convicción de que ese perdón está también condicionado por la reconciliación concedida por el Obispo, la cual, en ciertos casos, suple el efectivo y previo cumplimiento de la acción penitencial.

La posición de S. Cipriano, que constituye uno de los indicios más primitivos acerca de la eficacia («causalidad», diríamos hoy) de la reconciliación eclesial, es coherente con su eclesiología: fuera de la Iglesia, no hay gracia. Pero, aunque su benignidad para reconciliar ante la inminencia de la persecución haya estado inspirada por su eclesiología (cuyo fruto extremo será, más tarde, el donatismo), el hecho mismo constituye una adquisición que el patrimonio de la Iglesia no

perderá. En este época aparecen también las «recomendaciones» de los confesores con vistas a obtener de los Obispos una más pronta reconciliación de los penitentes: no falta quien ve en este uso un lejano antecedente de lo que más tarde se llamarán las «indulgencias». En realidad, si el Obispo podía reconciliar aun antes del cumplimiento de los actos penitenciales, parecería que la reconciliación del Obispo estaba en cierta forma por encima de aquellos actos y que no estaba necesaria y absolutamente condicionada por ellos. Puede decirse que el acento puesto por S. Cipriano en el aspecto eclesial de la reconciliación es, por una parte, coherente con la tradición anterior, y por otra, más explícito y rico en conclusiones.

### 3. *Tercera época: Siglos IV y V*

En este período la penitencia canónica está ya bien delineada y organizada. El cristiano que reconoce haber pecado gravemente manifestará su condición al Obispo (en ocasiones puede ser llamado por el propio Obispo, el cual tomaría así una iniciativa pastoral). Hecha esta manifestación, le será impuesta la «acción penitencial», la que comprendía variados y largos ejercicios de penitencia y oración, realizados bajo la vigilancia de los presbíteros. Terminada esta etapa, el penitente obtenía la reconciliación eclesial y, consiguientemente, la admisión a la Eucaristía. Pero, no obstante la reconciliación, el penitente reconciliado permanecía obligado por el resto de su vida a observar ciertas prohibiciones o «interdictos», bastante onerosos, y que afectaban tanto a las observancias eclesiales, como a la vida conyugal e incluso a ciertas actividades de la vida civil. En esta época ya es uso claro y universal el de conceder, previa la penitencia, la reconciliación a quienes son culpables de cualquier tipo de pecado. También es universalmente admitido el uso de reconciliar a los moribundos, aun cuando no hubieran terminado el período penitencial, pero con la condición de completarlo si es que convalecían.

El rigor de la praxis penitencial, tanto en lo referente a las exigencias de la acción penitencial en sí misma, como en cuanto a la mantención de los «interdictos», incluso con posterioridad a la reconciliación, hizo que, por una parte, las disposiciones canónicas fueran restrictivas en cuanto a admitir a la penitencia a los jóvenes, y que por otra, numerosos fieles pospusieran la petición de ser admitidos a la penitencia hasta el fin de su vida, temerosos tal vez de no poder cumplir bien las exigencias de la única reconciliación y los interdictos consi-

guientes. Serios autores estiman que hubo en esta época una declinación muy notable del número de los penitentes, hasta llegar a ser escasísimos y casi inexistentes en algunas regiones de Europa.

Este rigor, que nos parece hoy casi incomprensible, no se fundaba, como queda dicho, en presupuestos dogmáticos acerca del poder de la Iglesia para perdonar los pecados. El fundamento estaba en la concepción psicológico-medicinal de la penitencia. En efecto, la dura disciplina penitencial aparecía, en la medida en que fuera debidamente cumplida, como un ejercicio conducente, bajo la égida de la Iglesia, tanto a la verdadera conversión del corazón, cuanto al robustecimiento de la voluntad para proseguir en adelante con fidelidad el camino de la vida cristiana. Hablando en términos actuales, esa laboriosa praxis incluía tanto el camino hacia la «contrición», como la «satisfacción». Es legítimo pensar que una penitencia tan prolongada y esforzada, conduciría con bastante frecuencia a una «contrición perfecta», y que la «justificación» se obtendría también frecuentemente *de facto* antes de la reconciliación eclesial, si bien el «voto» de ella estaba implícitamente expresado en la continuación de la acción penitencial hasta su fin, momento en que se obtendría la reconciliación por parte del Obispo. Sin embargo, el uso admitido de la reconciliación inmediata de los moribundos, es un indicio importante que implicaba aceptar que podía haber conversión sincera aun antes de cumplido el lapso penitencial, y que, al menos en algunos casos, la reconciliación por parte de la Iglesia no estaba necesaria y absolutamente condicionada por el cumplimiento de la acción penitencial.

En este período, como en el anterior, hay un manifiesto énfasis en lo que el Concilio de Trento llamará los «actos del penitente». Este énfasis era un modo muy vigoroso de inculcar que la eficacia de la reconciliación no podía comprenderse como un resultado «mecánico» de la reconciliación, y que ésta implicaba necesariamente una actitud interior, dolor y propósito, por parte del penitente.

Sería una simplificación pensar que la antigua praxis difería de la actual simplemente en que la «satisfacción» precedía a la reconciliación o absolución: en realidad la acción penitencial no era sólo «satisfacción», sino también preparación y pedagogía para la «conversión» o contrición.

#### 4. *Cuarta época: De fines del siglo VI hasta hoy*

La llegada al continente europeo de los misioneros celtas, arraigados en las tradiciones de la Iglesia en Irlanda, donde no había exis-

tido la penitencia pública, sino una penitencia «en privado» y con fuertes matices monásticos, trajo dos importantes innovaciones. En primer lugar, la penitencia fue reiterable y ya no única en la vida. La denegación de la reconciliación, dada ahora no sólo por los Obispos, sino por los presbíteros, sólo sería procedente en virtud de no estar arrepentido el penitente, y no en virtud de una disposición canónica que hacía imposible la reconciliación más de una vez en la vida. En seguida, comenzó paulatinamente el uso de conceder la reconciliación antes de que se hubieran cumplido los actos penitenciales en satisfacción de los pecados, bastando el solo propósito o promesa de cumplirlos.

Estas dos innovaciones, resistidas en un principio, desplazaron el acento puesto hasta entonces en la acción penitencial, hacia la reconciliación sacerdotal. No es que no fuera ya necesaria la «conversión» interior, sino que no se la ligaría tan estrechamente a su preparación y expresión, como lo era la acción penitencial. Los libros «penitenciales» de la época nos permiten pensar que comenzó también a ponerse mayor énfasis en la confesión particularizada de los pecados, y que se sometieron a penitencia voluntaria también los pecados considerados no graves, o leves. Sínodos particulares, en el ámbito carolingio, comenzaron a prescribir la «confesión» periódica, con frecuencia variable, como obligatoria. Este movimiento cristalizaría a nivel de todo occidente con las disposiciones del Concilio IV de Letrán (1215).

En los primeros tiempos es posible que haya habido una coexistencia de la penitencia pública con la privada, o en privado, pero es natural pensar que la primera, aplicable necesariamente tal vez a los pecados públicos, fue desapareciendo, y que ya en el siglo XIII no era más que un recuerdo.

No es del caso recordar cómo esta evolución de la praxis, dio origen a la especulación teológica acerca del papel de la reconciliación eclesial o absolución sacerdotal. Lo cierto es que la tendencia según la cual la absolución sacerdotal era presentada o interpretada como meramente «declarativa», va cediendo terreno, hasta quedar superada por la posición que le atribuía verdadera eficacia causal, como ya lo enseñó Sto. Tomás y, posteriormente, el Concilio de Trento.

Quizás pueda decirse, no sin matices, que esta cuarta época pone mayor énfasis en la reconciliación del pecador con Dios, y no tanto en la reconciliación con la Iglesia, aunque la absolución sacerdotal, siempre en uso, es un elemento que sigue subrayando la mediación eclesial. Es posible también que en esta época se haya desdibujado un

tanto el papel del Obispo en la reconciliación (algo quizá puede haber influido el cambio de «imagen» de la función episcopal en ciertas regiones). Más tarde el Obispo será visto más como quien «da la facultad de confesar», o el permiso para absolver de «reservados», que como el ministro nato y originario de la reconciliación eclesial.

### 5. Conclusiones teológico-pastorales

La evolución de la penitencia no puede considerarse como si sólo se refiriera a una praxis canónica o a su rito litúrgico: hay también problemas teológicos y pastorales relacionados en ella.

a) Hay una constante en el reconocimiento de la penitencia como una *realidad que pertenece a la esfera eclesial*, y no solamente a la relación interior del hombre con Dios. Este elemento parece haber tenido más relieve en la antigüedad, y haber perdido algo de fuerza con la introducción de la penitencia en privado (S. VII). La indicación del n.º 11 de la Constitución dogmática «Lumen Gentium», así como el nuevo ritual de la Penitencia o Reconciliación, parecerían constituir un esfuerzo para subrayar el sentido eclesial de este sacramento. Esto no es más que una aplicación del concepto de la Iglesia como «sacramento de salvación».

b) Otra constante estriba en que la penitencia requiere *actos del penitente*, sea cual fuere la interpretación que se dé a dichos actos en cuanto a la constitución misma del signo sacramental (según las posiciones tomista o escotista). En la antigüedad el énfasis en dichos actos, y su rigor, eran considerados como pedagogía hacia la conversión y a la vez como su expresión externa. A partir de la penitencia en privado, dichos actos en cuanto previos, sustancialmente requeridos, incluso para la validez del sacramento, han ido quedando en gran parte a merced de la conciencia del penitente y no se ejerce sobre ellos el «acompañamiento» externo de la Iglesia, si no es en la medida en que el confesor juzga acerca de su suficiencia. La «satisfacción» es, hoy día, por regla general, sumamente ligera.

c) En la antigüedad, el clero, o sea, los presbíteros (y aun los diáconos en tiempos de S. Cipriano), ejercía una efectiva *acción pastoral «conduciendo» la acción penitencial*, antes de que los penitentes obtuvieran la reconciliación de parte del Obispo. Esa «conducción» o «acompañamiento» se verifica aún, si bien en forma más breve, en el S. IX, época en que la preparación a la confesión y reconciliación,

es hecha por el peniente y el confesor conjuntamente. Este «acompañamiento» parece decaer después, y el confesor se limita a oír la manifestación de los pecados, a dar la absolución e imponer la «satisfacción». El nuevo ritual de la Penitencia manifiesta la intención de retomar este «acompañamiento», aunque la escasez de sacerdotes y la correlativa abundancia de los fieles que acuden al sacramento, hacen con frecuencia ilusoria la intención del ritual postconciliar. En esta línea se recomiendan las celebraciones penitenciales comunitarias, como amplia preparación en común a la conversión, seguidas de confesión y absolución individuales, y también las mismas celebraciones sin confesión ni absolución. El caso de la absolución en común a varios fieles sin confesión materialmente íntegra, es posible en determinadas circunstancias, pero permanece como un modo extraordinario de administrar la penitencia sacramental.

d) En la acción penitencial no sólo tenían importancia los actos mortificantes y penosos, sino también *la oración*. La conversión es un don de Dios, una gracia, y no tiene como punto de partida una pura iniciativa humana. Desde el momento en que un pecador decide hacer penitencia de sus pecados, ya está actuando en él la gracia, mejor dicho, es la gracia la que pone en marcha el proceso de la conversión, lo acompaña y lo finaliza. Será, en un comienzo, gracia que «mueve» sin «informar» aún, y llegará a ser gracia y caridad informante en el momento mismo de la justificación. Puesto que se trata de un don gratuito de Dios, el pecador debe implorarlo humildemente, consciente de que será Dios quien se lo otorgue y quien, una vez otorgado, se lo conserve y acreciente. Ese don nos ha sido merecido por Jesucristo, que es El mismo el gran don gratuito del Padre. Por lo tanto la conversión y reconciliación no puede ser considerada como fruto de las solas fuerzas humanas, lo que sería una forma de pelagianismo, sino como fruto del don de Dios con el que coopera el hombre movido por la gracia. La absolución o reconciliación dada por los ministros de la Iglesia, es un signo de que la justificación viene de lo alto, como toda la economía de la salvación.

## 6. *Problemas actuales.*

Al hacer un elenco de problemas, de muy variados tipos, que afectan hoy al sacramento de la Penitencia, no se quiere decir que todos ellos existan en todas partes, ni en cada lugar en igual medida. Pero son lo bastante generales como para prestarles atención.

a) Hay un *debilitamiento de la conciencia del pecado*. Para algunos el pecado ha perdido su sentido de ofensa a Dios, para no ser tal sino en cuanto perjudica al prójimo. Otros reducen a dos o tres los mandamientos, y no faltan quienes descalifiquen los mandamientos como criterios morales. Hay quien reduce el pecado a la esfera de la sexualidad, en tanto que otro sólo lo percibe en el ámbito de la justicia.

b) Hay un *debilitamiento del sentido eclesial de la reconciliación*. No es raro oír decir a fieles católicos que estiman que la obligatoriedad de la confesión fue suprimida y que «basta confesarse directamente con Dios».

c) Pareciera *no haber suficiente conciencia de que la conversión es un don de Dios*, y que por lo tanto debe ser *implorada* en la oración. Quizás no haya suficiente conciencia explícita en que ya el primer movimiento hacia la conversión es una gracia, y que experimentarlo es un motivo de profunda alegría y gratitud.

d) El precepto tridentino según el cual es obligatorio, salvo grave necesidad, *recurrir a la reconciliación eclesial antes de recibir la S. Comunión, si se tiene conciencia de pecado grave*, es frecuentemente interpretado con excesiva amplitud, dándose no pocos casos en que personas en esas condiciones se acercan a comulgar haciendo sólo un acto de arrepentimiento y con el propósito, que ellas estiman suficiente, de confesarse después.

e) Hay *confusión acerca de lo que es el arrepentimiento*. En los casos extremos, pocos, hay quienes piensan que la reconciliación eclesial requiere solamente de la manifestación de los pecados al confesor, casi como una narración con una vaga sensación de culpabilidad. En otros casos se ignora que el arrepentimiento debe ser universal, es decir, de todos los pecados graves cometidos. Finalmente, hay personas que disocian el «dolor» del «propósito», confesando pecados cometidos, de los que en algún modo se reconocen culpables, pero sin propósito de no seguirlos cometiendo. Esto es particularmente frecuente en personas divorciadas y que se han unido civilmente con un tercero, y que piensan poder recibir la absolución sin renunciar a la nueva convivencia marital, que es adulterio.

f) Hay una queja bastante generalizada de parte de los fieles acerca de la *escasa disponibilidad de los sacerdotes* para atender el sacramento de la penitencia.

g) También hay quejas de *disparidad de criterios entre los sacerdotes* para resolver o juzgar ciertos problemas morales, y ello en materias que no son dudosas. La liberalidad injustificable de algunos sacerdotes crea en los fieles la idea de que los ministros son dueños arbitrarios de la absolución y, consiguientemente, hace nacer estupor cuando otros sacerdotes, ateniéndose a la moral católica, se ven en la obligación de denegar la absolución en casos en que otros sacerdotes la conceden sin dificultad.

h) *La falta de suficiente formación de la conciencia moral*, por ausencia de una catequesis sistemática, es grave. Con frecuencia el confesor debe preguntar cosas muy obvias, que normalmente habrían debido aparecer en un examen de conciencia razonablemente serio.

i) La *excesiva lenidad en la imposición de la satisfacción*, hace que fieles que reconocen haber cometido pecados muy graves, se admiren de una satisfacción que se les propone, algo más costosa de lo acostumbrado, y que a veces incluso la rehúsen.

j) En ciertos lugares es manifiesta la *incoherencia entre una rigidez excesiva* para admitir a los niños al bautismo, o a los fieles a la Confirmación, primera Comunión y Matrimonio, y *la laxitud* en la administración de la Penitencia. Probablemente hay excesos por ambos lados.

k) Frente a la escasez de sacerdotes en casi todo el mundo, *no hay un criterio ni siquiera relativamente homogéneo en cuanto a la recomendación de la frecuencia de la confesión*, oscilándose en esta materia entre extremos excesivamente dispares.

l) La aplicación práctica de las *normas sobre las «absoluciones generales» dista de ser homogénea*. Falta, en este terreno, una orientación concreta y coordinada de los Obispos.

m) Falta también una *actitud homogénea con respecto al lugar en que debe administrarse el sacramento de la Penitencia*. Mientras algunos sacerdotes insisten en el confesionario como lugar exclusivo, otros han llegado a suprimirlo del todo en los templos. Debe tenerse presente que es frecuente en la juventud una actitud de rechazo del confesionario, pero esta actitud no es total, y hay quienes se quejan de ser privados de su derecho al anonimato en la confesión.

n) Finalmente, cabe observar que *el nuevo ritual de la penitencia o reconciliación es con cierta frecuencia «letra muerta»*. Cabe

plantearse la pregunta de si se logrará, con el tiempo, su aceptación, o si estamos frente a un proceso de obsolescencia.

Como se ve, la problemática es vasta. No puede pensarse en que ella será resuelta por medio de unos cuantos decretos o circulares, se trata de todo un conjunto pastoral que debe fortalecerse con *muchas acciones perseverantes y confluyentes*, basadas en una buena teología y, por sobre todo, en la fidelidad a la doctrina de la Iglesia. No cabe esperar una recuperación instantánea, sino un enderezamiento paulatino a base de sólidos principios y de respeto a la disciplina legítima. Y es lícito pensar que la obra de recuperación no puede comenzar por otra parte que por el clero, y consiguientemente por la formación sacerdotal en seminarios y Facultades de teología.

En cuanto a los fieles, pienso que la celebración de vigili­as o celebraciones penitenciales sin confesión ni absolución, y que podrían ser, por lo tanto, un amplio campo de acción de los diáconos, habilitados como están para el ministerio de la palabra, es un camino que se abre, y en forma promisorio, a esta obra de recuperación. No es el único, ciertamente, pero creo que pudiera ser muy importante. A través de él, como a través de toda la predicación, se podrían ir aclarando las confusiones o malentendidos y resolviendo las deficiencias que se han enumerado más arriba. En este ministerio de anuncio de la fe aplicada a la vida, tiene y tendrá siempre un papel fundamental la palabra de los Obispos, que son los testigos y maestros auténticos de la fe. Una vez más aparece la íntima relación entre la pureza e integridad de la fe y la acción pastoral.