

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, REALIDAD ANTROPOLÓGICA Y CULTUAL

[THE SACRAMENT OF RECONCILIATION:
AN ANTHROPOLOGICAL AND CULTUAL REALITY]

FÉLIX MARÍA AROCENA

SUMARIO: 1. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD ANTROPOLÓGICA. 1.1. *El sustrato humano de la conversión*. 1.1.1. *Ritos de expiación*. 1.1.2. *La catarsis griega*. 1.1.3. *La conversión religiosa*. 1.2. *Un sacramento para la sanación integral del bautizado*. 1.2.1. *Las trazas del pecado*. 1.2.2. *El sacramento como realidad sanante*. 1.3. *Una lectura antropológica del signo sacramental*. 2. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD CULTUAL. 2.1. *El dinamismo celebrativo*. 2.2. *Gestos y símbolos*. 2.3. *Palabra de Dios y eucología*. 2.4. *Anámnesis, epiclesis y doxología*. 2.5. *Pastoral litúrgica de la Penitencia*. 2.5.1. *La sacramentalidad de la Palabra celebrada*. 2.5.2. *La pedagogía del año litúrgico*. 2.5.3. *La continuidad entre celebración y vida*. 3. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Resumen: El sacramento de la Penitencia es analizado desde dos perspectivas: la primera, la antropológica, pone manifiesto el sustrato profundamente humano de la conversión y muestra el cimiento antropológico de los elementos que conforman la estructura fundamental del sacramento. La segunda perspectiva, la litúrgica, contempla la Reconciliación penitencial como realidad sagrada que vive en el ámbito del misterio del culto cristiano. Como sacramento, la Penitencia es un signo sagrado cuyo significado emerge de la celebración.

Palabras clave: Sacramentos, Penitencia, Liturgia, Antropología.

Abstract: The sacrament of reconciliation is analyzed from two perspectives: the first one, the anthropological one, shows us the profound human aspect of conversion and the anthropological basis for the elements that form the fundamental structure of this sacrament. The second perspective, the liturgical one, contemplates penitential reconciliation as a sacred reality that lives in the ambit of the mystery of Christian worship. As a sacrament, confession is a sacred sign, the meaning of which emerges from the celebration.

Keywords: Sacrament, Confession, Liturgy, Anthropology.

En la última página del *Hexameron*, san Ambrosio emplea una expresión original que apunta a la misericordia como sustancia de toda la obra creadora de Dios: «tras haber creado al hombre, Dios al fin descansó teniendo a quien perdonar sus pecados»¹. Este pensamiento del obispo de Milán ayuda a entender que el hombre fue creado como un ser para el perdón. Se revela así que el designio salvífico de Dios sitúa al «amor que perdona» como la pieza que aglutina el despliegue de su diseño inescrutable. En Dios, el perdón es como la corona de su amor.

Este amor que perdona es el rasgo divino de la economía salvífica, aquél donde confluyen todos los demás. De ahí que no pueda por menos que celebrarse fiesta en el cielo en cualquier lugar donde se practica la misericordia (Lc 15,7). Allí la creación alcanza su fin: la gloria de Dios. Éste es el motivo por el cual la Iglesia desea que sus ministros sean signos de la misericordia de Dios; y que lo sean de modo especial cuando celebran el sacramento de la Penitencia. *O felix culpa qua talem ac tantum meruit Redemptorem!* canta la Iglesia en su celebración culminante, la Vigilia pascual. El hombre ya no se gloriará por ser justo, sino por haber sido redimido. No se gloriará por carecer de pecados, sino porque sus pecados le hayan sido perdonados. Por este hombre pecador Cristo ha vencido a la muerte.

No es preciso extenderse en mostrar la trascendencia del sacramento de la Penitencia de cara a revitalizar la santidad a la que están incesantemente llamados por Dios los bautizados que viven inmersos en la sociedad de nuestro tiempo. La insistencia del Magisterio por recuperar las riquezas inherentes a este sacramento posee un calado doctrinal que la teología debe acoger y explicitar.

Relación de siglas empleadas: AAS: Acta Apostolicæ Sedis (Roma 1909 ss.); CCL: Corpus Christianorum - Series Latina (Turnhout-Paris 1953 ss.); CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866 ss.); DH: Enchiridion symbolorum, definitionum... (H. Denzinger - P. Hünermann, Barcelona 1999); EV: Enchiridion Vaticanum (Bologna 1976 ss.); GS: Gaudium et Spes; OGMR: Ordenación General del Misal Romano (Madrid 2005); PG: Patrologiæ cursus completus, Series Græca (Paris 1844-1865); PL: Patrologiæ cursus completus, Series Latina (Paris 1857-1866); RetP: Reconciliatio et Pænitentia (Città del Vaticano 1984); RP: Ritual de la Penitencia (Madrid 1975); SCh: Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.).

1. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Hexameron*, sermo 9, 10, 76, en G. BANTERLE, Città Nuova, Roma 1979, 418-419: (...) *habens cui peccata dimitteret*.

El análisis del signo sagrado de la «Penitencia y de la Reconciliación»² exige ser realizado desde una pluralidad de instancias: bíblica, histórica, antropológica, litúrgica, dogmática, ecuménica, espiritual y pastoral. Estos momentos de la reflexión sobre el sacramento no son autónomos, sino complementarios. En el estudio de su mutua interacción, la naturaleza sacramental de la Penitencia adquiere su más hondo sentido. En el presente estudio centraremos nuestra atención sobre las dimensiones antropológica y litúrgica del sacramento para extraer de su análisis algunas consideraciones pastorales.

La aproximación antropológica pone de manifiesto cuanto de humano encierra el sacramento; especialmente, su íntima congruencia con la naturaleza caída del hombre aquejado por la nostalgia de redención. En cuanto signo del misterio de Cristo, la Penitencia es portadora de una teología litúrgica que revela su ser cultural, es decir, la *actio penitentialis* como celebración glorificante de Dios y santificadora del hombre.

1. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD ANTROPOLÓGICA

La teología presenta el sacramento de la conversión saliendo al paso de los desafíos que la cultura contemporánea plantea a la fe católica. Ciertamente, su respuesta a esos retos pasa por el servicio que la Iglesia realiza a favor de la persona humana. De esta pauta no se excluye la teología sacramentaria, cuya tradición conoce el axioma «*sacramenta propter homines*», que declara la fibra teándrica que recorre todo el tejido de los signos sagrados. Que el terreno donde el hombre conoce, celebra y vive los signos de la salvación sean los avatares de su existencia cotidiana, pone en evidencia la relación entre creación y redención, entre naturaleza y gracia, entre la objetividad sacramental y la subjetividad de los celebrantes concretos del sacramento.

1.1. *El sustrato humano de la conversión*

El signo sacramental de la reconciliación no constituye una excepción a ese paradigma. En él se experimenta cómo Dios encuentra al hombre al

2. El Catecismo de la Iglesia Católica designa así a este sacramento: *Sacramentum Penitentiae et Reconciliationis* (cfr. Parte segunda, sección segunda, capítulo segundo, artículo cuarto).

modo humano. El sacramento de la Penitencia es una garantía más de que lo divino se haya insito en lo humano y que lo sensible hace diáfano lo espiritual³. Esta matriz antropológica, nacida de la *lex incarnationis* que reclama la fe, legitima el estudio de este sacramento comprendiéndolo desde la instancia humana y la densidad existencial implicada en su celebración.

1.1.1. *Ritos de expiación*

La antropología cultural conoce los «ritos de expiación». Existieron en los pueblos antiguos. Su presencia denotaba la existencia de un hecho que había generado un estado de enemistad entre la comunidad y la divinidad. A menudo, esa ruptura se percibía por la aparición de una calamidad o una catástrofe natural, como síntoma indicador de que la armonía entre los hombres y la divinidad se había trastocado. La presencia de esa adversidad significaba que se había incurrido en algún «pecado», es decir: que se había violado algún «tabú», a consecuencia de lo cual se habían desencadenado las fuerzas maléficas, de las que aquél protegía; o bien que se había violado alguna de las leyes o ceremonias a las que estaba ligada la vida de la tribu. En el primer caso, el mal, que era manifestación de la fuerza funesta ya no retenida por el tabú, debía ser purgado en el cuerpo del pecador. Los tres grandes elementos purificadores eran el agua, el fuego y la sangre. Los modos de conseguir esta purgación eran muy diversos: sangrías, abluciones, vómitos... En el segundo caso, el dios del clan era aplacado por la confesión del propio pecado, seguida de una ofrenda a los difuntos, que expiaba la ofensa. De ahí que, desde la perspectiva de la antropología cultural, la confesión era, ante todo, una actitud humana liberadora. Confesar el pecado quería decir separarse, sacar fuera de uno mismo aquello que causaba el mal que se padecía⁴.

1.1.2. *La catarsis griega*

En el mundo clásico, la experiencia de conversión estaba ligada, en cierto modo, al género teatral de la tragedia, una de las más grandes con-

3. Cfr. J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 20-21.

4. Cfr. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, vol. I, Forni, Bologna 1929 (ristampa Bologna 1968); 47-63; cfr. P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Beauchesne, Paris 1962.

quistas del espíritu ático. La tragedia llegó a su perfección, como forma artística, cuando la gran época de Atenas coincidió con el genio de Esquilo († c. 456 a.C.). Sus tragedias son sobre todo lamento, puro sollozo humano. Pero este dolor tiene una finalidad didáctica: se trata de aprender por medio del sufrimiento. En la tragedia, al convertirse el actor en otro, convierte también en otro al espectador. Éste revive en otro y, en ese otro, descubre y analiza sus propias virtudes y sus propios defectos. Quien va al teatro a ver al hombre, acaba viéndose a sí mismo. Cuando ese otro se enfrenta a un tercero en el escenario, el espectador se ve también enfrentado a sus semejantes en la vida real. La tragedia es provechosa porque los espectadores ven proyectadas en los actores sus pasiones, y porque asisten al castigo que éstas merecen. De esta manera, se produce en ellos un efecto purificador, catártico⁵. Cien años después, Aristóteles († 322 a.C.) constata la virtualidad catártica de la tragedia⁶. Los espectadores, mediante su participación (*methexis*) en la tragedia, someten su espíritu a profundas conmociones que lo purifican. Vacían en el protagonista el mal que tienen en sus espíritus y lo castigan con la misma dureza con que castigan los dioses. De esta manera celebran su *catarsis* colectiva. Cuando salen de participar en el duro castigo que el destino, y ellos con él, han infligido a los malvados, sienten su alma más limpia. Se sienten mejores ciudadanos.

1.1.3. *La conversión religiosa*

Estos precedentes culturales ponen de relieve el sustrato antropológico de la conversión, así como la dificultad para deslindar esa noción de otras afines, y también profundamente humanas, como purgación, expiación, cambio moral... En sentido general, conversión implica movimiento, transformación de alguna o de todas las coordenadas que caracterizan una realidad. Puesto que el movimiento se denota por la dirección, la velocidad, la aceleración..., conversión expresa el cambio de alguno o de todos esos parámetros. En relación con la persona, supone un cambio en el modo de pensar y de obrar, en el compromiso e intensidad con que el hombre y la mujer llevan a cabo sus tareas. En su sen-

5. En el plano moral, la palabra *catarsis*, del griego *kataros*, significa limpio; de aquí deriva el nombre de la secta de los «cátaros».

6. Cfr. ARISTÓTELES, *El arte poética*, Espasa-Calpe, Madrid 1970, 40.

tido religioso, la conversión es una realidad especialmente compleja porque constituye un proceso dinámico en el que intervienen diversas instancias: no sólo la persona en todas sus dimensiones —inteligencia, voluntad, hábitos interiores, disposiciones...— y las circunstancias externas que acompañan su existencia —familiares, sociales, culturales...—, sino también, y en primer orden, la misma acción de Dios que invita constantemente a la conversión por diversos caminos y que impulsa y sostiene la respuesta del converso⁷.

1.2. *Un sacramento para la sanación integral del bautizado*

La caída original fue la causa de que, herido el hombre por la culpa, quedase también herida su relación con Dios y con todas las criaturas. Desde entonces, las culpas personales del hombre, que contrae el pecado original por naturaleza, dañan su intimidad como fuerzas que le impelen a cerrarse sobre sí mismo. El ser del hombre experimenta una íntima fractura debida a los pecados que comete cuando se deja arrastrar por diversas seducciones que, antes que plenificarle, le esclavizan. La principal incitación la constituye su propio yo, siempre proclive a desorbitarse y crecer, incluso a costa de procedimientos innobles.

«Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Este célebre texto, con el que san Agustín inicia las *Confesiones*, explica por qué el hombre inmerso en el pecado, pero creado para una vida celeste, puede percibir, a veces de modo inconsciente, esa voz que se alza desde el santuario de su corazón en busca de unidad y armonía. El pecador anhela la restauración, ansía restablecerse del deterioro sufrido y recobrar la propia verdad interior. Su necesidad más sentida es una sanación de su fragilidad congénita. Esta condición ha sido descrita por san Pablo con rasgos magistrales:

«Porque sé que en mí, es decir, en mi carne, no habita el bien; pues querer el bien está a mi alcance, pero ponerlo por obra no. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si yo hago lo que no quiero, no soy yo quien lo realiza, sino el pecado que habita en mí.

7. Cfr. J. ALONSO, «Conversión», en C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF y F.M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2007, 181 ss.

Así pues, al querer yo hacer el bien encuentro esta ley: que el mal está en mí; pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza bajo la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7,18-23).

Estos versículos trazan el cuadro de la fragilidad humana que pide sanación. Una sanación que, a la luz del texto paulino, debe traer un restablecimiento en profundidad.

1.2.1. *Las trazas del pecado*

El centro interior de la persona libre no coincide con todas las zonas psico-somáticas que rodean ese centro. Las decisiones que el hombre toma con su voluntad no se imprimen necesariamente en todos los niveles de su ser. Por eso, cuando el hombre se convierte a Dios en la intimidad de sí mismo por una decisión que nace de su libertad, puede ocurrir que la conversión sea tan intensa que transforme inmediatamente al hombre entero; pero puede también ocurrir que la conversión sólo afecte al núcleo espiritual de la persona, sin que esa transformación interna invada a todo el hombre que queda, bajo muchos aspectos, todavía sin convertir, aunque se trate una conversión sincera. Todavía le resta un largo y arduo camino por recorrer antes de que su adhesión a Dios supere todas las resistencias que opone la naturaleza y penetre en todas las esferas de su existencia.

La resistencia para transformarse verdaderamente en un hombre nuevo no proviene únicamente de las disposiciones innatas propias de la condición humana, sino que provienen también de disposiciones adquiridas que, nacidas del pecado cometido, se van consolidando a través de las culpas personales, llegando a persistir incluso después de que el pecado ha sido absuelto. El esfuerzo necesario para librarse del peso de la vida pasada es sin duda un lastre del pecado. Ciertamente, hay en la conversión una decisión radical, hecha a favor de Dios, en el amor que cree y espera. Se trata de un amor a Dios sobre todas las cosas, en virtud del cual el hombre queda inmediatamente justificado. Pero este amor debe convertirse en un amor para amar a Dios «con todo tu corazón y con todas tus fuerzas» (Lc 10,27). Debe extenderse a todas las dimensiones del ser humano, para conseguir su propia plenitud. Esto generalmente no se realiza en un instante, sino que es resultado de un dilatado proceso de maduración en el

tiempo, hasta que todas las energías del hombre se van reintegrando lentamente en la decisión fundamental de la persona.

Lo que los Padres de Trento designaban con el nombre de «reliquias del pecado» son disposiciones psico-somáticas producidas por la acción misma del pecado, que constituyen la marca impresa en el hombre que no ha respondido a la expectativa de Dios⁸. Es una propensión desordenada hacia las cosas creadas, que han ofrecido materia al pecado. Son como pliegues malos, comienzos de hábitos, y a veces incluso hábitos, si el pecado ha sido reiterado. Incluso un solo pecado puede ser seguido de vestigios difícilmente eliminables, producir una inclinación espontánea, una debilidad que disminuye la resistencia al mal. Estas disposiciones son la supervivencia parcial de un desorden, de un desarreglo que, sin duda, no es actualmente voluntario, pero que lo ha sido anteriormente. Mientras este desorden perdure, la persona se encuentra en estado de una división que obstaculiza la armoniosa integración de sus potencias y la plena maduración de su actividad espiritual.

Aquí es precisamente donde interviene el sacramento, rehaciendo al hombre en su ser «sinfónico», rehaciendo la cohesión y conformidad de su ser, tal y como había salido de las manos del Creador. La expresiva celebración del sacramento (*ars celebrandi*) revela su eficacia para restituir la armonía en el hombre dañado por sus pecados personales. La tradición patristica explica que, tras la caída, la Penitencia es bautismo de lágrimas mediante el cual se retorna al Paraíso en el que el bautismo del agua introdujo al catecúmeno⁹. Lo que constituye a la Penitencia en sacramento profundamente humano es su congruencia con la naturaleza caída del hombre, aquejado por la nostalgia de redención. Desde el punto de vista antropológico, la oferta del sacramento viene a satisfacer acabadamente esta íntima precariedad del hombre caído, frente a la potencia destructiva del pecado. Gracias a la Penitencia, el cristiano cuenta con un instrumento de perdón. Este consuelo le llega al modo como él lo necesita, es decir, en la originalidad de su persona y para las dolencias concretas que experimenta en una coyuntura determinada.

8. Cfr. DH 1690 y SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 86, a. 5.

9. Cfr. SAN AMBROSIO DE MILÁN, «*Epistula extra collectionem*», I [41], 12», en CSEL, 82/3, 152: *Ecclesia autem et aquam habet et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas pœnitentiæ*.

1.2.2. *El sacramento como realidad sanante*

Para narrar las acciones salvíficas de Jesús, los Evangelios acuden a tres verbos fundamentales: curar, enseñar y perdonar. Por eso, una lectura transversal del Catecismo de la Iglesia Católica, cuando trata de la economía sacramental, muestra una particular atención a los que llama «sacramentos de curación». Respecto a la Penitencia, la expresión «sacramentos de curación» remite al carácter terapéutico de este signo sagrado y subraya su genuino cimiento evangélico: «no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12-13)¹⁰. El Catecismo recupera lo medicinal como categoría pertinente para la comprensión antropológica de los sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos. De este modo, participa de la sensibilidad de las Iglesias del Oriente cristiano, en las cuales está muy presente el carácter terapéutico de la penitencia:

«El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, que perdonó los pecados al parálítico y le devolvió la salud del cuerpo, quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Ésta es la finalidad de los dos sacramentos de curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos» (CCE 1421).

Que el sacramento pueda ser descrito como una realidad sanante o de restauración invita a penetrar en el significado que encierran estos términos. Etimológicamente, el verbo «restaurar» proviene del prefijo *re-* y del primitivo latino *stauro*. *Restaurare* significa renovar o volver a poner una cosa en aquel estado o estimación que tenía antes. En este sentido se habla de empresas de restauración, de establecimientos restaurantes... En el caso de la reconciliación, renovar, volver a construir, reponer a alguien en su prístina condición... son ideas que evocan la pérdida de las riquezas del Bautismo a causa del pecado. Este sacramento no suprime la fragilidad de la naturaleza humana, ya que la nueva vida en Cristo se lleva en «vasos de barro» (2 Cor 4,7). Por eso, desde sus inicios, la Igle-

10. Este aspecto medicinal está presente en el OP y en la Exhortación *Reconciliatio et Pœnitentia*. Con anterioridad, Melchor Cano († 1560) ya había presentado la necesidad de la confesión a partir de su naturaleza terapéutica citando la autoridad de san Jerónimo: «el enfermo no puede esperar que la medicina cure lo que ignora» (SAN JERÓNIMO, «*Commentarius in Ecclesiasten*, 10, 11», en CCL, 72, 338).

sia descubrió en el poder recibido de Cristo (Jn 20,23) la necesidad de ofrecer a sus hijos un nuevo signo que restaurase su dignidad cuando incurrían en el pecado.

La estima del cristiano por su propio Bautismo es el primer paso para valorar la pérdida que supone haber quebrantado la alianza y la necesidad de volverla a sellar mediante un nuevo signo sagrado. Desde esta perspectiva, se comprende la crisis actual que atraviesa el sacramento de la Penitencia. Responde, en buena medida, a que se trata de una realidad destinada al cristiano pecador. Es, pues, su misma naturaleza la que hoy resulta poco aceptable, ya que la condición pecadora del hombre es una realidad escasamente asentada en la mentalidad contemporánea.

1.3. *Una lectura antropológica del signo sacramental*

El sacramento de la Penitencia posee un hondo enraizamiento antropológico, existencial y social. El sacramento viene a responder a la necesidad, tan sentida por el hombre, de recuperar el ideal perdido y la convivencia deseada, de reafirmar aquellos valores que dan sentido a su vida. En el sacramento de la Penitencia, frente a la esclavitud del pecado se da una reafirmación de la libertad propia de los hijos de Dios; frente a la soledad y la separación se da una renovación de la fraternidad y de la solidaridad. Celebrar la reconciliación es, por tanto, la expresión sacramental que realiza las aspiraciones características de la santidad cristiana.

Arrepentimiento y absolución, en cuanto elementos que conforman la estructura del signo sacramental, constituyen un binomio que hunde su raíz en la ontología propia del hombre¹¹. De una parte, todo cuanto el bautizado aporta al signo sacramental —lo que hemos llamado actos del penitente— responde a una honda necesidad vivida por el hombre que sufre constantemente la experiencia de su fragilidad moral, frente a la cual necesita un signo propio y eficaz de perdón y reconciliación consigo mismo, con los demás y con Dios. De otra parte, la mediación eclesial, de la que recibe la gracia sanante del perdón, se com-

11. Para lo que sigue, cfr. S. CAÑARDO, «Un sacramento para la curación del hombre - La dimensión antropológica de la Penitencia», en *Phase*, 252 (2002), 437-456.

prende también desde su fundamento antropológico: el pecador necesita de alguien que le visibilice la remisión, que le haga sentir aquella misma experiencia que tuvieron quienes se acercaron a Jesús en busca de perdón. Por lo que respecta al penitente, el arrepentimiento se expresa en la «contrición-confesión-satisfacción»; por lo que respecta a la Iglesia, el perdón llega al penitente por mediación del ministro que juzga y absuelve. Conviene, por tanto, detenerse en una lectura que ponga en evidencia el cimiento antropológico de todos estos elementos.

La contrición. Es grandeza del hombre poder reconocer su miseria. Su misma condición ontológica funda la posibilidad de retorno. El hombre no puede hacer que su historia no haya acontecido, pero sí puede retornar sobre ella, confiriéndole una nueva calificación. En este sentido, la contrición es la base del sacramento, el núcleo de cuya verdad depende el sacramento, la aportación humana, constitutiva y primordial, del signo de la reconciliación.

Este don gratuito, por el que Dios invita al hombre a participar de su gracia restauradora, reclama una respuesta libre, que se llama conversión. Es un fenómeno totalmente humano y totalmente religioso. La conversión cristiana es:

«una ruptura con el pecado, una aversión del mal, con repugnancia hacia las malas acciones que hemos cometido. Al mismo tiempo, comprende el deseo y la resolución de cambiar de vida con la esperanza de la misericordia divina y la confianza en la ayuda de su gracia. Esta conversión del corazón va acompañada de dolor y tristeza saludables que los Padres llamaron *animi cruciatus* o aflicción del espíritu, *compunctio cordis* o arrepentimiento del corazón» (CCE 1431).

La conversión es la vuelta al amor primero. Admitir que la falsa seducción del pecado es, en efecto, mentirosa. Es la acogida fundamental con la que el hombre abre su corazón a la iniciativa divina que le invita al perdón. De ahí que la conversión resulte imprescindible tanto para la estructuración del signo, como para sus efectos de perdón y reconciliación.

Esta conversión profunda del hombre supone un retomar su pasado por medio de la libertad, y, tras reconocerlo como propio, romper la solidaridad con él. Cuando la libertad rechaza el pecado mediante la compunción del corazón, ese pasado es abolido. Tal conversión transforma el presente. Se trata del evento misterioso de la conversión que,

realizándose en el corazón del hombre, manifiesta su libertad. La rigidez de la libertad ligada al mal es eliminada. El corazón endurecido es liberado. De este modo la conversión, que hace del hombre una criatura nueva, ofrece una de las imágenes más impactantes de su libertad.

Pero el carácter sacramental y externo del fenómeno de la reconciliación exige que los elementos internos, como la conversión y el arrepentimiento, se manifiesten exteriormente, ya que también el perdón viene del exterior. Expresar los pecados mediante palabras y gestos y recibir sensiblemente la absolución es mucho más humano y consolador que el solo arrepentimiento interior. A esta doble exigencia antropológica de palabras y de gestos corresponden la confesión y la satisfacción, los dos actos por los que el pecador manifiesta su arrepentimiento. Confesión y satisfacción constituyen el símbolo a través del cual se visibiliza la conversión del corazón que, junto con la absolución, deviene sacramento.

La confesión. Toda reconciliación humana comporta siempre un encuentro interpersonal. La divina revelación no hace sino trasladar este principio antropológico al plano de la relación con Dios y con la Iglesia, confiriéndole la categoría de sacramento.

La filosofía personalista ha puesto de relieve cómo el hombre es un ser relacional que se constituye en el diálogo. El término «diálogo» expresa la alternancia (*dia-*) del discurso (*logos*) entre dos personas. En el caso del sacramento de la Penitencia, la antropología pone de relieve la necesidad de un diálogo personal cuando el hombre busca la recomposición de su alianza con Dios, perdida por el pecado grave o dañada por el pecado leve. Cuando esa relación se rompe se precisa tender puentes. La constitución dialógica de la persona requiere intercomunicación para perdonar y ser perdonado. En el sacramento de la Penitencia, el diálogo entre sujeto y ministro se constituye como un momento particular en ese diálogo, eminente y salvífico, que es la liturgia.

Para quien ha quebrantado la alianza con Dios o ha vivido largo tiempo alejado del calor materno de la Iglesia, el sacramento supone una verdadera reconciliación que corona la ruptura y ulterior conversión. La cualidad terapéutica de la Penitencia recomienda también el recurso al sacramento para los pecados veniales, justificado por la experiencia multisecular de la Iglesia como cauce idóneo para intensificar la conversión permanente del cristiano (CCE 1458). El bautizado que confiesa sus fal-

tas y pecados veniales de forma asidua recibe de modo personal y, desde el discernimiento del ministro, el aliento oportuno que purifica y enciende una vida cristiana que no ha conocido quiebra.

La satisfacción. El hombre precisa ayuda para conseguir liberarse de las trazas dejadas por el pecado. Incluso después de la absolución, permanece una «zona oscura» resultante de las heridas del pecado, de la imperfección en el amor que suscitó el arrepentimiento y de la debilidad de las facultades espirituales, sobre las que sigue actuando ese foco de infección que es el pecado. La satisfacción posterior a la absolución «es la medicina opuesta a la enfermedad» (RP 6c). Así fue en Zaqueo, el cual halló en Jesús lo que nadie le había dado y entonces él mismo sugirió su propia satisfacción (Lc 19,8).

Por revestir este carácter medicinal, la satisfacción se orienta en función del bien del penitente y no en forma vindicativa, pues Dios no se venga, ni la satisfacción es el precio del perdón. El sentido de la satisfacción «no es ciertamente el precio que se paga por el pecado absuelto y por el perdón recibido, ya que ningún precio humano puede equivaler a lo que se ha obtenido fruto de la preciosísima Sangre de Cristo» (RetP 31.III). Una vez perdonada la culpa, la satisfacción ayuda a eliminar las «reliquias del pecado»: la debilidad, las inclinaciones torcidas, los recuerdos de quien ha vivido sujeto al dominio del Maligno.

En el cumplimiento de la satisfacción, además, se hace visible el compromiso que el cristiano adquiere ante Dios de comenzar una vida nueva. En la satisfacción se advierte cómo, desde la fe (*lex credendi*), la liturgia (*lex orandi*) se proyecta sobre la vida (*lex agendi*). La satisfacción expresa la apertura existencial inherente al sacramento celebrado. La satisfacción es un exponente de la continuidad entre liturgia y vida moral, que caracteriza la unidad de la experiencia cristiana.

El ministro. La cualidad curativa, que caracteriza al sacramento de la Penitencia, proyecta su luz también sobre el ministro. En el sacramento, el sacerdote es icono de Cristo arrodillado ante los pies del penitente para prestarle el servicio de esclavo, el servicio de la purificación que le hace capaz de Dios. Por eso, el sacerdote es médico que cura porque actúa como instrumento del amor misericordioso de Dios para con el pecador. Aquel modo de hacer objetivo, que tenía Cristo cuando perdonaba los pecados, al que acompañaba también una serie de senti-

mientos subjetivos —amor, comprensión, compasión, delicadeza...—, está ahora confiado a la sacramentalidad de la Iglesia, no sólo en el *opus operatum*, garante de la eficacia del sacramento, sino también en el *opus operantis Christi*, que discurre a través de la humanidad de los ministros de la Penitencia.

En el sacramento de la Reconciliación, el buen Pastor, mediante el rostro y la voz del sacerdote, se hace cercano a cada penitente, para entablar con él un diálogo personal hecho de escucha, de misericordia, de consejo, de consuelo y de perdón, porque el amor de Dios es tal que, sin descuidar a los otros, sabe concentrarse en cada uno. Quien recibe la absolución sacramental puede sentir el calor de esta solicitud personal, la intensidad del abrazo paterno ofrecido al hijo pródigo. Puede decirse, en este sentido, que la función curativa del ministro va más allá de la que ejercen los especialistas dedicados a las dolencias psíquicas.

Cuando el penitente percibe, en la fe, que es Dios quien le acoge para ofrecerle su perdón, le resulta fácil confesar sus pecados «en espíritu y verdad». De ahí la importancia de la acogida, el respeto, la confianza propia de una relación con Dios, que ya se ha iniciado con anterioridad, y que ahora se dispone a ser vivida en su momento culminante, que es la absolución sacramental.

Por medio de sus palabras, gestos y actitudes, el ministro realiza una «mistagogía» que ayuda al penitente a situarse humilde y confiadamente ante la «gran perdonanza» del Señor¹². Es grande el eco que suscita en el ánimo del penitente sentir que Dios le llama por su nombre. En ese momento, saberse conocido y acogido, en sus características más personales, le ayuda a reconocerse realmente como lo que es: un destinatario de la misericordia de Dios dispuesto a vivir una experiencia de dicha y plenitud y no, como podría llegar a creer, algo vergonzoso o triste.

La proclamación de la Palabra de Dios, que se realiza en la celebración, unida al lenguaje humano del ministro, sitúan al penitente en el clima idóneo para entonar la *confessio laudis*, que precede a la *confessio*

12. La palabra «mistagogía», del griego *myst-*, que apunta al misterio y *agein*, que significa guiar o conducir, se refiere a la dinámica interior y a la pedagogía con que la misma celebración litúrgica conduce a celebrar con profundidad y a vivir con hondura el misterio de Cristo.

peccatorum. En efecto, así como en la celebración de la Eucaristía, la asamblea alaba a Dios por su amor preveniente que la ha convocado a celebrar los divinos misterios, cantando el himno «Gloria a Dios en el cielo», así también en la celebración del perdón, el penitente alaba a Dios por haberle previamente llamado a la conversión pronunciando una breve doxología dirigida al Padre de misericordia (cfr. OGMR 53 y RP 20 y 22)¹³. Esta *confessio laudis* responde al sentido litúrgico profundo del sacramento, que es «reconocimiento y alabanza de la santidad de Dios y de su misericordia para con el hombre pecador» (CCE 1424). Este contexto doxológico, propio de toda celebración sacramental, contribuye eficazmente a que el sujeto se abra a Dios, le facilita salir de sí mismo, del posible remordimiento que entristece y paraliza, y le lleva a confesar la gloria del único capaz de regenerar y colmar su vida de esperanza y de paz.

Misterio personal y solidario. En la vida de la Iglesia, el carácter personal del sacramento del perdón es irreductible. La dimensión individual de la penitencia está presente en todas las formas celebrativas del sacramento. La Iglesia, como garante de la dignidad de la persona y queriendo siempre aquello que mejor se adapta a su humanidad, custodia esta cualidad porque pertenece al ser propio del hombre: el éxodo que arranca del pecado junto con el regreso que emprende la conversión no pueden ser resueltos más que de una manera personal. Cuando la Iglesia establece la confesión individual como elemento indispensable de la conversión no hace sino aceptar una manera nueva, determinada por la revelación, de algo que ya está presente en la estructura antropológica de la conversión. Juan Pablo II lo explica con estas palabras:

«La praxis de la Iglesia ha llegado gradualmente a la celebración privada de la penitencia, después de siglos en que predominó la fórmula de la penitencia pública. Este desarrollo no sólo no ha cambiado la sustancia del sacramento, sino que ha profundizado en su expresión y en su eficacia. Todo ello no se ha verificado sin la asistencia del Espíritu, que también en esto ha desarrollado la tarea de llevar la Iglesia “hasta la verdad completa”»¹⁴.

13. Para expresar esta alabanza de acción de gracias, el RP propone una gran variedad de textos (n. 103; 135-137 y 275-287).

14. JUAN PABLO II, «Carta a los sacerdotes (17 marzo 2002) 9», en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 25/1 (2002), 389-390.

Contemporáneamente, la Iglesia es la comunión de vida de todos los bautizados en Cristo. El pecado del bautizado comporta una ofensa a la santidad de la Iglesia. Cuando se trata de un pecado grave, el salirse de la comunión de vida con Dios significa también una *excommunicatio*, no ciertamente del ámbito jurídico, pero sí del ámbito de la vida y del amor de la Iglesia. En este sentido, el perdón no es sólo una reconciliación con Dios, sino una reconciliación también con la Iglesia. El perdón readmite en la *communio Sanctorum*. La absolución del ministro, a la vez que reconcilia con Dios, reconcilia también con la Iglesia, y el recuperado amor de Dios fortalece de nuevo el amor y la gratitud para con la Madre Iglesia.

La reconciliación con Dios y con la Iglesia son inseparables. El penitente perdonado se reconcilia consigo mismo en el fondo más íntimo de su propio ser; se reconcilia con los hermanos, agredidos y lesionados por él de algún modo; se reconcilia con la Iglesia y se reconcilia con toda la creación (RP 31).

Si san Anselmo decía que el hombre debía percatarse de cuánto sea el peso del pecado, la presentación antropológica de la salvación en Cristo ayuda a percibir cuánto sea el poder del amor de Dios y cuánto el peso de la libertad y dignidad humanas¹⁵. La liturgia se hace eco de la grandeza de esta economía en un expresivo prefacio del Misal Romano:

«En verdad es justo y necesario darte gracias siempre,
Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno.

Porque no dejas de alentarnos a tener una vida más plena,
y como eres rico en misericordia, ofreces siempre tu perdón
e invitas a los pecadores a confiar sólo en tu clemencia.

Muchas veces hemos quebrantado tu alianza,
pero Tú nunca te has apartado de nosotros,
y por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Redentor,
has unido a ti tan estrechamente a la familia humana,
con un nuevo vínculo de amor
que de ningún modo se podrá romper.

Y ahora, ofreces a tu pueblo
un tiempo de gracia y reconciliación,

15. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 21, vol. I, BAC, Madrid 1952, 810.

concedes esperar en Cristo Jesús a quien se convierte a ti,
y le otorgas ponerse al servicio de todos los hombres,
en obediencia más plena al Espíritu Santo.

Por ello, llenos de admiración, ensalzamos la fuerza de tu amor
y, proclamando la alegría de nuestra salvación
con los innumerables coros celestiales,
cantamos sin cesar el himno de tu gloria:

Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios del Universo...»¹⁶.

2. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO REALIDAD CULTUAL

El estudio de la base antropológica sobre la que se sustenta el sacramento ha mostrado que los aspectos humanos de la penitencia son al mismo tiempo aspectos teológicos. Contemporáneamente, la Penitencia sacramental es una realidad sagrada que vive en el ámbito del misterio del culto cristiano. Como sacramento, la Penitencia es un signo sagrado cuyo significado emerge de la celebración. La tradición de la Iglesia conoce el axioma «la ley de la oración establece la ley de la fe»¹⁷. La consideración conjunta de estos principios impide la elaboración teológica de los sacramentos —que son signos celebrados— al margen del estudio de su acontecer ritual.

Ciertamente, las fuentes a las que el teólogo acude para desarrollar su reflexión sobre el evento sacramental no son sólo litúrgicas. No obstante, el teólogo encuentra en la liturgia la interpretación más autorizada del dinamismo sacramental. La razón estriba en la «ley de la encarnación» que atraviesa toda la economía salvífica: Dios no salva la naturaleza humana desde su exterior, sino desde dentro de ella misma: «la carne es el quicio de la salvación»¹⁸. Dios, que habría podido alcanzar directamente al hombre con su amor salvífico, ha querido hacerlo en el ámbito de las celebraciones de la Iglesia. Por medio de su simbolismo, el hombre puede llegar al conocimiento salvífico de los misterios en los

16. MISAL ROMANO (1989), *Prefacio de la plegaria eucarística de la Reconciliación I*.

17. Cfr. PRÓSPERO DE AQUITANIA, «*Indiculus*, c. 8: *legem credendi lex statuat supplicandi*», en *DH*, 246 (PL 51, 209).

18. Cfr. TERTULIANO DE CARTAGO, «*De resurrectione carnis*, 6», en *CCL*, 2, 931: *caro cardo salutis*.

que participa porque el rito sacramental ha sido instituido *ad hominis eruditionem*¹⁹. El rito se constituye en anuncio de los aspectos fundamentales del misterio celebrado. Estos presupuestos justifican esta segunda sección, que ahora comienza, dedicada a la Penitencia celebrada.

La celebración litúrgica de la Penitencia es un «lugar teológico» que requiere ser examinado en los elementos que lo integran: la palabra de Dios que se canta y se proclama, la eucología que se ora, los símbolos y gestos del rito, el dinamismo celebrativo y, por último, la trilogía «anámnesis-épiclesis-doxología», en cuanto estructura fundamental siempre presente en la *lex orandi* de la Iglesia cuyos perfiles deben ser identificados en cada caso. En rigor, este examen debería extenderse al conjunto de la actual liturgia romana concerniente a la Penitencia. Ésta, aunque tenga su momento culminante en la celebración del sacramento, abarca, sin embargo, otras realidades: antaño, los ritos de ingreso en el *ordo penitentium*, las apologías dentro de la Misa, la bendición de cilicios...; actualmente, los elementos penitenciales insertos en la liturgia eucarística (el acto penitencial, purificación de las manos²⁰), determinados ritos cuaresmales... El estudio que sigue se centrará en la ritualidad contenida en este libro litúrgico.

2.1. *El dinamismo celebrativo*

El sacramento de la Penitencia es siempre, por su misma naturaleza, una acción litúrgica, por tanto, eclesial y pública (CCE 1482). El sacramento, en cuanto acción sagrada, pertenece, pues, a todo el cuerpo de la Iglesia, influye en él y lo manifiesta (cfr. SC 26b). A continuación se examinarán aquellos aspectos teológicos implicados en el dinamismo celebrativo del cuarto sacramento.

El espacio celebrativo. La misma configuración del espacio celebrativo es signo que introduce en el misterio a los fieles allí reunidos. Para las celebraciones de la Penitencia, los prenotandos acogen literalmente el can. 964 del CIC (1983):

19. Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, «*De sacramentis christianæ fidei*, lib. I, pars 9, cap. 3», en R. BERNDT (cura et studio), *Monasterii Westfolorum - In ædibus Aschendorff* 2008, 211 (PL 176, 319).

20. Cfr. *OGMR* (2002), 76: «el sacerdote se lava las manos en el lado del altar. Con este rito se expresa el deseo de purificación interior».

«El sacramento de la Penitencia normalmente se celebra, a no ser que intervenga una causa justa, en una iglesia u oratorio. Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia de los Obispos dé normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que puedan utilizar libremente los que así lo deseen. No se deben oír confesiones fuera del confesionario, si no es por justa causa» (RP 12).

La primera frase se refiere al ámbito propio donde celebrar el sacramento; la segunda, a la sede para oír confesiones. Por lo que respecta a lo primero, la *ratio* de este precepto hay que buscarla en el carácter eclesial de esa «acción sagrada», que es el sacramento: para su administración, la *actio sacra* postula, en principio, un *locus sacer*²¹. El lugar más consonante con la naturaleza de esa acción debe responder, por una parte, a la discreción propia de la acción que se realiza; de este modo, se favorece el diálogo sacramental y religioso entre el penitente y el ministro. A la vez, no debe perder el carácter de lugar visible (*in loco patenti*); a este fin, conviene que las sedes para el sacramento de la Penitencia no estén situadas en lugares oscuros en el interior del edificio de culto. Es preciso velar por la estética, funcionalidad y discreción del espacio, conforme a las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia²². Respecto a la sede para escuchar confesiones, la Conferencia Episcopal Española ejecutó en 1985 lo prescrito dos años antes por el Código de Derecho Canónico²³.

La rejilla, que aparece por vez primera en el Ritual de 1614, responde a criterios prudenciales, y tiene por objeto salvaguardar la nece-

21. Cfr. *Communicationes*, 10 (1978), 68.

22. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia *Dejados reconciliar con Dios*», Edice, Madrid 1999, 79. Para un estudio sobre la sede del sacramento, cfr. A. BLANCO, *Spazio e tempo nella Riconciliazione sacramentale*, Apollinare Studi, Roma 2000 (ed. castellana, Rialp, Madrid 2000); P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, «El lugar para la celebración de la Penitencia - Apuntes históricos y regulación actual», en *Scripta Theologica*, 25 (1993), 857-900.

23. Cfr. *Boletín de la Conferencia Episcopal Española*, 6 (1985), 62: «De acuerdo con lo establecido en el can. 964 §2, en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesionario tradicional, que pueden utilizar libremente los fieles que lo deseen. Existirá, además, en la medida en que, por razones de espacio, pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuanto fieles expresamente lo pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta, se tendrán en cuenta las condiciones de cada lugar y las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia, garantizando, en todo caso, tanto la facilidad y la reserva del diálogo entre el penitente y el confesor como el carácter religioso y sacramental del acto».

saría discreción, garantizando el derecho de todo fiel a confesar sus pecados sin que deba revelar necesariamente su identidad personal²⁴. También el confesor puede utilizar libremente esta sede, a tenor de lo dispuesto por el Derecho²⁵.

El tiempo litúrgico. El misterio de Encarnación y Resurrección supone una segunda creación que santifica a los hombres, la historia y el cosmos. Gracias a esta consagración, el tiempo (*chronos*) se convierte en tiempo redimido, que asume una valencia salvífica (*kairós*) y se constituye en símbolo abierto al Espíritu. Dentro de esta perspectiva teológica, «la reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier tiempo y día. Razones pastorales sugieren que los fieles conozcan el día y la hora en que está disponible el sacerdote para ejercer este ministerio. De otra parte, acostúmbrese a los fieles para que acudan a recibir el sacramento de la Penitencia fuera de la celebración de la Misa, principalmente en horas establecidas» (RP 13). No obstante, los prenotandos añaden, además, que:

«El tiempo de Cuaresma es el más apropiado para celebrar el sacramento de la Penitencia, pues ya en el día de la ceniza resuena una invitación solemne ante el pueblo de Dios: “Convertíos y creed el Evangelio”. Es conveniente, por tanto, que durante la Cuaresma se organicen con frecuencia celebraciones penitenciales para que se ofrezca a los fieles la ocasión de reconciliarse con Dios y con los hermanos, y de celebrar con un corazón renovado el misterio pascual en el Triduo sacro» (RP 13).

Ya vimos que, en la antigua disciplina penitencial, la reconciliación de los penitentes daba comienzo el Miércoles de ceniza, es decir, al comienzo de la Cuaresma. Actualmente el RP sugiere que, además de la Cuaresma, también el Adviento es un «tiempo fuerte» particularmente idóneo para organizar celebraciones penitenciales (RP 315-324). Uno y otro ciclo disponen a celebrar respectivamente el misterio de la Encarnación y de la Pascua de Cristo. Esos misterios constituyen, por así decir, los dos polos de la elipse en torno a los cuales gira el año litúrgico.

24. El Papa Pablo VI designó a la rejilla «diafragma protector» (cfr. PABLO VI, «*Allocutio* 3 de abril de 1974», en *Insegnamenti di Paolo VI*, 12 [1974], 311).

25. La Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico respondió *affirmative* al *dubium*: «Si de acuerdo con lo prescrito en el c. 962 §2, el ministro del sacramento por justa causa y excluido el caso de necesidad, puede decidir legítimamente, aunque el penitente pida lo contrario, que la confesión sacramental se reciba en el confesionario provisto de rejilla fija» (cfr. AAS, 90 [1998], 711).

La asamblea. El sujeto de la celebración es toda la Iglesia universal, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza (CCE 1140). Esta afirmación, que es válida especialmente para la celebración eucarística, aunque sean pocos los fieles reunidos, es también válida para toda celebración sacramental, incluida la reconciliación «individual» de un solo penitente. Los prenotandos del RP contienen una rica eclesiología que, recogiendo los datos de la antigua tradición penitencial, explicitan la participación de la Iglesia en la celebración de la acción penitencial:

«Toda la Iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido confiada por Dios. No sólo llama a la penitencia por la predicación de la palabra de Dios, sino que también intercede por los pecadores y ayuda al penitente con atención solicitud maternal, para que reconozca y confiese sus pecados, y así alcance la misericordia de Dios, ya que sólo Él puede perdonar los pecados» (RP 8a).

Toda la Iglesia participa en la tarea de la reconciliación. Ciertamente, ella es sólo «sujeto ministerial» en dependencia del Dios trino que perdona. Esta colaboración ministerial de la Iglesia se fundamenta en su condición de cuerpo sacerdotal de Cristo; tiene como fuente al Señor, re-presentado por el sacerdocio ministerial; y se modaliza según una triple variedad (RP 8b): a) a través de la predicación de la palabra de Dios; b) mediante la intercesión por los pecadores; c) por medio de las ayudas que, con materna solicitud, proporciona al penitente para que reconozca y confiese sus pecados. De este modo, la misma Iglesia ha sido constituida instrumento de conversión y absolución del penitente mediante el ministerio entregado por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores, que actúan *in persona Christi et in nomine Ecclesiae*.

La rúbrica que va a la cabeza del *Ordo B* comienza con las palabras: «reunidos los fieles» (*fidelibus congregatis*)²⁶. Este ablativo absoluto evoca aquel otro, situado también al inicio de la celebración eucarística: «reunido el pueblo» (*populo congregato*)²⁷. Al igual que los cristianos que celebran la Eucaristía, quienes participan en la liturgia de la Penitencia, reunidos en un determinado lugar, no se consideran un simple aglomerado de gentes, ni un grupo que obedece a leyes meramente sociológi-

26. *OP*, 48.

27. *MISSALE ROMANUM* (2002), *Ordo Missae*, 1.

cas. Cada comunidad, convocada por Cristo para la celebración «en el nombre del Señor», se sabe lugar donde el Espíritu realiza la dispensación del *mysterium reconciliationis*. La misma asamblea es ya fruto del Espíritu Santo²⁸. Pero dentro de la asamblea, todos los miembros no tienen la misma función. Algunos son llamados por Dios en la Iglesia, para prestar un especial servicio en bien de la comunidad. De ahí que los prenotandos precisen a continuación la esencial participación jerárquica (obispo y presbíteros) en el ministerio del sacramento:

«La Iglesia ejerce el ministerio del sacramento de la Penitencia por los obispos y presbíteros, quienes llaman a los fieles a la conversión por la predicación de la palabra de Dios y atestiguan e imparten a éstos el perdón de los pecados en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo. Los presbíteros, en el ejercicio de este ministerio, actúan en comunión con el obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial» (RP 9).

El ministro ordenado es como el «icono» de Cristo Sacerdote (CCE 1142). Como sucede con el sacramento eucarístico, también la Penitencia es celebrada por una asamblea litúrgica que no es tal si carece de la representación jerárquica de Cristo Cabeza. La articulación del ministerio ordenado (obispo o presbítero) resulta esencial para uno y otro sacramentos.

El canto litúrgico. Los cristianos, que han expresado de manera tangible la verdad que profesan y la bondad de las cosas que viven, recabaron el auxilio del canto desde sus orígenes. El canto litúrgico es participación en el canto de la gran liturgia cósmica que abarca toda la creación. Acorde con la índole ritual del sacramento, el RP alude en cuatro ocasiones al canto litúrgico, que no contemplaba el Ritual tridentino. El canto está presente al inicio mismo de la celebración (RP 23), en la liturgia de la Palabra (RP 24), en el momento de expresar la contrición del corazón y la petición del perdón (RP 27), así como manifestación de alabanza y acción de gracias por el perdón divino recibido (RP 35b). Como enseña el Vaticano II, este «canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la Liturgia solemne» (SC 112).

28. Cfr. PSEUDO-HIPÓLITO ROMANO, «*Traditio apostolica*, 35», en *SCh*, 11 bis, 119; para una teología de la asamblea litúrgica, cfr. J.R. VILLAR, «La asamblea litúrgica», en *Scripta Theologica*, 39/1 (2007), 137-158.

El silencio sagrado. Aunque las celebraciones litúrgicas anuncien y actualicen los divinos misterios para que la asamblea entre en contacto con ellos, sin embargo, la fe de la Iglesia no pasa por alto «el silencio de Dios», que los alberga²⁹. Todos los misterios de la unión del hombre con Dios la liturgia los rodea de silencios activos. De ahí que el RP, así como los demás Rituales emanados de la reinstauración litúrgica, prevea oportunos espacios de silencio sagrado (RP 111, 117, 129).

Las vestiduras litúrgicas. Las vestiduras litúrgicas son otro elemento de visibilidad conforme con el simbolismo de la liturgia. No sólo expresan pedagógicamente la función característica de los ministros que participan en la celebración, sino, sobre todo, la excelsa dignidad del misterio de Cristo. Los prenotandos determinan que «en lo concerniente a las vestiduras litúrgicas, en la celebración de la penitencia, se han de observar las normas establecidas por los Ordinarios de lugar» (RP 14). El Ritual de Pablo V (1614) prescribía el uso de la sobrepelliz y la estola. Las Orientaciones para el Ritual del Episcopado español señalan que «los ornamentos propios para la celebración individual en la iglesia son el alba y la estola. Si se celebra en otro lugar apropiado, fuera de la iglesia, no es necesario que el ministro revista ningún ornamento» (RP 75).

El color. Los colores son «palabras» del lenguaje litúrgico no-verbal que, integrándose en el lenguaje verbal, ayuda a captar los matices teológicos de la acción sacramental. Respecto al *color* de las vestiduras litúrgicas, el antiguo Ritual prescribía «la estola de color morado, según el tiempo y las costumbres del lugar». El Ceremonial de los Obispos (1984) señala que, para celebrar el *Ordo B*, el obispo se reviste con ornamentos de color morado o penitencial (CE, n. 622).

2.2. Gestos y símbolos

El sacramento de la Penitencia realiza sacramentalmente la vuelta al Padre de quien el hombre se aleja por el pecado (cfr. CCE 1423). Para ello, la celebración ritual emplea un rico lenguaje simbólico y gestual, en-

29. Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «*Ad Magnesios* 8, 2», en F.X. FUNK, *Patres Apostolici*, vol. 1, 236: «El Padre se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Verbo, que procede del silencio» (No seguimos PG 5, 669, que reproduce una tradición manuscrita tardía, caracterizada por preocupaciones gnósticas).

raizado en la Biblia y en la tradición eclesial, cuya inteligencia por parte de los penitentes favorece su fructuosa participación en el sacramento que se celebra. Veamos más de cerca algunos de estos gestos y símbolos.

Los gestos. Son varios los gestos implicados en la ritualidad de la Penitencia: la imposición de manos sobre la cabeza del penitente (RP 102, 133, 151), las genuflexiones o inclinaciones de los penitentes (RP 130, 150), la bendición final de la asamblea... La gestualidad del RP es más sobria que aquella otra que caracterizaba, en la antigüedad, los ritos de la penitencia pública. En el rito actual no existen aquella expulsión y readmisión típicas de la disciplina de la penitencia antigua. El acto de expulsión apenas puede adivinarse. Hoy, la celebración se asemeja, en parte, a la antigua readmisión. Aún con todo, la celebración es portadora de un expresivo conjunto simbólico-gestual: el pecador acude a un lugar especial para él; allí se manifiesta como hombre necesitado de conversión y es acogido por Cristo y por la Iglesia, representados en la figura del ministro.

El Ritual recuerda que «son importantísimas las acciones con que el fiel penitente participa en el sacramento, pues sus actos forman parte del mismo sacramento (...) ya que el pecador que se acerca a la penitencia celebra junto con el sacerdote la liturgia de la Iglesia» (RP 11). Entre los gestos sacramentales del penitente hay que enumerar el acto de contrición. Se trata de un gesto al que debe darse su lugar y su significado propios en el conjunto de los ritos de la Penitencia. En el interior del sacramento, conviene que el acto de contrición se realice con la máxima expresividad. Para lograrlo, el RP determina cómo debe realizarse: «el penitente manifiesta su contrición con palabras» (RP 95). El acto de dolor debe expresarse externamente porque la penitencia es un «signo sensible»; no basta un acto de dolor mental. Debe hacerse después de confesadas las culpas y aceptada la satisfacción, antes de que el ministro inicie la absolución, no mientras el sacerdote la recita (RP 94). Mientras el ministro pronuncia la absolución, el penitente, que ha manifestado ya su conversión, debe escuchar con «devoción agradecida» las palabras del perdón, y recibir y aceptar con su «Amén» el perdón que Dios le confiere.

El Ritual de 1614 había conservado el gesto de imponer las manos sobre la cabeza de los penitentes, ya presente en las fuentes de la penitencia antigua. En el RP, el significado de este gesto lo expresan las palabras que lo acompañan: Dios Padre derramó el Espíritu Santo para el perdón de los pecados. La imposición de las manos simboliza que el pe-

ador, al serle impuestas las manos, es aceptado por Dios mismo. El pecador consiente que Dios reine de nuevo en él y de ese modo le es infundido de nuevo el Espíritu Santo. Se trata, pues, de un gesto epiclético que remite a la comunicación del Don divino de la nueva vida en Cristo, a través de la reconciliación en su Muerte y Resurrección con el Padre y con la Iglesia. Ese don es el santo *Pneuma* del *Kyrios*. En el *Ordo C*, el gesto de arrodillarse o inclinarse de los penitentes expresa su deseo de recibir, con la absolución, el perdón divino (RP 150).

Los símbolos. Actualmente, el RP incluye una gran diversidad de símbolos e imágenes, que son elocuentes por sí mismos. Al asumir determinados salmos no sólo en la liturgia de la palabra, sino también como alabanza y acción de gracias por el perdón recibido, el RP incorpora a la celebración de la Penitencia una selección de los símbolos del Salterio. Comparecen símbolos antropológicos y cósmicos, como el desierto, las lumbreras brillantes de la mañana, la oscuridad de la noche, el silencio, que es vacío insufrible para el hebreo infiel a la alianza a quien Dios no habla... Se encuentran también expresiones de notable intensidad evocativa como «en vez de pan como ceniza», «mezclo mi bebida con el llanto», «me visto con un traje de gala»... Espléndida es la descripción del nuevo mundo, una vez pacificado por el perdón divino: «como se alzan los cielos por encima de la tierra, así de grande es su amor para quienes le temen; tan lejos como está el oriente del ocaso aleja él de nosotros nuestras rebeldías» (Sal 102,11-12).

La eucología aporta también una hermosa simbología. Así, por ejemplo, «el altar» se contempla como destino último y culminante del penitente reconciliado (RP 131). Hablar del altar es un modo de expresar que la «paz con la Iglesia» conduce inmediatamente a la participación en la Eucaristía. Otro nuevo símbolo lo constituyen las «puertas del Paraíso», premio que el penitente comparte con el Buen Ladrón (RP 88).

2.3. *Palabra de Dios y eucología*

En las celebraciones litúrgicas, aquello que la Escritura anuncia, lo realiza el gesto sagrado. Esta ley fundamental ilumina la comprensión plurisemántica de los pasajes de la Escritura que se proclaman en la celebración del sacramento. La misma celebración constituye una «teolo-

gía primera» que interpreta la Palabra de Dios en el mismo evento salvífico que el rito actualiza. Esto explica que los prenotandos del RP recomienden que «el sacramento de la Penitencia comience con la lectura de la Palabra. Por ella, Dios nos llama a la penitencia y conduce a la verdadera conversión del corazón» (RP 24). Los fieles son conscientes de que escuchando con fe la Palabra de Dios en la celebración penitencial acontece su encuentro personal con Dios que les llama a renovar la alianza.

Estas realidades invitan a considerar las *lecturas bíblicas* —la voz del Esposo—, contenidas en el RP, cuyo conjunto forma el Leccionario para celebrar la liturgia de la Penitencia.

Las lecturas bíblicas. La multitud de aspectos indicados en los textos que se proclaman en la liturgia de la palabra puede colegirse de los títulos que preceden a esas lecturas, escritos en caracteres rojos³⁰. Este repertorio de textos bíblicos ofrece una síntesis del misterio de la salvación y de la historia de la alianza, sugiriendo ese marco preciso como el más idóneo para captar el auténtico significado de la celebración de la Penitencia. Las lecturas desarrollan diversos temas, facilitando de ese modo la comprensión de los aspectos esenciales del misterio. Algunas de las grandes líneas maestras, presentes en este particular Leccionario, son las siguientes: a) el pecado (alianza - infidelidad); b) el itinerario penitencial (misericordia - juicio - conversión - perdón - reconciliación); c) el camino de la vida (Ley - Palabra - Cristo - Espíritu)³¹.

Para el empleo de estas lecturas bíblicas se tienen en cuenta preferentemente aquellas en las que Dios llama a los hombres a la conversión y a una mayor semejanza con Cristo; se propone el misterio de la reconciliación por la Muerte y Resurrección de Cristo y también como don del Espíritu Santo; se manifiesta el juicio de Dios sobre el bien y el mal en la vida de los hombres, para iluminar y examinar la conciencia (RP 24).

En la homilía (RP 25), se pone oportunamente de relieve: la infinita misericordia de Dios, que es mayor que todas nuestras iniquidades y por la cual siempre, una y otra vez, él nos vuelve a llamar a sí; la necesi-

30. Este Leccionario comprende noventa lecturas de ambos Testamentos y dieciséis salmos responsoriales (nn. 118-127 y 169-270).

31. S. RINAUDO, «Il Lezionario del Rito della Penitenza», en AA.VV., *La penitenza - Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, «Quaderni di Rivista Liturgica 3», Elle Di Ci, Torino-Leumann 1976, 222 ss.

sidad de la penitencia interna, por la que sinceramente nos disponemos a reparar los daños del pecado; el aspecto social de la gracia y del pecado, puesto que los actos individuales repercuten en todo el cuerpo de la Iglesia; la necesidad de nuestra satisfacción, que recibe toda su fuerza de la satisfacción de Cristo, y exige en primer lugar, además de las obras penitenciales, el ejercicio del verdadero amor de Dios y del prójimo.

La eucología. Para una inteligencia eclesial de la reconciliación, la nueva *eucología* del RP —la voz de la Esposa— es un «lugar teológico» autorizado. La riqueza de este depósito eucológico responde a la asimilación orante de los contenidos de la revelación y del sentir de la tradición en torno al *reconciliationis sacramentum*. En el RP, las plegarias de las antiguas liturgias occidentales se combinan con otras de factura reciente. Razones de espacio obligan a concentrar nuestro análisis en la actual plegaria de absolución.

1) La tradición presenta textos de absolución deprecativos y declarativos, con predominio de los primeros. En la tradición litúrgica de las Iglesias orientales, la absolución es deprecativa. En nuestro caso, comparada con la fórmula del Ritual precedente, se trata de una oración de nuevo cuño, pero las palabras esenciales se remontan al Medievo³². El género declarativo de la fórmula de absolución resulta acorde con la comprensión dogmática de una realidad que se entiende *ad instar actus iudicialis*. Se ha eliminado la fórmula de absolución de las censuras, remitiéndola al Apéndice (RP 289), restando la siguiente fórmula:

*Deus, Pater misericordiarum,
qui per Mortem et
Resurrectionem Filii sui,
mundum sibi reconciliavit,
et Spiritum Sanctum effudit
in remissionem peccatorum,
per ministerium Ecclesiae,
indulgentiam tibi*

Dios, Padre misericordioso,
que reconcilió consigo al mundo
por la Muerte y
Resurrección de su Hijo,
y derramó el Espíritu Santo
para la remisión de los pecados,
te conceda por el ministerio
de la Iglesia

32. La cuestión sobre la fórmula de la absolución fue propuesta a Santo Tomás de Aquino en el año 1269 por el Maestro General de la Orden de Predicadores, Juan de Vercelli, en respuesta a un escrito donde se defendía que sólo la formulación deprecativa era válida. El artículo tercero de la q. 84 es un resumen del opúsculo *De forma absolutionis* (cfr. P. CASTAGNOLI [ed.], «L'opuscolo *De forma absolutionis* di santo Tomaso d'Aquino - Testo critico», en *Monografie del Collegio Alberoni*, 13, Piacenza 1933).

<i>tribuat et pacem,</i>	el perdón y la paz.
<i>Et ego te absolvo a peccatis tuis</i>	Y yo te absuelvo de tus pecados
<i>in nomine Patris, et Filii,</i>	en el nombre del Padre, y del Hijo,
✠ <i>et Spiritus Sancti. Amen.</i>	✠ y del Espíritu Santo. Amén.

Tras haber precisado que las palabras «Yo te absuelvo...» constituyen las palabras esenciales de la absolución —las suficientes en peligro de muerte (RP 21)—, los prenotandos comentan la fórmula en estos términos: «Significa cómo la reconciliación del penitente tiene su origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el misterio pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados; y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la Iglesia» (RP 19).

El contenido de esta plegaria es trinitario y su veste literaria es paulina. El obrar de las Personas divinas se revela conforme al orden de la economía de la salvación. Todo procede del Padre de las misericordias; la iniciativa la tiene siempre Dios Padre, que, en expresión de Ireneo, actúa por medio de sus dos manos: el Hijo y el Espíritu³³. La Muerte y Resurrección de Cristo —«único acontecimiento de la historia que no pasa» (CCE 1085)— realiza la reconciliación; y el Espíritu, cuya efusión es fruto de la Pascua de Cristo, confiere la gracia de la reconciliación: el Espíritu es el Don pascual por antonomasia. El mismo Espíritu Santo es «el perdón de todos los pecados»³⁴. El nuevo encuentro con el Dios vivo se realiza por medio de la Iglesia, lugar e instrumento de reconciliación. Por último, el perdón y la paz son el fruto del sacramento.

La referencia a la efusión del Espíritu proviene del pasaje del cuarto evangelio donde Jesús sopla sobre sus Apóstoles en la tarde del domingo de Pascua (Jn 20,22-23). Los términos empleados provienen de la segunda Carta a los Corintios. El ministerio de la reconciliación, del que habla Pablo, es el poder de perdonar los pecados, que Jesús confía a sus Apóstoles

33. IRENEO DE LYON, «*Adversus haereses* V, 1, 3», en *SCb*, 211, 29.

34. Cfr. MISSALE ROMANUM (2002), *Sabbato Dominica VII Pascha, super oblata: ipse (Spiritus Sanctus) est remissio omnium peccatorum*. Esta expresión se encuentra presente una sola vez en el Misal Romano: es un *hápax-legomenon* (*hápax*: una sola vez - *legomenon*: lo dicho). Que su presencia cuantitativa sea mínima no significa que deba ser infravalorada; al contrario, los *hápax-legomenon* pueden ser portadores, como sucede en este caso, de una profunda teología.

les (Mt 16,19; 18,18), abarcando un horizonte mucho más amplio que el sacramento de la Penitencia, siendo éste su expresión privilegiada³⁵.

2) La serie de oraciones *ad libitum* que puede pronunciar el ministro al inicio del *Ordo B* (RP 111-116) incluye un mosaico de aspectos doctrinales complementarios: el Espíritu transforma los corazones y la vida de los fieles; la liberación del mal mediante una vida, que es culto puro a Dios; la recomposición de la unidad; el reprimarse de la imagen del Hijo en el pecador reconciliado; el retorno de la conversión a Cristo para constituirse en Iglesia fiel³⁶.

3) Un capítulo especialmente denso lo constituye el elenco de plegarias litánicas facultativas, propuestas para ser recitadas después de la confesión (RP 131-132). Se recogen referencias, a veces textuales, a perícopas fundamentales, junto con algunos subrayados de la *pax cum Ecclesia*, y de los sacramentos de la iniciación, tan presentes en la experiencia litúrgica de la Iglesia antigua. Los invitatorios a estas preces litánicas provienen de antiguos Sacramentarios, de textos del Concilio Vaticano II y de la nueva Liturgia de las Horas.

2.4. *Anámnesis, epiclesis y doxología*

El rito de la reconciliación cristiana, en cuanto realidad cultural, se configura conforme al dinamismo característico de la plegaria eclesial, que hunde sus raíces en la judía. De ahí que en los ritos de la Penitencia se encuentre presente la *anámnesis* de las intervenciones realizadas por Dios en favor de su pueblo; la *epiclesis* o súplica a Dios para que envíe el Espíritu como fruto de ese memorial; y la alabanza doxológica. En el RP, esa triple configuración resulta fácilmente identificable:

Anámnesis. La Palabra de Dios es proclamada en el rito para que la comunidad reunida participe en el diálogo salvífico que, en el caso de la

35. En el capítulo segundo, Pablo da gracias al Padre de las misericordias que nos consuela en toda tribulación (2 Cor 2,3) y, más adelante, tras recordar que Cristo murió y resucitó por todos (2 Cor 5,14-15), afirma: «Dios nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos ha dado el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18-19).

36. Las fuentes de estas oraciones se encuentran respectivamente en el *Orationale Visigothicum* (OV 1038 y 1040), en el Sacramentario Gregoriano (n. 201, 7) y en el Gelasianó (GeV 14). Otras fuentes hispano-visigóticas (*Missale Gothicum*, n. 313 y 500) y galicanas (*Missale Gallicanum Vetus*, n. 251) inspiran las oraciones conclusivas de la acción de gracias recogidas en el *Ordo B* (n. 137-142).

Penitencia, se expresa del siguiente modo: en sentido descendente (catabático), la asamblea se dispone a la escucha de los *mirabilia Dei*, *mirabilia* que son evocados y actualizados por el anuncio litúrgico. Los fieles acogen libremente en la fe esa gracia amorosa de Dios, que le invita a restablecer la alianza. En sentido ascendente (anabático), toda la asamblea responde con la conversión, como respuesta de fe a la invitación que proviene de la Palabra de Dios. Así, el sacramento se vive como experiencia histórica del «Dios-con-nosotros». A través de sus intervenciones salvíficas en la historia, Dios se manifiesta como Padre bueno que ama a los hombres hasta entregar a su propio Hijo y, con él, otorga el Espíritu que le ha resucitado de entre los muertos, como anticipo de la resurrección futura. Sólo en este Espíritu los fieles pueden profesar que Cristo es Señor para la gloria de Dios Padre (1 Cor 12,3) y sólo en él pueden clamar *Abba*, Padre! (Ga 4,6; Rm 8,15). Estas invocaciones, que son, a la vez, profesiones de fe, presuponen la conversión al Señor, y significan la salvación que se actualiza aquí y ahora en provecho de la asamblea.

El memorial está presente también en los textos oracionales. La oración de relativo que abre la fórmula de la absolución sacramental (Dios Padre..., «que por la Muerte y Resurrección de su Hijo...»), es la expresión de la anámnesis del misterio pascual de Cristo: Dios, Padre misericordioso, «que reconcilió consigo al mundo por la Muerte y Resurrección de su Hijo, y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados...».

Epiclesis. La economía sacramental garantiza la presencia de Cristo y de su Espíritu en la celebración de todos los sacramentos. La Iglesia, siempre que celebra, invoca epicléticamente al Padre para que envíe al Espíritu sobre ella³⁷. La epiclesis propia en el sacramento de la Penitencia consiste en la efusión del Espíritu Santo en el corazón del pecador que accede a abrirse a la compasión del Padre. La Iglesia invoca al Padre para que envíe al Espíritu cuando el sacerdote pronuncia la absolución: «Dios Padre misericordioso... derramó el Espíritu Santo para remisión de los pecados...». Esta oración viene acompañada del gesto de extender las manos sobre la cabeza del penitente, gesto epiclético por antonomasia, que, en la Biblia, es figura o tipo del descenso santificador del Espí-

37. MISAL ROMANO (1989), *Prefacio para después de la Ascensión*: «Jesucristo, tu Hijo, Señor del universo) habiendo entrado una vez para siempre en el santuario del cielo, ahora intercede por nosotros, como mediador que asegura la perenne efusión del Espíritu».

ritu de Yahwé³⁸. En el momento central de la absolución, todo se «desata» porque todo es liberado por la comunión divina que es el Espíritu del Señor. La oración del sacerdote es entonces una verdadera oración de epiclesis. El sacerdote, signo vivo de Cristo siervo, intercede para que «vuelva a la vida» este hijo del Padre «que estaba muerto». En el ministro se condensa toda la intercesión de la Iglesia orante, para que resucite el hombre por el que Cristo ha muerto. A este don corresponde la respuesta del hijo pródigo que vuelve: se abre a la misericordia sin otra condición que la de querer volver a su Padre en el mismo amor³⁹.

La epiclesis, tan explícita en la fórmula de la absolución, se encuentra también presente en otros textos oracionales, expresada en formas hermosas y variadas, como puede verse en algunos textos tomados del *Ordo A* (RP 95 y 168):

Deus, Pater clementissime, ut penitens filius ad te conversus dico: «Pecavi ad-versum te; iam non sum dignus vocari filius tuus».

Christe Iesu, Salvator mundi, ut latro cui Paradisi portas aperuisti, rogo te: «Memento mei, Domine, in regno tuo».

Sancte Spiritus, fons amoris, te fidenter invoco: «Purifica me; da ut filium lucis me ambulare».

*Domine Iesu Christe,
Agnus Dei qui tollis peccatum mundi,
per Spiritus Sancti gratiam
me Patri tuo reconciliare digneris;
in sanguine tuo ablue
me ab omni culpa,
et hominem vivum effice
ad laudem gloriae tuae.*

Dios, Padre lleno de clemencia, como el hijo pródigo, que marchó hacia tu encuentro, te digo: «He pecado contra ti, ya no merezco llamarme hijo tu-yo».

Cristo Jesús, Salvador del mundo, como el ladrón al que abriste las puertas del Paraíso, te ruego: «Acuérdate de mí, Señor, en tu reino».

Espíritu Santo, fuente de amor, con fiadamente te invoco: «Purifícame y haz que camine como hijo de la luz».

Señor Jesucristo, Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, por la gracia del Espíritu Santo, reconcíliame con tu Padre; lava con tu sangre todas mis culpas y haz de mí un hombre nuevo para alabanza de tu gloria.

38. Cfr. not. a Lc 1,35 en la Biblia de Jerusalén.

39. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Palabra, Madrid 2001, 169-171.

La primera fórmula, actualmente vigente también en la liturgia maronita y siro-antioquena, presenta una estructura trinitaria que incluye una explícita invocación al Espíritu, fuente de amor; en la segunda, el penitente, dirigiéndose a Cristo, implora la reconciliación con el Padre «por la gracia del Espíritu Santo».

Doxología. Los tres esquemas celebrativos de la penitencia concluyen con una acción de gracias, expresada con salmos, himnos o preces litánicas (RP 29). El *Ordo B* presenta un cántico emblemático: el *Magnificat*. El *Ordo A* propone un diálogo entre ministro y penitente: «Dad gracias al señor, porque es bueno, porque es eterna su misericordia». Más o menos expresivo, según las circunstancias, este homenaje doxológico no falta nunca. Pone de manifiesto la experiencia del don divino de la reconciliación. Así, el rito evoca las alabanzas, frecuentemente recogidas por Lucas, de quienes fueron agraciados con «los signos» obrados por Jesús⁴⁰. El motivo de estas doxologías litúrgicas es eucarístico y escatológico: renovada la alianza con Dios, la Iglesia readmite a sus hijos al sagrado Banquete de la Eucaristía, prenda de aquel otro celeste. En la economía sacramental de la Iglesia, la *confessio peccatorum* es inseparable de la *confessio laudis*.

2.5. Pastoral litúrgica de la Penitencia

La acción pastoral articula los medios adecuados para llevar adelante la misión de la Iglesia con el fin de hacerla fructuosa en la coyuntura de una determinada comunidad. En lo que mira a la Penitencia, hablar de pastoral quiere decir evocar todas las actividades mediante las cuales la Iglesia, a través de pastores y fieles (a todos los niveles y en todos los ambientes) y con los medios a su disposición (palabra y acción, enseñanza y oración) conduce a los hombres a la verdadera penitencia y los introduce en el camino de la plena reconciliación. Para promover la penitencia, la Iglesia tiene a su disposición principalmente dos medios, que le han sido confiados por Cristo: la catequesis y los sacramentos (RetP 23-24).

40. Cfr. Lc 5,25 (el paralítico); Lc 13,17 (la mujer encorvada); Lc 17,16 (el leproso); Lc 18,43 (el ciego de Jericó); Lc 19,6 (Zaqueo).

La *catequesis* ilustra, ante todo, el sentido del pecado, asunto importante para subrayar que la vida cristiana es un proceso de conversión permanente. También es primordial en nuestros días señalar aquellos lugares especialmente necesitados de reconciliación: la familia, la sociedad, las estructuras económicas y laborales... Al incidir sobre cada uno de esos ámbitos, conviene iluminar la reconciliación que repara las cuatro fracturas fundamentales del pecado: reconciliación del hombre con Dios, consigo mismo, con los hermanos y con todo lo creado⁴¹. Tampoco la catequesis olvida tratar de las realidades últimas, pues la visión escatológica proporciona la medida del pecado que impulsa a la Penitencia. Se recuerdan las formas antiguas y nuevas del ayuno y se propone la limosna que compare lo que se tiene con quien sufre las consecuencias de la pobreza.

El segundo momento pastoral para fomentar la penitencia son los *sacramentos*. Cada uno de ellos, además de la gracia que le es propia, hace posible revivir la reconciliación. Obviamente, la Penitencia es el sacramento por antonomasia para la conversión. A la pastoral de este sacramento corresponde adaptar y aplicar con prudencia y pedagogía las adquisiciones doctrinales así como las formulaciones celebrativas contenidas en el RP. Si la exposición de los prenotandos y de la teología subyacente en los *Ordines* comporta numerosos puntos de notable interés doctrinal, ella misma se presenta también como principio orientador de una idónea pastoral de la Reconciliación.

Entre los múltiples objetivos que confluyen en una solícita pastoral del sacramento de la Penitencia, hay tres particularmente relevantes: la catequesis a los fieles sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios celebrada en la liturgia; el aprovechamiento de la pedagogía inherente al año litúrgico y la continuidad celebración-vida.

2.5.1. *La sacramentalidad de la Palabra celebrada*

El pastor plantea los cauces para que el proceso de la conversión acontezca bajo la luz y la fuerza de la Palabra de Dios (RetP 32). Así sucedía en la antigua predicación profética, recogida por el Bautista y el mismo Jesús en los albores del Nuevo Testamento, que hoy la Iglesia

41. Cfr. GS, 13; RetP, 26.

prolonga. Se empeña, para ello, en que todo —desde la llamada para volver a Dios hasta la manifestación de su ternura paterna y materna; desde el redescubrimiento de la malicia del pecado hasta el abrirse a la posibilidad de una vida nueva...—, todo eso nazca y se consolide en la escucha y confrontación con la Palabra de Dios. Donde se valora la proclamación de la Palabra, se despeja el camino para superar una insuficiente praxis sacramental.

Este empeño de proponer el sacramento a la luz de la Palabra de Dios presupone que la comunidad aprecie y valore la condición «sacramental» que tiene la Palabra celebrada por la Iglesia. Para conseguir este fin, los creyentes han de ser formados, al menos, en tres aspectos. En la celebración: a) Cristo es el proclamador de la palabra del Padre; b) el Espíritu es el vivificador de esa palabra; c) la Palabra celebrada deviene, por consiguiente, acontecimiento de gracia. Veámoslo más de cerca.

1) Uno de los *altiora principia* de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* es que, en la acción litúrgica, Cristo es el divino proclamador de la palabra: «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica (...). Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7). El diálogo que se establece al inicio de la proclamación del Evangelio comienza declarando la presencia del Señor (*Kyrios*): «el Señor esté con vosotros»; la asamblea responde con una explícita confesión de fe: «¡Gloria a ti, Señor Jesús!»; es decir, la asamblea dirige esta aclamación a un «tú» vivo y presente, a un sujeto *ad quem* que es el Resucitado, el «Señor» Jesús.

2) Que el Espíritu es el vivificador de la palabra significa que, en la celebración, la proclamación de la palabra es siempre un «acontecimiento del Espíritu». El «soporte» de la Palabra proferida es el *Pneuma* de Cristo resucitado⁴². Cristo, proclamador de la Palabra, espira su Espíritu, «Señor y dador de vida». El Espíritu, por tanto, «da vida a la Palabra de Dios» (CCE 1100), que es anunciada para ser recibida y vivida. El Espíritu actualiza la palabra.

3) Que la Palabra celebrada deviene realidad de gracia significa que la palabra de Dios, en cuanto signo de la realidad misteriosa, se hace acontecimiento en la celebración. Aunque en dos celebraciones distintas

42. Cfr. Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, Desclée, Paris 1984, 33-72.

se proclamase la misma Palabra, sucedería cada vez un evento de gracia original. A través del Espíritu, la Palabra, portadora del misterio de Cristo, comienza a vivir en el corazón del que la escucha situando a los oyentes en una relación viva con Cristo (CCE 1101).

En efecto, la textura anamnética de las celebraciones las dota de su cualidad performativa; es decir, el evento de la Escritura que se proclama es actualizado por el rito «con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (OLM 3). Se da, pues, una estructura cuasi-sacramental en virtud de la cual la palabra de Dios celebrada hace presente, *in mysterio*, lo que expresa. En este sentido, las celebraciones permiten vivir aquello que se proclama en la palabra.

Estos considerandos, siendo válidos para toda celebración de la palabra, lo son también para la liturgia de la Penitencia. El potencial performativo de la palabra celebrada explica cómo su proclamación puede llegar al corazón de los penitentes abriéndoles interiormente para acoger los tesoros de la misericordia del Padre, que Cristo nos ha revelado con su Cuerpo entregado y su Sangre derramada⁴³. De este modo, la Palabra de Dios proyecta una luz nueva sobre el conjunto del sacramento y proporciona una más honda comprensión de los diversos textos y gestos implicados en el rito. Ministros y sujetos penetran en su dimensión teológica a través de la palabra celebrada, o sea, a través del encuentro personal con Dios *in mysterio*. Participan en un acontecimiento que les sobrepasa, porque es mayor que ellos mismos. Se constituyen en *Ecclesia semper purificanda* cuyos miembros se encuentran en estado de continua conversión. Los celebrantes del sacramento se disponen a vivir un evento que es, inseparablemente *confessio fidei, confessio peccatorum* y *confessio laudis*.

2.5.2. La pedagogía del año litúrgico

«El año litúrgico —decía Pío XII— no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado, o una simple y desnuda evocación de realidades de otros tiempos; es más bien Cristo mismo,

43. Cfr. J. LADRIÈRE, «La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium*, 82 (1973), 215-229.

que vive en su Iglesia siempre a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos; misterios que están perennemente presentes y operantes»⁴⁴. En efecto, la eucología adopta un lenguaje que alude a eventos salvíficos que poseen una actualidad presente: «hoy» ha nacido Cristo, «hoy» la Iglesia se ha unido a su Esposo celestial, «hoy» es el día que ha hecho el Señor, «hoy» Cristo es presentado en el templo, «hoy» se ha manifestado el Espíritu Santo...⁴⁵ La Iglesia ha enseñado, desde sus comienzos, y los escritos de los Padres confirman que las fiestas del año litúrgico contienen la realidad misma que conmemoran. La pedagogía que comporta el año litúrgico pide de los pastores, entre otros factores, una propuesta penitencial bien estructurada, sensible a la diversa cultura y formación de aquellos a quienes se dirige.

Cualquier tiempo y día es bueno para celebrar este sacramento, y conviene que los fieles conozcan los horarios habituales de su celebración. Pero ciertamente existen unos tiempos a lo largo del año litúrgico que gozan de un especial significado para la reconciliación sacramental. Son los tiempos fuertes de Navidad y Pascua, y, más precisamente, sus etapas de preparación: Adviento y Cuaresma. En la tensión de espera y acogida del Adviento, con el programa de Juan el Bautista («rellenar, allanar, enderezar los caminos»), y, más adelante, en el éxodo cuaresmal hacia la participación en la Pascua del Señor, tiene particular sentido que el proceso penitencial de cada cristiano y de la comunidad alcance su expresión sacramental culminante, que es la reconciliación celebrada.

La Cuaresma postula una acción pastoral que ayude a que los fieles profundicen en la espiritualidad de este tiempo. Refiriéndose a la Cuaresma, la Carta *Paschalis sollemnitatis*, publicada por la Congregación del Culto divino en 1988, recomienda un mayor esfuerzo pastoral, tanto según el *Ordo A* como según el *Ordo B*: que los «fieles puedan participar con el alma purificada en los misterios pascuales» y, sobre todo, con una celebración sacramental algún día antes del Triduo pascual, que culmine todo el proceso cuaresmal de penitencia⁴⁶. El ciclo de Cuares-

44. Pío XII, «Encíclica *Mediator Dei* 41», en *AAS*, 39 (1947), 580.

45. El adverbio *hodie* consta casi un centenar de veces en el *Missale Romanum* (cfr. M. SODI y A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani - Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 835-837).

46. Cfr. EV 11 (1988-1989), 21, nn. 22 y 31, n. 44.

ma —la tradición litúrgica habla de los miércoles y los viernes— invita a una intensificación del camino penitencial que cada cristiano recorre. Pueden ser oportunas, por ejemplo, celebraciones penitenciales como las previstas en el RP (291-380), que culminen en la reconciliación sacramental en algún día previo a la Noche santa de Pascua. Como buen conocedor de la índole y circunstancias de su grey, el pastor sabrá utilizar el *Ordo B* o el *Ordo A* de modo que, extrayéndoles su potencialidad, resulten lo más idóneos posible para que los penitentes puedan vivir verdaderamente su reconciliación con Dios.

Existen también otros días, aunque menos importantes en cuanto a su carga significativa: las Témporas del 5 de octubre, que coinciden con el reiniciarse de las actividades después del verano; o bien los días de ejercicios espirituales, o las peregrinaciones. Para estas u otras ocasiones, el Misal Romano dispone de un formulario de misa «por la remisión de los pecados», que puede celebrarse eligiendo una de las dos plegarias eucarísticas de la Reconciliación⁴⁷.

2.5.3. *La continuidad entre celebración y vida*

El mensaje que la Iglesia proclama desde la Palabrea de Dios no es sólo informativo, sino «performativo». El Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida⁴⁸. Por eso, las celebraciones litúrgicas de la Iglesia no son meras ceremonias, cerradas sobre sí mismas. La vida litúrgica no discurre al margen de los avatares de este mundo. Por el contrario, las celebraciones son acciones sagradas siempre abiertas a la vida que fluye del misterio celebrado. Aquello que ya ha sido místéricamente operado por el sacramento está llamado a ser proseguido existencialmente por los cristianos. Para ellos, el misterio «creído» y «celebrado» se convierte en principio de vida nueva en el desempeño de sus tareas en el mundo. Una vida que nace y se alimenta de la fuente de glorificación divina y santidad, que son los sacramentos. Es una vida encarnada como «culto espiritual» (Rm 12,1), que se comprende en el horizonte del

47. Cfr. MISAL ROMANO (1989), *Misas por diversas necesidades* 40.

48. Cfr. BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe salvi* (30 noviembre 2007), 2.

sacerdocio bautismal, y que permite entender la liturgia como vida, y la vida como liturgia (*in vita salus*)⁴⁹.

Si esto es cierto para las celebraciones litúrgicas en general, tanto más lo es para las celebraciones del sacramento de la Penitencia en particular. Al terminar el momento ritual, comienza la etapa existencial. La *lex orandi* se abre a la *lex agendi*. La liturgia transforma en vida aquello que la celebración penitencial ha significado, pues es propio de los sacramentos causar la gracia no de cualquier modo, sino precisamente «significando». Entonces, la celebración del *mysterium reconciliationis* se traduce en gestos que ponen de manifiesto el perdón y la solidaridad eclesial y social. Cada cristiano reconciliado se convierte en fuente de reconciliación a su alrededor. Promueve la justicia y la paz verdadera. Contribuye a la creación de una civilización del amor y de la acogida mutua. Inserto en el tejido social de los pueblos y de las naciones, su aportación se extenderá a todos los ámbitos, conforme a la circunstancia de cada uno: desde la esfera de la familia, del trabajo, de la cultura y el ocio... hasta la más global de los organismos nacionales, internacionales y de las organizaciones no gubernamentales. En la medida en que la Iglesia es testigo de reconciliación, se hace capaz de colaborar en la solución de conflictos al servicio de la concordia y la paz.

En síntesis, la acción pastoral procura que la auténtica participación en las celebraciones sacramentales de la Penitencia resulte inseparable de las exigencias de conversión y de compromiso evangélico.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

La santidad consiste en la acogida del Amor preveniente del Padre que nos invita a vivir su alianza con nosotros en Cristo. La noción cristiana de culpa se inscribe también en esa relación del hombre con Dios en Cristo, y, en consecuencia, el protagonismo no corresponde simplemente al pecado del hombre, sino ante todo a la misericordia de Dios.

49. Cfr. PABLO VI, Constitución ap. *Laudis canticum* (1 noviembre 1970) 8: «La vida entera de los fieles, durante cada una de las horas del día y de la noche, constituye como una *leitourgia*, mediante la cual ellos se ofrecen en servicio de amor a Dios y a los hombres, adhiriéndose a la acción de Cristo, que con su vida entre nosotros y el ofrecimiento de sí mismo ha santificado la vida de todos los hombres».

El hombre es ayudado por este amor a entenderse a sí mismo mucho más profundamente que como conseguiría hacerlo a solas.

Este valor «humano» de la misericordia divina aparece vivamente reflejado en la novela de Fiódor M. Dostoievski *Crimen y castigo* en la que el discurso de Marmeladov resulta emblemático: débil, bebedor, incapaz de oponer resistencia al vicio, Marmeladov sabe que su hija se ve obligada a venderse debido a la miserable situación de su familia. Para poder seguir bebiendo, le sustrae las escasas monedas tan mezquinamente ganadas. Esta acción le hace experimentar un inmenso desprecio por sí mismo. Clama para que alguien le castigue y, a la vez, se apiade de él, porque «todo hombre debe poder encontrar en algún rincón del mundo un asilo de piedad». Al fin, Marmeladov, bebido, expresa en una taberna su fe en un perdón que lo libere no sólo del pecado, sino también de su culpabilidad. Traduce entonces su esperanza en una salvación que le abrace a él y a todos los borrachos, infelices y humillados como él, ninguno de los cuales se siente digno del más allá:

«Tendrá piedad de nosotros aquel que la tiene de todos, aquel que lo entiende todo. Él será el único, él será el juez. Nos llamará incluso a nosotros: “¡venid también vosotros, los borrachos!”. Y nosotros iremos sin vergüenza... Y nos abrirá los brazos, y nosotros nos arrojaremos en sus brazos, y lloraremos, y lo entenderemos todo. ¡Señor, venga a nosotros tu Reino!»⁵⁰.

Esta profunda inmensidad del amor de Dios se ha hecho salvíficamente accesible en el signo sagrado de la Penitencia.

FÉLIX MARÍA AROCENA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

50. Cfr. F.M. DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, Plantea, Barcelona 121998, 22.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.