



aria de Deusto



087:2
G55 j
Universit



1033333



APUNTES "TEOLOGIA DEUSTO"

Sección MANUALES, nº 7

SACRAMENTOLOGIA II (A)

PENITENCIA

UNCION DE LOS ENFERMOS

Prof. J. A. Goenaga

**UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE TEOLOGIA**



1033333

1033333

APUNTES DE TEOLOGIA DEUSTO

Recopilación MANUALES, nº 7

SACRAMIENTOLOGIA II (A)

PENITENCIA

UNION DE LOS ENFERMOS

Prof. J. A. González

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE FINE ARTS

542410





087:2
G 55 f

APUNTES "TEOLOGIA DEUSTO"
Sección MANUALES, nº 7

SACRAMENTOLOGIA II (A)
PENITENCIA
UNCION DE LOS ENFERMOS

Prof. J. A. Goenaga

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE TEOLOGIA

543410





INDICE

Siglas	3
EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA	5
0. <i>Situación</i>	6
0.1. El presente	7
0.2. El pasado	11
0.3. Reflexión	22
1. <i>La Palabra sobre la Penitencia</i>	23
1.1. La Biblia de la Penitencia	24
1.2. Textos fundamentales	27
1.3. Conclusión	34
2. <i>El Sacramento de la Penitencia</i>	35
2.1. La celebración	36
Estructura externa	37
Theologia Prima Communis	37
Estructura interna	39
Análisis	39
Descripción	47
Comparación de las tres formas	48
2.2. La reflexión de la Iglesia sobre la celebración	50
El símbolo sacramental	50
La necesidad del sacramento para la recuperación del bautizado	52
La necesidad del sacramento para el desarrollo del bautizado	56
La razón de ser de la indulgencias	60
3. <i>La Iglesia celebrante de la penitencia</i>	63
3.1. La penitencia hace la Iglesia	64
3.2. La Iglesia hace la penitencia	66
Esquema	67
Aclaraciones	68



EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS	77
0. Situación	78
0.1. El presente	79
0.2. El pasado	82
0.3. Reflexión	88
1. La Palabra sobre la Unción de los enfermos	90
1.1. La Biblia de la Unción de los enfermos	91
1.2. Textos fundamentales	94
1.3. Conclusión	107
2. El Sacramento de la Unción de los enfermos	108
2.1. La celebración	109
Estructura externa	109
Theologia prima communis	109
Estructura interna	110
Análisis	110
Descripción	113
Formas de celebración	114
2.2. La reflexión de la Iglesia sobre la celebración	114
La Unción de los enfermos es necesaria para el desarrollo de la salvación mesiánica en los enfermos	115
3. La Iglesia celebrante de la Unción de los enfermos	122
3.1. La Unción de los enfermos hace la Iglesia	123
3.2. La Iglesia hace la Unción de los enfermos	127
Esquema	127
Aclaraciones	129

SIGLAS

Se omiten las siglas más conocidas, como las bíblicas, las del Vaticano II, las del Misal Romano, etc.

C	<i>La Fe de la Iglesia Católica</i> (ed. J. Collantes), BAC 446, Madrid 1983.
CTI RP	Comisión Teológica Internacional, <i>La Reconciliación y la Penitencia</i> , Documento 1982 (2/2), Madrid 1984.
EDIL	<i>Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae</i> I y II (ed. R. Kaczinski) Torino 1976 y Roma 1988.
EEFL	<i>Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicarum</i> (ed. Lodi) Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia", 15, Roma 1979.
Funk	<i>Didascalia et Constitutiones Apostolorum</i> 1, 2. (ed. F.X. Funk), Paderbonae 1905.
Ge	<i>Sacramentarium Gelasianum. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae</i> (ed. Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin) Roma 1960.
Gr	<i>Sacramentarium Gregorianum</i> (ed. J. Deshusses): Spicilegium Friburgense (= SF) 16 (1971), 24 (1979), 28 (1982).
LC	E. Lodi, <i>Liturgia della Chiesa</i> , Bologna 1971.
LO	<i>Liber Ordinum</i> (ed. M. Férotin), Paris 1904: Monumenta Ecclesiae Liturgica V.
LOS	<i>Liber Ordinum Sacerdotal</i> (ed. J. Janini): Studia Silensia (= SS) 7.
OUI	<i>Ordo Unctionis Infirmorum</i> , 1972.
PA	<i>Padres Apostólicos</i> (ed. D. Ruiz Bueno): BAC 65, Madrid 1965.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> .
PR	<i>Le Pontifical Romain au Moyen-Age I. Le Pontifical Romain au XII siècle</i> (ed. M. Andrieu): Studi e Testi (= ST) 86, 1938.
PRC	<i>Le Pontifical Romain au Moyen-Age II. Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII siècle</i> (ed. M. Andrieu): Studi e Testi (= ST) 87, 1940.
PRG	<i>Le Pontificale Romano-Germanique du dixième siècle</i> I, II (ed. Vogel-Elze): Studi e Testi (= ST) 226-227, 1963
RBN	<i>Ritual del Bautismo de Niños</i> , 1970.
RICA	<i>Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos</i> , 1976.
RO	<i>Ritual de Ordenes</i> , 1977.
RP	<i>Ritual de la Penitencia</i> , 1975.
RP EP	Juan Pablo II, <i>La Reconciliación y la Penitencia en la Misión de la Iglesia hoy</i> . Exhortación Apostólica Post-Sinodal 1984.
RR	<i>Rituale Romanum</i> , Pauli V... jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum... Pii Papae XII... ordinatum et auctum, 1954.
RS	<i>Rituels Sacramentaires</i> (ed. A. Gauvreau), Montréal 1966.
RUE	<i>Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos</i> , 1982
TA	Hipólito de Roma, <i>La Tradición Apostólica: Sources Chrétiennes</i> (= SC) 11bis, Paris 1968.



0. SITUACIÓN

En las páginas que siguen, se pretende sólo la información teológica sobre el sacramento de la penitencia; en unos y otros momentos de la vida de la Iglesia, en el presente y en el pasado. La profundización pertenece a los apartados sistemáticos del tratado, que se abordan a continuación. La información teológica inicia al estudio del sacramento y es insustituible para ir cayendo en la cuenta de la conciencia de la Iglesia sobre el mismo. Captar esa conciencia, que se ha ido formando a lo largo de los siglos, es la adquisición más importante del estudio teológico para abordar cada sacramento y su futuro.

0.1. EL PRESENTE

El presente histórico se llama posconcilio del Vaticano II y también Vaticano II.

El posconcilio

Es ya un tópico hablar de la crisis actual del sacramento de la penitencia, pero un tópico insoslayable. Todos admiten la crisis, aunque por razones muy diversas y aun contrarias: porque debe cambiar la actitud de fieles y ministros, desde la sensibilidad al pecado hasta la actual retirada de los ministros del confesonario; o porque debe cambiar la forma de celebrarse el mismo sacramento.

* En la primera posición, se denuncian los puntos de apoyo de la crisis: *la pérdida de sensibilidad al pecado*, por el cambio cultural reflejado en la teología moral y en la teología de la redención (¿por qué ofendo a Dios, cuando no ofendo al hombre?), y por las reacciones pendulares y divergentes dentro de la Iglesia, que han difundido la desorientación moral. De ahí, que el Magisterio haya podido hablar de "un eclipse... una anestesia del pecado". Esto basta para que el sacramento de la penitencia entre en crisis. Añádanse, para confirmar la crisis, la práctica rutinaria y mecánica del sacramento y las perturbaciones psíquicas que en ocasiones ha causado su deficiente celebración.

La situación descrita ha conducido al retraimiento del ministro, como suele decirse, "del confesonario". La inseguridad personal en las convicciones de base, arriba recordadas; las confesiones rutinarias que disminuyen considerablemente la valoración del sacramento; las dificultades de este ministerio, tanto por la pericia como por la paciencia que reclama; y el olvido de "la lógica interna del sacramento", que pide al ministro ser antes penitente; han inducido al ministro a retirarse del ministerio penitencial.

Sin embargo, la historia de la Iglesia ha sido aleccionadora en este punto. A los buenos confesores, conocidos y anónimos, se debe la calidad cristiana de tantos fieles, muchos también anónimos. Su actividad ha sido decisiva en la

"conversión, en la lucha contra el pecado y las tentaciones, en el progreso espiritual y, en definitiva, en la santificación... los grandes santos canonizados han salido generalmente de aquellos confesonarios; y con los santos, el patrimonio espiritual de la Iglesia y el mismo florecimiento de una civilización impregnada de espíritu cristiano" (cf. RP EP 29).

Por todo esto, de las tres formas de celebración del sacramento, la forma A, "Rito para reconciliar a un solo penitente", ha padecido las mayores consecuencias de la crisis.

porque era la que se practicaba. La forma B, "Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual", se celebra esporádicamente. Más adelante se abordarán sus pros y contras. La forma C, "Rito para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución general", se ha practicado con grandes ventajas para los fieles, allí donde tiene sentido esta forma, y se ha abusado de ella en muchos otros lugares, dando pie, además, a celebraciones sacramentalmente inválidas. Esta forma es reciente. Se propagó con ocasión de las dos guerras europeas de nuestro siglo.

Por lo general, el Ritual ha sido poco estudiado y practicado, se ha dicho que "está sin estrenar".

Por lo tanto, se dice, desde esta primera toma de posición, que se han de recuperar las bases del sacramento de la penitencia. La:

- sensibilidad al pecado,
- dedicación del ministro,
- celebración de las tres formas, según el Ritual.

Estos planteamientos pertenecen al Magisterio y en sus líneas generales a la mayoría de los fieles y teólogos.

* La *segunda posición*, la del cambio más radical en la forma de celebrarse este sacramento, la que propugna la normalización de la forma C, se suele basar en la crisis de la forma A y en la solución que ofrece la forma C. Porque el éxito de las celebraciones con confesión y absolución general está patente ¿No dice la práctica que éste es el camino penitencial del hombre de hoy?

La crisis se atribuye sobre todo a la forma de celebrarse el sacramento. Se destaca la dificultad del hombre actual para declarar sus pecados en el confesonario, tanto en el acto llamado confesión como en el lugar en que se verifica.

La normalización de la forma C, que no supone la desaparición de la forma A, se basa en la afirmación del poder de la Iglesia para hacerlo. A su vez, esta afirmación, se apoya en la historia del sacramento, que ha conocido grandes cambios, a lo largo de los siglos. De la llamada penitencia pública, sólo para los grandes pecados e irrepetible, a la llamada penitencia privada, para todos los pecados y repetible cuantas veces se quiera. De un proceso penitencial en el tiempo, un itinerario penitencial, propio de la penitencia pública, a la confesión puntual. De la valoración máxima de la satisfacción dura y prolongada, también en la penitencia pública y en buena parte de la medieval y aun de la postridentina, a la progresiva y llamativa disminución de la penitencia impuesta. De la declaración de los pecados a la confesión detallada de los mismos "en número y especie". Del descenso de la satisfacción al alza de la confesión. Se ha hecho proverbial el dicho de que S. Agustín y otros santos antiguos nunca se confesaron y hoy, sin embargo, se requiere la práctica de la confesión de devoción para ser canonizado.

La valoración de estos planteamientos corresponde al tratado que vamos a estudiar.

Aparte del planteamiento histórico, que es el de fondo en este tema, se hacen otras propuestas y se abren otros interrogantes, que en último término también inciden en el planteamiento histórico.

Así, el sentido de la Eucaristía, de la "sangre... derramada para el perdón de los pecados", por una parte, y el sentido del sacramento de la penitencia, por otra, también para perdonar los pecados. ¿Innecesario el sacramento de la penitencia, al menos, cuando no se trata de grandes pecados? ¿Hasta el siglo VI y los siguientes, no era la Eucaristía el perdón de la mayor parte de los pecados? ¿No ha sucedido y sucede también esto mismo en el Oriente cristiano? ¿Cuál es la relación entre ambos sacramentos?

También la desacralización intraeclesial ha repercutido en la celebración del sacramento de la penitencia. La mejor penitencia, se dice, es la vida nueva, como ya lo decían los Reformadores. Para tal manera de pensar, el rito sacramental pasa a segundo plano. También aquí es fundamental el estudio del sacramento para valorar la propuesta.

En la línea de esta segunda posición, se mueven, con mayor o menor claridad, bastantes teólogos y fieles, cuyo número es difícil de calcular. Muchos fieles viven en la incertidumbre.

¡ATENCIÓN! Es importante la lectura de dos documentos del período posconciliar, donde se refleja la situación que vivimos: JUAN PABLO II, *La Reconciliación y la Penitencia en la Misión de la Iglesia*. Exhortación Apostólica Post-Sinodal, 1984; COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *La Reconciliación y la Penitencia*. Documento 1982 (Comisión Teológica Internacional 2/2), Madrid 1984.

El Concilio Vaticano II

No nos detenemos en la conciencia de pecado que aparece en los textos conciliares. Es conocida. Recordamos LG 40: el hombre "cae muchas veces". GS 10: descripción del hombre dividido dentro de sí y "pecador" (también 27, 63, 73 y 79). A pesar del optimismo de la década de los sesenta, que compartía la Constitución pastoral, en ésta se presenta al hombre inclinado al mal, en "lucha por cierto dramática entre el bien y el mal... incapaz de luchar con eficacia por sí solo contra los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como encadenado" (GS 13). La historia de la humanidad se presenta como "una dura lucha contra las potestades de las tinieblas" (GS 37). Nada del hombre sólo débil y enfermo pero no pecador.

El concilio insta al ministro del sacramento de la penitencia, a los obispos y presbíteros, a mostrarse "de forma especial, en todo momento y a todo punto, dispuestos a ejercer el ministerio del sacramento de la penitencia" (cf. PO 13 y ChD 30). En la misma línea, los párrocos han de solicitar "la ayuda de otros sacerdotes... donde la afluencia de fieles o la diversidad de lenguas lo requiera" (cf. ChD 30 y PO 13). Porque la penitencia "contribuye en grado máximo a fomentar la vida cristiana" (cf. ChD 30). Recuérdese la alusión hecha más arriba a los frutos de este sacramento en la historia de la Iglesia, según el Sínodo sobre la penitencia. En el Vaticano II predominaba la valoración del sacramento y todavía una práctica floreciente del mismo. Sin embargo, la crisis ya había comenzado. ¿Fue poco previsor el concilio?

En la teología del ministerio, propia de este sacramento, se destaca, la singularidad de la presencia del amor de Cristo en el ministro (cf. PO 13). Consecuentemente se ha de

preparar a los fieles y al mismo ministro a la experiencia de ese amor en la celebración del sacramento.

Se ha de preparar a los fieles, por medio de la catequesis. Esta ha de centrarse en la conversión bautismal creciente, que se lleva a la práctica por medio de la celebración de la penitencia:

"Instruyan a los fieles, siguiendo el ejemplo de Cristo Pastor, para que sometan sus pecados, con corazón contrito, a la Iglesia en el sacramento de la penitencia, de forma que constantemente se conviertan más y más al Señor" (PO 5).

Se ha de preparar al mismo ministro, para que se una a Cristo, como los demás fieles, por los sacramentos, "sobre todo, por la frecuente acción sacramental de la penitencia, que, preparada con el examen diario de conciencia, tanto favorece la necesaria conversión del corazón" (cf. PO 18).

En cuanto al sacramento, el Vaticano II lo describe con una visión recuperada de la Tradición, en particular de la tradición más antigua:

"Los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen, por la misericordia de Dios, el perdón de la ofensa hecha al mismo Dios y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que pecando ofendieron; la cual con caridad, con ejemplos y con oraciones, les ayuda en su conversión". (LG 13)

La ofensa a Dios y a la Iglesia, la reconciliación con Dios y con la Iglesia, y la ayuda de la Iglesia a sus miembros pecadores, sobre todo con la oración por los pecadores (cf. también SC 109, b); son valores penitenciales recuperados por el Vaticano II.

Consecuentemente, el concilio determina que:

"se revisen el rito y las fórmulas de la penitencia, para que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento" (SC 27).

La "naturaleza y el efecto" se refieren a la reconciliación con Dios y con la Iglesia".

El Vaticano II no está en la base de la crítica situación actual del sacramento de la penitencia. Pero quizá como buen pedagogo debió prever la difícil situación que ya se gestaba. Hay que preguntarse dónde están las raíces de la crisis de la penitencia del posvaticano y también dónde están las raíces del Vaticano II en su visión del sacramento de la penitencia.

Respecto a las demás Iglesias cristianas: Entre los ortodoxos, se observa una gran variedad de usos, desde las iglesias eslavas, muy semejantes al catolicismo, hasta las de habla griega y árabe, en las que ha desaparecido la práctica personalizada del sacramento. Entre los separados de Occidente, los anglicanos son los más próximos a nosotros. Se observa entre ellos una subida de la práctica personalizada de la penitencia, desde hace unos veinte años. Sin embargo, en unas y otras circunstancias del penitente, el acceso a la penitencia eclesial es libre y también recomendado.

0.2. EL PASADO

Cuatro momentos se destacan en la historia de la penitencia:

el Concilio de Trento,
la Edad Media y los grandes Escolásticos,
el paso de la penitencia antigua a la "nueva",
los orígenes en el NT.

El Concilio de Trento

En el desarrollo de este Concilio y de otros, se prefieren con frecuencia los capítulos a los cánones, a pesar del mayor compromiso del Concilio en estos últimos. La preferencia se basa en que los capítulos reflejan mejor el Magisterio ordinario, extendido en el espacio y el tiempo. Preferimos en sacramentología este Magisterio, sin abandonar el extraordinario, más condicionado por las circunstancias históricas, porque los sacramentos se han desarrollado, sobre todo, en el despliegue habitual de la vida de la Iglesia.

Trento ha sido el concilio que ha tratado amplia y sistemáticamente de la penitencia, con ocasión de la crítica de los Reformadores, opuesta a la fe y a la teología católicas. Pero, a la vez, Trento pretendió la renovación de la práctica de este sacramento en la misma Iglesia católica. Dividimos nuestra aproximación a Trento en dos temas: la celebración del sacramento, que implica a los fieles, y la función del ministro. Obviamente los dos temas se complementan.

* En la celebración del sacramento, se destaca su necesidad insoslayable *iure divino, in re vel in voto* (cf. C 1147; 1152 y 1154 -cn. 6s.; C 1176s.-; véanse también en el Decreto sobre la Justificación, C 853s. -cn. 29; C 890. Para la inteligencia del *ius divinum*, véase C 1176, n. 94). De ahí la difusión de la práctica del sacramento de la penitencia y de su adecuada celebración.

Difusión, conforme a la normativa del Concilio IV de Letrán sobre la confesión anual y a la declaración del mismo Concilio de Trento sobre la "utilidad" de la confesión de los pecados veniales o confesión de devoción (cf. C 1158 -cn. 8; C 1178-; C 1155 y también 1150).

Para la adecuada celebración, el Concilio se detiene largamente en los actos del penitente y hace valiosas indicaciones sobre el modo de proceder del ministro, que enseguida aparecerán. En los actos del penitente, se detiene en el alma de la celebración, que es el dolor de los pecados, y en su obvia manifestación a la Iglesia, que es la confesión razonablemente íntegra, y en la satisfacción, que es necesaria para reparar a Dios y curar el corazón del hombre. No se dejen de leer despacio los cap. 3-5 y 8-9: C 1148-1158 y 1165-1170 -cn. 4-8; C 1174-1178 y cn. 12-15; C 1182-1185).

* En cuanto al ministro, obispos y sacerdotes solamente han recibido "el poder de las llaves" (cf. C 1159). Trento emplea dos imágenes para describir la misión del ministro: la del juez y la del médico. El Concilio insiste más en la primera, mientras el Ritual tridentino emplea por igual las dos imágenes. Los Reformadores oponían el juez al mensajero que anuncia o/y declara la reconciliación del hombre con Dios.

Mucho se ha escrito sobre el carácter forense del ministro y del sacramento de la penitencia en Trento y se ha censurado la imagen judicial. Esta obedece, por una parte, a la institución nacida para "atar y desatar, "retener y perdonar". Por otra parte, en el contexto cultural tridentino tiene un significado amplio, más semejante a la potestad administrativa que a la judicial de hoy. La potestad administrativa concede indultos, favores, otorga beneficios, promueve la reinserción social, etc. Este es el caso del sacramento de la penitencia.

Este sacramento, según Trento, es "a modo de acto judicial", el ministro del mismo es "como juez" (también es médico), el penitente es reo y fiscal de su propia causa, la absolución "es la dispensación de un beneficio ajeno", y cuando el ministro ata y retiene busca la maduración del penitente para el arrepentimiento y el perdón, las obras de penitencia impuestas son "un remedio para las secuelas del pecado" (cf. C 1161; 1169 y 1166). Por lo tanto, el carácter judicial del sacramento de la penitencia en Trento no ha de entenderse al pie de la letra. Sin embargo, desde la fe y la teología, se ha de afirmar que el sacramento es juicio y el ministro juez, que adelanta el juicio de misericordia de Dios o de condena, cuando el hombre deshecha la misericordia.

El ministro es también médico que ha de conocer "la herida" del penitente para curarla con la *medicina de la penitencia*. El Ritual tridentino le recuerda que "es a la vez juez y médico, ministro de la justicia y de la misericordia divinas". Que debe distinguir "entre enfermedad y enfermedad, y como buen médico ha de curar las enfermedades del espíritu". Por esto, el ministro, además de médico, ha de ser buen pedagogo en la determinación de la penitencia, teniendo presentes "la calidad de las faltas y la posibilidad de los penitentes", imponiendo penitencias "provechosas y saludables", que reparen la ofensa hecha a Dios y curen al hombre (cf. PAULUS V... RR Tit. 3, c. 1; 2; 15; 17-19. Recuérdese el valor de la *lex orandi* que ha cuajado en los Sacramentarios, Rituales y otros libros de la celebración de la Iglesia. Para las referencias del párrafo, véanse también C 1166 y 1169).

En conclusión, el ministro es decisivo para la celebración del sacramento "más personalizado" (junto con el matrimonio). De su actuación depende en gran parte que la celebración sea fuente "con frecuencia... (de) paz y serenidad de conciencia, acompañada de vehemente consolación espiritual" (cf. C 1150).

¡ATENCIÓN! Un ejercicio muy oportuno, casi necesario, es la confección personal de una tabla de los contenidos fundamentales de los capítulos del *Decreto de Penitencia* del Concilio de Trento, con sus referencias, para manejar con soltura el Concilio fundamental en la historia del sacramento que estudiamos.

La Edad Media y los grandes Escolásticos

En el siglo XV tuvo lugar el Concilio de Florencia. Su desarrollo del sacramento de la penitencia es el embrión del largo Decreto tridentino. El Concilio se inspira en su doctrina sacramental casi al pie de la letra en S. Tomás.

En la EM y en los grandes Escolásticos, se estudiará primero la celebración del sacramento, donde están implicados los fieles, y después el ministro, como se hizo en Trento.

* *La celebración del sacramento* recibió un gran impulso en el siglo XIII con el Decreto *Omnis utriusque* del Concilio IV de Letrán: "Todos los fieles de uno y otro sexo, una

vez llegados al uso de la razón, deben confesar cada uno todos sus pecados lealmente a su propio párroco, al menos una vez al año..." (C 1121, en la introducción a este número, pueden verse las vicisitudes de la clásica cláusula referente al "propio párroco").

El Decreto universal estaba preparado por múltiples decisiones semejantes de Concilios particulares. La necesidad de urgir el sacramento revela el abandono del mismo. Con ocasión del Decreto universal, Párrocos y Mendicantes se dedicaron decididamente al ministerio de la penitencia. No pocos fieles frecuentaron el sacramento. La masa en las fechas tradicionales de las grandes fiestas y al comienzo de la Cuaresma y en la Semana Santa.

Los grandes Escolásticos, sobre todo S. Tomás, ahondaron en la teología del sacramento. Para el Angélico y los más, no para Escoto y su Escuela, *los actos del penitente forman parte del mismo símbolo sacramental* (cf. ST III, 86, 6c. IV Sent. 22, 2, 2; para Escoto, *In IV Sent., d. 14, q.4, n.2 y d. 16, q.1, n.7*). Por eso, como ya se ha indicado, la penitencia es el sacramento más personalizado, junto con el matrimonio.

Los Escolásticos aportaron a la teología y a la acción pastoral del sacramento de la penitencia una marcada valoración de *la interioridad*. En el siglo XIII, se clarifican definitivamente los conceptos de contrición y atrición, según el motivo de amor o temor del dolor del pecado. *Este dolor es el alma del sacramento, res et sacramentum*, la realidad intermedia entre el símbolo perceptible y lo simbolizado que es la reconciliación.

A partir de la calidad del dolor del corazón, se plantea una reflexión amplia y rica sobre la necesidad del sacramento: Para S. Tomás sólo hay un camino de perdón, el sacramental realizado o deseado, *in re vel in voto*, que incluye la contrición del corazón (cf. *Supplem.* q.18, a.1). Para los que no estiman que el dolor es constitutivo del símbolo sacramental, se ofrecen dos caminos: la contrición, más difícil o el sacramento con la atrición, más fácil.

Con S. Tomás prevalece definitivamente en la Iglesia latina *la forma indicativa de la absolución*, símbolo real de la facultad de atar y desatar, perdonar y retener. Para los escolásticos de los siglos XI y XII, la absolución declaraba eclesialmente el perdón, que sólo concedía Dios mismo al corazón contrito.

En cuanto a *la satisfacción o penitencia*, en la Edad Media coexistieron dos formas: la satisfacción cumplida antes de la absolución, como requisito, y la aceptada antes pero cumplida después. Esta segunda se va imponiendo, a partir de los siglos VIII-IX, y en el XIII está ya impuesta. Razones obvias pastorales indujeron el cambio (dificultad para volver a recibir la absolución, sobre todo en casos de enfermedad, descuido de los penitentes, reducción de la penitencia). Con este cambio, el dolor del corazón (elemento interno) y la confesión (elemento externo y eclesial) se destacaban entre los actos del penitente, hasta el punto de marginar *de facto* la satisfacción. Más aún, *la confesión irá ganando el primer puesto*, porque es la verificación eclesial del dolor del corazón y se estima que es la verdadera obra penitencial, por la humildad que comporta.

La celebración de estos elementos constitutivos del símbolo sacramental era amplia, con largas oraciones penitenciales, herencia de la penitencia solemne. Confesor y penitente rezaban juntos, al lado del altar o en otro lugar de la iglesia. Pero comenzó a cerrarse la sede penitencial, que con el tiempo desembocará en el confesonario renacentista.

La reconciliación con Dios era también reconciliación con la Iglesia. Pero quizá esta verdad tenía preferentemente una dimensión jurídica: la de una reconciliación patente con la Iglesia, para que el pecador perdonado fuera admitido a los sacramentos, sobre todo, a la Eucaristía. A fines de este período, Wicleff y Hus niegan que los pecadores pertenezcan al Cuerpo de la Iglesia. La afirmación contraria, ortodoxa, insistía en la pertenencia del pecador al Cuerpo eclesial y dejaba en penumbra la ofensa y la herida que el pecador causa a la misma Iglesia. Recuérdese que la afirmación de la ofensa del pecador a la Iglesia y de la reconciliación con la Iglesia, que el sacramento comporta, reaparecen en el Vaticano II.

* El ministro habitual del sacramento era el presbítero, en dependencia del Obispo. Este se reservaba la presidencia de la llamada penitencia solemne (de la que se tratará en el siguiente apartado), que fue cayendo en desuso, aunque a partir de la reforma carolingia se pretendió el doble sistema de la penitencia solemne (pública) para los grandes pecados públicos y privada para los demás. En los siglos XI y XII comenzaron los casos reservados al Obispo y al Papa.

Por el conocimiento del penitente que requiere el sacramento, se insistió en la confesión al propio párroco (o a miembros del clero parroquial, desde el s. IX), que aparece en el Decreto del lateranense. El presbítero contaba para su ministerio con la ayuda de tratados breves y amplios, que se multiplicaron en aquel tiempo. Se hizo clásico al final del período el *Confessionale* de S. Antonino de Florencia. Del siglo VIII en adelante estuvo en uso "la confesión al laico", como sustituto del sacramento y a la que se concedía gran valor ante Dios, cuando la celebración sacramental no era posible.

S. Tomás desarrolla la teología del ministro. Este prolonga la mediación de Cristo que une cielo y tierra, porque su sentencia es válida allí y aquí, cuando ata y desata, perdona y retiene. Su misión se expresa con las imágenes, entre otras, de la entrega de las llaves a sólo los discípulos y la del pastoreo. Este supone el conocimiento de las ovejas para señalarles la medicina debida, tanto la penitencial como la del perdón de Dios y la del Cuerpo de Cristo. Tal pastoreo, por su profundidad es sólo propio del ministro que actúa *in persona Christi*.

Una oscura problemática del diácono ministro de la penitencia, en caso de necesidad, se extiende hasta el siglo XIII. Puede verse P. ADNES, *La Penitencia* (BAC 426), Madrid 1981, 159s.).

El paso de la penitencia antigua a la "nueva"

Se estudiará primero la forma antigua, propia de la Iglesia de los Padres, después, la "nueva", que, desde la EM del primer milenio ha llegado hasta nosotros, para abordar, por fin, la transición entre las dos formas.

* La penitencia antigua se condensa en cuatro apartados:

- la celebración,
- la razón de ser,
- los "hechos paralelos",
- la sacramentalidad.

La celebración

Configura la Institución penitencial (siglo II) de la Iglesia de los Padres y es muy semejante en unas y otras iglesias de Oriente y Occidente. Sus fases eran:

1. *Pedir la penitencia: petere poenitentiam*. El fiel que ha cometido alguno o algunos de los pecados que deben someterse a la penitencia de la Iglesia, declara sus culpas al Obispo (o al "penitenciario") dialoga con él, le pide la penitencia que ha de cumplir y la consiguiente admisión en "el orden de los penitentes". La declaración de las culpas es secreta, en la mayor parte de las iglesias, pero las culpas podían haber sido públicas o no (cf. S. LEON, *Epist.* 168, 2: PL 54, 1211). También puede darse el caso de que el obispo llame al fiel y se inicie el proceso descrito.

2. *Imponer, recibir la penitencia: dare, imponere, accipere poenitentiam*. En una acto litúrgico, con asistencia de la iglesia local, se cumplen las peticiones del fiel pecador. El acto consta de: confesión general de los penitentes, oración e imposición de manos (bendición para hacer la penitencia) por parte del Obispo, y en algunas iglesias vestición de la túnica penitencial, que concluye con la expulsión de los pecadores, como Adán del paraíso. Aun cuando no se hiciera este rito, el penitente estaba excomulgado, formaba parte de la Iglesia pero estaba, a la vez, como separado de ella, no gozaba de todos sus derechos de bautizado.

3. *Cumplir la penitencia: agere poenitentiam, actio poenitentiae*. Cada penitente cumplía su penitencia, que era, conforme a la declaración de los pecados, dura y larga (vida retirada, mortificaciones y ayunos, prohibición del matrimonio, lugar señalado en las celebraciones... durante un mes, año(s)... toda la vida). Poco a poco se fue reduciendo a la Cuaresma. Los penitentes en Occidente estaban presentes en los actos litúrgicos de los fieles pero no comulgaban. En Oriente, según el grado penitencial que ocupaban, se colocaban: fuera de la iglesia, llorando sus pecados; dentro de la iglesia, como oyentes sólo de la Palabra; o presentes durante todo el acto litúrgico, postrados en el suelo, o en pie pero sin comulgar. En todas las iglesias ocupaban un lugar aparte en la asamblea de los fieles. Había un rito sobre los penitentes -oración e imposición de manos que prolongaba la primera-, al término de la liturgia de la Palabra o antes de la comunión o antes de dar fin a la celebración.

La presencia de los penitentes incitaba la oración de los fieles por los pecadores en la liturgia dominical.

4. *Dar la paz o devolver la comunión o recibir en la Iglesia: dare pacem, reddere communionem, recipere in Ecclesia*. En un acto litúrgico, delante de la comunidad, el diácono pedía la paz para los que habían cumplido la penitencia. El presidente les exhortaba a mantenerse libres del pecado. La Iglesia oraba por ellos, implorando el perdón de Dios. El Obispo les imponían las manos, ahora para recobrar la paz, la reconciliación plena con Dios y con la Iglesia. La reconciliación se celebraba una vez al año, en la proximidad de la Pascua (en España a la hora de nona, el Viernes Santo).

La penitencia era irrepetible, sólo una vez en la vida.

La razón de ser

La dura e irrepitible celebración de la penitencia radica en la sensibilidad eclesial de la Iglesia primera y de los Padres al pecado de los bautizados.

Sensibilidad eclesial, porque nace de la conciencia de la santidad de la Iglesia, a la que pertenece el pecador: ¡la santidad de la Iglesia de los bautizados, del Pueblo de la Nueva Alianza, de la Esposa y Cuerpo de Cristo! La sensibilidad hacia esa santidad tenía como reverso la sensibilidad de repulsa al pecado, que apuntaba a un ideal de Iglesia quizá demasiado alto. Algo obvio en los comienzos de un grupo que ha de convertirse a la radicalidad del evangelio. De ahí los rasgos de la Institución penitencial: la dureza y la irrepitibilidad. Penitencia dura para evitar el abuso del perdón y la trivialización del pecado. Penitencia irrepitible, porque no se concebía la reincidencia. Por eso, la extrañeza que causó en un principio la "nueva forma" de la penitencia repetible, la que ha llegado hasta nosotros y de la que enseguida se va a tratar.

A la Institución penitencial no sólo se accedía a causa de la tríada, idolatría, homicidio y adulterio, sino por otros muchos pecados, agrupados en torno a la tríada o catalogados en listas inspiradas por el Nuevo Testamento (cf. 1Co 5, 11; 6, 9-11; Gal 5, 19-21; Col 3, 5-9). S. Ambrosio y otros Padres se fijan también expresamente en los pecados meramente internos, conforme a los últimos mandamientos del decálogo y a las consignas del Sermón del Monte.

En los siglos III-IV, se plantean las disputas sobre los pecados irremisibles y sobre el perdón, sin hacer penitencia, concedido a los moribundos: Hipólito y Calixto se enfrentan por el perdón de los pecados de adulterio; Novaciano y Cornelio por el perdón de los pecados de idolatría, y el concilio de Nicea ordena la reconciliación de todos los moribundos que piden la paz. La ortodoxia, los papas Calixto y Cornelio, y el concilio de Nicea estuvieron del lado del perdón.

Los "hechos paralelos"

Hechos paralelos, porque se obtenía la reconciliación, sin someterse a la Institución penitencial. La reconciliación de los:

- moribundos,
- monjes, conversos y clérigos,
- apóstatas ante una nueva e inminente persecución,
- pecadores que en su pecado implicaban a otras personas,
- pecadores sujetos a la Institución penitencial pero que en alguna(s) iglesia(s) recibían la paz por las "oraciones" de los sacerdotes,
- pecadores que se acusaban de pecados menos graves, que los sometidos a la Institución penitencial, y que deseaban recibir la Eucaristía; aquí se incluyen las "correcciones" del Obispo (y de los sacerdotes).

En estos casos, se hacía penitencia (a excepción del primero, cuando acacía la muerte) pero no "la pública" ni tan severa como ésta. La penitencia excluía al pecador de parte de sus derechos en la comunidad de los fieles, excepto al parecer en los dos últimos casos. El pecador seguía perteneciendo a la Iglesia pero como "en precario". Esta exclusión era real pero oculta. ¿Los casos eran repetibles? Ciertamente el primero y el último, y parece que también los demás. Todos eran excepciones de la penitencia pública. De ahí que aparezcan al lado de la forma habitual, como paralelos a ésta.

LUEGO, JUNTAMENTE CON LA INSTITUCION PENITENCIAL, YA EXISTIAN OTRAS FORMAS DE PERDON, AUNQUE *DE FACTO* NO TAN HABITUALES COMO ESTA. ¿Constituían una penitencia distinta de la solemne o eran "casos" de ésta? ¿La penitencia solemne era flexible y daba lugar a esos "casos"? Las distintas opiniones han sido encabezadas por Galtier (también Crouzel para Orígenes) y Poschmann respectivamente.

La sacramentalidad

Tanto la penitencia irrepitible como los hechos paralelos fueron *sacramentales*. Con esto y aquí ni afirmamos ni negamos que existieran dos clases de penitencia (pública y privada) o una, más o menos flexible y con variantes. Tampoco entendemos la sacramentalidad como todavía hoy se concibe, confinada a la posición válida de la materia y de la forma. Entendemos la sacramentalidad como mediación simbólica (por medio de símbolos) de la Iglesia, en el caso de la penitencia, para reconciliar al pecador consigo misma y con Dios.

De la *penitencia irrepitible*, recordamos este texto de la *Didaskalia* (comienzos del s. III), que describe la sacramentalidad del rito de reconciliación, de la última imposición de manos. Ora así el Obispo: "*Pon tu mano misericordiosa sobre mi mano, para que por medio de esta imposición, gracias a tu ayuda, se derrame sobre ellas la gracia del Espíritu Santo*". La penitencia es recuperación del bautismo, por eso, de nuevo "se derrama" el Espíritu Santo sobre el corazón del pecador reconciliado. En la misma *Didaskalia*, se afirma que en la penitencia se concede el Espíritu Santo como en el bautismo (cf. II, 41, 1-2; Funk I, 128-130). S. Jerónimo, por su parte, afirma que, en la imposición de manos de la penitencia, el Obispo invoca "*el retorno del Espíritu Santo*" (cf. *Dial. c. Lucif.*, 5: PL 23, 159).

S. Cipriano reconciliaba sin penitencia a los apóstatas, primero a los *libellatici* y luego a todos, para que el Espíritu Santo les hiciera fuertes en la persecución que se avecinaba.

Respecto a los "*hechos paralelos*", todos ellos (a excepción quizá del penúltimo), llevaban consigo, inmediatamente o al cabo de un tiempo, la paz con la Iglesia, sacramento de la paz con Dios. Eran, pues, sacramentales. El mismo Poschmann reconoce como sacramental la reconciliación de clérigos y conversos.

De los moribundos, añadimos, que siempre fueron objeto de especial atención; a pesar de algunos rigoristas, que se extinguieron después de Nicea. El Concilio determinó que nunca se debía negar la paz a los moribundos que pedían la reconciliación. Si convalecían, debían completar el sacramento y cumplir la penitencia impuesta. Las dos condiciones se mantuvieron a lo largo de la historia.

La penitencia "nueva"

Coexiste con la antigua a partir del siglo VI. Nos encontramos, pues, con dos formas de celebración del sacramento. Una llamada canónica, pública, solemne, y otra, la "nueva", mal llamada privada, que venía a ser la actual forma A. Si fueran a definirse por la característica más significativa de cada una, habría que llamarlas: a la primera penitencia irrepetible y a la segunda penitencia repetible (cuantas veces el fiel necesita o desea el sacramento). Esta se fue imponiendo prácticamente como forma única. El intento de restauración de la penitencia irrepetible en la reforma carolingia no dio resultado.

La segunda forma se difunde, prevalece y llega a nuestros días. Comenzó practicándose por la práctica totalidad de los fieles dos o tres veces al año (Navidad, Pascua, Pentecostés) y con frecuencia por clérigos, devotos y aun niños. Con la nueva práctica comenzó la supervaloración de la "confesión", por la penitencia tarifada o arancelaria extendida en los Penitenciales, que señalaban "la tarifa o arancel penitencial" correspondiente a cada pecado. Para imponer esta penitencia era necesario el conocimiento exacto de los pecados, sólo posible por la confesión sincera del penitente.

Desde los siglos VIII-IX, se fue invirtiendo el orden satisfacción-absolución (que de la penitencia irrepetible se transplantó a la repetible), con lo que el sacramento se condensará existencialmente para el fiel en la confesión. Más aun, cuando la satisfacción se commute por limosnas, Misas, peregrinaciones, o/y se reduzca por excesivamente dura. La mayor penitencia, se dirá, es decir los pecados.

¿Por qué apareció la nueva forma? Porque se hacía impracticable la antigua y había antecedentes legítimos de otros caminos de perdón. La penitencia solemne se hacía impracticable, por la unicidad, publicidad, dureza penitencial y consecuencias también penitenciales de por vida. Pero había antecedentes legítimos, "los hechos paralelos", que apuntaban otros caminos.

¿Cómo se impuso la nueva forma? Por el fervor de los monjes celtas en sus correrías apostólicas por el continente y la luz verde que, a la vez, le dieron S. Gregorio Magno y buena parte del episcopado en sínodos particulares (estos últimos datos suelen olvidarse). No faltaron protestas, como la del Concilio III de Toledo (a. 589). En el siglo VIII, estaba prácticamente impuesta en solitario la nueva forma; aunque en la reforma carolingia, ya aludida, se pretendió volver a la penitencia irrepetible, pero en vano. En las dos formas estaban en juego: en la antigua, la seriedad y también la dureza penitencial, y en la nueva, la facilidad del perdón y también la trivialización del mismo.

La nueva forma se celebraba de modo semejante a la indicada en la Edad Media del segundo milenio.

El ministro era habitualmente el presbítero, que estrenó un nuevo ministerio. A pesar de la novedad y las ventajas pastorales de la nueva forma, el ministerio no absorbió al sacerdote, la demanda no fue tan fuerte. La pastoral penitencial se intensificó con los moribundos.

Se exigía del ministro: conocimiento del nuevo rito, competencia en la orientación pastoral del penitente y en la imposición de las obras de penitencia, que durante siglos fue dura, aunque no tanto como en la forma antigua. El ministro contó con la ayuda, beneficiosa

y perjudicial, de los Penitenciales y los "interrogatorios" difundidos para el examen de conciencia. Al extenderse la nueva forma y crecer la estima de la confesión como tal, comenzó también a difundirse la ya aludida confesión al laico.

Sobre la nueva forma en Oriente hay que añadir: comenzó con los monjes, antes que en Occidente (a veces no era sacramental sino de terapéutica-espiritual); siguió las pautas de Occidente, aun en bastantes Iglesias ortodoxas; y, en general, sobre todo en estas últimas iglesias, se practicó menos que entre nosotros. Sobre el tema, puede verse: I.-H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris 1980, 115-120.

* La transición de la penitencia antigua a la "nueva"

El sacramento de la penitencia se fue configurando, como otros sacramentos, con variantes históricas pero manteniendo su identidad. Los llamados "hechos paralelos" fueron como el embrión de la "nueva" forma de la penitencia que vio la luz en el siglo VI. En la Institución penitencial, en los "hechos paralelos" y en la penitencia repetible, aparecen los mismos rasgos fundamentales:

- 1º. Se confiaban los pecados al representante de la Iglesia.
- 2º. Se recibía y cumplía la penitencia (cuando era posible) o su equivalente, por ejemplo, en el caso de los conversos.
- 3º. Se obtenía la reconciliación.

En los dos primeros rasgos se reconocen con facilidad los actos del penitente: "la confesión" o declaración del pecado a la Iglesia en el primero, que supone obviamente el reconocimiento personal del mismo, "el dolor de corazón"; y "la satisfacción de obra", en el segundo. Los actos del penitente se coronan con el acto principal del ministro, que es la absolución o reconciliación con Dios y con la Iglesia, enunciada en el tercero de los rasgos.

Que el proceso fuera más o menos público, la penitencia más o menos dura, el orden satisfacción-absolución y no al revés, la reconciliación con la Iglesia más o menos destacada, son cambios importantes de acento pero no de contenido.

El punto que, a primera vista, abre un gran interrogante a la evolución homogénea entre las dos formas es el cambio de la penitencia irrepetible a la repetible. Pero, además, se han de tener muy en cuenta los cambios de acento recordados para que *no den lugar a un sacramento deformado*.

Respecto al gran interrogante, ténganse en cuenta los datos de la historia: ¿tenía sentido mantener la forma que nació de un demasiado alto concepto de la santidad de la Iglesia, mejor de los miembros de la Iglesia? La misma Iglesia comenzó a corregirse por los "hechos paralelos", en tiempo de los Padres y se corrigió definitivamente a partir del siglo VI. Sin embargo, *si tiene sentido tomar conciencia de esa santidad, para no trivializar la penitencia repetible*. Como se notaba más arriba, los sacramentos se van haciendo en la historia de los mismos. Esto conlleva cambios que no pueden traducirse en la pérdida de la identidad del sacramento pero sí en deformaciones del mismo.

Con esto se aboca necesariamente al cambio de acento que fue el paso de las serias penitencias a las débiles. Las duras penitencias estaban vinculadas necesariamente a la penitencia irrepitible, sobre todo, porque algunas se extendían de por vida. Las obras de penitencia *nunca han dejado de existir* en la historia del sacramento; pero su calidad penitencial ha sido muy distinta. La satisfacción sería, con variantes de mayor o menor dureza, pertenece a todo el primer milenio y a buena parte del segundo, y es común a las dos formas de penitencia. Fue urgida por Trento y de nuevo en nuestros días por el Ritual y por la exhortación posinodal *Reconciliación y Penitencia*. Más aún, los grandes Escolásticos y los moralistas postridentinos la urgieron en la letra. Por eso, han de afirmarse: su validez para la comprensión y la práctica del sacramento, para la identidad del mismo, según la fe y la teología; y su decadencia práctica, sobre todo, al término del postridentino y en nuestros días. Su descuido lleva consigo la deformación del sacramento.

Respecto al otro cambio de acento, el orden penitencia-absolución (así en la penitencia irrepitible y en parte de la repetible) o absolución-penitencia (normalmente desde el siglo XIII) es de mucha menor entidad que el anterior. Actualmente están en vigor los dos, aunque no en la práctica. Cuando se frecuenta la penitencia y también la Eucaristía, parece más obvio el segundo (salvo excepciones), si se tiene en cuenta el proceso espiritual que debe extender las obras de penitencia medicinales, a lo largo del vivir cotidiano.

Por fin, en cuanto a la reconciliación con la Iglesia, se ha de afirmar su presencia en la Edad Antigua, en la Media, aunque con acentos distintos de los que tenía en la Iglesia de los Padres, y su retorno en el Vaticano II. Su olvido conlleva también la deformación del sacramento.

No se abre ningún interrogante respecto al deseo de nuestros días de sustituir la confesión personal por la común. Siempre se declaró el pecado personalmente, aun cuando el talante de la manifestación, por ejemplo, más o menos minucioso, cambiara con los tiempos. Pero nunca el pecador ha dejado de reconocer ante la Iglesia su propio pecado tal y como es. De lo contrario, la Iglesia no podría ejercer su mediación de atar y desatar, perdonar y retener, juzgar, discernir y curar.

El Nuevo Testamento

En los escritos del Nuevo Testamento hay una *teología* de la Iglesia que perdona y retiene, (cf. Jn 20, 22) y una *teología* y una *práctica* de la penitencia y del perdón (cf. Mt 18, 18; paralelo Mt 16, 18). Por fin, se lee, al menos a primera vista, que hay algunos pecados irremisibles.

* *Teología*: El texto de Juan formula un programa, que es la misión: "Como el Padre me ha enviado, también yo os envío". Los enviados van acompañados del Espíritu Santo, o mejor, el mismo Espíritu les impulsa, acompaña y actúa con ellos: "Recibid el Espíritu Santo". Este por medio de los enviados perdona los pecados y también los retiene, es decir, no sólo deja de perdonar sino que ejerce un acto de poder, por el que, según la historia ya neotestamentaria, se margina al pecador en la comunidad de salvación y se le impone el camino de la penitencia, para su recuperación bautismal (enseguida se tratará de este punto). Más adelante, en 1.2., se volverá sobre el texto de Juan.

* *Teología y práctica*: El texto de Mt "lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo", supone y ratifica una organización penitencial, aunque quizá incipiente. El texto está situado en la sección mateana de la organización de la Iglesia (c. 18): ¿Qué hacer donde hay escándalos (cf. Mt 18, 6-9),

donde hay pobres ovejas perdidas (cf. Mt 18, 10-14)? Se ha de practicar la corrección fraterna, según las normas del judaísmo, y se ha de perdonar al arrepentido -así se le desata de la culpa y del poder del Maligno, de quien viene todo pecado-, y se ha de marginar en la comunidad al no arrepentido -se le ata a su culpa-, según la inteligencia rabínica y el contexto de atar-desatar (cf. Mt. 18, 15-18). Más adelante también, en 1.2. se tratará despacio de esta pericopa.

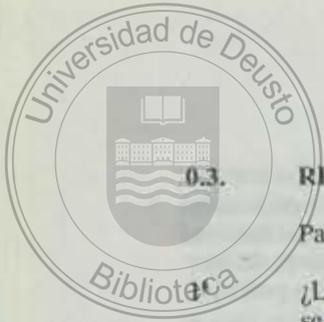
* *Esta teología se practicaba en la Iglesia de la siguiente forma*: Se marginaba (forma de excomunión) en la comunidad de salvación al que procedía indisciplinadamente (cf. Tes 3, 6, 14s.; 1Co 5, 9-13). Por ejemplo, al que provocaba divisiones y cismas, entre otros pecados (cf. Tit 3, 10-11). La marginación llevaba consigo la entrega *de facto* del pecador "a Satanás", al ámbito no salvado que está bajo el poder de Satanás, fuera de la comunidad de salvación. Así al incestuoso de Corinto y a los herejes e inmorales, Himeneo y Alejandro (cf. 1Co 5, 1-5 y 1Tim 1, 20). La entrega a Satanás es *dura, pedagógica y salvífica*.

Es dura: El pecador, como hombre viejo que es, queda marginado en la comunidad de salvación, bajo el dueño del mundo no salvado; por eso, según el texto, "destruido" (cf. 1Co 5, 5). *Es pedagógica*: Porque enseña al pecador cuál es su situación en el pecado (la que se acaba de esbozar). *Es salvífica*: Porque se coloca al pecador en tal situación límite para que reaccione. La situación es límite en sí misma, pues es marginación en la comunidad de salvación, y es límite en cuanto penitencial, pues por ella se busca la reacción y consiguientemente la salvación. Entonces, "el espíritu se salva", el pecador, en cuanto hombre nuevo, espíritu nuevo, que es por el bautismo, se salva (cf. ib.), más exactamente se le pone en la oportunidad de salvarse.

La decisión penitencial tomada por el apóstol es decisión de Cristo en él. Mateo afirmaba que, al atar y desatar en la tierra, se ataba y desataba en el cielo. Pablo toma la decisión: "he sentenciado ya", "presente con el espíritu", con su hombre nuevo bautismal, es decir, "en Cristo", según el pneuma de Cristo que posee por el bautismo y como apóstol elegido (cf. ib., 3). De nuevo en el versículo siguiente: Pablo toma la decisión: "en el nombre de nuestro Señor Jesús... con el poder de nuestro Señor Jesús": "en el nombre y con el poder del Señor" es actuar en el ámbito y con la fuerza del Resucitado. El espíritu de Pablo, el pneuma nuevo que hay en él, actúa "en Cristo". La actuación tiene lugar en la iglesia de Corinto: "reunidos vosotros y mi espíritu". No requiere la aprobación sino la comunión de la comunidad.

Este es el procedimiento penitencial de S. Pablo, que encierra una profunda teología: la relativa separación o marginación (excomunión) del pecador de la comunidad, la situación penitencial límite en que se coloca al pecador y la salvación o reconciliación del mismo. Carecemos de datos para ulteriores precisiones. Otros textos no aportan más para nuestra encuesta.

* *Pecados irremisibles*: Hay que clarificar las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre los pecados irremisibles: contra el Espíritu Santo (cf. Mt 3, 28), la apostasía (cf. Heb 6, 4-6) y los definitivamente mortales (cf. 1Jn 5, 16). Estos pecados no sólo apartan de la Iglesia y de Dios sino que cierran el camino del retorno, porque: rechazan al Espíritu con el que actúa Cristo, es decir, a Cristo mismo (así Mc 8, 28s.) e imponen el abandono de la comunidad de salvación (así Heb 6, 4-6). Estos son los pecados definitivamente mortales de 1Jn 5, 16. No es que la misericordia de Dios se cierre sino que el hombre se cierra el camino a la misericordia de Dios. Esto mismo indica que todos los demás pecados son redimibles en la Iglesia.



REFLEXION

Para esta reflexión se proponen las siguientes cuestiones:

- 1ª ¿La situación del posconcilio actual tiene raíces en el pasado? ¿Qué consecuencias se deducen de una u otra respuesta?
- 2ª ¿Hay continuidad o ruptura entre los distintos Concilios que han aparecido en la exposición? ¿En qué se manifiesta/n?
- 3ª ¿Hay continuidad o ruptura entre la Institución penitencial y la forma A de nuestros días?
- 4ª ¿Cuáles son los puntos, según la historia, en los que el sacramento de la penitencia aparece hoy deformado?

1. LA PALABRA SOBRE LA PENITENCIA

La penitencia es un sacramento que pertenece a la Iglesia católica. Su finalidad es la purificación del alma y la reconciliación con Dios y con la comunidad eclesial. Este sacramento se fundamenta en el poder de las llaves que Jesús otorgó a Pedro y a sus sucesores, los papas.

El Concilio Vaticano II, en el decreto sobre la penitencia, subraya la importancia de este sacramento en la vida espiritual del cristiano. Señala que la penitencia es un camino de conversión que nos ayuda a superar nuestros pecados y a crecer en la gracia.

En la actualidad, la práctica de la penitencia ha experimentado cambios significativos. Estos cambios reflejan la evolución de la teología y la liturgia de la Iglesia. Sin embargo, el núcleo esencial de este sacramento permanece intacto: la confesión de los pecados, la expresión de dolor y la recepción de la absolución por parte del sacerdote.

Es importante recordar que la penitencia no es un mero trámite, sino un encuentro personal con Dios. Cada penitente debe preparar su corazón antes de acercarse al altar, reconociendo sus pecados y buscando la misericordia divina.

Al iniciar este apartado, recuérdese la fe y la teología de la celebración de la palabra en la Iglesia: la palabra anuncia, por eso, en nuestro caso, descubre qué es el sacramento, mejor, Quién se comunica en el sacramento; y la palabra realiza lo que anuncia, por eso, comienza ya a dar a la Iglesia el sacramento. La palabra de Dios reclama la experiencia por nuestra parte de lo que anuncia y ya comienza a realizar. Esa experiencia en este mundo se llama comunicación con Dios, oración.

La comprensión del anuncio, por donde comienza la penetración en la palabra, se confunde con la lectura cristiana de la biblia, conforme a Jn 16, 12-14 (también DV 8-10, 12, 16, 21, 23, 25). Entre esta lectura y la meramente exegética de hoy no hay ajuste, pues el Espíritu que guía a la Iglesia desborda la letra y los métodos críticos. Pero tampoco hay contradicción, porque, por hipótesis, ambas lecturas son verdaderas. La segunda, incompleta, alcanza su meta teológica en la primera y ésta, a su vez, se apoya en aquélla.

1.1. LA BIBLIA DE LA PENITENCIA

Los textos esparcidos en la Biblia sobre la penitencia y recogidos en el RP, pueden agruparse en los siguientes apartados:

el hombre bautizado pecador,
" " " " en camino de conversión,
Dios perdonador.

Se enuncian a continuación los títulos litúrgicos de algunos textos, como muestras de los apartados y se enumeran también las referencias de los demás textos incluidos en el RP. Los "títulos" descubren la intención del redactor litúrgico en la elección de cada texto, en definitiva, el sentido del texto en la celebración de la Iglesia. Los números pertenecen al RP. Añadamos que la clasificación de textos presentada a continuación no es exclusiva. Por eso, algunos títulos y referencias se repiten en distintos apartados. La clasificación es sólo una ayuda para comprender en profundidad la palabra sobre la penitencia.

* El hombre bautizado pecador

El pecador tiende a esconderse, como en el relato del primer pecado. La palabra de Dios descubre al pecador por:

- contraste entre los caminos del hombre y los de Dios,
- el juicio de Dios,
- la pasión de Cristo "por nuestros pecados",
- el pecado en sí mismo considerado.

- Contraste entre los caminos del hombre y los de Dios:

- 120. "Caminad en el amor, como Cristo nos amó".
- 122. "Estos dos mandamientos sostienen la ley entera y los profetas".
- 127. "Dichosos los pobres en el espíritu"

- 173. "Yo soy el Señor tu Dios. No tendrás otros dioses".
- 211. "Llevad a la práctica la palabra y no os limitéis a escucharla".

También: 92, 118, 161, 165, 169, 170, 172, 212, 213, 215, 216, 219, 222, 224, 227, 228, 230, 236, 242.

- Juicio de Dios:

- 218. "Cada uno fue juzgado según sus obras".
- 229. "Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis".
- 241. "A todo sarmiento que no da fruto lo arranca; y a todo el que da fruto lo poda para que dé más fruto".

También: 217, 232.

- La pasión de Cristo:

- 177. "El Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes"
- 199. "Son justificados gratuitamente mediante la redención de Cristo Jesús. El texto alude a la pasión y a la sangre redentoras".
- 200. "Nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación". De nuevo en este texto se alude a la pasión y la sangre redentoras.

También: 91, 160, 164.

- El pecado en sí mismo considerado:

- 176. "Mi amigo tenía una viña. Y esperó que diese uvas, pero dio agrazones"
- 202. "El pecado paga con muerte, mientras Dios regala vida eterna por medio de Cristo Jesús, Señor nuestro".
- 240. "Quien comete pecado, es esclavo".

También: 203, 215, 219.

* *El hombre bautizado pecador en camino de conversión:*

178. "Que el malvado abandone su camino y regrese al Señor; tendrá piedad, pues es rico en perdón".
181. "Derramaré sobre vosotros un agua pura y os infundiré mi espíritu, y haré que caminéis según mis preceptos".
182. "Israel, conviértete al Señor, Dios tuyo".
205. "Dejemos las actividades de las tinieblas y pertrechémonos con las armas de la luz".
220. "Haced penitencia porque se acerca el reino de los cielos".

También: 88-90. 92. 93. 123. 125. 175. 179. 180. 201. 204. 206. 208-210. 214. 216. 223. 235.

* *Dios perdonador:*

225. "¡Animo, hijo!, tus pecados están perdonados".
226. "No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores".
234. "Cuando todavía estaba lejos, su padre lo vio y se conmovió; y echando a correr, se le echó al cuello y se puso a besarlo".
238. "Hoy estarás conmigo en el paraíso".
243. "Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados".

También: 91. 162-164. 171. 199. 200. 207. 231. 233. 237.

* *Reflexión:*

1º. El primer apartado, el descubrimiento del pecado, está en la base del segundo, la conversión, y ésta es el prelude del perdón de Dios. En consecuencia, no hay conversión cristiana sin descubrimiento del pecado. Ni conversión que no reciba el don del perdón. Ni perdón sin conversión.

Los subapartados del primer apartado admiten mayor desarrollo de textos, a excepción del primero.

2º. El fiel habituado a la biblia de la penitencia no duda, está sensibilizado al pecado, a salir de él y a encontrarse con el Dios del perdón. Otros caminos no valen, las reflexiones antropológicas, éticas y morales, aunque ayudan o "convencen al convencido".

Otros caminos no valen, porque el pecado es *mysterium, mysterium iniquitatis*, el reverso del misterio de Dios. Por eso, sólo junto al misterio de Dios, en la experiencia de su comunicación, se adquiere sensibilidad al no-Dios que es el pecado. De ahí que los santos, los más cercanos a Dios, los menos pecadores, son los más sensibles al pecado, a huir de él y a echarse en brazos del Dios del perdón. Para que estas "verdades" sean asimiladas y operativas se requiere pasar del estudio a la oración y tener la experiencia espiritual (causada por el Espíritu de Dios) de la biblia de la penitencia, fuera y dentro de la celebración sacramental.

3º. Por la biblia de la penitencia, que desvela el sacramento, éste ha de llamarse de la penitencia (=conversión) y del perdón. Denominación doble, pues la estructura cristiana de la liberación del pecado es doble: de retorno del hombre (provocado por la palabra) y de nuevo acercamiento de Dios. Son, por lo tanto, denominaciones parciales: sacramento de la penitencia, de la confesión, del perdón, de la reconciliación...

Por la biblia de la penitencia, que realiza lo que dice, el sacramento comienza a celebrarse, realizarse, en la liturgia de la palabra de la celebración sacramental.

Un trabajo muy práctico, para dominar la biblia de la penitencia, es constatar los aciertos y las equivocaciones de la estructura presentada. Otro, proponer una nueva estructuración de la biblia de la penitencia.

1.2. TEXTOS FUNDAMENTALES

El texto que fundamenta la misión de la penitencia y del perdón: "Jesús repitió: *Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo. Y dicho esto, exhaló su aliento sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos*" (Jn 20, 21-23).

El texto base, cuando se lleva a cabo la misión de la penitencia y del perdón: En la iglesia de Mateo se practica la corrección fraterna y la excomunión del hermano pertinaz en el pecado, "... considéralo como un pagano o un publicano". Esto se hace porque "Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo". (Mt. 18, 18).

Se aborda primero el estudio de la conciencia de la Iglesia sobre esos textos y después las aportaciones y los interrogantes de la exégesis.

CONCIENCIA DE LA IGLESIA

A lo largo de los siglos, la Iglesia ha visto los orígenes del sacramento de la penitencia en los dos textos transcritos, aunque no ha limitado la comprensión de esos textos a la lectura sacramental de los mismos. Un exponente de esa conciencia eclesial aparece en la celebración del sacramento del orden y de la penitencia. Cuando la Iglesia ordena, cuando perdona los pecados, acude a esos textos para justificar el poder "incomprensible" del obispo y del presbítero. Recuérdese el valor de la *lex orandi* para captar la fe de la Iglesia.

El primer ritual de ordenación que conocemos es el de Hipólito en *La Tradición Apostólica* (comienzos del siglo III). Ritual que recoge los usos de unas y otras Iglesias y expresa su común denominador con especial atención a la ortodoxia. El texto dice así:

"...Derrama ahora el poder que viene de ti, el del Espíritu soberano, que diste a tu Hijo querido Jesucristo, y que él concedió a sus santos apóstoles... concede a tu servidor, que has elegido para el episcopado, que tenga, en virtud del Espíritu del soberano sacerdocio, el poder de perdonar los pecados, conforme a tu mandato... que desate de todo vínculo en virtud del poder que diste a los apóstoles..." (cf. TA 3). La cita implícita de Juan y la explícita de Mateo están indicadas en cursiva (así se hará en las siguientes transcripciones de textos).

Este ritual es el primer anillo de una cadena *constante y consciente* que llega hasta nuestros días y expresa la conciencia eclesial acerca de los dos textos de Juan y Mateo.

Conservamos en el *Sacramentario Gelasiano* un ritual de ordenación y también de reconciliación solemne y de la llamada penitencia privada. Los textos de ésta se inspiran en el ritual de la solemne o simplemente son transcripción del mismo. Se utilizaron largamente en la EM e inspiraron textos litúrgicos semejantes.

Dice así el Gelasiano en la ordenación del obispo: "Concédele, Señor, el ministerio de la reconciliación... a quienes les retenga los pecados, les queden retenidos, y a quienes se los perdone, tú les perdones" (Ge 770). Y en los textos de la penitencia solemne y de la privada: "... desata por tu amor de sus pecados a este siervo tuyo... que la grandeza de tu amor absuelva (=desate) a los que atenaza la cadena de sus delitos..." (cf. ib. 360, 34 y 361, 3s.).

Textos semejantes en los rituales tridentino y postridentino que han llegado hasta nuestros días (cf. *Pontifical Romano* -ed. tip. 1962- p.44-48; *RR (Pauli V., Pii..XII), 1953, Tit. IV, Cap.II*).

En el posconcilio se ha llevado a cabo la renovación ordenada por el Vaticano II. Los rituales de órdenes y de penitencia son el último anillo de la larga cadena cuyo comienzo fue la *Tradición Apostólica* de Hipólito. A pesar de la investigación y del desarrollo teológico de entonces a nuestros días, las palabras de hoy son casi las mismas del siglo III. No por transcripción inconsciente -pues se han introducido correcciones de detalle y de importancia que se estudiarán en el sacramento del orden-; sino por la identidad de la conciencia de la Iglesia desde entonces hasta hoy. Dice así el ritual de ordenación del obispo en nuestros días:

"Infunde ahora sobre este siervo tuyo... la fuerza que de ti procede: el Espíritu de soberanía que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles... concede a este hijo tuyo, elegido para el episcopado... que en virtud del sumo sacerdocio, tenga el poder de perdonar los pecados... ate y desate todo vínculo, conforme al poder que diste a tus apóstoles..." (RO, Cap. VII, n. 26). Y en el ritual de la penitencia: "...Nuestro Señor Jesucristo... que infundió el Espíritu Santo en sus apóstoles para que recibieran el poder de perdonar los pecados, os libre por mi ministerio, de todo mal... Y yo os absuelvo (= desato) de vuestros pecados, en el nombre del Padre..." (RP 151). Esta fórmula pertenece al rito de la absolución colectiva. El lector encontrará el mismo contenido en la fórmula de absolución individual (cf. RP 102).

Basten estos datos, como muestras, para caer en la cuenta de la conciencia de la Iglesia, a lo largo de los siglos, sobre la comprensión de los textos fundamentales del

sacramento de la penitencia. Precisamente se han convertido en fundamentales, porque la Iglesia ha recurrido a ellos para justificar el "inexplicable" poder de perdonar los pecados.

Al término, recordemos las bases de la argumentación: *el valor de la lex orandi y la conciencia constante y consciente de la Iglesia sobre la interpretación de los dos textos*. Constante, a lo largo de los siglos. Y consciente, pues tanto en la antigüedad, como en la alta EM, como en tiempos de la Reforma se discutió el valor y el alcance del sacramento de la penitencia (cf. p. 19; 15 y 17; 12), y la Iglesia, sin embargo, reafirmó su fe en la acción de Dios en el sacramento, apoyada en los dos textos citados.

Ahora pasamos al estudio directo de los mismos textos. El estudio incluye obviamente la dimensión de teología bíblica, sobre todo neotestamentaria, incluida en toda aproximación que atiende a los contextos.

JN 20, 23

"A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos".

1º. En el texto de Jn y en los paralelos, se aparece el que murió "y es el Viviente", más aún, el que se fue *está presente* y confía a los suyos una misión universal. Jn 20, 21-23 tiene como paralelos:

Mt 28, 16-20: aparición de Xto.- presencia continuada del mismo - misión universal que comprende la predicación, el nuevo discipulado y el bautismo.

Mc 16, 4-20: los mismos rasgos que en Mt, con las variantes de la fe, entre la predicación y el bautismo, y del juicio consecuente a la aceptación o no del mensaje.

Le 24,36-52: aparición de Xto. - presencia continuada de su Espíritu Santo - misión universal que comprende la predicación de la penitencia y del perdón.

Hech 1, 4-9: aparición de Xto. - presencia continuada de su Espíritu Santo - misión universal que comprende la predicación y el bautismo (cf. 2, 11-41).

Jn 20, 19-23: aparición de Xto. - presencia continuada de su Espíritu Santo - misión universal que comprende la predicación y el poder de perdonar y retener los pecados.

Del conjunto de perícopas, situadas en el momento más solemne para el futuro de "lo que ha sucedido", se deduce:

- Se hace presente el que murió.
- Su presencia, por sí o por su Espíritu, ha de continuar.
- El mensaje universal se lleva a cabo por la predicación, que es:
* penitencial, de conversión (explícita o implícitamente).

- * sacramental, ciertamente bautismal, posiblemente posbautismal (se ha de aclarar el sentido de Jn),
- * eclesial, de formación de la Iglesia.

2º. *El texto de Jn: vers. 21-22 (los vers. 19-20 atestiguan la nueva presencia de Jesús, después de su muerte): "Jesús repitió: Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo. Y dicho esto, exhaló su aliento sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo".*

- Misión trinitaria (véase el paralelo de Mt y los de Lc): el Padre envía al Hijo y éste da su Espíritu a los discípulos, a la Iglesia, y envía a ésta a la misión, a una misión semejante a la suya. Como sobre él vino el Espíritu, en la encarnación, en el bautismo, también sobre la Iglesia. Y el Espíritu brota de la profundidad de Jesús, de su intimidad: "exhaló su aliento".

- Desde el AT, el Padre, la Palabra y el Espíritu sugieren la creación, aquí una nueva creación (cf. Gen 2, 7; S 32, 6). En los textos proféticos, el Espíritu aparece como curación y renovación en la situación de pecado del pueblo antiguo, comparado al campo de huesos secos, y al corazón de piedra (Ez 37, 9 y 36, 23-28; Jer 31, 31-34).

En el NT el Espíritu es todo en la vida de la Iglesia, es el alma se suele decir. Con referencia al texto de Jn., el Espíritu trae el perdón y el hombre nuevo en Cristo (bautismo de Cristo en el Espíritu; Jn 3, 5; también Tit 3, 5; Hech 2, 38; 1Co 6, 11).

- ¿Esta acción del Espíritu está vinculado sólo al bautismo o también a otra acción posbautismal de la Iglesia, que Jn desvela por la donación del Espíritu para "perdonar-retener" los pecados? ¿Como en el AT, Dios hacía pasar a su pueblo (ya constituido) de la muerte a la vida, por medio de su Espíritu; también en el NT opera de forma semejante?

El bautizado ha de reconocerse pecador (cf. 1Jn 1, 8-10). Y sabe que "tenemos un intercesor ante el Padre: Jesucristo, el justo; y él es víctima de expiación por nuestros pecados..." (cf. ib., 2, 1-2). La vida cristiana es lucha, caídas y victoria definitiva del Espíritu sobre la carne (cf. Gal 5, 16-26; Ap 2-3).

La acción del Espíritu respecto al pecado se expresa en Jn 16, 8-11: El acusará y convencerá al mundo del pecado que es no aceptar al Enviado; de la justicia de éste, de su santidad, de que el Padre en verdad está con él; y del juicio de condena que pesa sobre el mundo. El mundo es todo y todos los que de una u otra forma se oponen al Dios salvador. La conversión, pues, es tarea del Espíritu. *Y no sólo la conversión inicial sino también el proceso constante de conversión, que se despliega en todo bautizado fiel al don recibido.* Luego por el contexto juánico y neotestamentario, el lector se inclina a descubrir, en el texto que comentamos, también una acción de la Iglesia sobre los pecados posbautismales.

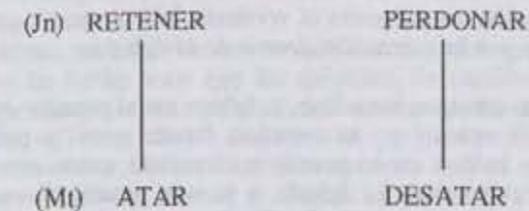
Acerca de Jn 16, 8-11 es muy oportuna la lectura reposada de *Dominum et Vivificantem*, 27-45 y la redacción de un resumen completo de los números citados, junto con las sugerencias que provocan para enriquecer el tratado que estudiamos. En el documento

posconciliar, se ofrece una de las interpretaciones más profundas de la acción del Espíritu Santo sobre el pecado.

- *La misión trinitaria comunicada a la Iglesia se concentra en el Espíritu del Resucitado que todo lo renueva, cuando perdona y retiene los pecados en la Iglesia. Se han de clarificar los términos "perdonar-retener".*

* "Perdonar": el perdón del pecado sólo puede ser un don divino (cf. Mt 9, 2-3 y 8). Según el texto de Juan, viene del Espíritu Santo. Según el contexto juánico y del NT, el Espíritu Santo se concede en la nueva alianza al nuevo pueblo y a los miembros del mismo (recuérdese de nuevo el don del Espíritu otorgado por Jesús y contrapuesto al bautismo de Jn, además, cf. Jn 7, 39; 14, 25s.; 16, 7-15; Hech 1, 8; 2, 4; 2, 38, 10, 44-47; Rom 5, 5; 8, 9-16. 23. 26s; Gal 5, 16-26; el lector ha de distinguir los textos de concesión colectiva e individual del Espíritu). Porque el perdón lleva consigo volver a Dios, a la Nueva Alianza, el Espíritu Santo otorga el perdón, dándose, "él es el perdón de todos los pecados", como testifica la liturgia de la Iglesia (cf. VII Semana del Tiempo Pascual, Sábado, OO: MR p. 354). Jesús resucitado otorga el Espíritu Santo a la Iglesia para que lo dé, a su vez, a los hombres pecadores y arrepentidos.

* "Retener": conforme a la filología no es igual a no perdonar. *Krateo* significa impedir, hacer fuerza, en nuestro caso, impedir, haciendo fuerza, el perdón. En el cuarto evangelio, sólo aparece aquí. En Lucas se emplea el mismo verbo para decir que los ojos de los discípulos de Emaús no podían reconocer a Jesús (cf. Lc 24, 16). Había algo que les impedía. Por paralelismo con Mt 18, 18 equivale a "atar":



Retener (Jn) - Atar (Mt) son correlativos, como Perdonar (Jn) -Desatar (Mt). "Retener" indica una acción positiva y de fuerza respecto al pecado y al pecador, semejante a "atar". Con estos datos nos remitimos al inmediato comentario de Mt, para aclarar el sentido del "retener" de Jn.

- ¿Determina el texto quién ejercita en la Iglesia tal poder de perdonar y retener el pecado? El texto, *en sí sólo considerado*, no, aun cuando los destinatarios inmediatos de la misión sean los doce y los discípulos más allegados. De nuevo nos remitimos al texto de Mt. para aclarar este punto.

3º. En conclusión, hacemos nuestra, en una primera aproximación al texto, la inteligencia del mismo que propone Brown: se concede a la Iglesia el poder de perdonar y retener los pecados; pero no se dice cómo se ejercita ese poder (cf. *El Evangelio según S. Juan*, XIII-XXI, Madrid 1979, 1363). El texto, pues, desde la exégesis está abierto a la lectura que la Iglesia ha hecho en él del origen (institución) del sacramento de la penitencia; pero no reclama ni excluye esa lectura sacramental.

Sobre esta conclusión se ha sugerido, además, la inclinación de la lectura del texto hacia el ejercicio del poder sobre los pecados también posbautismales. Esta lectura se orienta hacia la sacramentalidad penitencial del mismo texto.

Quién o quiénes ejercitan el poder y qué hacen al retener los pecados podrán quizá aclararse en el NT, en especial en Mt.

Quedan, pues, pendientes: una mayor clarificación de la extensión del texto a los pecados posbautismales; la determinación del significado de "retener" y los destinatarios del poder total de "perdonar-retener".

MT 18, 18

"Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo".

1º. Contexto inmediato: Ya se ha hecho notar que el cap. 18 contiene un discurso eclesial sobre el ideal del comportamiento en la nueva comunidad (1-5), la actitud tajante ante el escándalo (6-9), ante la oveja perdida, actitud de búsqueda (12-14), ante el hermano pecador, la corrección fraterna, la corrección eclesial y aun la excomunión, cuando sean necesarias (15-17). Así el texto actual, aun cuando en su redacción se hayan recogido elementos dispersos. En el centro del discurso eclesial, se encuentra el versículo "atar-desatar", que se ha de referir, según el contexto, al pecado y a la corrección dentro de la Iglesia.

Conforme al mismo contexto inmediato, la Iglesia ata al pecador en su culpa, cuando éste no escucha la corrección eclesial y lo considera "como gentil y publicano", es decir, excomulgado. Lo ata porque lo deja en su pecado y el pecado, como enseguida se verá, es esclavitud de Satanás sobre el hombre. La Iglesia, a su vez, desata, libera al pecador de su culpa, cuando éste escucha y acepta la corrección. La sentencia eclesial es divina y universal: todo lo atado y desatado, sin restricciones, en la tierra, en/por la Iglesia lo es también en el cielo. Se trata, pues, de los pecados posbautismales.

Es muy probable, también según el mismo contexto inmediato, que la fuerza divina de la sentencia se deba a la presencia del Señor en medio de la Iglesia orante (cf. vers. 19). La universalidad se confirma inmediatamente en el perdón "hasta setenta veces siete" y en la parábola del esclavo que no perdonó a su compañero, con que concluye la sección y el capítulo (cf. vers. 21-35).

De nuevo, como en Jn, nos encontramos ante el poder mayor concedido a los hombres. Es una irradiación del poder del Hijo a su Iglesia (cf. Mt 9, 1-8 y 11, 27).

Los portadores de tal poder definitivo son los apóstoles Véanse 18, 1. 21 y el cap.10. (Quizá también los más allegados a ellos, cf. 8, 21).

2º. Contexto ambiental y neotestamentario:

Nos detenemos ahora en el contexto rabínico y también en el neotestamentario (más allá de los textos paralelos).

- En los medios rabínicos, "atar-desatar" equivale a declarar con autoridad lo prohibido o permitido, o que alguien, alguna persona, está prohibida o permitida, excomulgada o admitida, en la comunidad sinagoga y del pueblo de Dios. En nuestro caso, se trata, sobre todo, de esta segunda acepción, pues Mt en la perícopa se está refiriendo a personas que ya pertenecen a la Iglesia.

- Además, por los textos del NT recordados en p. 20s. se suele entender la sentencia "atar-desatar" en el llamado contexto demonológico. La entrega que hace Pablo del pecador a Satanás lo ata al Malo y a su poder, fuera de la comunidad de salvación.

Estamos, pues, dentro de la Iglesia. Los pecados atados o desatados son los posbautismales.

Por lo que supone atar, el poder del que venimos tratando se ejercita sobre grandes pecados (cf. también 1Co 5, 1-8 y 9-13; 2Co 12, 20s.; 2Tes 3, 6-15 y Tit 3, 10).

La personalización del pecado en "ti", en "mi" (cf. Mt 18, 15 y 21) pertenece a un apartado de la corrección fraterna, tema de los versículos citados, y al lenguaje coloquial de la perícopa. No tiene sentido restrictivo. Basta tener en cuenta la universalidad, a la que antes nos hemos referido (cf. Mt 18, 21ss.).

- Por último, en los contextos en que nos movemos ¿quiénes son los portadores de este poder? Ya se ha hecho notar que los apóstoles. Se confirma por el contexto del mismo Mt y del medio judío. El texto es paralelo a la entrega de las llaves a la persona de Pedro: "Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos; y lo que desates en la tierra, quedará desatado en los cielos" (Mt 16, 19). Aquí, el cerrar de las llaves equivale a atar y el abrir a desatar. Además, en Mt las secciones doctrinales están protagonizadas por Jesús y los apóstoles (cf. 5, 1, comienzo del sermón del monte; 10, 1, comienzo del discurso sobre la misión; 13, 10-18, 36, en la sección de las parábolas; 24, 3, comienzo del discurso escatológico, además, 24, 45-51, perícopa referida a los jefes de la Iglesia). Quizá pueda extenderse el círculo de los discípulos a los más allegados a los apóstoles (cf. Mt 8, 21).

En el contexto rabínico, que ante hemos comentado, el poder de "atar-desatar" era propio de los jefes de la comunidad.

3º. Conclusión: Se concede a los apóstoles el máximo poder, divino, de perdonar (=desatar) y de expulsar de la Iglesia, excomulgar (=atar), al parecer, por grandes pecados. El texto está abierto a la lectura en él del origen, de la institución del sacramento de la penitencia.



¿Fue de algún modo ésa la intención de Jesús? ¿Dónde ha continuado en la Iglesia el ejercicio del poder de atar-desatar, perdonar-retener?

1.3. CONCLUSION SOBRE LOS TEXTOS DE Jn Y Mt

Al comparar los dos textos, los interrogantes que permanecían en la lectura de Jn se resuelven: el poder se ejercita sobre los pecados posbautismales; el sujeto eclesial que ejercita el poder es ciertamente el apóstol, quizá también los discípulos más cercanos a éstos; por último, se clarifica el sentido de "retener" como equivalente a "atar", a excomulgar.

Pero la lectura firme de la institución del sacramento de la penitencia en los dos textos estudiados sólo puede provenir de la inteligencia eclesial de los mismos. La exégesis de hoy es una voz a lo largo de los siglos de vida de la Iglesia. La conciencia eclesial confirma definitivamente los logros de la exégesis, se enriquece con ellos, y responde también definitivamente a las dudas e interrogantes que plantea el estudio actual de los textos. Esa conciencia, según se ha visto, entiende en los textos citados la institución del sacramento de la penitencia, que se extiende a todos los pecados posbautismales y cuyo ministerio se reserva a los obispos y presbíteros.

Ahondar en esa conciencia para mejor entender el sacramento es la tarea de la parte siguiente, del estudio del mismo sacramento. ¿Qué lleva consigo la aproximación del fiel pecador a la Iglesia del perdón? ¿Cómo se otorga ese perdón? ¿Qué es hoy "atar" y "retener" al pecador? Algo puede intuirse por las aproximaciones al sacramento que se han venido haciendo hasta aquí. En la nueva parte que abordamos, se debe ordenar y clarificar lo ya obtenido, y progresar en la comprensión del sacramento.

2. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Se aborda en primer lugar la celebración actual del sacramento en su distintas formas. Y después la reflexión de la Iglesia sobre la celebración, a lo largo de los siglos. La celebración pertenece a la renovación de la alianza de Dios con su pueblo. Por esto, es el momento fuerte penitencial de la Iglesia.

2.1. LA CELEBRACION

(lectura en horizontal).

	A	B	C
0	(Palabra)-Examen Dolor		
1º	Acogida	Rito entrada	Rito de entrada
2º	Celebr. Palabra recomendada	Celebr. Palabra	Celebr. Palabra condiciones satisfacción
3º		Examen conc. común y privado	Examen conc. común y privado
4º		Confesión gener. Súplicas y Pater	Confesión gener. Súplicas y Pater Signo penitenc.
5º	Diálogo Confesión Satisfacción	Diálogo Confesión Satisfacción	
6º	Oración del penitente (dolor)		
7º	Imposición de manos Absolución	Imposición de manos Absolución	Imposición de manos Absolución propia
8º	Acción de gracias	Acción de gracias	Acción de gracias
9º		Bendición	Bendición
10º	Despedida	Despedida	Despedida

Una vez comprendido el cuadro de las tres formas de la celebración de la penitencia, se tratarán, conjuntamente en las tres formas, la:

estructura externa
theologia prima communis
estructura interna
comparación de las tres formas.

ESTRUCTURA EXTERNA

La estructura externa de las tres formas es igual a la de todo acto litúrgico: rito de entrada y rito de salida, con la liturgia de la palabra y del sacramento en el centro, formando el cuerpo de la celebración. Cf. Introducción a los Sacramentos.

THEOLOGIA PRIMA COMMUNIS

Es la primera reflexión, por eso fundamental, a que da lugar la celebración de la penitencia. Coincide con la *theologia prima* o fundamental de otros sacramentos. Y ratifica, por consiguiente el tratado teológico común a todos las acciones sacramentales. Por esto aquí no se desarrolla, se alude a ella y se apuntan los datos propios del sacramento de la penitencia.

Estrecha vinculación entre la Palabra y el Sacramento

Además de los datos comunes: valor sacramental de la Palabra y valor revelador del Sacramento, configuración del acto litúrgico por las dos liturgias, etc.; repárese en la Palabra incluida en el mismo Sacramento (en la forma) por: la imposición de manos y la fórmula de la absolución. Para ésta última, véase el texto y 2Co 5, 18; Jn 20, 22-23; Mt 18, 18.

Acción de Dios

En este sacramento se corre el peligro de que la acción de Dios quede oscurecida, porque los actos del penitente forman parte del núcleo del mismo sacramento. Por esto se llama "bautismo laborioso"; y, si laborioso, parece primar el trabajo penitencial humano y oscurecerse la libre y *gratuita* acción divina, que es lo propio de todo sacramento.

Sin embargo, véase en pag. 34:

- En 1º, según RP 84-86 y 105s., Dios ilumina, llama, Jesús es "gracia" y auxilio. Los saludos de las formas B y C acentúan "la gracia" y la acción de Dios. Cf. también RP 106-116.

- En 0., la Palabra, leída entonces o antes, es la razón de ser y la luz del examen *cristiano* de la conciencia. En 2º se encuentra el origen y el alma de 3º-6º. Pueden verse en RP los números 95-101 y 131-132, donde el acento se coloca en la Acción de Dios. Lo mismo en los formularios alternativos, RP 271-274. El lector desentrañará el sentido de los textos.

Desarrollo:

No es puntual, es un proceso que va madurando, rico y complejo, difícil de tematizar, que es gracia de Dios. Es, a la vez, sentimiento del pecado y esperanza del perdón (léase C 1153). Sentimiento de respeto profundo (el temor de Dios de la biblia) a la santidad moral-ontológica de Dios-Iglesia y de amor a ellos ofendidos. Sentimiento doloroso y gratificante, por el perdón y el consuelo de quien "hiere y venda la herida", acusa y grita la buena noticia, condena y salva, exige y da lo que pide. Sentimiento de tristeza "según Dios" y de gozo del Espíritu Santo (cf. 2Co 7, 9-10). No tienen, pues, sentido ni la imagen del Dios-Iglesia justiciero ni condescendientes y bonachones.

Una formulación privilegiada del desarrollo interno de la experiencia esbozada es la paradoja de la distancia y la cercanía entre el hombre arrepentido y Dios-Iglesia. El lector ha de comprobar esta paradoja en Lc 18, 13s. (fariseo y publicano); 5, 8-11 (secuencia de la pesca milagrosa y la vocación de los discípulos); 15, 13-19 y 20-23 (hijo pródigo). Es difícil comprender esta experiencia, sin tenerla.

Componentes:

La rica y compleja experiencia espiritual se compone de una mirada hacia atrás de aversión al pecado, que se lleva a cabo por el examen de conciencia y el dolor de corazón, y una mirada hacia adelante de cambio de dirección, que es el propósito de la enmienda.

El dolor de corazón puede ser total, perfecto, de contrición, que justifica antes de celebrar el sacramento pero en dependencia del mismo y, por eso, necesariamente termina en el sacramento, en cuanto sea posible. O puede ser no total (cualitativamente), imperfecto, de atrición, que prepara y dispone al sacramento, y necesariamente ha de terminar en él para llegar a la reconciliación.

Véanse: C 1151-1153 y 1175; RP 6a; RP EP 31, III, 2-3.

En el caso del dolor de atrición, cuando el sacramento se celebra bien, la acción del Espíritu Santo mejora el corazón del "atrído" (dolido por el temor, las frustraciones del pecado, etc.) que pasa a "contrito", en uno u otro grado. *Ex atritio fit contritus*. S. Tomás insiste con finura teológica en este cambio cualitativo del dolor, por medio del sacramento. Lo cual nos dice que la conversión provoca el amor y que sólo el amor convierte el corazón.

En la práctica:

El examen, en común y en privado, ha de ser ORACION, en diálogo con Dios-Iglesia. El RP ofrece buenas ayudas en 382-284. En las formas B y C será conveniente que la homilía desemboque pronto en el examen, en conversación interior con Dios-Iglesia. En todas las formas, el seguimiento del rito facilita la esencial dimensión oracional de la celebración.

La penitencia interior o del corazón ante la Iglesia (4º-7º):

El dolor del corazón se lleva a la Iglesia (que es visible, como el hombre, y no sólo invisible), por la confesión del pecado, sobre el que recae la absolución, que, a su vez, provoca la acción de gracias. Confesión, absolución y acción de gracias configuran esta fase del sacramento.

La penitencia interna o del corazón ante la Iglesia es necesaria:

Una historia sin fisuras lo testimonia respecto a la confesión; es decir, que la conciencia de la Iglesia asegura que la confesión pertenece al depósito de la revelación del sacramento. La confesión formó parte de éste, antes y después de la normalización de la llamada penitencia privada, antes y, en ocasiones especiales, aun después de la absolución (cf. p. 8).

No hay por qué detenerse en la necesidad de la absolución, que se otorga una vez llevadas a cabo las exigencias del proceso penitencial. Recuérdese también la posición de Trento ante la sola proclamación del perdón confiada a la Iglesia, según los Reformadores: la Iglesia no anuncia el perdón concedido directamente por Dios, sino que anuncia y otorga, junto con el mismo Dios, el perdón al pecador arrepentido (cf. C 1161).

Sin embargo, respecto a la acción de gracias, se observa un vacío en el posttridentino. Tenía lugar en la penitencia solemne, también en las formas medievales de la penitencia privada, heredadas de aquélla, y, por fin, en el ritual del Vaticano II, en las tres formas. Quizá pastores y fieles no han entrado aún en el valor de esta parte del rito.

Ahora nos preguntamos el por qué de esa conciencia de la Iglesia. *El hecho histórico es fundamental y decisivo*, porque nos transmite la misma revelación de Dios, que es su comunicación en la nueva alianza, aquí en el sacramento de la penitencia. Los "porqués", en ocasiones pertenecen a la misma revelación, y otras muchas veces son *theologumena*, ayudas para el hombre que indaga "con diligencia, sentido espiritual y sobriedad", conforme a sus categorías, en la comunicación de Dios que es la nueva alianza. Estudiamos por separado cada una de las partes del proceso penitencial en este estado.

La confesión

¿Por qué es necesaria la confesión?

Según Trento, porque el ministro no puede ejercitar su función de juez y médico, si ignora la causa y la enfermedad sobre las que debe dictaminar. La necesidad es de *iure divino* y la confesión obviamente debe ser íntegra, en número y especie, es decir, ha de confesarse el pecado tal y como es, en sus dimensiones reales, en cuanto humanamente se pueden reconstruir. Léanse C 1149 y 1154-1157, junto con 1176-1178 (para la expresión *iure divino*, véanse C p. 714, nota 87 y p. 724, nota 94).

Según RP EP 31, III, 5, la confesión es necesaria, porque, además de las razones de Trento, es el signo ineludible del encuentro personal con la Iglesia, "la" mediación para el encuentro con Dios.

Según CTI RP, B, IV, c. 2, d) y 5s., por las razones de Trento, que se completan con la necesidad de urgir el restablecimiento de "la justicia como lo postula la naturaleza social tanto del pecado como del perdón". Insiste la CTI en que la necesidad es de *iure divino*, es decir, "por la voluntad salvífica de Dios", por lo tanto, "no se ha dejado ni al arbitrio del individuo ni a la decisión de la Iglesia". También la CTI deja en claro la necesidad humana de la confesión "completa" o "integral".

Según la reflexión de la fe y la teología, la confesión es necesaria, porque es necesaria la intervención personal de la Iglesia en el *proceso* que es este sacramento de la penitencia y del perdón. Un proceso psicológicamente extendido y temporalmente más o menos largo, según las circunstancias. La Iglesia debe mediar en el proceso, *para que la conversión madure*. Para esto, el hombre pecador no se basta, ha de confiarse a Dios y a la Iglesia. Y Dios-Iglesia, por medio del ministro, se acercan al hombre pecador que desea convertirse. El diálogo con el ministro es necesario para que el penitente:

1. clarifique la conciencia, errónea en más de una ocasión por exceso o por defecto;
2. reconozca en la fe la realidad del pecado; esto *sólo se logra*, cuando se expone la propia conciencia ante otro yo (por la dimensión social del conocimiento), en quien Dios-Iglesia se hacen presentes (por la dimensión cristiana del reconocimiento del pecado);
3. ore penitencialmente, es decir, se encuentre con Dios-Iglesia en el pecado, para lo cual no basta decir los pecados y recitar una furtiva oración, sino *confesar* los pecados y la santidad y bondad de Dios;
4. se comprometa a compensar lo que debe reparar;
5. se comprometa a las obras de penitencia impuestas (cf. p. 45);
6. oriente el futuro: con frecuencia esto es necesario y siempre muy conveniente;
7. reciba la necesaria *verificación de la sinceridad de la conversión*, que en este mundo sólo puede otorgar el ministro, responsable, a su vez, de que no se malogre el sacramento, tanto por parte de Dios y de la Iglesia como por el mismo penitente.

Para 2. 5. 7. siempre es imprescindible el diálogo personal entre ministro y penitente, con la declaración de los pecados tal y como han sucedido, en su realidad humana (=integridad). Para los demás casos, es necesario habitualmente. Sin el diálogo y la declaración, no madura el proceso penitencial, pronto se evapora. De aquí, la dificultad e importancia de este ministerio.

También desde la psicología se avala la confesión:

Como se ha indicado, la forma de abordar la propia interioridad y de enfrentarse con ella es sacarla, darla a luz, colocarla enfrente. Este poner frente a nosotros nuestra interioridad sólo puede hacerse en otro hombre que sabe acoger (en el mundo, sólo el hombre es medida del hombre). La acogida lleva consigo mutuo intercambio, colocarse en la onda del penitente, sin dejar de guardar la debida distancia que permita valorar la imagen que el interlocutor ofrece de sí. Por esto, no valen para el ministerio de la penitencia las personas que se funden con el interlocutor, que se pliegan a él, que simplemente le dan la razón.

En nuestro caso, se ha de iluminar desde la penitencia y el perdón del sacramento la imagen que el penitente proyecta de sí mismo.

Variación del lugar de la confesión en el proceso penitencial:

Cuando haya razones serias para variar el orden del proceso penitencial, se varía, pero no se mutila. La confesión y las obras de penitencia han variado de lugar, en ocasiones o en largos períodos de la historia, pero nunca se han suprimido. Hay razones para variar el lugar de la confesión en la celebración legítima de la forma C. Esta viene a ser como una cura de urgencia que reclama luego la atención detenida del paciente. Si el sacramento fuera sólo del perdón, no tendría sentido la confesión después de la absolución. Si tiene sentido y sentido necesario, porque es *el sacramento del proceso de conversión del corazón humano* y del perdón de Dios. No se puede eliminar en el proceso la fase más personalizadora del mismo. Dios y la Iglesia no son el padre y la madre bonachones sino educadores de sus hijos.

En la práctica:

Por parte del ministro ténganse en cuenta las razones que justifican la necesidad de la confesión. Para verificarlas con éxito, es imprescindible amar al penitente, asumir el ministerio como verdadero acto de oración y ejercitarlo (sólo "nadando se aprende a nadar"). Insistimos en la segunda condición, la que da vida a las demás: El ministro debe ser el mediador sacramental entre el penitente y Dios-Iglesia. La celebración de la penitencia es uno de los momentos más densos de la actuación del ministro *in persona Christi et Ecclesiae*. Otras estrategias psicológicas son ayudas oportunas, ni más ni menos, para quien practique lo aquí indicado.

Pero también es necesario un cambio de actitud por parte del penitente: ha de ir dispuesto a dialogar, a no juzgarse sino a ser juzgado, y a continuar la oración, el encuentro con Dios-Iglesia comenzado desde el examen de conciencia o desde el comienzo de la celebración comunitaria.

El penitente no ha de ir a pasar sino con deseos de un diálogo sincero, porque el ministro no podrá entablar contacto con quien no se presta a una sencilla y sincera conversación. Las dificultades de algunas personas para el diálogo disminuyen y en su mayor parte se superan por la actitud acogedora del ministro y los buenos y sinceros deseos del penitente. En segundo lugar, éste no ha de adelantar el juicio de Dios en la Iglesia, es decir, no ha de juzgarse (ni excusarse, ni disminuir la culpa, ni aumentarla...) sino que sobria y humildemente ha de reconocer ante la Iglesia y Dios mismo lo que piensa de sí, después de haberse examinado a la luz de la palabra y en diálogo de oración. Por fin, no ha de ir sólo a confesarse sino también a confesar, a reconocer, agradecer y alabar a Dios-Iglesia en la confesión del propio pecado. El doble sentido apuntado de la palabra "confesar" es clásico en la Tradición.

Se impone una reeducación de ministros y penitentes para el diálogo pastoral de la confesión, que no es simple educación para el diálogo sino para el diálogo en actitud de oración. Es humano no alcanzar la cima de los objetivos apuntados pero también es humano acercarse a los mismos; y es ciertamente inhumano y no cristiano prescindir en la confesión de la actitud inicial de diálogo en oración que se ha esbozado. Con esa actitud la confesión es liberadora, no sólo ni ante todo psicológicamente sino *espiritualmente*.

La absolución

Desde la fe y la teología:

Trento define que la absolución no es sólo anuncio ni declaración del perdón otorgado por Dios. Es verdadera sentencia absolutoria de la Iglesia, por la que se otorga el perdón del Espíritu Santo (mejor, el mismo Espíritu Santo, como antes se ha indicado), del que fluyen "con frecuencia" sus dones: la paz, la serenidad y una "vehemente consolación espiritual", cuando el sacramento se celebra adecuadamente. Véanse: C 1161 con 1179; 1160 y 1150.

Según RP EP, 31, III, 6, es el momento fuerte de la celebración del sacramento, en el que se "entra en contacto con el poder y la misericordia de Dios... más fuerte que la culpa y la ofensa... Es el signo eficaz de la intervención del Padre" y de la comunicación de la muerte y resurrección del Hijo por la redención de cada hombre, en el poder ilimitado del Espíritu Santo.

La absolución es trinitaria, como el bautismo, que se recupera en la penitencia. Cada persona otorga su don: el Padre la reconciliación, el Hijo la comunión en su pasión redentora del mundo y en la vida nueva de su gloriosa resurrección, y el Espíritu Santo en el Don de sí mismo, que es el medio en el que se nos dan la comunión con el Hijo y el abrazo de reconciliación del Padre (cf. RP 102 y 151).

La absolución es eclesial, se otorga "por el ministerio de la Iglesia", porque a ella se ha confiado perdonar y desatar. Merece la pena una lectura en profundidad del sentido eclesial de la absolución, como aparece en un ritual copto de la penitencia (s. XV), para caer en la cuenta del realismo del misterio de la Iglesia en el momento más lleno de la penitencia:

"Que tus siervos sean absueltos por boca de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo; por boca de la Iglesia de Dios, una y única, santa, católica y apostólica; por boca de los Doce Apóstoles y del contemplativo de la Trinidad, Marcos, el apóstol, evangelista y mártir; por boca de S. Atanasio, el apostólico; de S. Juan Crisóstomo, de S. Cirilo, de S. Basilio y de S. Gregorio; por boca de los trescientos dieciocho Padres de Nicea, de los ciento cincuenta de Constantinopla, de los cien de Efeso, de los seiscientos treinta de Calcedonia y por la totalidad de los Obispos reunidos en todos los demás Concilios ortodoxos; por boca de nuestro Santísimo Padre el Papa (de Roma) N., de nuestro venerable Señor el Patriarca Abba N., como también de su compañero en el ministerio apostólico, nuestro Obispo, Abba N.; y, en fin, por boca de mi bajeza, de mi que soy pecador" (RS 173).

En la práctica:

La absolución se ha de recitar "pausadamente, en tono de voz perceptible por el penitente...", se ha de hacer "el gesto de extensión de las manos... (o, al menos, de la mano)... signo de bendición... de donación del Espíritu", por esto, signo de reconciliación y de acogida en la Trinidad. La fórmula habitual de absolución está desarrollada en la alternativa que se ofrece para la absolución colectiva. El lector debe analizar esta fórmula para comprender la riqueza de la más usual. Véanse en RP 63, 102, 133 y 151.

La acción de gracias

Desde la fe y la teología:

Es "justo y necesario, es nuestro deber y salvación, darte gracias": por la liberación del pecado, por el Don y los dones. La acción de gracias es reconocimiento de la acción de Dios-Iglesia, del "amor más fuerte que el desamor", de quien siempre se adelanta y "nos amó primero" (cf. 1Jn 4, 19).

Es el prelude de la celebración eucarística: por la acción de gracias, la celebración penitencial se orienta a la Eucaristía y en ella alcanza su plenitud, cuando el hijo pródigo se sienta a la mesa del banquete.

En la práctica:

Véanse RP 104, 134-142 y 257-287. Algunas de las oraciones conclusivas tienen incluso estilo literario de prefacio. Así se expresa la vinculación de la celebración penitencial con la eucarística.

La acción de gracias se celebrará en verdad, si el sacramento no se reduce a una confesión de sí mismo. Se logrará, cuando el sacramento se ha celebrado en sus distintas fases y consiguientemente se llega a este momento en clima de oración. Del encuentro con Dios-Iglesia en el pecado brota espontánea la acción de gracias.

Las obras de penitencia o satisfacción:

Necesarias:

También está testificada a lo largo de la historia del sacramento: en la penitencia solemne ocupaba el primer plano; también en la penitencia tarifada de buena parte de la EM; continuó valorándose en toda la EM, aun cuando la confesión acaparó el primer plano de los penitentes y teólogos del tiempo; en Trento y en la mayor parte del postridentino todavía guarda relevancia, a pesar su reducción; y en el posvaticano se busca su recuperación, tanto por el Magisterio como por bastantes teólogos. La constante histórica, bien consciente, aun con las variantes apuntadas, le reserva un puesto insustituible en el proceso penitencial. Pertenece a la conciencia de la Iglesia sobre la revelación del sacramento de la penitencia y del perdón.

¿Por qué son necesarias?

Según Trento, porque forman parte necesaria del mismo símbolo sacramental. Y esto por:

- * la necesidad de cancelar "la pena temporal" (= "en el pecado, la penitencia" intrínseca o extrínseca), que dejan en pos de sí los pecados ya perdonados;
- * sentido pedagógico y medicinal que afiance el cambio de dirección de la vida;

* satisfacer a Dios y completar la pasión de Cristo, que fue "la satisfacción" por nuestros pecados.

De ahí que el ministro tiene *obligación* de imponer la satisfacción *adecuada*. Con ella el ministro también "ata" y "retiene" al pecador. La satisfacción se extiende más allá de la penitencia impuesta en el sacramento, abarca la llamada "penitencia de la vida", buscada o aceptada.

Todas estas afirmaciones de Trento se justifican y explican a partir de: C 1149, 1165s. junto con 1182s. y 1185; 1167; 1169s. junto con 1183.

Según RP EP 31, III, 7, "la satisfacción es el acto final, que corona el signo sacramental de la penitencia...(es) signo del *compromiso personal* que el cristiano ha asumido ante Dios, en el sacramento, de comenzar una existencia nueva". Esta novedad de vida es contraria a la vida vieja ya cancelada en el sacramento pero que tiende a rebrotar, porque queda en el absuelto: "una zona de sombra, debida a las heridas del pecado, a la imperfección del amor en el arrepentimiento, a la debilidad de las facultades espirituales en las que obra un foco infeccioso de pecado, que siempre es necesario combatir con la mortificación y la penitencia". La satisfacción completa la pasión de Cristo.

Estas obras de penitencia, aunque humildes por nuestra debilidad, "deberían ser más expresivas de lo que significan... no deberán reducirse a algunas fórmulas a recitar, sino que deben consistir en acciones de culto, caridad, misericordia y reparación".

Véase también RP 6c., que determina más las orientaciones anteriores, por medio de la penitencia *a contrario*: "El objeto y cuantía de la satisfacción debe acomodarse a cada penitente, para que así cada uno *repere el orden que destruyó* y sea curado con una *medicina opuesta a la enfermedad que le afligió*. Conviene, pues, que la penitencia impuesta sea realmente *remedio del pecado cometido* y, de algún modo, renueve la vida..."

Según la reflexión de la fe y la teología, la satisfacción es necesaria porque está reclamada desde el hombre y desde Dios-Iglesia:

Desde el hombre: el pecado grave y el leve repetido, ya perdonados, son, la mayor parte de las veces, como una herida curada pero no cicatrizada (pena temporal), que lentamente ha de ir recuperándose con la medicina espiritual de las obras de penitencia, preferentemente *a contrario*. El centro del corazón humano está reconciliado pero no todo el hombre, no los múltiples estratos de la personalidad humana, que necesitan ir curándose.

Esta situación del hombre pecador no sólo le afecta a él sino que a través de él perturba la comunicación humana y deteriora la creación, con la que aquél hace su vida y también peca (cf. Rom 8,19-22). La recuperación de la comunicación y la liberación de la creación "de la esclavitud de la corrupción" es penitencial para el pecador, que ha de proceder contra los estratos de su personalidad no integrados en la conversión del corazón, y es curativa para las relaciones humanas y para la misma creación, que así se acerca a "la libertad esplendorosa de los hijos de Dios".

Desde Dios-Iglesia: como se ha notado, normalmente el pecado grave y el leve repetido, ya perdonados, descubren que la conversión del corazón, aunque sincera, no ha sido

total. El hombre no se ha vuelto a Dios con *todo* el corazón y con *todas* las fuerzas de su ser. Quedan en él zonas esclerotizadas, residuales (pena temporal). La rehabilitación, purificación e integración de todos los estratos (heridos por el pecado) del ser humano en Dios-Iglesia es un proceso lento y doloroso, que se lleva a cabo por las obras de penitencia, sobre todo *a contrario*. Si por el pecado y sus consecuencias "algo" se prefiere a Dios, por la satisfacción Dios se prefiere a ese "algo", que el hombre se niega.

Como también se hacía notar, el pecado personal y sus consecuencias irradian hacia el ámbito de las relaciones humanas, y de las relaciones de trabajo y ocio con la creación (pena temporal). También a esos ámbitos ha de llegar el proceso lento y doloroso de recuperación penitencial, para *satisfacción del Padre de todos y del Creador* que hizo un mundo "que era bueno... y era muy bueno".

En la práctica:

Tanto en Trento como en RP EP y RP se ha llamado la atención sobre la *calidad* de las obras penitenciales, que han de ser "remedio del pecado" y "más expresivas de lo que significan". Esta llamada se ha de tomar muy en serio, si se quiere renovar la práctica del sacramento. Aunque en un primer momento eche para atrás, sin embargo, se reconoce y acepta por todo el que busca la sinceridad consigo mismo, con Dios y con los hombres.

Además, "algunas veces...la satisfacción podría recuperar su primitivo y tradicional puesto en el proceso penitencial, entre la confesión y la absolución..." (cf. RP 66). No habitualmente, pues el ritmo penitencial y eucarístico de la Iglesia de hoy, teológica y espiritualmente adquirido, no lo aconseja.

Proyección del tema:

La necesidad de la satisfacción radica en la fe de la Iglesia hacia el Dios que purifica aquí y allí (= Purgatorio) y se apoya en la comunicación de bienes dentro de la Iglesia (= Indulgencias). Sobre este último punto volveremos en el siguiente apartado.

Descripción de la estructura interna

Como se había proyectado en p. 39, después del análisis, se pueden trazar los rasgos de la estructura interna de este sacramento.

De la experiencia interna del arrepentimiento del pecado y de Dios-Iglesia que se acercan al pecador (cf. p. 42, 1^o-3^o: penitencia interna),

se pasa a la entrega visible de esa experiencia a Dios-Iglesia (cf. p. 42, 4^o-6^o: penitencia interna en la Iglesia), para adentrarse en el perdón y la reconciliación (cf. p. 42, 7^o):

y consecuentemente: proclamar la acción de gracias (cf. p. 42, 8^o), emprender el camino de las obras de penitencia, que satisfagan a Dios y curen al hombre, y proseguir la nueva vida del bautizado que se desarrolla por la Eucaristía.



COMPARACION DE LAS TRES FORMAS

(Véase pag. 36)

Forma A:

Es la más y mejor personalizada, por 5º-6º. Por esto mismo, *de facto* al menos, tiende fácilmente a la privatización y consiguientemente el diálogo deriva en larga conversación o dirección espiritual detenida, consulta, desahogo, compensación al anonimato de la vida corriente, que con frecuencia descentran el acto de su sentido sacramental. Ha de cuidarse que sea verdadera celebración, porque corre el riesgo de lo contrario.

Para celebrar en verdad, se requiere que normalmente: se hagan todos y cada uno de los ritos (del 1º al 10º), en la Iglesia, revestido el ministro (cf. RP 14 y 75), no durante la Misa (cf. RP 74), para ello hay que educar a ministros y fieles. En algunos casos, por razones pastorales, puede reducirse a 1º, 5º- 7º y 10º, pero no habitualmente. Y en caso urgente, se reduce a la confesión, en cuanto sea posible, y a 7º. En la última parte, se tratará del confesonario.

Forma B:

Requiere la preparación detallada que pide todo acto litúrgico, celebrado con un grupo más o menos numeroso de fieles. Cf. Introducción a la Sacramentología. Tiene a su favor que facilita el sentido eclesial. En contra, que se suele reducir a una preparación comunitaria de la confesión, que, a su vez, pierde su valor principal (la personalización del sacramento), por la rapidez con que se suele llevar a cabo.

Se sugiere que la homilía no sea larga y derive en el examen de conciencia comunitario, con silencios y en clima de oración, por la forma de presentar el mismo examen. También se ha de facilitar la confesión sin prisas y ágil, pues la celebración es individual y comunitaria, al mismo tiempo. La confesión se facilita por medio del número adecuado de ministros para los fieles celebrantes.

Forma C:

Tiene a su favor que, cuando se celebra legítimamente, responde a una verdadera necesidad pastoral. Como la forma B, facilita el sentido eclesial. También a favor, la riqueza teológico-espiritual de la fórmula de absolución alternativa, y, en conexión con ésta y, sobre todo, el primer plano de lo más propio de todo sacramento: el don de Dios. En contra, una mayor despersonalización aún que la forma B, por lo que puede degenerar fácilmente en recurso mágico. Y esto, aun cuando los fieles se sientan emocionados por el clima que pueda crearse en la celebración. Pero no se olvide que, en esta forma, cada persona entra *en contacto con la Iglesia* en/por sus pecados (lo propio de este sacramento), en la forma más despersonalizada, perdido en la masa, el grupo o la asamblea litúrgica.

Esta forma no puede celebrarse como primera parte de la celebración de la Eucaristía (cf. EDIL 2828), porque la densidad de los dos sacramentos desaconseja la acumulación.

Conclusión:

Las formas A y B han de complementarse. Para esto, es necesario que las dos se celebren con más frecuencia. La forma C se ha de celebrar, según las necesidades pastorales extraordinarias, que se expondrán en la última parte del tratado. Entra la forma A y la B, se encuentran las celebraciones no sacramentales, que debieran fomentarse por ser muy educativas para las celebraciones propiamente sacramentales. Requieren la preparación seria de todo acto litúrgico.



2.2. LA REFLEXION DE LA IGLESIA SOBRE LA CELEBRACION DE LA PENITENCIA

A lo largo de los siglos, la Iglesia ha reflexionado sobre el sacramento de la penitencia y ha formulado las proposiciones acerca de: la configuración del símbolo propio (de los símbolos propios) de este sacramento; la *necesidad* del mismo sacramento para la reconciliación del bautizado que ha pecado gravemente; y también para el desarrollo de la vida bautismal de todo bautizado. Por último, como complemento de la penitencia, ha enunciado y puesto en práctica la doctrina sobre las indulgencias, para la mutua ayuda de sus miembros, que han de cancelar las consecuencias del pecado en sus vidas. Estos temas se han de tratar en el presente apartado.

TESIS 1ª: EL SIMBOLO SACRAMENTAL DE LA PENITENCIA ESTA CONFIGURADO POR LOS ACTOS DEL PENITENTE Y DEL MINISTRO.

- El sacramento y los actos del penitente y del ministro:

Como se ha visto, la penitencia del corazón se manifiesta ante la Iglesia y la penitencia ante la Iglesia desemboca en la penitencia aceptada de la Iglesia. Este proceso penitencial tiene sentido hacia el perdón de Dios, hacia la absolución, y la absolución no tiene sentido sin el proceso penitencial. El entramado es indisoluble. Ninguno de los actos del penitente o del ministro tiene sentido en sí sino en conexión con los otros actos. Se reclaman mutuamente. Y no desde fuera sino desde la misma *estructura interna* de la celebración que se ha estudiado en 2.1.

La penitencia interna es mucho más que condición (en sentido filosófico) de la penitencia del corazón ante la Iglesia. Esta penitencia eclesial es aquella interna ex-puesta ante la Iglesia, aquella pertenece a la esencia misma de ésta. A su vez, esta penitencia ante la Iglesia es mucho más que condición o prerrequisito para la imposición de las obras de penitencia adecuadas. Estas son aquella realizada en las obras satisfactorias y medicinales. La penitencia interna manifestada ante la Iglesia se verifica en las obras penitenciales. Es el alma de éstas. Los actos del penitente son mucho más que condiciones (en sentido filosófico) del perdón, son la primera fase del proceso de penitencia-perdón que es el sacramento. Como la muerte pascual es mucho más que condición de la resurrección, es la semilla de la resurrección que brota de la muerte.

Los actos del penitente y del ministro no sólo se reclaman mutuamente sino que configuran esencialmente el sacramento. Así, S. Tomás y la mayor parte de la Iglesia, hasta que esta doctrina se ha impuesto prácticamente.

- Los actos del penitente y del ministro actos simbólicos que configuran el símbolo sacramental de la penitencia:

A la afirmación habitual, "los actos del penitente y del ministro configuran esencialmente el sacramento", añadimos: configuran *ipso facto* el símbolo que es este sacramento, como lo es todo sacramento. *Pero el gran símbolo sacramental está tejido, a su vez, de los símbolos que son los distintos actos del penitente y del ministro.*

Así, la penitencia interna ante la Iglesia (de forma semejante la penitencia interna en sí misma) expresa el dolor del corazón, que no puede manifestarse sino simbólicamente, porque la expresión del dolor sugiere algo más allá de sí misma. Porque, si es misterio el pecado, que sugiere (con certeza pero sólo sugiere) la Palabra de Dios; lo es también el dolor del pecado, sugerido por el Espíritu Santo en el corazón y los labios del penitente, tanto cuando el dolor es imperfecto (cf. C 1153) como, con mayor razón, cuando es perfecto. El dolor ante la Iglesia expresa algo que desborda la misma expresión, es, por lo tanto, símbolo de algo mayor que sí mismo, símbolo real del dolor de Dios comunicado al pecador por el Espíritu Santo.

Más aún, ese dolor simboliza no sólo el pesar por los pecados que se confiesan sino por la propia condición pecadora, en parte heredada y en parte desarrollada por uno mismo. Simboliza no sólo que el penitente ha pecado sino que *es* pecador. Esto lo hace el penitente, cuando con sentido cristiano deja en el corazón de Dios y de la Iglesia todos los pecados de su vida, por ejemplo, con la fórmula pronunciada al término de la confesión: "... y también todos los demás pecados de mi vida, tal y como están en la presencia de Dios". La fórmula en sí es algo más que una cédula de seguridad. Es la expresión del dolor por todos los pecados, consiguientemente por la propia condición pecadora. De nuevo, el dolor del corazón y su expresión en la Iglesia se desbordan, simbolizan lo que las fórmulas no expresan pero sugieren.

Desde esta perspectiva simbólica, han de leerse las oraciones de los penitentes del RP 95-101 y 166-1688; 130-132 y 273-274. Pero sólo la oración sobre estos textos descubre la riqueza insondable de los formularios simbólicos del dolor de los pecados.

También las obras de penitencia, aun las actuales tan reducidas, y las antiguas, tan amplias y duras, han de situarse en la perspectiva simbólica de este sacramento. Las obras de satisfacción del penitente prolongan la satisfacción de Cristo, a la que se unen y por la que tienen sentido (cf. C 1167s.). Las obras de satisfacción del penitente se desbordan a sí mismas, son expresiones simbólicas de aquello que les supera y que actualizan en su pequeñez. Lo mismo se diga de la fórmula que da sentido satisfactorio a todo "el bien que hagas y el mal que puedas sufrir" en la vida (cf. RP 104; también C 1170).

El horizonte, pues, de los actos del penitente es ilimitado, más aún, divino, y consiguientemente la expresión de los mismos actos es simbólica.

No es preciso detenerse en que el gesto y las palabras de la absolución se desbordan a sí, son simbólicos, pues desatan y perdonan en la tierra y, a la vez, en el cielo. Sugieren y hacen presente el juicio de misericordia de Dios.

Al símbolo real de la absolución hace eco el símbolo también real de la acción de gracias. Apunta al símbolo real por excelencia que es la Eucaristía y por esto a la alabanza y agradecimiento eternos, "porque es bueno, porque es eterna su misericordia".

En esta perspectiva se han de leer y orar los textos de RP 103s.; 135-142; 275-287. No sólo leer sino también orar, pues sólo la oración puede atisbar la riqueza insondable de las fórmulas de acción de gracias, de los símbolos eucarísticos del Ritual.

En conclusión, los actos del penitente y del ministro son actos simbólicos, que unidos entre sí, por su sentido y dinámica interna, como se ha recordado al exponer la celebración,

configuran el símbolo de la penitencia y del perdón que es el sacramento, condensado en la manifestación del pecado ante la Iglesia y en la absolución de Dios.

TESIS 2º: EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA ES NECESARIO PARA LA RECONCILIACION DEL BAUTIZADO.

LA CONCIENCIA DE LA IGLESIA

La tesis pertenece constante y conscientemente a la Tradición eclesial a lo largo de los siglos:

El contenido de los textos fundamentales de la palabra, la actuación de S. Pablo (cf. p. 21s.), la predicación de los Padres que compararon la penitencia al bautismo y la refirieron al juicio final, como avance de éste (cf. por ejemplo, S. AMBROSIO, *In Ps.*, 38, 37s.), y los "hechos paralelos" (cf. p. 16), casos límites de extensión de la Institución penitencial; sólo se explican a partir de la *necesidad* de la penitencia para la reconciliación. Porque no tiene sentido que la Iglesia "ate y desate", "perdone y retenga", ni tiene sentido la drástica actuación de Pablo, ni las comparaciones extremas de los Padres, ni la Institución penitencial, ni las soluciones encontradas en los "casos paralelos", para no dejar a nadie sin el beneficio de la penitencia; si hay otros caminos distintos del sacramento.

Lo mismo se diga de la difusión de la penitencia repetible, junto con la desaparición de la solemne, y del apremiante decreto del Lateranense IV (cf. C 1121 y 1158). También los Escolásticos formulan la necesidad del sacramento para la reconciliación con la Iglesia (cf. p. 11).

Por fin, Trento formuló explícitamente la necesidad del sacramento para la reconciliación (cf. C 853s.; 1176s; y aquí, p. 11.). La conciencia eclesial que se expresó en Trento continuó en el posttridentino sin vacilaciones. En nuestros días, en el Vaticano II no se planteó el problema; se daba por supuesta la necesidad del sacramento. Y en 1983-84, ante la problemática agitada en torno al sacramento, el Sínodo Universal y el documento posinodal, *Reconciliación y Penitencia*, formularon de nuevo la necesidad del sacramento: "La primera convicción es que, para un cristiano, *el sacramento de la penitencia es el camino ordinario para obtener el perdón y la remisión de sus pecados graves cometidos después del bautismo... Sería, pues, insensato... pretender recibir el perdón prescindiendo del sacramento instituido por Cristo precisamente para el perdón*" (RP EP 31, I).

Más adelante se explicará el camino extraordinario, en el lenguaje de la exhortación posinodal, que es la contrición. Esta, a su vez, no puede "atribuirse la reconciliación... sin el deseo del sacramento que lleva incluida la misma contrición" (cf. C 1677 y 854).

LA REFLEXION DE LA FE Y LA TEOLOGIA

La reflexión se ordena así:

- 1º. No hay perdón sin conversión.
- 2º. No hay conversión sin gracia.

3º. No hay gracia que no sea sacramental.

4º. No hay gracia de la conversión y del perdón sin sacramento.

1º. *No hay perdón sin conversión.* Esta afirmación no delata a un dios duro sino al Dios verdadero, coherente con la libertad del hombre y el amor mutuo entre los dos contrayentes de la Alianza, él y cada uno de los miembros de su pueblo. Porque él es fiel en Jesucristo (cf. 2Tim 2, 13; 2Co 1, 18-20; Ap 1, 5)). Por eso, siempre perdona. Dios siempre alarga la mano. Pero hace falta que el hombre se la estreche, que acepte el perdón y la reeducación que Dios como padre y pedagogo le señala. Y esto sólo sucede cuando el hombre cambia del pecado a la acogida de Dios, cuando se convierte de corazón, cuando hace penitencia de su actitud interior. Entonces es recuperado en la Nueva y Eterna Alianza bautismal. No hay, pues, perdón para el hombre sin conversión del corazón.

2º. *No hay conversión sin gracia.* Aquí nos remitimos a la Antropología teológica e histórica: nada puede el hombre sin la gracia. Como se afirmaba en 1º, la iniciativa es de Dios, que siempre está en actitud de perdonar, el ama primero (cf. 1Jn 4, 19). Esta actitud se plasma en la gracia de la conversión. Además, desde la Alianza, a la que nos restituye el perdón, se comprende que la conversión ha de ser gracia. Porque el hombre, más aún, el pecador, no es capaz de atraer a Dios para entablar y reanudar la Nueva y Eterna Alianza. Necesita de nuevo que Dios le ame "primero" (cf. 1Jn 4, 19) y sea atraído primero por él, para que luego sellen ambos de nuevo la Alianza.

3º. *No hay gracia que no sea sacramental.* Toda gracia es cristológica, eclesiológica y sacramental. Porque no hay camino *objetivo* hacia Dios y en Dios sino Cristo en sus grandes gestos salvíficos, que son sus misterios, sobre todo, el misterio pascual. Ni hay camino *objetivo* hacia Cristo y en Cristo sino la Iglesia, el sacramento y cuerpo del Señor, "una carne" con él, su sensibilización en este mundo y en el otro. Ni hay camino *objetivo* hacia la Iglesia y en la Iglesia sino los sacramentos.

Para fundamentar esta primacía de los sacramentos, véanse también: Trento, C 946 (muy importante) y en el Vaticano II: SC 10 y también LG 11. 3. 33s. 50. ChD 30. PO 5 y 2. OT 16 y AA 3. Por fin, como fiel intérprete del Concilio, la Instrucción *Inter Oecumenici*, 5-7.

Y para la reflexión desde la fe y la teología, recuérdese que toda gracia viene de y culmina en los grandes gestos salvíficos de Cristo, *reactualizados en los sacramentos de la Iglesia*. Es decir, en el caso del sacramento de la penitencia, toda gracia penitencial y de perdón viene de los grandes gestos salvíficos del Cristo penitente y perdonador, de su evangelio, y, sobre todo, de su muerte "por nuestros pecados" y de la reconciliación obtenida en la Cruz pascual (cf. Rom 4, 25). Pero la predicación y los gestos salvíficos del Señor no pertenecen al pasado, *se reactualizan* en la predicación y las acciones y gestos sacramentales de penitencia y perdón de la Iglesia, como la Cuaresma, el Triduo pascual, el sacramento de la penitencia y del perdón, patente y abierto a todos, etc. (cf. Aclaración s en pag. 66).

A su vez, entre los gestos salvíficos de penitencia y perdón de Cristo hubo algunos privilegiados, que fueron la razón de ser de los demás: los recordados en los textos fundamentales de la Escritura y la Cruz pascual. Así también entre los gestos sacramentales de penitencia y perdón de la Iglesia hay algunos privilegiados, que re-actualizan los gestos salvíficos privilegiados de Cristo, que, por eso, son la razón de ser de los demás: la Eucaristía, el bautismo y la penitencia. Así, según la constante y consciente conciencia de la Iglesia a lo largo de los siglos.

La Eucaristía como fuente y término de todos los sacramentos, que en su dimensión penitencial llega a los catecúmenos y a los hijos de los fieles por el bautismo, y a los fieles que necesitan reconciliación por la penitencia. El Cristo, por lo tanto, de este sacramento, siempre presente en la Iglesia, es la fuente inmediata de toda actividad y gracia de penitencia y perdón postbautismales. Toda gracia postbautismal, por lo tanto, de penitencia y perdón es sacramental en su origen, porque viene del Cristo del sacramento de la penitencia, que está siempre presente en la Iglesia.

4º. *No hay gracia sacramental de la conversión y del perdón sin sacramento* (de la conversión y del perdón). Para la reconciliación del bautizado gravemente pecador, se afirma que no basta la gracia de la penitencia y del perdón, que viene del Cristo de este sacramento, sino que, además, es necesaria la gracia que conduce al sacramento, al encuentro con el Cristo de la penitencia y del perdón, es decir, que es necesario el mismo sacramento. Como se verá, la misma gracia que viene del Cristo del sacramento de la penitencia y del perdón conduce obviamente a este sacramento.

El bautizado que ha pecado gravemente recibe la gracia de la conversión del Cristo del sacramento de la penitencia y del perdón, conforme a lo expuesto en 3º. Si la secunda, la misma gracia tiende a realizarse plenamente en el sacramento, como lo incompleto tiende a plenificarse, como el deseo de retorno del hijo pródigo le pone a éste en camino y le conduce al encuentro con su padre.

Esta tendencia de la gracia penitencial, en el caso que tratamos, la reconciliación después de la ruptura de la Alianza, no es optativa sino vinculante, crea una verdadera necesidad. Porque impulsa a la reconciliación del alejado por el pecado grave, que correlativamente necesita de la comunicación más plena de la penitencia y del perdón, que es el sacramento.

El Cristo, pues, del sacramento de la penitencia es, por lo tanto, la fuente y el término de toda actividad y gracia de penitencia y perdón en la Iglesia. Por eso, no hay gracia de conversión y perdón, que rehaga la Alianza, que no sea sacramental y que no conduzca al sacramento, que no venga del Cristo del sacramento de la penitencia y del perdón, y que no vuelva al mismo Cristo en el encuentro sacramental.

Todos los sacramentos vuelven a la Eucaristía. Y este retorno tiene en la penitencia no necesaria la urgencia del normal despliegue de la reconciliación ya efectuada, pero no tiene la urgencia absoluta de rehacer la Alianza rota. Esta última necesidad es la propia del sacramento de la penitencia, cuando se pasa de la situación de ruptura a la de reconciliación.

La tendencia de la gracia penitencial hacia este sacramento no es extrínseca al proceso de retorno, impuesta desde fuera, por una decisión que puede formularse o no, por una ley positiva que apremia o no, según las situaciones. Viene impuesta por la ley intrínseca al proceso de conversión (según se ha expuesto) y a la "economía" sacramental que tiene que regir las relaciones entre Dios y los hombres. Por lo tanto, es independiente de que el hombre la conozca o no; es objetiva.

Esa necesidad en teología se ha llamado "necesidad de medio", *necessitas medii*, en contraposición a lo que es necesario por una ley positiva, "necesidad de precepto", *necessitas praecepti*. En el caso que tratamos: *necesidad del "medio objetivo", en el que tiene lugar la reconciliación con el Dios de la Alianza, es decir, necesidad de la Iglesia, sacramento de salvación, en su expresión más llena de penitencia y perdón, que es el sacramento de la penitencia.*

Cuando el hombre pecador ha acogido esa gracia de origen sacramental y, sin embargo, no puede alcanzar realmente, *in re*, el sacramento de la penitencia y del perdón, la tendencia real a la reconciliación, aunque quizá desconocida en su total determinación, se alarga hacia el sacramento con el deseo, *in voto*, que es tender hacia el Cristo del sacramento de la penitencia siempre presente en la Iglesia.

Lo cual no tiene por qué suceder si el sacramento de la penitencia no fuera absolutamente necesario, sino de coherente desarrollo y mejora de la situación del bautizado, como sucede en otros sacramentos y en la misma penitencia celebrada en la comunión, no en la ruptura, de la Alianza. En esos casos se trata de sacramentos muy oportunos y convenientes, incluso necesarios para el desarrollo en el espíritu, pero no absolutamente necesarios. Sin embargo, cuando el hombre se ha de reconciliar, cuando ha de recuperar la Alianza, es necesario absolutamente que, sabiéndolo o sin saberlo, pero realmente, se ponga en el camino objetivo hacia el sacramento, hacia el Cristo del sacramento de la penitencia siempre presente en la Iglesia.

Se pone en camino con el deseo de este Cristo, que sale al encuentro del bautizado pecador en el sacramento. Este proceso del deseo que sitúa en el camino está implicado, al menos, en que el hombre pecador haga todo lo que puede, bajo el influjo de la gracia penitencial, para liberarse del pecado y obtener el perdón. Lo cual sólo sucede en la contrición perfecta, a la que sigue el sacramento, cuando sea posible; como a todo deseo sincero sigue la realización.

Por eso, la teología ha formulado la necesidad del sacramento de la penitencia, como "necesidad de medio realmente o en deseo", *necessarium necessitas medii in re vel in voto*.

Por fin, del sacramento de la penitencia *in re* se tiende a la eucaristía, como el hijo pródigo abrazado por el padre termina sentándose a la mesa del banquete. Todos los sacramentos tienden a la eucaristía como a la culminación de la alianza. No necesariamente para ser en Cristo o recuperar el ser en Cristo gravemente dañado, sino para desarrollar en plenitud la vida nueva de la alianza.



TESIS 3ª: LA FRECUENTE CELEBRACION DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA ES NECESARIA PARA EL DESARROLLO ESPIRITUAL DEL BAUTIZADO.

LA CONCIENCIA DE LA IGLESIA

Desde los Padres, hay una *dirección* clara hacia la frecuente celebración de este sacramento. Pero la práctica conocida comienza con la penitencia repetible. En el primer milenio se va extendiendo entre los monjes, menos entre los laicos. Y en el segundo milenio va arraigando en toda la Iglesia, sobre todo a partir de la Baja EM. Con Trento se afianza, más aún en el posttridentino. También se consolida en el Vaticano II, pero retrocede en el posvaticano.

Desde los Padres una dirección clara: Esta dirección apunta por:

- 1º. las frecuentes exhortaciones de los mismos Padres a la purificación de los pecados cotidianos, junto con la confesión no sacramental (al parecer), para la dirección, ya desde Clemente de Alejandría y Orígenes, extendida en el monacato oriental desde el siglo IV;
- 2º. la censura de los Padres a la casuística del binomio grave-leve, junto con la sustitución del binomio por la lista de pecados capitales, en Oriente con Evagrio (s. IV) y S. Juan Clímaco (s. VI-VII), y en Occidente con S. Gregorio Magno (s. VI-VII) y Casiano (s. V-VI);
- 3º. los Penitenciales que incluían también catálogos de pecados veniales.

El 2º dato necesita aclaración: S. Basilio, por ejemplo, censura el binomio grave-leve. Afirma que no pertenece al NT. Que en éste, y en cuanto atañe al pecado, es decisiva la sentencia del Señor: "todo el que hace el pecado es esclavo del pecado" (Jn 8, 34). Por lo tanto, se ha de evitar la esclavitud de todo pecado. El binomio se sustituye por las listas de pecados capitales, que se caracterizan por: estar enraizados en todo hombre, y ser raíces, a su vez, de otros muchos pecados, más que por la gravedad o levedad.

La valoración de los pecados cotidianos y la dirección espiritual, la sustitución del binomio grave-leve por las listas de pecados capitales o cabezas y raíces de muchas actitudes desviadas de los bautizados; apuntan con claridad a lo que constituye el centro de la frecuencia del sacramento: la importancia de todo pecado, también del llamado venial, que contraría el desarrollo de la nueva vida del bautizado en Cristo.

Al pasar de la penitencia irrepensible a la repetible, se pasó obviamente a "la confesión de devoción" y la *Iglesia siempre fomentó esta práctica*. En el primer milenio, obviamente también, esa confesión se extendió entre los monjes, que necesitaron de exhortación en pro de la nueva práctica. Juntamente se difundió entre los clérigos y menos entre los laicos. Pero la confesión frecuente ya había iniciado su constante movimiento en alza entre unos y otros fieles.

En la Baja EM, con los movimientos de renovación como la *devotio moderna*, "la confesión frecuente" adquiere el vivo ritmo ascendente que conservará hasta el posvaticano. Recuérdense las apremiantes exhortaciones del Kempis. Trento alienta el nuevo ritmo: Es

"útil", según el Concilio, la confesión de devoción. Y así lo demuestra "la práctica de los hombres piadosos". Más aún, en éstos, al frecuentar el sacramento, se "suele seguir... paz y serenidad de conciencia, acompañada de vehemente consolación espiritual" (cf. C 1154 y 1150).

Los santos, los menos necesitados de la penitencia y los más sensibles a la acción del Espíritu Santo, han practicado y aconsejado esa forma de celebración del sacramento. Así, S. Francisco de Sales, pionero de la espiritualidad seglar, escribe: "confiéstrate humilde y devotamente cada ocho días" (*Introducción a la Vida devota*, II, 19: BAC 109 -ed. F. de la Hoz-, 113). Y S. Antonio M. Claret: Entre "lo que más inculcaré oportuno et importuno... exhortar a la confesión frecuente" (cf. Propósitos de 1843, año decisivo, y 1869, en su etapa final, durante el Vaticano I: *Escritos autobiográficos* (ed. Viñas-Bermejo, a. 1981) BAC 188, 523 y 585). Ya se ha notado que, en el posttridentino, la vida de los fieles se caracterizó por el auge de la confesión frecuente.

Solamente en la década de los treinta de nuestro siglo, se levantaron algunas voces en contra, principalmente en Alemania (Zimmermann) y después en otras naciones, con ocasión del movimiento litúrgico. Zimmermann afirmaba que la Eucaristía es el sacramento del perdón de los pecados veniales, y en esto seguía parcialmente a Trento (cf. C 1039 con C 1150 y 1154).

También partidarios del movimiento litúrgico apelaban al romanticismo arcaico (arqueologismo) de los "primeros tiempos", en los que no había penitencia repetible y oponían la piedad objetiva a la subjetiva, dentro de la cual se contaba la confesión de devoción. El Magisterio desautorizó estas orientaciones y líneas de conducta que desautorizaban la confesión frecuente, sobre todo, Pío XII en sus dos grandes encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*, la Carta Magna de la liturgia de la Iglesia. Decía Pío XII que las orientaciones censuradas eran "contrarias al Espíritu de Cristo y muy funestas al Cuerpo Místico" (cf. AAS 35, 1943, 325 y 39, 1947, 585).

La conciencia y la voz de la Iglesia del pasado han sido recogidas y formuladas de nuevo en el Vaticano II. Obispos y párrocos han de recordarse y recordar a los fieles "que el sacramento de la penitencia contribuye de manera extraordinaria a fomentar la vida cristiana; muéstrense, por tanto, prontos a oír las confesiones de los fieles... (ChD 30, 6 y PO 13). La razón de la primera afirmación, la fundamental, estriba en que, por este sacramento, los bautizados "día a día se convierten más y más al Señor" (PO 5, 3).

Y porque "nadie da lo que no tiene", el Concilio recuerda a los ministros que ellos han de comenzar por frecuentar este sacramento: "los ministros de la gracia sacramental se unen profundamente a Cristo, salvador y pastor, por medio de la fructuosa recepción de los sacramentos, especialmente por la frecuente celebración de la penitencia, ya que, si se prepara por el diario examen de conciencia tanto favorece la necesaria conversión al amor del Padre de las misericordias" (PO 18, 2).

La Exhortación posinodal *La reconciliación y la Penitencia en la Misión de la Iglesia hoy*, después de haber examinado la crisis actual del sacramento, de nuevo insiste: "la vida espiritual y pastoral del sacerdote, como la de sus hermanos laicos y religiosos, depende para su calidad y fervor de la asidua y consciente práctica personal del sacramento de la penitencia... Toda la existencia... sufre un inevitable decaimiento si le falta, por negligencia o cualquier otro motivo, el recurso periódico e inspirado en una auténtica fe y devoción al sacramento de la penitencia" (cf. RP EP 31, VI). En la reflexión se ha de justificar la relación

entre calidad de vida en el Espíritu y frecuencia del sacramento de la penitencia, y también entre el "inevitable decaimiento" de la misma vida cristiana y el abandono de la frecuente celebración de este sacramento.

Como el Vaticano II, la Exhortación posinodal llama la atención sobre "la lógica interna de este sacramento" que impulsa al ministro a ser también penitente. Por esa "lógica interna", el ministro que no es también penitente no ejercerá este ministerio o no lo ejercerá bien (cf. Ib.).

Hay, pues, una larga y clara orientación eclesial, *constante y consciente*, fruto, por lo tanto, de la acción del Espíritu en la Iglesia (cf. Jn 16, 13), hacia la frecuente celebración del sacramento de la penitencia, para lograr el desarrollo de la nueva vida en Cristo del bautizado.

LA REFLEXION DE LA FE Y LA TEOLOGIA

- *Necesidad de la ascesis contra el pecado*: La pérdida de sensibilidad al pecado conduce a no valorar el pecado venial. Como moneda pequeña, no se cuenta. Sin embargo, los amigos de Dios, los santos, nos enseñan a valorarlo, porque enfría el corazón en la alianza con Dios, lo distancia, aun cuando quizá los sucedáneos de Dios traten de ocultar la verdadera situación del bautizado, de la que él mismo es responsable. Sales afirma que el pecado venial posesionado del corazón es como la tormenta, que, aun cuando deja intacto el árbol, desbarata y echa por tierra sus frutos. Que esclaviza al amor de Dios, lo ata de pies y manos, le impide libertad de acción, le impide amar (cf. *Tratado del Amor de Dios*, IV, 2: BAC 127, 171). Las advertencias sobre la esclavitud y libertad recuerdan a S. Basilio.

Como se ha notado más arriba, los pecados repetidos dejan zonas oscuras, residuos, focos infecciosos, que reclaman la purificación del corazón del discípulo de Cristo. Cuando el amor de Dios no ha llegado a integrar a todo el hombre, es insoslayable un duro *ejercicio ascético*, espiritual, que disponga el corazón humano a integrarse en el amor divino.

El ejercicio ascético promueve las "actividades contrarias" a la situación en que el pecado repetido deja al fiel. "La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, pues son antagónicos, para que no hagáis lo que quisierais... Los de Cristo Jesús crucificaron la carne con las pasiones y deseos. Si vivimos bajo la guía del Espíritu, sigamos también las huellas del Espíritu..." (cf. Gal 5, 17 y 24s.). En ese antagonismo, en esa crucifixión está comprometido el bautizado que desea ser fiel a su vocación de seguimiento del Espíritu del Señor. Por eso su actividad es duramente ascética.

- *Sentido del sacramento en la lucha ascética*: La ascesis puede quedar encerrada en sí misma o en la buena voluntad del asceta o puede (debe) nacer del y orientarse al momento fuerte de la gracia penitencial que es el sacramento de la penitencia.

En este caso, y cuando el sacramento se celebra siguiendo el Ritual, la situación creada por los pecados repetidos se objetiva delante del penitente y de Cristo-Iglesia. El ejercicio ascético se cristifica y eclesializa en el proceso sacramental. Consiguientemente se tiene la experiencia espiritual de la propia situación y de las decisiones a tomar, ante el juicio de Cristo-Iglesia. Se tiene, pues, la experiencia espiritual del médico divino-humano. Y, en

definitiva, la experiencia de que sólo él justifica, cura y endereza la vida. Juntamente sale a luz, toma cuerpo, la dimensión eclesial (tan olvidada) del pecado, de la penitencia y del perdón.

Tal experiencia repetida una y otra vez (insistimos, cuando se celebra el sacramento siguiendo el Ritual) se graba en el corazón del penitente y obviamente "contribuye de manera extraordinaria a fomentar la vida cristiana", conduce a que el bautizado "día a día se convierta más al Señor", según recordaba más arriba el Vaticano II.

Se comprende, pues, que la vida nueva en el Espíritu dependa "para su calidad y fervor de la asidua y consciente práctica personal del sacramento de la penitencia". Y que, sin tal práctica, "sufrirá una inevitable decaimiento" cercada por la propia mediocridad, tolerada y aun pactada por uno mismo.

La misma celebración de la Eucaristía se trivializa, cuando no va acompañada de la frecuente celebración de la penitencia. La parálisis y los focos infecciosos, arriba aludidos, han de eliminarse o, al menos, reducirse por la penitencia, para que la nueva vida de la Eucaristía circule sin obstáculos por los miembros de Cristo que se alimentan del Cuerpo y de la Sangre del Señor. "Cuanta más tierra haya en el corazón tanto menos lugar habrá para el amor de Dios; por lo que hay que arrojar aquélla, para que Dios posea al hombre completamente" (cf. S. Alfonso M. de Liguori, *La verdadera esposa de Jesucristo* II, 18 -ed. de Felipe-, Madrid 1933, 176). La penitencia quita la tierra, arroja del corazón la situación creada por el pecado. Entonces, la Eucaristía llena con la vida de Cristo al comulgante.

- *Dificultades*: Acechan a la frecuencia del sacramento la repetición rutinaria y la transformación del mismo sacramento en psicoterapia o en dirección espiritual.

Sólo la oración, en el seguimiento fiel del Ritual, al preparar, celebrar y asimilar el sacramento, sin limitarse a pensar y decir los pecados, salva el primer escollo. El segundo, la psicoterapia o sus aproximaciones, carece de sentido y falsea y complica la sencillez espiritual del sacramento. El valor superior de éste queda reducido a valor mundano. Por último, la dirección espiritual tiene sentido en la celebración, cuando es sobria, no se superpone y oculta el sacramento.

No acecha a la frecuencia del sacramento la repetición de los mismos pecados. Es inevitable. La terapia, también la espiritual, necesita tiempo, por lo general mucho tiempo. La repetición no será rutinaria, cuando a los mismos pecados acompaña una repetida penitencia interior, cuando la confesión es humilde, cuando se acoge la absolución, cuando se agradece a Cristo-Iglesia su perdón "setenta veces siete" y se insiste sobre las obras de penitencia; en una palabra, cuando se celebra el sacramento según el Ritual. En este caso y en las aproximaciones al mismo, la confesión repetida es "nueva".

Por la repetición de la confesión de sus pecados, el bautizado va reconociendo experimentalmente lo que antes conoce Dios: "nuestra masa y... que somos barro" (S 102, 14). Por eso "siente el Señor ternura por sus fieles" (ib., 13). Y el bautizado penitente experimenta en profundidad la humildad de corazón y al "Dios rico en misericordia".



TESIS 4ª: RAZON DE SER DE LAS INDULGENCIAS

LA CONCIENCIA DE LA IGLESIA

En tiempos de la Institución penitencial, toda la Iglesia oraba para ayudar a los penitentes. Los confesores de la fe, por su parte, intercedían, para que el Obispo redujese las obras de penitencia de los sometidos a las duras prácticas de la Institución. También ya desde la antigüedad, la Iglesia oró por los difuntos. Se observa, pues, una actitud eclesial de ayuda a los penitentes en este mundo y a los difuntos en el otro.

En la EM, el cambio de lugar de la absolución, antes del cumplimiento de las obras de satisfacción, colaboró a distinguir mejor entre el perdón del pecado por la absolución y de la pena temporal del mismo por las obras de penitencia. En los tiempos de la penitencia tarifada, comenzaron a prodigarse las conmutaciones y redenciones de las obras de penitencia. Estas, que se extendían a lo largo de días, semanas y años, se conmutaban por limosnas, peregrinaciones, fundaciones en pro de la Iglesia y del prójimo.

También en la EM abundaron las absoluciones-intercesiones extrasacramentales para el perdón de los pecados y de la pena temporal consecuente a los mismos. Semejantes a la oración de la Iglesia por los penitentes en la Institución penitencial. Pero distintas porque: se limitaban a la remisión total o parcial de la penitencia tarifada, por obras más fáciles; no estaban incluidas en el proceso penitencial; no se regían por el principio de equivalencia, ni eran personales sino ofrecidas a todos los fieles que practicasen las obras asignadas. Eran las primeras indulgencias en los siglos XI y XII.

En el siglo siguiente se configura casi definitivamente la doctrina de las indulgencias. Se fundamentan no sólo en la súplica de la Iglesia sino en el "tesoro" de la Iglesia, que beneficia a todos los fieles por la Comunión de los Santos. En el siglo XIII Hugo de S. Caro y S. Tomás ultiman la doctrina. El tesoro, las satisfacciones superabundantes de los mejores miembros de la Iglesia, aplicadas por quienes gozan en la Iglesia del poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra, fundamentan las indulgencias. Así, en la Bula *Unigenitus Dei Filius* de Clemente VI (a. 1343; cf. C 1341-1343).

Por razón de sus orígenes, las indulgencias continuaron contándose en días, semanas y años (como las tarifas penitenciales y las respectivas conmutaciones). Es decir, que se absolvía de la pena temporal que antes se hubiera expiado durante el tiempo propuesto.

Las indulgencias habían pasado del perdón o de la reducción de la penitencia sacramental a los mismos efectos en la pena temporal también extrasacramental. A ello contribuyó la reducción de la satisfacción propia del sacramento. Estaba expedito el paso a las indulgencias por los difuntos, que aparecen en el siglo XV con el Papa Calixto III. El Magisterio resume la fe y teología de las indulgencias en la Bula *Cum postquam* de León X (cf. C 1346-1348; a. 1518).

Ya nos acercamos a los tiempos de la Reforma. Los abusos conocidos por la historia eclesiástica dieron lugar al rechazo de los Reformadores y a la toma de posición del Concilio de Trento. Este definió el poder de la Iglesia para conceder indulgencias y el favor que eran

para los fieles de Cristo. Reconoció los abusos cometidos y dejó en claro la inadmisibilidad de las afirmaciones protestantes (cf. C 1355s.).

En el postridentino no se problematizan las indulgencias; pero sí en torno al Vaticano II. Por eso, Pablo VI, tras consulta a las Conferencias Episcopales y después de recibir en el mismo Concilio diversas aportaciones de los representantes de las mismas Conferencias, promulgó la Constitución *Indulgentiarum doctrina*.

En la Constitución se toma conciencia del pasado, se reafirma y perfila, a la vez. La Constitución asienta la doctrina de las indulgencias sobre la realidad insoslayable de la pena temporal, que se impone "por justo y misericordioso juicio de Dios", y la Comunión de los santos, "de suerte que el pecado de uno daña a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a los demás" (cf. C 1357 y 1359). También la Constitución se detiene en el Purgatorio (cf. C 1358). La Comunión de los santos cuenta con, o mejor, es "el tesoro de la Iglesia" (cf. C 1360). Con razón afirma Pablo VI que la doctrina de las indulgencias obedece al sentido de la fe del pueblo de Dios y al progreso del dogma, a partir de la revelación (cf. 1361).

El Papa define la "indulgencia": la "remisión de la pena temporal debida por los pecados -ya perdonados en cuanto a la culpa- fue designada con el nombre de "indulgencia" (C 1362). La remisión se concede por la: oración y autoridad de la Iglesia, que ayuda a sus fieles y con la que éstos colaboran (cf. Ib.).

En la normativa, se trata de revalorizar, la aportación personal. Para ello, se cambia la indulgencia parcial y se sacan a luz las exigencias de la plenaria.

La parcial ya no se cuenta según los módulos de días, meses y años, sino por el valor espiritual-personal de la obra prescrita que realiza el fiel; es decir, por el valor de la caridad que anima al fiel. La indulgencia aumenta ("dobla" se diría) la aportación del bautizado penitente con "el tesoro de la Iglesia".

La plenaria, a su vez, además de la obra señalada y las tres condiciones acostumbradas (confesión, comunión y oración por las intenciones del Papa), exige "que se excluya todo apego a todo pecado, incluso venial. Si esta disposición faltare..., la indulgencia será únicamente parcial".

Desaparecen las indulgencias reales y locales, por el mismo objetivo de revalorizar la aportación personal del fiel.

LA REFLEXION DE LA FE Y LA TEOLOGIA

Las indulgencias fueron muy populares en la Iglesia. Hoy, sin embargo, han decaído en el aprecio de bastantes pastores y consiguientemente del pueblo cristiano. El lector ha de pensar en los "porqués" de la decadencia. "La doctrina sobre las indulgencias no es algo vacío sino la llamada poderosa a la solidaridad de la salvación" (Häring). Es consiguientemente, según el mismo autor, la liberación de la autoindulgencia y del individualismo espiritual.

Sobre la reflexión ya desarrollada en el anterior recorrido histórico, destaquemos los grandes valores y verdades de la fe y las hipótesis teológicas sobre la operatividad de las indulgencias.

- Se destacan grandes valores y verdades de la fe, como la:

- * seriedad de la pena temporal, que está también en el origen del purgatorio.
- * conciencia de la propia impotencia para liberarse de las consecuencias del pecado,
- * solidaridad eclesial, que socorre a la propia impotencia,
- * práctica de buenas obras, que la Iglesia tiene interés que se hagan, para bien de quien lucra la indulgencia y de los demás,
- * compensación a "la decadencia" de la satisfacción sacramental.

Como afirmaba Pablo VI: "La indulgencia no es... un camino de facilidad por el cual podamos evitar la necesaria penitencia de los pecados. Es más bien una ayuda que todo fiel, consciente humildemente de su propia debilidad, encuentra en el Cuerpo de Cristo, que *por la caridad, el ejemplo, las plegarias, trabaja por su conversión*" Carta *Sacrosancta Portiunculæ*: AAS 58 (1966) 632, que, a su vez, cita LG 11).

- Hay diversas hipótesis teológicas sobre la operatividad de las indulgencias:

- * *per modum absolutionis et solutionis*, la Iglesia absuelve, porque satisface con "el tesoro" de Cristo y de los Santos (Suárez, Belarmino);
- * *per modum solutionis*, la Iglesia satisface con "el tesoro" y Dios perdona (Galtier, Journet);
- * *per modum suffragii*, la Iglesia intercede y Dios y la Iglesia perdonan (Poschmann, Rahner).

En el primer caso, las indulgencias se otorgan *ex opere operato*; en el tercero, *ex opere operantis Ecclesiae*; y en el segundo, se dividen las opiniones: si se sostiene la infalibilidad de las indulgencias, que proviene de la satisfacción ofrecida, actúan como en el primer caso *ex opere operato*, y, si se sostiene que las indulgencias no son infalibles, como en el tercer caso, *ex opere operantis Ecclesiae*. (Galtier).

3. LA IGLESIA CELEBRANTE DE LA PENITENCIA

Abordamos aquí el otro dato patente de las celebraciones sacramentales: su relación con la Iglesia. Los sacramentos sólo tienen sentido en la Iglesia. La Iglesia los hace, los celebra, y ellos, a su vez, hacen, construyen la Iglesia. En nuestro caso, la Iglesia, al celebrar la penitencia, recupera el bautismo, por el que en primer lugar se hace a sí misma: *la penitencia, pues, hace la Iglesia*. Pero es esta Iglesia, a su vez, la que hace el sacramento: *la Iglesia hace la penitencia*.

Estos son los dos apartados del último tramo del tratado. La mutua relación entre la penitencia y la Iglesia. Esta es la Iglesia de los sacramentos y éstos, a su vez, son los sacramentos de la Iglesia.

3.1. La penitencia hace la Iglesia

- *El sacramento recupera y rehace a la Iglesia:*

Porque los miembros de la Iglesia alejados y los tibios en la Alianza son *recuperados* por la penitencia a la gracia bautismal, a la gracia primera de la iniciación cristiana, a la Nueva y Eterna Alianza. Por esto, la penitencia hace la Iglesia, porque recupera a la salud los miembros enfermos del Cuerpo de Cristo. La recuperación ofrece todas las variaciones psicológicas del retorno al primer amor (cf. Ap 2, 4): la serenidad, la maduración, una fidelidad más acendrada, la humildad, y también, en ocasiones frecuentes, la falta de recuperación total.

A lo largo de los siglos, los textos litúrgicos presentan en la Cuaresma a la Iglesia que se va a rehacer en la Pascua, porque "se van a hacer las nuevas plantaciones (los neófitos) y porque... se tiene cuidado de podar las ramas viejas" (por la Institución penitencial, cf. el texto galicano del siglo VII en, Ge 353, 11-12: EEFL 1290). Cuando el fiel postrado pide la reconciliación, el obispo o el presbítero ora así: "Alarga tu mano salvadora al postrado, para que tu Iglesia no se vea perjudicada en alguna parte de su Cuerpo, para que tu grey no se vea disminuida, para que el enemigo no exulte con el daño causado a tu familia" (cf. Ge 358 21-24: EEFL 1293).

En otros muchos textos, la recuperación del bautizado mira al centro mismo de la Iglesia, al altar, junto al cual se absolvía al penitente, y en el que se celebra la Eucaristía como culminación de la penitencia. Al reconciliar al penitente, el ministro ora: "restitúyelo purificado a tu Iglesia y llévalo a tu altar, para que admitido al sacramento de la reconciliación, de gracias con nosotros a tu nombre" (cf. Ge 363, 16-19: EEFL 1345).

En la penitencia solemne: "...Que tu Hijo, igual a ti, los reconcilie contigo, los purifique de toda culpa y se digne admitirlos al banquete de su santa cena, para que los alimente con su Cuerpo y con su Sangre" (cf. PRC: LC 702). Oración de absolución: "Reconoce, pastor bueno, a las ovejas que has redimido y libera por las súplicas de tu Iglesia a los que están atados por los pecados. Que vuelvan a la unidad de tu Iglesia, y al retornar, después de haber padecido el hambre cruel del destierro, vacío de todo, reciban el vestido blanco y brillante, y se regocijen de ser recibidos al banquete del Padre" (PRG II, p. 65, 7-11: EEFL 3231e).

El lector ha de recoger las metáforas (oración simbólica) y el contenido de estos bellos, profundos y sencillos textos, respecto al punto que tratamos, "la penitencia hace la Iglesia", y respecto a la penitencia en general.

- *¿Qué Iglesia surge de la penitencia? ¿qué Iglesia se hace en el sacramento de la penitencia?*

La respuesta se recoge del estudio ya hecho sobre la Palabra en este sacramento (la biblia de la penitencia y los textos fundamentales) y sobre el mismo sacramento (la celebración y la reflexión de la Iglesia). Por eso, aquí se suponen asimiladas las partes anteriores del tratado. De lo contrario, no se entiende este apartado.

Del sacramento de la penitencia surge la Iglesia penitente y perdonada.

* *Una Iglesia penitente:*

Es la Iglesia que se alimenta de la biblia de la penitencia. No se olvide que la dimensión penitencial es permanente en la vida cristiana, que pertenece al "programa genético" del cristiano y se expresa en su "código genético", desde el catecumenado o el bautismo hasta la muerte. Porque el bautizado está haciéndose en Cristo constantemente, a lo largo de la vida. El convencimiento de esta verdad ahorra desilusiones y cansancios en el seguimiento del Señor. Hace al fiel realista en su vida cristiana, y comprensivo y exigente, a la vez.

La Iglesia penitente, que surge del contacto asiduo con "la biblia de la penitencia", es:

SENSIBLE AL PECADO,

al pecado en todas sus dimensiones, individuales y colectivas, eternas y temporales (pena temporal).

El contacto asiduo con "los textos fundamentales" proyecta una Iglesia:

EN LUCHA CONTRA EL PECADO,

como síntesis de su misión. La lucha no es negativa, porque es obra del Espíritu, mejor aún, es el mismo Espíritu Santo, que convierte y renueva el corazón humano.

De "la celebración" del sacramento de la penitencia nace la Iglesia:

DOLIDA POR EL PECADO,

CONFESANTE DEL PECADO PROPIO Y DE LA BONDAD DE DIOS, PENITENCIAL,

entregada a las obras de penitencia, que provienen directamente del sacramento o a través de las instituciones penitenciales, como la Cuaresma, los Viernes, días penitenciales en la Iglesia (cf. en. 1250) y las indulgencias. Que hace derivar del sacramento, las distintas áreas de la vida ascética; las enriquece con el sacramento; y las hace culminar en el mismo sacramento.

* *Una Iglesia perdonada:*

De la absolución surge la Iglesia:

CON LA INEFABLE EXPERIENCIA DEL PERDON DE DIOS,
DEL AMOR DEL DIOS FIEL, AUN EN LA INFIDELIDAD DEL HOMBRE,
experiencia repetida "hasta setenta veces siete". La experiencia es del Dios trinitario (recuperación del bautismo), centrada en la re-actualización de los grandes gestos de perdón del que vino "a buscar la oveja perdida", que goza, por lo tanto, "con frecuencia... de vehemente consolación espiritual".

Consiguientemente esta Iglesia es:

HUMILDE Y AGRADECIDA,
por esto, orientada también desde la penitencia a la celebración de la Eucaristía.
Por fin, de la reflexión sobre la celebración proviene la Iglesia:

NECESITADA DEL SACRAMENTO,
tanto para la reconciliación posbautismal como para el desarrollo de la conversión a lo largo de la vida.

El fiel, miembro de la Iglesia, ha de asimilar esta espiritualidad, esta acción del Espíritu Santo en el sacramento de la penitencia.

Ya se ve que es acción pascual de muerte-vida, de extinción de la vida vieja y surgimiento de la nueva, de penitencia y perdón, del perdón de Dios que todo lo renueva. Negativa preferentemente en la primera parte de las conclusiones de este recorrido del tratado y positiva en la segunda.

La asimilación sólo podrá darse, cuando el lector justifique las afirmaciones del resumen anterior con los desarrollos que se han hecho de la celebración de la palabra, del sacramento y de la reflexión sobre la misma celebración a lo largo de los siglos.

3.2. LA IGLESIA HACE LA PENITENCIA

Por medio de la celebración, llevada a cabo conforme al derecho litúrgico, al común y a la pastoral del sacramento. Aquí se recogen sólo las normas y orientaciones más necesarias.

A continuación, se propone primero un esquema de las celebraciones y sus actores: desde la celebración válida, pasando por la lícita, hasta la celebración adecuada. Después las aclaraciones al esquema. Las letras que aparecen en el mismo esquema remiten a las aclaraciones. Las proposiciones sin referencias explicativas pertenecen a la sacramentología general.

ESQUEMA

Celebración válida

Ministro:

Como para celebrar otros sacramentos, ha de tener *potestad e intención*. Tienen potestad para el sacramento de la penitencia los:

- obispos y presbíteros (a),
- con facultad (b),
- bajo especiales condiciones para la forma C (c).

Sujeto:

Hay que partir del derecho personal del bautizado a este sacramento. Véase RP EP 33. El derecho (y el deber) se apoya en la necesidad del sacramento que se ha tratado en pag. 52.

Para la celebración válida, el sujeto ha de estar bautizado y tener la intención requerida, como en la celebración de los demás sacramentos. La intención, en el caso de la penitencia, se verifica en la puesta en práctica de los tres componentes de la estructura interna del sacramento (d) y una condición particular (la confesión ulterior) para la forma C (e).

CELEBRACION LICITA

Ministro:

Ha de celebrar en las condiciones habituales para las celebraciones de los sacramentos: en comunión con Cristo (estado de gracia), en comunión con la Iglesia, para los fieles dispuestos y como responsable de la celebración.

La comunión con la Iglesia requiere que proceda:

- como juez y médico (f),
- según el Magisterio (g),
- con cuidadoso respeto al penitente (h),
- imponiendo la satisfacción adecuada (i),
- sujeto al sigilo sacramental (j),
- en el lugar propio para la celebración (k).

En cuanto a los fieles bien dispuestos, véase Aclaración I. Y para la responsabilidad de las celebraciones, Aclaración II.

Hay un derecho penal que afecta directamente a las infracciones del ministro en este sacramento (m).

Sujeto:

Ha de estar en comunión penitencial con Cristo (d. e.) y con la Iglesia. Esto último implica en este sacramento:

- cumplir el precepto anual (n),
- secundar la recomendación de su frecuencia (ñ),
- facilitar y disponer a los niños el/al sacramento (o).

Por fin, desde la perspectiva ecuménica, al católico le es lícito celebrar el sacramento en cualquier rito católico (cn.991) y se propicia a todos la mutua *communicatio in sacris*, según la normativa general (cn. 844).

CELEBRACION ADECUADA

Ministro:

Ha de *comprender* la celebración ("la partitura"), tener sentido *oracional-simbólico*, y saber adaptar los fieles a la celebración y la celebración a los fieles. Este último punto se desarrolla en la nota (p) y, en conexión con ella, se trata de la sede penitencial (q).

Sujeto:

Se le piden las condiciones propias para toda celebración, que, por su parte, sea *sacramental, preparada y asimilada*. Este último punto, nos remite a las extensiones del sacramento, a:

- las indulgencias (r),
- los tiempos, días y acciones penitenciales (s),
- la oración, sobre todo eclesial, por los pecadores (t).

ACLARACIONES

(a)

Justifíquese con los datos que han ido apareciendo en el tratado (en 0.2. y en 1.2.). Además, no se olvide que los presbíteros ejercitan el ministerio "en comunión con el obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial" (RP 9).

(b)

Se basa en la necesidad de: distribuir las distintas funciones de los responsables de la comunidad, sobre todo, las judiciales y medicales, y controlar la aptitud e idoneidad de los mismo responsables.

Se concede:

- *ipso iure* (cn. 967, 1),
- *vi officii* (cn. 968, 1; 508; 566, 1),
- *concessione* (cn 969, 1 y 970).

Una vez concedida, se extiende a toda la Iglesia (cn. 967, 1 y 2).

Además,

se concede en:

- peligro de muerte del penitente (cn. 976),
- "caso urgente" (cn. 1357, 1 y 2).

se suple en:

- error común y duda positiva y probable (cn. 144),
- a los afectados con penas *latae sententiae...* (cn.1335).

se limita por:

- reserva de censuras a la Sede Apostólica (5 casos: cn. 1367. 1370. 1378. 1382 y 1388) o al Ordinario del lugar (cn. 1398 y 1316),
- absolución del cómplice de pecado contra el sexto mandamiento (cn. 977).

cesa por:

- pérdida del oficio, excomunión o cambio de domicilio (cn. 975).

Se revoca por:

- causa grave... (cn. 974).

Para la absolución de censuras, cf. cn. 1355-1357; 508; 566.

Para la facultad de celebrar el sacramento con los fieles que pertenecen a institutos religiosos y a sociedades de vida apostólica clericales y de derecho pontificio, véanse: cn. 976,3 y cn. 968, 2; 969; 974, 4; 985.

(c)

La normativa se basa en la *necesidad e imposibilidad*, a la vez, que los fieles pueden tener de celebrar adecuadamente el sacramento, en algunas circunstancias. La normativa describe la necesidad e imposibilidad objetivas. Las condiciones, para que el ministro pueda celebrar la forma C, son: situación de peligro de muerte de los penitentes o de *grave necesidad*. Esta tiene lugar, cuando hay:

- *desproporción* entre el número de ministros y penitentes, para celebrar debidamente el sacramento en un tiempo razonable;

- y los fieles, sin culpa, se verán privados *durante "notable tiempo"* del sacramento. Lo cual no sucede "a causa sólo de una gran concurrencia de penitentes... en una gran fiesta o peregrinación.
- El Obispo diocesano, "de acuerdo" con las directrices de la Conferencia Episcopal, es el encargado de verificar las dos condiciones (cn. 961).

Esta normativa se ha de completar con la que atañe al penitente. Véase aclaración

e.

Entre nosotros "no existen casos generales y previsibles en los que se den los elementos que constituyen la situación de necesidad grave en la que se puede recurrir a la absolución sacramental general" (Conferencia Episcopal Española, *Dejaos reconciliar con Dios*, 111; también en Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española 6, 1989, 59-60)

(d)

Cf. RP 6, a-c); cn. 987-988, 1 y 981.

(e)

La forma C como camino extraordinario de reconciliación con Dios y con la Iglesia requiere:

- las condiciones habituales,
- la decisión de confesarse "lo antes posible, en cuanto tenga ocasión, antes recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa" (cn. 962-963; RP 35, a) y 80). Repárese que esta condición se requiere para la *validez* del sacramento.

En el tratado se ha justificado la normativa (cf. p. 41-42; también 52-56). La "cura de urgencia", que es la absolución colectiva reclama el tratamiento posterior.

Las condiciones del penitente han de completarse con las requeridas al ministro. Cf. aclaración

e.

(f)

Estas funciones se han justificado en el tratado. También véase el cn. 978, 1. En ellas se apoya el "diálogo pastoral" (RP 10, a) c); 16-18; 69). Pero el diálogo no debe absorber la celebración, ni la individual, pues el sacramento no se identifica con la conversación o la dirección prolongada o la consulta.

(g)

Porque el sacramento es de la Iglesia, que actúa por medio del ministro (RP 10, a); cn.978, 2).

(h)

Sobre todo, cuando el ministro debe preguntar y cuando entran en juego terceras personas (cn. 979).

(i)

Véase en el tratado el sentido satisfactorio y medicinal de las obras de penitencia. Por esto, "la penitencia" ha de ser fruto del diálogo. La satisfacción es uno de los puntos fundamentales para la renovación del sacramento (RP 18 y 65; cn 981).

(j)

El ministro ha de ser fiel al *sigilo*, que le compromete a no revelar "el pecado y el pecador". La revelación quebrantaría *directamente* el sigilo. Se daría quebranto *indirecto*, cuando por el modo de proceder del ministro se puede deducir el pecado y el pecador (cn. 983).

También al ministro le urge el "secreto profesional", que prohíbe: el uso de los conocimientos adquiridos en el sacramento, con "perjuicio del penitente... aunque no haya peligro alguno de revelación" (cn. 984, 1); o simplemente para el gobierno exterior (984, 2).

Además, el secreto profesional vincula al intérprete y el secreto a todos los que "de cualquiera manera hubieran tenido conocimiento de los pecados" sometidos al sacramento (cn. 983).

(k)

Normalmente lugar sagrado, la iglesia o la capilla, por tratarse de una celebración eclesial y litúrgica (cn. 964). "Con causa justa", fuera de lugar sagrado (ib., 3). La configuración de la sede penitencial es incumbencia de las Conferencias episcopales, cuidando de que "existan siempre en lugar patente confesonarios provistos de rejilla", para los penitentes que prefieran el anonimato total (cn. 964). Véase más abajo Aclaración q.

(l)

El ministro debe impartir la absolución al penitente que la pida y esté bien dispuesto (cn. 980 y también véase más adelante aclaración p sobre la satisfacción antepuesta a la absolución). Se exceptúa al falso denunciante de solicitud, "que no debe ser absuelto, mientras no retracte formalmente la falsa denuncia" (cn.982; además, incurre en entredicho y, si es clérigo, también en suspensión, cn. 1390, 1 y 3).

(II)

El sacerdote con cura de almas ha de facilitar a los fieles:

- la forma A (cn. 986, 1; RP 10 b) y 13);
- celebraciones de la forma B en bastantes ocasiones (RP 72);
- " " penitenciales preparatorias (RP 75).

Todo presbítero está obligado a celebrar el sacramento cuando el fiel:

- lo pida razonablemente (cn. 986, 2; RP 10 b);
- se encuentre en peligro de muerte, aun cuando el sacerdote esté "desprovisto de facultad" (cn. 986, 2 y 976).

(m)

Se supone la justificación del derecho penal en la Iglesia. El ministro incurre la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica, cuando:

- comete la infracción directa del sigilo (cn. 1388); [hoy incurre la misma pena (pero no reservada) el bautizado que capta el diálogo de la confesión o lo divulga, cf. AAS 80/II (1988) 1367];
- "atenta" la absolución del cómplice (cn. 1378, 1 y 977).

Incorre en otras penas, cuando:

- infringe indirectamente el sigilo: pena proporcionada (cn.1388);
- "atenta" la absolución o la confesión: suspensión o entredicho y otras penas posibles (cn. 1378, 2, 2ª y 1378, 3);
- solicita pecado contra el sexto mandamiento, "durante la confesión o con ocasión o pretexto de la misma": suspensión, prohibiciones y hasta expulsión del estado clerical (cn. 1387).

(n)

La celebración de la penitencia, al menos, anual, por parte de los fieles necesitados del sacramento para la reconciliación (la determinación viene desde Letrán IV). Este precepto se relaciona estrechamente con la necesidad de comer el Pan de la Vida, al menos, en la Pascua anual (cn. 989 y 920,2).

Pero, además del mínimo de la celebración anual, la Iglesia urge obviamente el sacramento, cuando se "ha roto... la comunión con Dios" y con ella misma. Más aún, la exige, cuando, en esa circunstancia, el fiel ha de acercarse o desea acercarse a la Eucaristía (RP 56ss. y cn 988; RP 67 y cn 916).

Este último canon señala el camino a seguir, cuando hay "un motivo grave (para comulgar) y no hay oportunidad de confesarse"; la contrición perfecta, que lleva consigo la decisión de celebrar el sacramento "cuanto antes".

(ñ)

La Iglesia aconseja encarecidamente a todos los fieles "la repetida celebración de la penitencia", a causa de los pecados veniales, cuando se "ha debilitado la comunión con Dios y con la Iglesia" (RP 7 y 56; cn. 988,2). Sobre todo, en los tiempos fuertes penitenciales, principalmente en Cuaresma, antes de las grandes fiestas y en ocasiones significativas individuales y grupales (RP 72 y 13). Más aún, el Ritual apunta los viernes del año, como días penitenciales, para celebrar el sacramento de la penitencia (RP 74). La Iglesia empuja a los fieles a la celebración frecuente de este sacramento.

(o)

El niño ha de acercarse a la penitencia, antes de la Primera Comunión (cn. 914).

Después de un tiempo prolongado de experiencias en torno a la edad de la primera confesión, la Iglesia ha vuelto a la práctica habitual. El niño bautizado tiene el derecho y la necesidad de una educación también penitencial y consiguientemente del sacramento de la penitencia y del perdón. Esto sucede en la llamada edad de la discreción, cuando despierta la conciencia moral. Entonces también se celebra habitualmente la primera participación plena en la Eucaristía. La educación penitencial mira a formar el hábito del sacramento, no simplemente a una confesión para la Primera Comunión.

"La formación de la conciencia del niño y la catequesis sobre el sacramento de la penitencia son tareas de la máxima importancia, tanto en sí mismas como en la perspectiva de una renovación en profundidad de la vida cristiana". Hay que descartar "las confesiones masivas" y hay que cuidar que las confesiones "no tengan ni siquiera la apariencia de coacción, prisa o rutina". Las celebraciones con los niños y su inclusión también en el ritmo penitencial de la comunidad de mayores "son otros tantos medios para conseguir (en los niños) un auténtico sentido de la reconciliación con Dios y con la Iglesia, y prevenir las crisis que fácilmente sobrevendrán" (RP 68).

(p)

Adaptación de los fieles al sacramento:

Corre gran riesgo en la forma A, por sí misma, y en las otras formas por descuido y falta de sensibilidad simbólico-eclesial del ministro. Nos detenemos en los riesgos de la forma A, pues los que afectan a las otras formas pertenecen a la introducción general a la sacramentología o liturgia.

Es defectuosa la "adaptación" que:

- Por sistema omite la lectura de la Palabra (RP 17. 40. 59; RP EP 32,3. Los textos en RP 88-93; 160-165).
- No invita al fiel a "expresar" el dolor de los pecados a continuación de la confesión (RP 21 y 59). Textos en RP 95-101 y 166-168).
- No destaca la absolución de las demás partes del sacramento, por la pausa, la voz, expresión e imposición de manos (o mano), aun tras la rejilla (RP 63).
- No da relieve a la acción de gracias (RP 66). Textos en RP 103s. y también 275-287.
- Prescinde de las vestiduras litúrgicas, alba y estola (RP 71-75).

Los responsables cuidarán de que "en lugares aptos los penitentes... (encuentren) instrumentos para la lectura bíblica, el examen de conciencia, la prolongación de la acción de gracias" (RP 74). Los textos para las lecturas bíblicas en RP 88-93 y 160-165.

Dos observaciones complementarias:

Destacar la absolución y consecuentemente la acción de gracias "contribuye a completar una visión más coherente del sacramento como acción de Cristo, por la Iglesia, y a librarle de un

exceso de antropocentrismo que fácilmente le amenaza" (RP 66), por la forma de entender la confesión o por la derivación a la dirección, la mera descarga psicológica o al encuentro amical.

Por último, respecto a la forma A, "puede ser útil y educativo en las Iglesias a donde acude cierto número de penitentes, ofrecer, a horas determinadas, una preparación colectiva de la celebración individual o una celebración no sacramental de manera periódica" (RP 74).

Adaptación del sacramento a los fieles:

Hay que equilibrar las formas A y B entre sí. Y en cada forma, se han de compensar sus carencias y desplegar sus posibilidades.

Así, la A se ha de compensar potenciando la eclesialidad, descentrando el sacramento de la mera declaración individualista de los pecados, de la larga dirección y conversación, y desarrollando los valores propios, por medio de:

- la celebración tal y como la recomienda el Ritual (lecturas escogidas por la Iglesia, expresión del dolor propuesta por la Iglesia, vestiduras litúrgicas propias de un acto de Iglesia, relieve otorgado a la absolución y acción de gracias, actos de la Iglesia, y lugar apropiado, la iglesia);
- la calidad humana, espiritual y sacramental del diálogo,
- las orientaciones para el futuro,
- el posible cambio del orden absolución-satisfacción (RP 65).

A su vez, en la forma B, se ha de cuidar, además del desarrollo significativo propio de todo acto litúrgico, la personalización de los símbolos sacramentales, que puede marginarse. Esto se logrará por:

- los tiempos de silencio,
- el examen colectivo que alcance a los individuos,
- la calidad del diálogo personal con el ministro,
- la absolución y satisfacción personalizadas.

Por último, también en la forma C, además del desarrollo significativo propio de todo acto litúrgico y de las indicaciones propuestas para la forma B aplicables aquí, se ha de cuidar muy particularmente la personalización del sacramento, que corre gran riesgo de diluirse.

Por eso, hay que dejar en claro, en la homilfa o en alguna monición *ad hoc*: las condiciones propias de esta forma, necesarias para personalizar el sacramento.

Y hay que dar relieve a los gestos de acusación, (propios de esta forma), y de absolución (formulario propio), que podría ir precedido de una breve catequesis mistagógica.

(q)

Véase lo dicho en Aclaración k. Lograr el lugar apropiado para la acción simbólica que, como todo sacramento, es la penitencia en cualquiera de sus formas; es una cuestión aún pendiente de la arquitectura religiosa.

El lugar ha de facilitar, por un lado, el diálogo reservado y, por otro, ha de ser el marco de una acción litúrgica, por lo tanto, eclesial, visible, que ofrezca condiciones para la lectura de la Palabra y la imposición de manos. "Con estos criterios será oportuna una revisión inteligente y respetuosa, sobre todo cuando se trate de muebles con valor artístico, de los confesonarios actuales en uso" (RP 75; también Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española 2, 1985, p.62, exigencias y aplicación del nuevo derecho; Secretariado Nacional de Liturgia, *Ambientación y Arte en el lugar de la celebración*. Directorio litúrgico-pastoral: Pastoral Litúrgica, nos. 165-166, 1987, p. 18, nº 21).

(r)

Las indulgencias facilitan las obras de satisfacción y las sitúan en la comunión de los santos. Ayudan a la adecuada asimilación del sacramento.

(s)

Tiempos, días y acciones penitenciales:

- tienen carácter sacramental,
- destacan el sentido comunitario eclesial,
- preparan al sacramento y facilitan su asimilación,
- son exponentes colectivos de la penitencia *integral* (cf. SC 110),
- crean clima penitencial en la Iglesia.

Son tiempos y días penitenciales:

- la Cuaresma,
- los viernes del año, especialmente de Cuaresma (abstinencia),
- el Viernes Santo (ayuno y abstinencia),
- el miércoles de ceniza (ayuno y abstinencia),
- el día penitencial de comienzo de curso (cf. *Misal Romano*, 5 de octubre... Día penitencial).

El ayuno del Viernes Santo, "el ayuno pascual", según el Vaticano II se extiende oportunamente al Sábado Santo, hasta la celebración de la Resurrección en la Vigilia pascual (cf. SC 110).

Son acciones penitenciales, además de las incluidas en los días y tiempos señalados, y conforme a la conciencia multisecular de la Iglesia:



- el ayuno, para ascesis propia y beneficio económico de los necesitados,
- la oración penitencial, sobre todo, eclesial,
- la limosna penitencial.

Se añaden: la revisión de vida individual y grupal, y toda actividad que contraría al yo en sus distintas dimensiones.

(1)

La oración por los pecadores es de raigambre eclesial. "Ha de urgirse", según el Vaticano II (cf. SC 109, b; RP 8). En los formularios litúrgicos se intensifica en Cuaresma.

Un buen trabajo conclusivo del tratado puede ser la comparación y mutua compleción entre el documento de la Conferencia Episcopal Española, Dejos reconciliar con Dios y el tratado de penitencia estudiado. O bien, completar con el tratado los "esquemas de estudio" que ofrece el mismo documento. Por ejemplo:

- "Análisis de la situación", (7-20), pag. 118-121;
- "El sacramento de la penitencia: Consideraciones teológicas" (46-57), pag. 104;
- "Las partes del sacramento...penitencia y eucaristía...formas de celebración... ¿Por qué confesar los pecados graves tras la absolución general... ¿Por qué la confesión íntegra es un elemento esencial de este sacramento?" (58-64), pag. 110.

EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE ENFERMOS



0. SITUACIÓN

Seguimos el mismo esquema que en la penitencia y en los demás sacramentos. De la toma de conciencia histórica del sacramento, que es toma de conciencia creyente y teológica (es decir, de la afirmación de la fe en el Dios del sacramento y de la teología concomitante); se pasa a la profundización de esa fe y teología, a partir de los tres referencias básicas: la Palabra, el Sacramento y la Iglesia celebrante.

En la toma de conciencia enunciada, partimos obviamente de nuestra situación, para enseguida otear el horizonte del pasado.

0.1. EL PRESENTE

También como en la penitencia, el presente se llama posconcilio del Vaticano II y Concilio Vaticano II.

El posconcilio

El Magisterio, la acción pastoral y la teología tratan hoy de recuperar el sentido de la unción de los enfermos. Hay que cambiar la mentalidad de los fieles y de los pastores de "la extrema", "la última", la unción que precede a la muerte a la UNCIÓN PROPIA DE TODA ENFERMEDAD SERIA.

Junto al intento de recuperación del sentido, se observan hoy los siguientes datos acentuados en torno a este sacramento:

- la baja de la celebración,
- el marco de los grandes centros hospitalarios,
- la celebración comunitaria,
- la integración en la pastoral sanitaria.

La baja de la celebración: Se ofrece una gama bastante amplia de situaciones, sin embargo, es fácil constatar que predomina el olvido y la marginación de la unción de los enfermos. En el último informe quinquenal de los Obispos españoles a la S. Sede (a. 1986), se afirmaba que este sacramento es el más abandonado. En buena parte por haber vinculado el sacramento a la muerte (lo cual era casi inevitable, por la necesaria identificación de la enfermedad grave con la muerte) y no haber sabido reaccionar ante una nueva situación creada por: el aumento considerable del número de enfermos graves pero no terminales y la prolongación también considerable de la ancianidad en situación precaria.

Y tanto las familias como los presbíteros han olvidado o/y marginado la Unción. Se llama poco al sacerdote para la atención pastoral a los enfermos y ancianos. Se observa una abultada diferencia con la primera mitad de nuestro siglo y aun con el inmediato preconcilio. A la vez, hay que constatar el déficit parroquial de atención, más aún de atención preferente (si la Iglesia ha de seguir a Jesús), en la dedicación a la pastoral de enfermos. El Vaticano II, en el *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, afirmaba: "Sean muy solícitos de los enfermos y moribundos, visitándolos y confortándolos en el Señor" (PO 6, 3).

Sin embargo, en algunas diócesis se comienza a reaccionar contra el abandono de los privilegiados del Señor, cuando pasó por este mundo. Se renueva la pastoral de enfermos con la colaboración de los fieles laicos.

El marco de los grandes centros hospitalarios: La mayor parte de las enfermedades serias se tratan en estos centros. Junto a no pocos comportamientos ejemplares del personal sanitario, también se observan el tratamiento del enfermo como número y en ocasiones, el descuido. El impacto en el paciente es fuerte, porque al abandono del propio entorno se añade un turbado y aun angustioso estado psicológico.

Pero no todo se ha de achacar a los demás. La concesión de la primera y última palabra a la medicina por parte del enfermo y sus familiares y amigos, influenciados sin duda por el medio pero también entregados conscientemente a él, aliena al paciente de las capas más profundas de su personalidad. Cuando "las cosas no marchan", el enfermo entra en fuerte crisis. Y cuando "no hay nada que hacer", él mismo se convierte en el protagonista ignorante de una tragicomedia que se monta a su derredor.

Pero, sobre todo, no hay quien diga la Palabra anterior y posterior a la medicina, la única que da sentido a la vida sana y enferma, a la vida y a la muerte. Y si hay quien la diga, con frecuencia los oídos están muy duros para acogerla. Porque las reacciones a los momentos difíciles raramente se improvisan y los ojos que miran y no ven más allá de lo inmediato son los más entre nuestros conciudadanos. Y como cuando escasea la mirada hacia arriba se mira demasiado hacia abajo, ya aletea en nuestro ambiente "la solución" de la eutanasia.

En los grandes centros sobre todo, los fieles laicos que pertenecen a los equipos sanitarios tienen la gran oportunidad y responsabilidad de preparar y ayudar a los enfermos de servir de enlace entre ellos y los ministros de la Iglesia.

Este medio ambiente y las habitaciones compartidas de los centros hospitalarios ofrecen un marco inadecuado para preparar al enfermo y celebrar el sacramento de la unción. Además, no es raro que se llame al capellán a última hora o cuando el enfermo ya ha fallecido.

La celebración comunitaria: Con el nuevo Ritual se ha puesto en práctica la celebración comunitaria de la unción de los enfermos en parroquias, santuarios y centros hospitalarios. Los resultados han sido satisfactorios, siempre que ha precedido a la celebración la detenida preparación de los enfermos. Así se ha procedido en la mayor parte de los casos en nuestro entorno. Con estas celebraciones, todavía escasas, se abre camino al cambio de mentalidad del que se ha tratado al comienzo, es decir, a sacar el sacramento de los umbrales de la muerte y trasladarlo a su sitio, que es la enfermedad seria o el debilitamiento de fuerzas de la vejez.

La integración en la pastoral sanitaria: Ya se ha notado que en algunas diócesis la pastoral sanitaria está en alza, con la colaboración de fieles laicos, integrados en los equipos sanitarios por su profesión o por prestar la colaboración que les sea posible.

En cuanto al sacramento, se percibe, en más de una ocasión, que *de facto* no ocupa el centro de la acción pastoral. Por las dificultades que entraña esa verdad de la fe y la teología, que es la centralidad de los sacramentos en la vida de la Iglesia, y por una consciente o inconsciente contraposición entre evangelización y sacramentalización.

La pastoral sanitaria se estructura, como otras acciones pastorales, por la:

- Preevangelización, aquí de la enfermedad y ancianidad, es decir, por la cercanía, la escucha, el acompañamiento y la ayuda posible de los afectados, como actitud fundamental, que es, a la vez, el primer paso hacia los siguientes.
- Evangelización, que aquí pronuncia la Palabra de Cristo y su Iglesia sobre la enfermedad y las situaciones marginales, como la vejez;
- Catequización, que desarrolla y ahonda la evangelización;
- Sacramentalización, que prolonga el gesto mismo de Jesús sobre los enfermos en el sacramento de la unción de los enfermos.

Siempre, pero más cuando se entra en contacto con fieles poco cultivados o que han marginado la fe, las tres etapas han de simultanearse, supuesto algún desarrollo de cada una. No tiene sentido cada una sin las otras. Tampoco tiene sentido no dar el paso de una etapa a la siguiente, en la espera de lograr la anterior, olvidando que cada etapa retoma la precedente y que los sacramentos son también para "los débiles en la fe", con tal de que no se abandone su posible catequización.

El Concilio Vaticano II

El último Concilio apuntó el sentido de este sacramento y la reforma de su celebración.

El sentido: El sacramento mira a la enfermedad grave y a la vejez (cf. SC 73 y RUE 5, 2; 8; 10s.), para alivio de esas situaciones (cf. LG 11 y PO 5), y para que el paciente complete la pasión de Cristo (cf. PO 5).

La reforma: El sujeto del sacramento es el enfermo grave y el anciano seriamente debilitado en sus fuerzas (cf. SC 73; RUE 5, 2; 8; 10-11). De ahí que el Ritual posvaticano no termina quizá de liberarse del sentido *ad mortem* de la unción, cuando apunta como sujetos del sacramento los enfermos y ancianos que "vean en grave peligro su vida" (cf. RUE 8). Como ya se ha notado y se volverá a notar, antes el sujeto era el moribundo, al menos en la práctica. Por eso, hoy la Iglesia prefiere el nombre de "unción de los enfermos" al habitual de "extrema unción" (cf. SC 73).

La reforma mira también por el rito mismo. Este debe ser doble: por una parte, el rito de la unción de los enfermos y, por otra, el rito continuado de la unción y del Viático. Además, tanto el número de unciones como la eucología se debe adaptar a las distintas circunstancias de la enfermedad y vejez (cf. SC 74s.).

Por último, se debe facilitar la mutua intercomuni3n con los Orientales (cf. OE 27).

0.2. EL PASADO

La unción de los enfermos llega a nosotros con una rica y también ambigua historia. Concentramos el estudio en tres focos de atención:

- el cuidado constante de la Iglesia por los enfermos,
- el sentido del sacramento a lo largo de la historia,
- los orígenes del sacramento en el Nuevo Testamento.

El cuidado constante de la Iglesia por los enfermos.

Ya en el primer ritual conocido, la *Tradicón Apostólica* de Hipólito, de comienzos del siglo III pero con datos también anteriores, se indica al Obispo que visite a los enfermos, siempre que pueda (cf. TA 34: SC 11bis, 116). En los *Cánones de Hipólito*, del siglo siguiente y que prolongan la *Tradicón Apostólica*, la visita del Obispo va acompañada de la unción y de la oración por la salud del enfermo (cf. cn. 24 y también 21: PO 31/2, 391 y también 389). El mismo enfermo, cuando le es posible, ha de ir a la Iglesia para tomar el "agua de la oración" y el "óleo de la oración" = *eujélaion*, de reconocida tradición en las iglesias orientales.

En el primer Concilio ecuménico, Nicea, se manda que cada sede episcopal cuente con un hospital adjunto. El hospital albergaba niños abandonados, mendigos, ancianos, enfermos y, además, estaba abierto a los viajeros y peregrinos. También los monasterios habilitaron hospicios dentro de sus muros. La Iglesia cumplía la misión que le venía del ejemplo y las palabras del Maestro: atender y curar a los enfermos. Los hospitales tenían claros objetivos religiosos; siempre de reanimación espiritual y casi siempre también corporal, aunque esta última ayuda se otorgaba según las posibilidades de la medicina del tiempo. El Estado, por su parte, habilitaba centros semejantes.

En la misma línea de Nicea, los concilios medievales, particulares y generales. Pero, sobre todo, en la EM se ha de mencionar a las Ordenes hospitalarias y a las Confraternidades de fieles laicos, que, hasta casi nuestros días, han perdurado en el cuidado espiritual y material de los enfermos.

Las Confraternidades evangelizaron las actitudes cristianas ante la enfermedad y prepararon a los enfermos para recibir los sacramentos.

Las Ordenes hospitalarias nacieron a fines del s. XI y se extendieron a partir del XII. Aparecen en primer línea la de S. Juan de Jerusalén, después de Malta (con un cuarto voto de cuidado a los peregrinos enfermos) y la del Espíritu Santo. Esta última fue presentada a toda la Iglesia por Inocencio III. Eran Ordenes laicales, con clero adjunto que cuidaba de los consagrados y de los asistidos. Las Ordenes gozaban de autonomía respecto a los Obispos y de abundantes privilegios seculares y pontificios.

Tenían una marcada espiritualidad. Dedicados al servicio de los *pauperes Christi infirmi*, trataban a los pacientes como a "Señores enfermos", por su dignidad cristiana, por identificarse, según el evangelio, con el Señor. La espiritualidad de los consagrados orientaba los centros. En éstos primero se curaba el corazón con los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, y después el cuerpo del enfermo. Se procedía así por razones antropológicas:

por ser el favor espiritual el mejor para la persona y por el influjo del espíritu sereno y gozoso en el cuerpo del enfermo. Según el Lateranense IV, la tranquilidad espiritual colaboraba al bienestar corporal. Se concedía particular valor a la oración de los enfermos. El hospicio tenía sus tiempos de oración.

También el poder civil creaba centros semejantes, que en buena parte gozaban del sentido religioso de los eclesiales, porque el enfermo es persona sagrada para el cristiano.

Pero no todo era espiritualidad en los centros de la Iglesia y del Estado: había abandonos llamativos, hasta de los moribundos, que alejaban a no pocos de los hospitales. También la ambición se imponía al cuidado de los enfermos. El mismo cuidado espiritual dejaba que desear, por la falta de clérigos y presbíteros dedicados a este difícil y no raras veces poco remunerado ministerio. Se forzaba a los enfermos a la confesión, se simulaba la fe y la religiosidad...

Trento abordó en su *de Reformatione* la organización de los hospitales de la Iglesia, por el valor evangélico de estas instituciones que atienden "al Señor en sus miembros dolientes".

A continuación de Trento hay que señalar y destacar los múltiples Institutos de vida consagrada, prolongación de los medievales, dedicados exclusivamente a la asistencia de toda clase de enfermos. Algunos de éstos, como los Camilos, nacieron para reformar el medio hospitalario. La labor de reforma era callada para que fuera eficaz. S. Camilo decía en su Regla que "cada uno no sea reformador o síndico o corrector en los hospitales, sino que se esfuerce en enseñar con palabras y obras". Hay que mencionar también con gran elogio en la Iglesia a S. Juan de Dios y su fundación. También él siguió la doctrina y la práctica comunes: primero curar el espíritu con los sacramentos y a continuación el cuerpo.

La Iglesia ha prolongado el cuidado de Jesús por los enfermos, pero mientras lleva en sus obras las huellas de este mundo...(cf. LG 48, 3).

El sentido del sacramento

* De los orígenes al s. VIII, la unción atendía a la salud integral del enfermo. La unción venía a ser "medicina cristiana", "medicina de la Iglesia", y remedio del espíritu. Se conocieron dos clases de unciones: la del sacramento y la del sacramental que los mismos enfermos se aplicaban a sí mismos (cf. C 1194). Testigo de este uso ya el primer Ritual antes citado: los enfermos era ungidos o bien ellos mismos se aplicaban la unción o la "gustaban" (cf. TA 5: SC 11bis, 54). Recuérdense los datos aportados al comienzo del apartado anterior de los *Cánones de Hipólito*.

El óleo gozaba de tal valor sacramental por la bendición, que aportaba plenitud curativa, corporal y espiritual. Así en los primeros documentos como la *Tradicón Apostólica*: el óleo *bendecido* "reconforta" y "sana" a los ungidos y a los que "gustan" de él (cf. TA 5: SC 11bis, 54); En el *Eucologio* de Serapión, del siglo siguiente a la *Traditio*: el óleo *bendecido* "cura" el espíritu y el cuerpo, cura del pecado y de la enfermedad (cf. 17 y 29: Funk II, 164-166 y 178-180). En las *Constituciones Apostólicas*, también del siglo IV: el óleo *bendecido* tiene "la fuerza que opera la salud y expulsa la enfermedad", en este contexto se alude al

origen de todo mal, al Malo (cf. L. VIII, 29: Funk I, 532). Así también en la antigua oración romana *Emitte*, del siglo V, que ha pasado a los grandes sacramentarios:

"Envía, Señor, desde el cielo tu Espíritu Santo paráclito sobre esta jugosidad del óleo, que para vigorizar el cuerpo te has dignado producir del verde árbol, a fin de que, enriquecido con tu bendición, se convierta para todo el que se unja con él, lo guste o lo toque, en protección del cuerpo, de la mente y del espíritu; este (óleo) con el que ungiste a sacerdotes, reyes, profetas y mártires, sea, Señor, unción tuya perfecta bendecida por tí en favor nuestro, permanente en nuestras entrañas, en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ge p. 61, 12-21; Gr p. 172s., 334; para la versión de M. Ramos: Phase 27, 1987, 388).

El óleo *bendecido* vigoriza y protege el cuerpo, la mente y el espíritu. Es el óleo del Cristo, el Ungido, que se derrama en sacerdotes, reyes, profetas y mártires, y en todo fiel que necesita ser reconfortado. De aquí que la epiclesis sea pneumática y que se aluda a los mártires, pues ellos han sido y son confortados por el Espíritu Santo de Dios, la fuerza de Dios y el consuelo de los humanos.

La Tradición de la acción del Espíritu en el óleo bendecido (por el Obispo más frecuentemente, también por el presbítero) continúa en unas y otras familias litúrgicas de Oriente y Occidente, llega al Concilio de Trento (C 1197), al Ritual postridentino (cf. Tit. VI, c. II, en la primera de las tres oraciones que siguen a la unción explícitamente y en las dos siguientes implícitamente) y en el Ritual en uso se incluye en la misma forma sacramental: "*Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amén. Para que libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en la enfermedad*" (RUE 143). Esta forma es consecuencia del protagonismo del Espíritu Santo en la bendición del óleo:

"Señor Dios, Padre de todo consuelo, que has querido sanar las dolencias de los enfermos por medio de tu Hijo: escucha con amor la oración de nuestra fe y derrama desde el cielo tu Espíritu Santo Paráclito sobre este óleo... para que cuantos sean ungidos con él sientan en cuerpo y alma tu divina protección y experimenten alivio en sus enfermedades y dolores. Que por tu acción, Señor, esta aceite sea para nosotros óleo santo, en nombre de Jesucristo nuestro Señor" (cf. Bendición del óleo de enfermos: RO p.214).

* *Pero del siglo VIII hasta hoy inclusive*, se fue restringiendo el uso del óleo bendecido al sacramento para la enfermedad grave, que entonces y hasta casi nuestros días ha coincidido con la proximidad a la muerte. Las fórmulas de bendición continuaron las mismas pero el uso en buena parte cambió. La EM, conforme a su propio medio ambiente, subrayó la vinculación de la unción de los enfermos con la muerte. A partir de la reforma carolingia, la unción se relaciona con la *poenitentia ad mortem* (de distintas formas) y obviamente se destaca su carácter penitencial. Se multiplican los rituales, que muestran el estrato antiguo, la unción para la salud, y el nuevo, la unción que prepara a la muerte. Tan prepara a la muerte que la unción se ha venido celebrando a continuación del Viático, hasta después del Vaticano II.

Sin embargo, el llamado estrato antiguo aparece también en las liturgias orientales. Así, en el rito bizantino el sacerdote (normalmente se concelebra este sacramento) traza con el óleo bendecido tres veces una gran cruz sobre todo el cuerpo del enfermo, pidiendo al "médico de las almas y de los cuerpos", al que ha enviado a su Hijo "para curar toda enfermedad y preservarnos de la muerte: libera también por la gracia de tu Cristo a tu siervo N. de la enfermedad del cuerpo que le aflige y vivifícalo según tu beneplácito". La oración continúa impetrando la intercesión de la Virgen María, de los profetas, de los santos más familiares en Oriente y de todos los santos (cf. EEFL 2990c).

Como prolongación de los Rituales medievales, llega hasta nosotros el Ritual postridentino. Es una muestra de la interna disonancia de las dos estratos que se han superpuesto a lo largo de la Edad Media y hasta nuestros días. Por una parte, las fórmulas que acompañan las unciones son penitenciales, pertenecen al estrato medieval de purificación y preparación a la muerte y, por otra parte, las oraciones que descubren el sentido del símbolo de la unción aluden a la gracia curativa del Espíritu Santo.

Para los grandes escolásticos la unción prepara al destino escatológico del hombre. Por eso, este sacramento limpia de todo pecado y aun residuo de pecado (salud espiritual relacionada con la corporal). Por eso también, el sacramento se entiende como "corona de la penitencia."

Esta línea de pensamiento se plasma en las siguientes proposiciones: por el bautismo, el hombre se libera del pecado original; por la confirmación, de caer en los demás pecados; por la penitencia, se recupera, cuando ha caído; y por la unción, se libera hasta de los residuos del pecado. La misma línea de pensamiento en forma positiva y con directa referencia a la unción: el hombre necesita de la primera unción, la bautismal, para ser cristiano; de la segunda, la unción crismal de la confirmación, para fortalecerse y luchar como cristiano; y de la última, la "extrema" unción, para entrar en la gloria.

Consecuentemente el Concilio de Florencia, que sigue en los sacramentos casi al pie de la letra a S. Tomás, ve en la unción el sacramento que se otorga cuando se teme la muerte, dirigido ante todo a la salud espiritual (C 1195). Próximos a nuestros días, la escuela alemana, con Rhaner, Greshake y otros, se acerca a "la unción para la muerte", frente a la escuela francesa, con Chavasse, Botte, etc., que presentan "la unción para la enfermedad" (el Viático para la muerte). Para el Rhaner de la década de los sesenta la unción gira claramente en torno a la enfermedad mortal (cf. *La Iglesia y los sacramentos*, Quaestiones Disputatae, Barcelona 1967, 121-127). Y para el Rhaner de la última etapa, aún aletea con preferencia la muerte en torno a la unción (Cf. *Curso Fundamental sobre la Fe*, Barcelona 1979, 486s.).

Entre las dos tendencias apuntadas, la anterior y la posterior al siglo VIII, se mueve el Concilio de Trento: El sacramento es para los enfermos, sobre todo, para los más enfermos, los moribundos (C 1200; se corrigió la primera redacción que exclusivizaba la unción para éstos). La afirmación rompe con la corriente que prevalecía desde el siglo VIII. Pero por la inercia de los siglos pasados derivó en el sacramento de la última hora hasta la práctica de nuestros días.

También según Trento, la gracia del sacramento es el Espíritu Santo, simbolizado en la unción, que:

- limpia del pecado y sus residuos;
- alivia y fortalece en la enfermedad, para sobrellevar las molestias y vencer las tentaciones;
- otorga la salud corporal, si es conveniente para la salvación del fiel (C. 1198).

Aquí Trento sirve de anillo para la Tradición penumatológica del sacramento, propia de la antigüedad, presente, aunque oculta, en la EM. En la enumeración de los efectos del sacramento, sigue el texto de Santiago (5, 14s.).

La unción de los enfermos corona no sólo el sacramento de la penitencia sino toda la vida cristiana que es penitencia (C 1196). La fórmula en sí admite una inteligencia profunda que no confina al sacramento al fin de la vida (por él se lleva a cabo la lucha contra el pecado hasta sus últimas consecuencias fisiológicas y psicológicas que toman cuerpo en la enfermedad seria); pero en el contexto del proemio tridentino a la unción de los enfermos es claramente reductiva del sacramento a la preparación de la muerte.

Llega a Trento la primera tradición: la unción como sacramento de los enfermos, gracia del Espíritu Santo, que fortalece al enfermo y le abre a la salud corporal. Pero llega también a Trento la larga tradición medieval, que se prolongará en el postridentino hasta nuestros días incluidos: el sacramento de la última hora (C 1196). Trento, pues, se mueve entre las dos tendencias apuntadas. Detiene a la tendencia medieval pero no termina de superarla. Recordemos que aun en el Vaticano II y en el posvaticano aletea la segunda tendencia (cf. RUE 8).

Los Reformadores no reconocieron la unción como sacramento, por dudar de la autenticidad de la Carta de Santiago, en la que se apoya Trento, y por el sentido carismático de la pericopa sobre la unción (cf. Sant 5, 14s.). Hoy se practica la unción en la iglesia anglicana y entre los luteranos reformados.

En el postridentino persisten las dos tradiciones: La más antigua en la bendición del óleo, en las tres oraciones que despliegan el sentido fundamental de la unción (cf. RR Tit. VI, c. II) y en los comienzos de la investigación que condujo a las tomas de posición del Vaticano II. La medieval, en la forma del sacramento y en la conciencia y práctica de pastores y fieles.

La primera de las oraciones mencionadas *Domine Deus* comienza con la cita del texto de Santiago, para apoyar la súplica a favor de la salud total. Y continúa: "... Te rogamos, Redentor nuestro, que por la gracia del Espíritu Santo, cures el dolor de este enfermo, sanes sus heridas, perdones sus pecados, ahuyentes todo sufrimiento de su cuerpo y de su alma y le devuelvas la salud espiritual y corporal, para que, restablecido por tu misericordia, se incorpore

de nuevo a los quehaceres de su vida..." (cf. RR Tit. VI, Cap. II, p. 188s.) La forma más cercana al Ritual postridentino se encuentra en PRC (48, 15: ST 87, 489, 26ss.).

La segunda de las oraciones *Respice, quaesumus* pide a Dios que levante el espíritu del enfermo, y que, una vez de haber experimentado la "enmienda" que son las pruebas de la enfermedad, "se sienta salvado por tu medicina" (cf. RR Tit. VI, Cap. II, p.189). La segunda oración *Respice, quaesumus* se encuentra también en el *Pontifical Romano de la Curia* (50, 12: ST 87, 492, 13-15):

La tercera *Domine sancte* ruega al Dios, que cura los cuerpos enfermos para proteger la obra de su creación, que se haga presente con su bondad, para: liberar al enfermo de toda molestia, concederle la salud, confirmarle en ella y restituirle "a tu Iglesia santa con toda la prosperidad deseada" (cf. RR Tit. VI, Cap. II, p. 189s.). La oración proviene del *Pontifical Romano del siglo XII* y del *Pontifical Romano de la Curia* (cf. PR 50, 20: ST 86, 276, 17-21; PRC 50, 13: ST 87, 492, 16-21).

Del contenido de estas oraciones el nombre de unción de los enfermos, para que logren la salud. Nos hemos detenido en este ritual por que es el inmediato precedente al del Vaticano II.

Pero la "forma" del sacramento insiste exclusivamente en el perdón de los pecados, que se compendian en los cinco sentido con los que el hombre hace la vida. La insistencia exclusiva en el pecado y el perdón proviene de la vinculación del rito sobre los enfermos con la muerte. De aquí la extrema unción. Que se comprende aún mejor, según ya se ha indicado, al caer en la cuenta de que el período en su mayor parte está dominado *de facto* por la equivalencia enfermedad sería- muerte. La "forma" procede del ritual cluniacense del siglo X y otros semejantes (para el Ritual de Trento o de s. Pío V, a. 1614, cf. RR. Tit. VI, Cap.II, 183-187). La más aproximada al Ritual postridentino se encuentra en el PRC.

Los orígenes neotestamentarios

Los sacramentos prolongan las acciones salvíficas del Cristo histórico. El sacramento de la unción prolonga la actividad curativa del Señor con los enfermos. El anillo entre la actividad salvífica del Señor por sí mismo, directamente, y por medio de la Iglesia, sacramentalmente, se encuentra en Mc 6, 13: "... (los Doce) ungió con óleo a muchos enfermos y los curaban". La Iglesia continuó la misión de Cristo y sus discípulos, como consta por Sant 5, 14-15. Los enfermos llamaban a los presbíteros de la Iglesia. Estos oraban junto a los pacientes, los ungió con óleo, "en el nombre del Señor", y continúa el texto: "la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor lo curará, y si ha cometido pecado, lo perdonará".

Trento interpretó la historia acertadamente cuando afirmó que el sacramento de la unción de los enfermos se encontraba "insinuado en Marcos (Mc 6., 13)" y "recomendado... por Santiago... 5, 14-15" (cf. C 1197). La Iglesia ha recogido la recomendación de la Carta de Santiago, en la que se prolonga la actividad curativa de los discípulos y éstos, a su vez, la del Maestro. En el comienzo de la cadena curativa de la Iglesia, está, pues, el Señor.



* La atención de la Iglesia por los enfermos, en seguimiento del Señor, ha sido constante a lo largo de los siglos. Es una confirmación y un apremio a la renovación actual de la pastoral sanitaria.

* La marginación actual del sacramento está abiertamente en contra de la conciencia eclesial también constante y consciente acerca de este sacramento. Las variantes históricas sobre el sentido del sacramento revelan una conciencia que, acertadamente o no, era consciente de las circunstancias y actuaba en consecuencia.

* Las variantes históricas sobre el sentido indican con claridad la constante del sacramento: este mira por los enfermos y no exclusivamente por los moribundos.

Así, desde los orígenes neotestamentarios hasta prácticamente el siglo VIII; así, desde el siglo VIII hasta Trento, en la *lex orandi*, aunque con ambigüedades; así también en Trento, aunque también con ambigüedades; así, consecuentemente, en la eucología del Ritual posttridentino (a pesar del fuerte estrato contrario y de la conciencia y práctica de pastores y fieles); y, por último, así en el Vaticano II y en la reforma del rito posconciliar.

La otra línea se siguió en la doctrina y práctica carolingia y medieval, en el Concilio de Florencia, siguiendo casi al pie de la letra a S. Tomás, en la práctica y en parte de la literatura teológica y devocional del posttridentino, y en la práctica de nuestros días.

Desde un punto de vista cuantitativo, la balanza está equilibrada o se inclina hacia esta segunda línea. Sin embargo, desde el punto de vista cualitativo, la conclusión es la contraria: el peso decisivo del NT, de la *lex orandi* y de Trento (aun sin olvidar las ambigüedades apuntadas), del Vaticano II, junto con la investigación ya del posttridentino y de nuestros días; deciden a favor de la unción como sacramento, ante todo, de lo enfermos, que no se debe relegar al fin de la vida.

La equivocación medieval alecciona en contra de la absorción cultural o histórica de los sacramentos. Los promotores de la reforma carolingia, los Escolásticos y el Concilio de Florencia atendieron bien a las circunstancias históricas en que se movían: la práctica identificación de la enfermedad seria con la muerte. Pero la atención a las circunstancias históricas les oscureció la lectura del NT y de la *lex orandi*. Trento escapó, en parte, milagrosamente a esta lección tan condicionada.

La lección debiera servir hoy, creemos, para evitar tantos desplazamientos como actualmente tienen lugar, se puede afirmar que, en todos los sacramentos. Estos desplazamientos desfiguran la conciencia de los fieles sobre la gracia sacramental. Así, por ejemplo, en la confirmación: del sacramento que confirma el bautismo, es decir, según la etimología y el uso litúrgico, que plenifica el bautismo, se corre el acento al "sacramento de la juventud" y al "sacramento del compromiso". Estos contenidos pertenecen a la confirmación, pero no con exclusividad sino abiertos a una riqueza mucho mayor, que es toda la vida cristiana, y que, a su vez transforma los contenidos hoy apuntados.

* Por último, la conciencia histórica y creyente de la Iglesia destaca también en este sacramento al Espíritu Santo. Este Espíritu enriqueció a Jesús con los dones mesiánicos que derramó sobre los enfermos (Hech 10, 38); ocupó y ocupa el primer plano en la bendición del óleo, tanto en la eucología antigua como actual; también en Trento y también, por fin, en

la forma actual del sacramento: "Por esta santa Unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo..." El Consolador alivia, fortalece y cura en la enfermedad. El es la unción penetrante, lenitiva del dolor, "solaz en las lágrimas", *in fletu solatium*.



1. LA PALABRA SOBRE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Véase la introducción de la página 21.

1.1. LA BIBLIA DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Los textos, recogidos en el RUE, se agrupan en torno a:

- * la enfermedad,
- * la salud en sus distintas dimensiones,
- * el misterio pascual.

Los textos se enuncian por sus títulos litúrgicos (véase pag. 21).

Los números hacen referencia al RUE. La clasificación de los textos no es exclusiva.

* *La enfermedad:*

La enfermedad aparece como:

- causa de rebelión y desilusión de la vida,
- misterio existencial para el hombre.
- Causa de rebelión y desilusión de la vida:

- 261. "¿Por qué dió a luz un desgraciado?"
- 262. "Recuerdo que mi vida es un soplo".
- También: 263.

- Misterio existencial para el hombre:

- 265. "¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das sabiduría?"
- 283. "Completo en mi carne los dolores de Cristo, sufriendo por su cuerpo."
- También: 281 y 284.

* *La salud en sus distintas dimensiones:*

- Dimensión corporal,
- " psicológica,
- " espiritual,
- " social-ecclesial,
- Salud total.

- Dimensión corporal:

- 269. "En nombre de Jesús, echa a andar".
- 313. "El cargó con nuestras enfermedades".

El primer plano del texto mira a las enfermedades corporales, pero en definitiva mira a la salud integral y, sobre todo, a su razón de ser, al misterio pascual, a través de un juego sutil de hermenéutica vetero y neotestamentaria.

322. "Curad a los enfermos."
También: 266. 270. 282. 312. 315. 318. 319. 320. 321. 329.

- Dimensión psicológica:

260. "Elías desfallecido por el camino, fue confortado por el Señor."
277. "Venid a mí todos los que estáis cansados."
También: 268. 277. 316 y 323.
La dimensión psicológica de la salud también se rehace por la ayuda humana mutua, conforme al segundo mandamiento semejante al primero.

- Dimensión espiritual:

267. "El soportó nuestros sufrimientos."
311. "Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo."
317. "Viendo la fe que tenía dijo: Tus pecados están perdonados."
También: 268. 275. 277. 279. 283. 286. 316. 323. y 326.
Obviamente se repiten textos del subapartado anterior.

- Dimensión social-eclesial:

Relación de los demás con el enfermo:
277. "Cuando un miembro sufre, todos sufren con él."
285. "La oración de la fe salvará al enfermo."
Es la oración de la Iglesia que acompaña al enfermo.
También: 135. 260. 282. 316. 317. 323.

Relación del enfermo con los demás:

283. "Completo en mi carne los dolores de Cristo, sufriendo por su cuerpo."
281. "Os anuncié el Evangelio con motivo de una enfermedad mía."
También: 282.

- Salud total:

271. "No se nos ha dado otro nombre que pueda salvarnos."
285. "La oración de la fe salvará al enfermo."
324. "Pedid y se os dará."
330. "El buen pastor da la vida por sus ovejas."

Los textos citados en las distintas dimensiones miran en definitiva por la salud integral, total, conforme al pensamiento bíblico que, con razón, globaliza el bien y el mal del hombre.

El misterio pascual:

- El proceso del misterio pascual:

273. "El compartir sus sufrimientos es señal de que compartiremos su gloria."
325. "Dichosos los criados a quienes el Señor encuentra en vela."
332-333. "Muerte y resurrección del Señor."
También: 274. 276. 289. 313. 327. 328. 331. 334.
Véase la observación del subapartado anterior.

- La resurrección:

278. "Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado."
288. "Ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor."
335. "Vio y creyó, al ver el sepulcro vacío."
También: 264. 272. 280. 287.
Véase la observación en el subapartado de la salud total.

Conclusiones:

1°. Se constata que el mayor número de textos gira en torno a la salud. Esta, como se ha indicado, es total, unitaria, como el ser humano que es unitario. Pero dentro de esta visión unitaria se coloca en primer plano la salud corporal, como signo que es de las demás dimensiones de la salud y de la salud total. Después, siguen los textos del misterio pascual y a continuación los referentes a la enfermedad.

2°. Consecuentemente, según la biblia de la unción de los enfermos, el sacramento es de la salud total, aquí, en la realidad y, a la vez, precariedad propia de las realidades de este mundo (en la provisionalidad del "ya sí pero todavía no") y allí, en la plenitud del misterio pascual.

3°. Recordemos que la proclamación de las perícopas de la biblia de la unción de los enfermos, en la que "se realiza lo que se dice", ya comienza a realizarse y celebrarse el sacramento. Este comienza en la liturgia de la palabra de la celebración.

NOTA: Un trabajo muy práctico sobre la biblia de la unción de los enfermos consiste en constatar los aciertos y las equivocaciones de la estructura presentada. Otro, que culmina el anterior, propondría una nueva estructuración.

I.2. TEXTOS FUNDAMENTALES

"¿Sufre alguno de vosotros? Rece. ¿Está alegre alguno? Cante. ¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, y que recen junto a su lecho (sobre el enfermo), ungiéndole con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al postrado (enfermo), y el Señor lo reanimará (cf. RUE 285), y, si hubiere cometido pecados, se le perdonará. Así, pues, confesaos los pecados unos a otros, y rezad unos por otros, para que os curéis. Mucho puede hacer la oración del justo" (RUE 285: Sant 5, 13-16).

"... Ellos (los Doce) salieron a predicar la conversión, echaban muchos demonios, ungián con aceite a muchos enfermos y los curaban" (Mc 6,12s.).

CONCIENCIA DE LA IGLESIA

Nos acercamos a la conciencia de la Iglesia en los tres estadios enunciados en la historia de la unción de los enfermos. Por orden cronológico son: de los orígenes al siglo VIII, de éste al Vaticano II, y, por fin, el Vaticano II.

* De los orígenes al siglo VIII:

En los primeros siglos, hasta el IV inclusive, encontramos bendiciones del óleo de enfermos con referencias genéricas a la Escritura. De ese tiempo no tenemos datos de la aplicación del óleo; sin embargo, se aplicaba, pues para esto se bendecía. A partir del siglo V hasta nuestros días, son constantes las referencias, sobre todo, al texto de Santiago (el de Mc se cita mucho menos y como complementario), con ocasión de la bendición del óleo y de su aplicación a los enfermos. Aportamos aquí dos clases de testimonios: del magisterio sobre los actos litúrgicos (bendición y aplicación del óleo) y de la celebración misma. Las letras que abren los párrafos clasifican los testimonios, para facilitar las referencias en las conclusiones.

A. *Del magisterio sobre los actos litúrgicos:* A comienzos del siglo V, el Papa Inocencio I recibe una amplia consulta sobre cuestiones sacramentales de uno de sus Obispos sufragáneos, Decencio de Gubbio. La respuesta comienza constatando con dolor que los sacerdotes no son fieles al tesoro recibido en la Tradición de la Iglesia sino que cada uno hace "lo que a él le parece". Por eso las celebraciones cambian tanto en unos y otros lugares con escándalo de los pueblos. (cf. PL 20, 551-561). Una de las cuestiones del Obispo Decencio trata de la unción de los enfermos. En la respuesta, Inocencio I comienza citando el texto de Santiago, que comenta así: "No cabe duda de que esto (las palabras de Santiago) ha de tomarse o entenderse de los fieles enfermos que pueden ser ungidos con el óleo santo de la unción". Afirma a continuación que el óleo está bendecido, "preparado por el Obispo", para la acción sacramental. Y entra a dilucidar el punto consultado: quiénes pueden ungió (cf. C 1194).

Según el Papa "no cabe duda" de la referencia a la unción de los enfermos en el texto de Santiago. Tampoco Decencio tenía dudas en este punto. La comprensión "sacramental" (en sentido estricto y amplio) del texto estaba "in possessione". Teniendo en cuenta que el óleo se bendecía para los enfermos, desde los primeros tiempos, y la seguridad ya adquirida a comienzos del siglo V sobre el sentido sacramental de la bendición y del uso del óleo,

conforme al texto de Santiago; la comprensión sacramental del texto debe adelantarse en el tiempo.

B. También en Alejandría entre el siglo IV y el V se tenía la misma inteligencia del texto de Santiago. S. Cirilo exhorta a recurrir a Dios en la enfermedad, recordando la perícopa de Santiago (cf. *De adoratione in Spiritu et Veritate* VI: PG 68, 472A).

C. En el siglo VI, en otro ámbito, en las Galias, Cesáreo de Arlés acude con frecuencia en su predicación litúrgica a la perícopa de Santiago. Los enfermos, en vez de acudir a prácticas supersticiosas e idolátricas, deben recibir la unción santificada y la eucaristía para lograr la curación. Cesáreo justifica siempre la unción con las palabras de Santiago (cf. *Serm.* 13, 3 (ed. Morin-Delage): SC 175, 422; *Serm.* 279, 5: PL 39, 2273).

Para los siglos VI-VII, acudimos a los testimonios de la misma celebración.

D. La oración *Domine Iesu Christe*, para la bendición presbiteral del óleo en la liturgia hispana, comienza citando el texto de Santiago, para apoyar la petición a Cristo: que se haga "presente a lo que él ha determinado y santifique el óleo para vencer la enfermedad y aun la muerte." El óleo se santifica "con la fuerza del Espíritu Santo, en quien está la plenitud del poder divino." La oración concluye volviendo a citar el texto de Santiago, pues la unción se ha de hacer "con la invocación de tu nombre", según Santiago, "en el nombre del Señor" (Cf. LOS 139: SS 7.).

El texto es celebrativo, tanto de la bendición del óleo como de la unción con el mismo. En él se destacan: la justificación de la bendición del óleo en Santiago, se cita la Carta Católica para garantizar la presencia de Cristo resucitado que envía su Espíritu Santo al óleo, y la justificación también en la misma Carta de la plegaria que acompaña la unción, "con la invocación de tu nombre", "en el nombre del Señor", según Santiago.

E. Paralela a la bendición presbiteral citada es la pontifical de la misma liturgia hispana, *In nomine tuo*. En ella, se llama al óleo "el símbolo de Jesucristo". Se bendice el óleo, porque te mostraste -se dirige a Jesucristo- "así de bueno con tus discípulos...que para salvar el mundo con tu gloria enseñaste también por el apóstol..." Aquí se cita el texto íntegro de Santiago. Termina la oración-bendición llamando a Cristo "el médico más experto". El ha de enviar del ciclo sobre el óleo "la medicina de tu poder, que proviene del repentino descenso del Espíritu Santo" (LO 9-10).

Como en otros textos, la sola referencia a Santiago justifica la bendición del óleo y su uso consiguiente para los enfermos. De nuevo también aparece con claridad la dimensión pneumatológica de la unción de los enfermos.

F. Entre los siglos VII-VIII, Beda ofrece un amplio magisterio litúrgico sobre la unción de los enfermos. Sus testimonios gozan del valor que reciben de su personalidad, llamado "el Isidoro de las islas". Comenta la epístola católica de Santiago. Al llegar a nuestra perícopa, recuerda Mc 6, 13 y la unción que la Iglesia hace sobre los enfermos: "En el evangelio se lee

que esto hicieron los apóstoles y ahora en la Iglesia los presbíteros, cuando ungen a los enfermos con el óleo consagrado, al que acompaña la oración, para que los enfermos se curen" (CCL 121, 222, 165-169).

En Beda aparecen los dos textos cualificados en este sacramento. Como se ha notado, su testimonio es especialmente válido por la erudición de su autor. Se refiere tanto a la bendición del óleo como a la aplicación de éste.

G. Próximo en el tiempo a los testimonios anteriores es el "oficio de la consolación", del rito introductorio al sacramento de la unción de los enfermos, en la liturgia bizantina. Se canta al "óleo de la misericordia que alegra las almas y los cuerpos... Tú, el bueno, mandaste a tus apóstoles que hicieran tu unción santa sobre los enfermos: con su ayuda, apiádate de todos por medio de este símbolo tuyo..." (cf. EEFL 2990).- El mandato "a tus apóstoles" parece referirse en primer término a Mc 6, 13 y en definitiva al texto de Santiago.

* Conclusiones:

- Las muestras ofrecidas pertenecen a distintas áreas geográficas, que comprenden a toda la Iglesia.

- Tanto en el magisterio sobre los actos litúrgicos (a b c f) como sobre la misma celebración (d e g), el acuerdo es constante acerca del sentido sacramental del texto de Santiago. Téngase presente que el magisterio litúrgico se refiere a la celebración. El acuerdo *in possessione* ya a comienzos del siglo V remite a tiempos anteriores, sin que pueda hacerse una ulterior precisión.

- Los testimonios justifican tanto la bendición como el uso del óleo: directamente (a d e f) y lo suponen (c g). Cesáreo exhorta a las familias a que lleven óleo a la iglesia para que lo bendiga (c). Y el rito bizantino, por su parte, conlleva la bendición del óleo (g).

- Además, no se puede dejar pasar las alusiones llenas de contenido sobre diferentes aspectos de la unción, que han ido apareciendo tangencialmente en la búsqueda del sentido de la perícopa de Santiago. Las aportaciones de aquí corroboran lo expuesto en 0.2. En los textos aducidos hay que señalar:

la salud integral; así en todos los textos referidos directamente a la salud corporal y que suponen unas veces la espiritual (por el texto de Santiago y por tratarse de un acto de la fe) y otras la expresan;

la consolación (d e g);

la presencia de Cristo (o la fórmula equivalente: la acción de su "gloria") en el acto litúrgico que es la bendición del óleo (d e);

la dimensión pneumatológica de la unción, notada también más arriba, por la importancia que tiene y el olvido que se tiene de ella;

el nombre del óleo bendecido, "símbolo de Cristo" (d e);

la referencia al texto de Mc, aunque menos destacada que al de Santiago (e f g);

las formulaciones logradas. Para tener noticia de éstas, recomendamos la lectura de los mismos textos litúrgicos completos referidos más arriba (d e g).

* Del siglo VIII al Vaticano II:

- Los comienzos: La alta edad media fue el tiempo de la aparición de los rituales de la unción de los enfermos, sobre todo, en los siglos IX y X.

En el siglo IX, se añaden al sacramentario gregoriano textos de los rituales, que sirven de enlace entre el período anterior y éste. Entre las oraciones del sacramentario para la visita y la unción de enfermos, se repite la que comienza con las palabras: "Señor, Dios mío, que por tu apóstol has hablado...". A continuación, se transcribe la perícopa de Santiago y, apoyándose en ella, se contempla en el sacramento la fuente de la salud total (cf. Gr 430: SF 28, 3988, también 4018 con referencia a Mc 6, 13; la misma oración se repite en Gr 438. 440 y 441: SF 28, p. 150. 152 y 154. Otras ricas referencias para la comprensión sacramental del texto de Santiago en Gr 430: SF 28, 4012 y 4016). La misma oración se repite en documentos anteriores y posteriores. Es, pues, muy significativa.

- Del siglo X al Concilio de Trento: Son muestras significativas los tres grandes pontificales del tiempo: el *Pontifical Romano-Germánico*, del siglo X, el *Pontifical Romano*, del siglo XII, y el *Pontifical Romano de la Curia*, del siglo XIII. En éstos desembocaron los antiguos rituales. Después, hay que acercarse a los Escolásticos y al Concilio de Florencia, para llegar por fin a Trento.

La encuesta de los Pontificales puede ser rápida, pues no se ofrecen dudas, en el punto que estudiamos, durante los siglos X-XIII.

En los tres se cita la oración arriba destacada en el sacramentario gregoriano. La cita no parece mecánica, pues se proponen otras oraciones, ni la comprensión sacramental de Santiago es rutinaria, pues en las otras oraciones se vuelve a la misma comprensión del texto de la Carta católica, en circunstancias diversas: cuando se cita sólo a Santiago para ver a continuación en el sacramento la salud corporal y espiritual, cuando se cita sólo a Santiago para ver en el sacramento sólo la salud espiritual, y cuando se cita a Santiago, junto con Mc 6, 12s., para ver en el sacramento tanto el perdón como la salud espiritual y corporal.

Para comprobar las afirmaciones anteriores, véanse:

PRG 143, 3 y 30: ST 227, 17-25: la oración aludida del Gr y, además, en 263, 9-11: otra oración referida también entre los textos gregorianos con el num. 430: SF 28, 4012; oración larga de profundo contenido, que apoyándose en Sant, contempla en el sacramento la salud espiritual y corporal. Algunas datos sobre la riqueza de esta oración: comienza y termina apoyándose en Sant, describe existencialmente la enfermedad como desintegración exterior e interior de la persona, reconoce el sentido medicinal-espiritual de la misma enfermedad. Quizá insista más en la salud espiritual, porque ve en el pecado la razón de la enfermedad. Concluye con el ruego de "la expulsión de la enfermedad presente y el perdón deseado de todos los pecados", como efecto de la unción.

PR 50, 2; 49, 8; 51, 21; ST 86, 274, 19-27: la oración destacada del Gregoriano y, además, en 267, 22-28, la oración que, también apoyándose en Sant, ve en el sacramento el perdón de los pecados y la vida eterna; más 276, 22-33, otra de las oraciones gregorianas (Gr 430; SF 28, 4018), que apoyándose de nuevo en Sant y en Me ve en la sacramento, *per hoc sacrum mysterium* (imposición de manos y unción, Me y Sant), tanto el perdón de los pecados como la salud espiritual y corporal.

PRC 48, 15, 14; 49, 2; ST 87, 489, 26 - 490, 9: la oración destacada del Gr y, además, en 489, 15-25, otra de las oraciones gregorianas (Gr 430; SF 28, 4016), que ve en la unción un efecto espiritual no determinado. Esta oración se repite enseguida en un *Ordo* más breve.

Repárese en la coexistencia de distintos estratos en los rituales de la unción de enfermos, según lo apuntado en la historia del sacramento: el estrato de la salud, y de la salud total, como aparece en los textos recorridos, y el estrato únicamente espiritual y de preparación a la muerte, como se hacía notar en la historia.

De los testimonios citados, a través de los Escolásticos y del Concilio de Florencia, llegamos a Trento.

También los Escolásticos leen el sacramento de la unción de los enfermos en el texto de Santiago. Para S. Alberto Magno, este sacramento se llama expresamente "oración de la fe" por Sant 5, 15. S. Tomás entiende la forma del sacramento en Sant y por éste también afirma que ha de ser deprecativa (cf. *Supl.* q. 29, a. 8, c.: BAC 163, 571). No es necesario detenerse en los Escolásticos, porque en ellos el recurso a Santiago está patente. Pero también acuden para fundamentar el sacramento a Me 6, 12s, más que los textos litúrgicos. Por su parte el Concilio de Florencia comprende los efectos de este sacramento por el texto de Santiago que cita íntegro (cf. C 1195).

Trento, por fin, cita a Santiago en los tres capítulos y en tres de los cuatro cánones que dedica a este sacramento (cf. C 1197-1199 y 1201; 1203 y 1205-1206). El Concilio lee el sacramento en la perícopa de Santiago. Afirma que está "recomendado y promulgado por Santiago, apóstol y hermano del Señor (cn. 1). Después de citar el texto del apóstol, prosigue: "Por estas palabras tal como la Iglesia las ha aprendido de la tradición apostólica transmitida de mano en mano, enseña la misma Iglesia..." todo lo referente al sacramento (cf. C 1197; también 1198, 1205-6). Estas afirmaciones no se hacen por inercia sino a ciencia y conciencia, pues los reformadores afirmaban y difundían lo contrario entre el pueblo cristiano.

A través de los Rituales de Castellani (a. 1539) y de Santori (a. 1584), la doctrina de Trento cristaliza en el Ritual del Concilio de Trento o de s. Pío V (a. 1614), vigente en el postridentino, hasta que se promulgó el Ritual del Vaticano II (a. 1972).

En el Ritual de s. Pío V, a continuación de las unciones, se despliega el contenido del sacramento en distintas plegarias, como se hace en otros actos litúrgicos. Pues bien, en la primera de estas oraciones, ya conocida por ser la destacada en el sacramentario gregoriano, se basa la súplica de la salud total en el texto de Santiago, que se cita íntegro. Se pide la salud total, a pesar de los otros estratos del rito, que *de facto* pesaban más en la vivencia de la celebración (RR Tit., Cap. II, p. 188-189).

Luego también en el Ritual que cierra y recoge el largo período medieval, y después de la crítica de los Reformadores al texto de Santiago y al sacramento, se mantiene a ciencia y conciencia el sentido sacramental de la perícopa de Santiago, en comunión con la Iglesia de los siglos anteriores.

* *El Vaticano II y el Ritual conciliar:*

El Vaticano II, en documentos distintos de SC, apela al texto de Santiago, cuando alude a la unción de los enfermos. Así en LG 11 y 28; PO 5.

Pero, sobre todo, en la Constitución Apostólica *Sacram Unctionem Infirmorum* (cf. RUE p. 7), que regula la celebración del sacramento en la materia, forma y sujeto, en los Prenotandos al nuevo Ritual (RUE 5) y en la misma celebración del sacramento se cita y entiende sacramentalmente la perícopa de Santiago. Además de las citas implícitas (cf. RUE 140, 146-149), la perícopa de Santiago aparece en el leccionario de la unción de los enfermos (cf. RUE 285) y la segunda parte de la forma misma del sacramento, que acompaña las unciones, se inspira muy de cerca en Sant 5, 15:

Sant 5, 15: "[Y la oración de la fe] salvará al enfermo, y el Señor lo curará (= aliviará, confortará, levantará), y si ha cometido pecado, lo perdonará".

Forma: "... para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad".

Por lo tanto, el Vaticano II y su Ritual de la unción de los enfermos leen en Sant 5, 13-16 el mismo sacramento de la unción, sobre todo, porque lo citan en la liturgia de la palabra y en el centro mismo de la celebración sacramental.

* *Conclusión:*

Desde el siglo IV, al menos, hasta nuestros días, la Iglesia ha leído el sacramento de la unción de los enfermos en la perícopa de Santiago 5, 13-16.

En el primer período de la historia del sacramento, hasta el siglo VIII, la Iglesia ha justificado en Santiago tanto la bendición del óleo de los enfermos como el uso de éste. Además, en ese período ha aparecido en los textos la unción como el sacramento de la salud integral por la acción del Espíritu Santo.

En el segundo período, del siglo VIII al Vaticano II, los distintos rituales, que han sido recogidos en los grandes Pontificales de la edad media, y en el Ritual del Tridentino, de s. Pío V, en continuidad con los Pontificales, han insistido en la misma lectura sacramental de la perícopa de Santiago.

Por fin, en el Vaticano II, en el Ritual posvaticano y en la Constitución Apostólica que encabeza el Ritual, continúa la lectura sacramental de la perícopa de Santiago.

Esa conciencia constante es también consciente. En la Reforma se duda de la autenticidad del texto y se niega su sentido sacramental, a favor de un sentido carismático. En

nuestros días, la exégesis, aun católica, no termina de leer el sentido sacramental del texto. Sin embargo, en Trento y en el Vaticano II, y en los respectivos posconcilios, la conciencia eclesial se reafirma en la lectura sacramental.

Queda clara la conciencia sacramental de la Iglesia sobre Sant 5, 13-16.

Después de haber detectado la conciencia de la Iglesia sobre el texto fundamental de la unción de los enfermos, pasamos al estudio directo de los mismos textos fundamentales. ¿Se legitima la lectura eclesial? ¿Se niega? ¿Se considera posible?

SANT 5, 13-16

Vers. 13:

¿Sufre alguno de vosotros? Rece. ¿Está alegre alguno? Canté cánticos. La perícopa es oracional: el fiel ha de orar en la prueba, ha de orar también en el gozo y en la enfermedad ha de orar la Iglesia junto al fiel (cf. vers. 14-15) y los fieles "unos por otros", porque "mucho puede hacer la oración del justo" (vers. 16). Se confirma el recurso a la oración con el ejemplo y los resultados de Elías (cf. vers. 17 y 18).

Vers. 14:

¿Está enfermo alguno de vosotros?: Un miembro de la Iglesia está "enfermo". La enfermedad se describe como estado de falta de fuerzas, *aszenei*, el enfermo está sumido en la debilidad. "No valgo para nada", "no tengo fuerzas de nada", se suele decir (también vers.15). Tal estado obliga a no salir de casa, pues el enfermo ha de llamar, como se llama al médico, a los responsables de la Iglesia para que vayan a él. No así, cuando está alegre o simplemente triste, bajo de ánimos... (cf. vers.13).

llame a los presbíteros de la Iglesia: En la perícopa, nada que dé la impresión de que Santiago introduce una práctica nueva en la Iglesia. Como de algo conocido se catequiza sobre un rito para los enfermos. Lo mismo que en 1Co 11, 23ss. acerca de la celebración eucarística.

Los presbíteros son los responsables de la comunidad. Es un término acuñado en las iglesias para designar a los que velan por los fieles (cf. Hech 20, 17, 27-37; también 11, 30; 14, 22; 17, 28; 1Tim 5, 17, 19; Tit 1,5; 1P 5, 1-3). El plural parece ser de representación, sin más precisiones. El carácter institucional de los responsables elimina una actuación carismática, a no ser que ésta se evidencie.

y que recen sobre él: La oración que los responsables hacen es distinta de la oración de cada fiel, cuando está triste o alegre (cf. vers. 13), porque es la oración de los responsables, representantes de la Iglesia. A esta oración principalmente se llamará en el vers. siguiente, "oración de la fe". Por lo tanto, hay que añadir que se trata de la fe que representan los responsables, de la fe de la Iglesia. Una oración y una fe plasmada en la plegaria, objetivas, de la Iglesia, contrapuestas a la oración de cada uno, subjetiva, en la prueba o en el gozo. La Iglesia orante se hace, pues, presente en la enfermedad seria de sus miembros.

¿Cómo era la oración? El texto poco indica a este respecto. Afirma que los responsables han de orar "sobre él", sobre el enfermo. La expresión puede indicar que le imponen las manos (gesto de oración), mientras oran o inmediatamente antes o después de la oración pero como gesto de la misma oración; o simplemente que oran a favor del enfermo; o de pie junto a él, que está postrado, por eso, "sobre él".

después de ungirlo con óleo: No hay por qué ver un orden ritual, primero orar y después ungió, sino el conjunto de la acción, que es oración y unción, que pueden ser simultáneas o consecutivas, sin que se determine el orden. Si se unge "en el nombre del Señor", es obvio que la acción vaya acompañada, de una u otra forma, de la invocación. La oración se hace gesto también en la unción y este gesto se hace plegaria formal en la oración.

La unción: No tratamos aquí de las unciones consecratorias de profetas, reyes, sacerdotes y lugares santos, sino de la unción con aceite del cuerpo humano.

El aceite es signo de abundancia, junto con el vino y el trigo, los productos de la tierra de promisión. Signo de la abundancia de la bendición divina, que se derrama también sobre el cuerpo humano: lo tonifica cuando corre por él y lo penetra (masaje); lo hace apto para la lucha, al tonificarlo y hacerlo escurridizo; lo embellece y vuelve atractivo cuando aromatizado lo perfuma permanentemente; lo cura bien sólo o mezclado con hierbas medicinales. Por esto, la tradición judía sostenía que el óleo provenía del árbol de la vida del paraíso. Destiló óleo el árbol del centro del jardín para dulcificar los achaques del viejo y enfermo Adán, y, sobre todo, los sufrimientos de su muerte.

El aceite, pues, sublimado se convierte en símbolo de la bendición de Dios, es decir, del bien, del bienestar y de la curación.

Junto a esta sublimación del óleo, contrasta su irrelevancia poética actual y su empleo utilitario para la cocina y la máquina.

El valor simbólico del óleo, como todos los valores simbólicos, depende del pueblo en el que ha arraigado para transmitir riquezas deseadas y ocultas al hombre (los símbolos pertenecen a los pueblos). Ese pueblo es el pueblo de Dios del AT y del NT, que se prolonga en la Iglesia de Cristo, que tiene su historia y sus valores, muy ricos para quien se siente miembro de Cristo y no sólo afiliado a la Iglesia por razones ambientales o simplemente religiosas. La sensibilidad a la que se ha aludido nace de la *iniciación* cristiana, no suplida por la sola catequesis.

Santiago se refiere a la unción curativa. Entiende la unción de los presbíteros de la Iglesia como símbolo real de la curación, pues afecta hasta el centro mismo de la enfermedad que es el pecado (cf. vers. 15).

en el nombre del Señor: En el poder de la persona del resucitado, que presente en este mundo curó a los enfermos y mandó a sus discípulos que prolongaran su acción. En el poder significa en el ámbito de la influencia del resucitado, *en su presencia operativa*. Para la descripción de este actuar "en el nombre del Señor", véanse: Mc 16, 18c y 20b; Le 10, 17; Hec 3, 6; 4, 10. "En el nombre del Señor" es una fórmula paralela a "el Señor lo curará (= aliviará, confortará, levantará; vers. 15).

Vers. 15:

y la oración de fe salvará al enfermo: La oración de los prebiteros, a la que se suma la del enfermo, en la medida de sus posibilidades, y obviamente también la oración de las personas que rodean al mismo enfermo; en una palabra, la oración de la fe de la Iglesia, objetiva, como se notaba a propósito del versículo anterior, que se hace presente en y en torno al enfermo. Este y los que le rodean participan de la oración de la Iglesia, la subjetivizan.

"Salvar" en el NT es pasar del ámbito de la muerte al de la Vida y comprende todas las dimensiones de la Vida; es, por lo tanto, la salvación total, integral. En el mismo NT, 68 veces tiene sentido escatológico, es el futuro "ya sí pero todavía no", el presente como semilla del futuro, éste en su proceso actual. 29 veces tiene sentido ante todo corporal, pero como símbolo real de lo definitivo, por la concepción neotestamentaria del hombre, que es unitaria, y por la misma concepción de la salvación. Sentido escatológico tiene las otras cuatro veces que aparece en la misma Carta de Santiago (1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20). En la Carta de Santiago aparece la preocupación por la suerte definitiva, más allá de esta vida, que se compara al vaho del aliento, "que aparece un instante y después se evapora" (4, 14).

Por lo tanto, si se aplica "la salvación" a la situación del enfermo aludido en la Carta, se entiende como paso de la postración de la enfermedad (resultado del pecado y relacionada con la muerte), a la realidad escatológica, definitiva, que es la Vida, Dios mismo. Luego se trata de la Salvación escatológica con un primer plano a favor de la salud corporal, porque se trata de un enfermo (cf. Hech. 9, 12).

El concepto de Salvación neotestamentario tiene en este mundo un centro luminoso (el nuevo espíritu bautismal, Dios en el hombre) y una periferia difuminada (las distintas dimensiones del ser humano, la psicológica, la fisiológica y la social). Concepto rico e impreciso por complejo, que reclama una concepción de difícil equilibrio, que fácilmente se desestabiliza.

El exponente de esta Salvación se encuentra en las curaciones operadas por el mismo Jesús: están en el primer plano de su actividad mesiánica pero no ocupan el centro, son algo muy real pero no un absoluto, sino parciales y relativas, son un anuncio fugaz del fin. No son un absoluto, pues Jesús no curó a todos los enfermos que encontró en su camino, ni Santiago pretendía asegurar toda curación y hacer ya imposible la muerte.

La historia puede ilustrar el difícil equilibrio que pide "la Salud" de la Carta de Santiago. Ilustración a contrario, por las deficiencias que muestra la historia y que justifican en este caso la expresión "difícil equilibrio".

En la primera etapa histórica del sacramento, se siguió la Carta que comentamos y también creemos que se cayó en la absolutización de la curación corporal. Como prueba baste recordar que Cesáreo de Arlés propone la unción como sustitutivo de las supersticiones curativas de sus fieles. Aun cuando el santo hiciera las precisiones debidas, sus fieles, espiritualmente rudos, no podían menos de pretender absolutizar la curación sacramental. En la misma línea y en los siglos anteriores, Cirilo de Jerusalén y Agustín constatan que con frecuencia los padres de familia bautizan a sus hijos por la superstición de evitarles una muerte temprana. En la segunda etapa histórica, sin embargo, parece que se cayó en el extremo opuesto: la salud era sólo la eterna, el sacramento era de la extrema unción, que preparaba a la Salud de la gloria, según los grandes escolásticos.

El "enfermo", *kamnonta*, es el debilitado y en cierto sentido acabado (cf. verso 14), pero salvado por el gesto simbólico de la Iglesia.

y el Señor lo curará (= lo reanimará, lo aliviará, lo confortará, lo levantará): Cristo resucitado actúa (expresión paralela a la del vers. 14, "en el nombre del Señor"). El verbo "curar" está en el leccionario del ritual pero no en las traducciones de la Biblia. *Egeret* se traduce por "levantará", (versión más frecuente), "reanimará", de aquí puede pasar a "resucitará". En sentido metafórico, se emplea también en el NT por "estar a la altura" (Rom 13, 11). En sentido psicológico, "reanimar", "confortar". La Vulgata tradujo *allevabit*, "confortará", e incluso "aliviará". Pero la neovulgata ha leído el texto con más precisión crítica *allevabit*, es decir, "lo levantará", que en el caso del enfermo puede significar "lo levantará de la cama", "lo curará", como traduce el leccionario litúrgico, o bien, "lo reanimará", "lo confortará" (sentido psicológico). La versión se puede inclinar por la dimensión fisiológica o por la psicológica.

Egeret, pues, significa el tránsito de la situación de postración a la de estar erguido; de la enfermedad, vinculada siempre con el pecado y la muerte, al bienestar, vinculado siempre con Dios y la Vida. Destáquese más la dimensión fisiológica o la psicológica, es una palabra paralela de *soset*, "salvará". "Levantar" el cuerpo o/y el ánimo es la acción salvadora. "Salvar" es el término de la acción curativa.

Por el paralelo de "levantar" con "salvar", también aquí se ha de colocar en el centro el sentido escatológico de la expresión y como derivaciones la curación total o parcial del cuerpo, del alma, de las relaciones sociales. Por eso, aquí se ha de repetir lo expuesto más arriba sobre el carácter absoluto y relativo en este mundo de la salvación de Dios. Se trata en ambos casos de expresiones siempre globales y con distintos énfasis de unas u otras dimensiones, según las circunstancias, aquí de enfermedad corporal.

y si ha cometido pecado, lo perdonará: La expresión es condicional. Parece que no se trata del pecado cotidiano (cf. 3, 2), de aquél en el que caemos muchas veces, sino del pecado grave que lleva a la muerte (1, 15 y 5, 20). Sin embargo, después de haber visto en el tratado de penitencia las consecuencias del pecado no grave pero repetido, la acción curativa de la Iglesia obviamente se extenderá a esta última clase de pecados y a sus consecuencias. A las consecuencias de todo pecado, pues Santiago no distingue el pecado-culpa del pecado-pena, pena temporal (2, 12s.; 3,1; 3, 14-16 (culpa-pena temporal); 5, 1-5, 20).

Vers. 16:

así, pues confesaos los pecados unos a otros: El vers. 16 puede unirse a los anteriores, como lo hace el leccionario de RUE, o separarse de ellos. En este caso, se pasaría en la Carta del caso del enfermo a una exhortación general al reconocimiento del pecado y a la práctica de la oración, una vez más, como ya se había hecho al comienzo. Escogemos la primera hipótesis por ser la del leccionario y porque de nuevo en este vers. 16 se menciona la curación. En uno y otro caso, el autor de la Carta pasa, por asociación de ideas propia de una mente bíblica, de la enfermedad al pecado y de éste a la confesión del mismo.

La carta no es un ritual, por lo tanto, en vano se buscará el orden de las acciones culturales aquí enunciadas (cf. vers. 14 para el orden entre la oración y la unción). Nada se nos dice sobre la forma de la confesión. Pueden admitirse todas las hipótesis, unas con mayor

verosimilitud que otras: la confesión a solos los presbíteros o a un presbítero o a un laico o a los reunidos, en privado o públicamente... El reconocimiento del pecado era práctica testificada en la primitiva Iglesia (cf. *Didajé* 4, 14; 14, 1; PA 82; *Carta de Bernabé* 19, 12; PA 808) y en el judaísmo (*Qumrán, Regla de la Comunidad* 1, 24 -2, 1). Al parecer el reconocimiento era más o menos detallado y en público, unas veces colectivamente y otras en singular.

"y rezad unos por otros, para que os curéis. Mucho puede hacer la oración del justo": La exhortación a la oración vuelve a cerrar la perícopa, como la había abierto, y se había destacado en el centro mismo, como oración de la fe de la Iglesia. La oración suele valer por ser oración del justo (Elías, en los vers. 17-18). En el caso presente, por ser oración de la Iglesia. Se vuelve, pues, a garantizar la eficacia de la acción eclesial sobre el enfermo (o de la humildad de la confesión y de la oración, en general, en la hipótesis aquí no seguida).

Conclusiones:

1ª. Se ha descrito una acción simbólico-oracional, para una seria situación de enfermedad, que aporta la salvación, ahora no absoluta sino parcial, relativa y fugaz, pero muy real.

Por la perícopa y por la analogía de la fe, puede afirmarse que en esa acción se aborda la enfermedad desde Cristo Resucitado, Vida y Salud definitiva del hombre. Desde el mismo Cristo que en su vida histórica tuvo por misión curar a los enfermos.

La acción de la Iglesia es, pues, prolongación de las acciones curativas del Cristo histórico y actualización de las del Cristo resucitado.

2ª. Consecuentemente bien puede afirmarse que la perícopa de Santiago está en la base del sacramento de la unción de los enfermos, cuyo historia se ha recorrido en 0 (cf. TOB Sant 5, 14, nota b).

3ª. Por eso, la Iglesia también puede afirmar: la institución (no formal sino fáctica) del sacramento por Cristo, la recomendación y promulgación por Santiago, apelando a la comprensión que tiene de las Escrituras, en este caso, a "la tradición apostólica transmitida de mano en mano" (cf. C 1197 y 1203-1206). La exégesis no llega a tanto pero deja abierto el camino.

Las vicisitudes históricas de la comprensión del sacramento han sido, por una parte, propias de los condicionamientos históricos e inevitables, y, por otra, causas también de diversas inteligencias del sacramento más o menos logradas.

Mc 6, 12-13

Trataremos el texto en sí mismo y en el cuadro en que está situado, en el conjunto de las curaciones, es decir, entre los signos mesiánicos del enviado.

- *El texto en sí*: Los Doce predicar el mensaje del reino, la conversión: *Ellos salieron a predicar la conversión* (cf. también Mc 1, 14s.). Y, como signos de la verdad del mensaje, desbaratan el poder del Maligno: *echaban muchos demonios* (también Mc 16, 17); prolongan las curaciones de Jesús y adelantan la acción curativa de la Iglesia: *ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban*" (cf. también Mc 16, 18c, más las curaciones de los Hech, más Sant 5, 13-16).

La actividad taumatúrgica de los discípulos está vinculada a la predicación del mensaje y consignada en los lugares paralelos de la misión de los discípulos en los otros sinópticos. Pertenece a la victoria de Cristo sobre Satanás, dimensión *esencial* de la actividad del Señor (cf. Jn 3, 8). Se llevaba a cabo normalmente por la imposición de manos. Solamente en el texto que comentamos aparece la unción con aceite, común en aquel tiempo.

Pudo ser utilizado por los discípulos y pudo el redactor perfilar el texto en este punto, para que las curaciones no llamaran a engaño, como efectos de simples poderes maravillosos, sino que se presentaran como lo que eran, símbolos reales de la SALUD, que traía el mesías. Símbolos que, por lo tanto, se habían de llevar a cabo con símbolos, en este caso, con el aceite (cf. p. 100). Símbolos, por lo tanto, claras señales que apuntan hacia otra realidad más profunda que la presente, la SALUD. Símbolos del mesías, por lo tanto vinculados a Jesús, como en el caso presente. Por eso, la posible adición del símbolo curativo no es un adorno sino la indicación del sentido del hecho. El hecho bruto suele llamar a engaño.

Los símbolos son transmisores del poder salvífico, aquí, de la decisión curativa. El hombre necesita de unos y otros significantes para alcanzar de alguna forma el significado real. No sólo necesita percibir los efectos del poder salvífico, ni sólo oír la palabra poderoso que los causa, sino también palpar el poder mismo que los realiza. A esto se llega por el símbolo que puede tocarse. Esta aproximación a la realidad mesiánica pertenece a la economía sacramental, anterior a los sacramentos propiamente dichos, y que en éstos alcanza su plenitud.

En otras ocasiones, Jesús unge con saliva (Mc 7, 33 y 8, 23), a la que también se atribuía poder curativo, o con barro, formado de saliva y polvo del camino (cf. Jn 9, 6).

- *El texto en el conjunto de las curaciones, de los signos mesiánicos*: Estos, "los milagros" de curaciones, ocupan en la vida pública de Cristo, según s. Marcos, el evangelista del texto tratado, el 47% de los versículos, 209 de 425. De forma semejante, aunque la proporción es menor, en los demás evangelistas. "Es imposible, en los evangelios, concebir la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan. Los milagros y la predicación constituyen un entramado indisoluble, ya que los dos manifiestan una misma y única realidad, a saber, la venida del reino de Dios" (cf. R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Verdad e Imagen 112), Salamanca 1990, 68-69).

Los signos mesiánicos son señales vivamente luminosas sobre un fondo cerradamente oscuro.

* Este fondo está tejido, según la biblia, por la trilogía pecado-enfermedad-muerte, tras la cual está el Malo, tras el mal el Malo. La vinculación pecado-enfermedad aparece

directamente en Mc 2, 1-12 y en Jn 5, 14, e indirectamente en Jn 9, 2s., porque el ciego lo es de nacimiento, no por su culpa ni por la de sus padres, sino por la situación en que ha nacido, como *ser social* que es, y que *de facto* domina a los hombres.

Esa situación humana, según la biblia, no es sólo de limitación, de finitud, sino de limitación y finitud perturbadas por la lejanía de la VIDA, de Dios, que es el pecado del hombre. De ahí que las realidades humanas derivadas de la limitación y finitud se vivan en el sufrimiento exterior y la perturbación interior, violentamente, como embestidas desde fuera. Algunas situaciones humanas perturbadas pueden atribuirse a determinados pecados, como consta por las primeras referencias del párrafo anterior. Otras no, según la última cita. Pero todas en definitiva dependen de la situación de lejanía de la VIDA, de Dios, que es el pecado del hombre.

* Sobre ese fondo oscuro destaca el *primer plano* luminoso de las acciones del Dios de la Vida en el nuevo Adán, en el Mesías: las curaciones. A veces, son estrellas fugaces que cruzan nuestro oscuro firmamento. Otras veces, la estrella se detiene, "la gloria" se manifiesta, pero siempre en medio de la niebla de la situación presente. (cf. Jn 10, 38; Mt 11, 2-6 y par.; Mt 12, 13s.).

Las acciones mesiánicas miradas desde el hombre, son avances del futuro de la alianza nupcial, ya presente: la nueva Jerusalén, la esposa que viene de Dios, embellecida, Dios con los hombres, sin lágrimas, ni muerte, ni duelo, ni gritos, ni dolor, porque "el cielo primero y la primera tierra habían desaparecido" (cf. Ap 21, 1-5).

* *Entre el primer plano y el fondo oscuro*, entre las curaciones y la situación originaria de la humanidad, hay una fuerte contradicción, el *enfrentamiento* entre la luz y las tinieblas, entre el mal y el Malo, por un lado, y el bien y el Bueno, el que es la Vida, por otro. Según el NT, ese enfrentamiento es una fase de la lucha que comenzó en el desierto de Jesús y terminó con la victoria de la cruz, que es la resurrección.

* *En el conjunto de la actividad mesiánica*, predicación de la Buena Noticia, Obras mesiánicas y Misterio pascual, las curaciones ocupan la mayor extensión del segundo apartado, se vinculan estrechamente a la predicación y más aún al misterio pascual. Confirman la predicación y adelantan el mundo nuevo iniciado en la resurrección del Señor. Son anillos centrales de la triple actividad mesiánica, que se engastan en la trilogía de la vida, gracia-salud-vida, opuesta a la trilogía de la muerte, antes mencionada, pecado-enfermedad-muerte. Y tras el bien, la gracia, la salud, la vida, está el Bueno, el Viviente, Dios; y tras el mal, el pecado, la enfermedad y la muerte, está el Malo, el no-ser, Satanás.

Pero, a pesar del gran valor de las curaciones, éstas no lo son todo, no son absolutos, son piezas, fases del proceso de salvación, que han de conjugarse con la predicación y con el misterio pascual. Por eso, porque no son absolutos, ni en la vida de Jesús cesaron de existir los enfermos, ni en medio de la acción curativa de la Iglesia. Las curaciones de Jesús y sus distintas prolongaciones en la Iglesia no son el reino sino avances parciales y fugaces del mismo; pero *avances reales*. Lo decisivo, a lo que todo ha de someterse, también el mismo Hijo de Dios, es el misterio pascual, por el que brota la Vida de la muerte.

1.3 CONCLUSION

En el conjunto descrito de la actividad mesiánica, se ha de situar la actividad curativa de la Iglesia, que se lleva a cabo por medio del sacramento de la unción de los enfermos y de las actividades carismáticas. La actividad curativa sacramental, de la que aquí nos ocupamos, es: Victoria de la Vida, de la gracia, de Dios, ya en este mundo, sobre la enfermedad, el mal y el origen del mal que es el Malo.

Por tener lugar en este mundo no es absoluta y total, sino relativa, parcial, "ya sí pero todavía no", es decir, real, muy real, pero incompleta.

2. EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

2.1. LA CELEBRACION

Ritos iniciales (RUE 125-134)

Saludo.
Saludo litúrgico (aspersión del enfermo y del lugar).
Monición u oración sobre el sentido del sacramento.
Acto penitencial (si no se celebra el s. de la penit.).

Liturgia de la Palabra (RUE 135-138 y en este tratado 1.1.)

Una o varias lecturas (cf. supra 1.1.).
Homilía.
Letanía (o después de la unción o en ambos momentos).

Liturgia del Sacramento (RUE 139-149)

Imposición de manos en silencio.
Bendición del óleo o acción de gracias, si está bendecido.
Unciones en la frente y en las manos, junto con la forma: "Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo."
R. Amén.
Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad.
R. Amén.
Oración sobre el sentido del sacramento acomodada a la situación del enfermo.

Conclusión del rito (RUE 150-153)

Padrenuestro (aquí puede tener lugar la comunión).
Bendición final.

ESTRUCTURA EXTERNA

Es la propia de toda celebración litúrgica. Cf. *Liturgia Fundamental*. Por eso no nos detenemos aquí. Pero no se olvide que es necesario tener en cuenta esta estructura para que la celebración tenga su ritmo adecuado, sus momentos de mayor o menor intensidad, incluso de distensión.

THEOLOGIA PRIMA COMMUNIS

Para la inteligencia de los términos, véase el apartado paralelo en los apuntes de penitencia. Como allí, también aquí sólo se insinúa esta parte, por venir de la sacramentología

fundamental. Se desarrolla conforme a los postulados que se destacan en la misma celebración:

la vinculación palabra-sacramento,
 el sacramento como acción de Dios,
 " " " " pascual de Dios.

La vinculación palabra-sacramento: Aparece en: la palabra proclamada como Palabra viva de Dios; en la forma (última parte); en los símbolos bíblicos de la celebración; y en las citas bíblicas, explícitas o implícitas, de la eucología (el estudioso encontrará algunas de estas citas).

El sacramento como acción de Dios: Para comprobar esta afirmación, se ha de recurrir: a la palabra proclamada como Palabra viva de Dios y al carácter impetratorio de todo el rito, sobre todo, de la forma sacramental (también aquí el estudioso encontrará las citas que comprueban la afirmación).

El sacramento como acción pascual de Dios: La dialéctica pascual muerte-vida está presente en: la relación bautismo-penitencia con este sacramento y de este sacramento con la eucaristía; en la actividad sacramental, que comienza en la liturgia de la palabra, y otorga la Salud en/de la situación de enfermedad, y asocia a la pasión redentora de Cristo (de nuevo aquí se han de aportar ejemplos de estas afirmaciones).

Un buen trabajo puede ser el siguiente: comprobar detenidamente la *theologia prima communis* en el desarrollo de los textos y símbolos de la celebración.

ESTRUCTURA INTERNA

Supuesta la estructura externa y la teología fundamental litúrgica, nos detenemos en el análisis de la celebración. Al término, se describirá la estructura interna propia de la misma.

ANÁLISIS

Ritos iniciales (RUE 125-134):

- El segundo rito facultativo, *aspersión del enfermo y del lugar* (RUE 128), vincula este sacramento con el bautismo. Se "bautiza" también el lugar como espacio humanizado porque el enfermo hace su vida en él. Se renueva, pues, el bautismo de la persona y de su entorno, de la peculiar forma de vivir del enfermo. Parece que, si no hay razón especial, no debiera omitirse este rito. Todo en cristiano arranca del bautismo, que está siempre operante como programa y código genético del seguidor de Cristo.

- El tercer rito, *la monición o la oración sobre el sentido del sacramento* (RUE 129-130), es el primer anillo de las distintas fases catequéticas que se van repitiendo a lo largo de la celebración. En este primer anillo y en los siguientes se trata de una verdadera catequesis mistagógica. Esto se ha tener en cuenta para ir iniciando a los enfermos y a los demás

presentes en el sentido del sacramento, que como toda realidad profunda no se penetra de una vez, sino que se va conquistando poco a poco.

Los otros momentos de esta catequesis mistagógica son: en la liturgia de la palabra: la homilía y los distintos modelos de letanías (RUE 136-138); en la liturgia del sacramento: la fórmula de bendición del óleo (RUE 140), la forma del sacramento (RUE 143) y la oración que cierra esta parte de la celebración (RUE 144-149); en la conclusión: la primera de las bendiciones (RUE 151).

- El último acto de los ritos iniciales, *el acto penitencial, si no se celebra el sacramento de la penitencia* (RUE 131-134 y 122), tiene aquí peculiar sentido: por la vinculación entre pecado y enfermedad, y porque este sacramento "según estimaron los Padres, es la consumación no sólo de la penitencia, sino de toda la vida cristiana, que debe ser una penitencia continua" (C 1196).

Por la primera razón, la penitencia crea el medio adecuado -el cambio de vida- para que Cristo actúe por este sacramento. Y según la segunda, este sacramento corona la penitencia sacramental y la permanente dimensión penitencial de la vida cristiana, porque la penitencia restituye la salud espiritual del bautizado, que es el centro pero una parte de la Salud total, a la que inicia la unción de los enfermos.

- En conclusión, los ritos iniciales sitúan la unción en el organismo sacramental de la Iglesia, en línea con el bautismo y como consumación de la penitencia. Además, inician la catequesis mistagógica que se irá desarrollando a lo largo de la celebración.

Liturgia de la Palabra (RUE 135-138; 260ss.):

Solamente se llama la atención sobre la fe y la teología de esta parte de la celebración en todo sacramento: En la liturgia de la palabra comienza el sacramento, no sólo como pedagogía sino como fase real del mismo sacramento (cf. *Introducción a la Sacramentología*).

- *Las lecturas* (RUE 135 y 260ss.), una o varias según las circunstancias del enfermo o de los enfermos; no una por acortar o por hacer familiar la celebración (cf. aquí 1.1.).

- *La homilía*, breve por lo general en la celebración individual, siempre ha de ser "homilía", porque es la única palabra que tiene sentido a continuación de la Palabra.

- Se vuelve a recordar que en *la letanía* (RUE 136-138) continúa ofreciéndose la base de la catequesis mistagógica del sacramento.

- En conclusión, es importante volver a tomar conciencia del comienzo del sacramento en la misma liturgia de la palabra. Con esta conciencia se logrará esta parte de la celebración.

Liturgia del Sacramento (RUE 140-149; 259):

- *La imposición de manos* aparece en el ritual, al término de la liturgia de la palabra, introducida por la última súplica de la letanía (RUE 139). Sin embargo, creemos que bien puede colocarse a continuación inmediatamente, al comienzo de la liturgia del sacramento, por ser un gesto simbólico neotestamentario, denso (Mt 9, 18; Mc 16, 18; Hech 9, 12), que pertenece, por lo tanto, al ámbito sacramental más propio. En el mismo ritual está situado en el límite entre las dos liturgias (RUE 72).

Gesto simbólico denso que en este sacramento es portador de la Vida y la Salud. Posidio nos cuenta que S. Agustín imponía las manos a los enfermos con mucha frecuencia (cf. Vita Augustini, 27: PL 16, 56A).

- *La bendición del óleo o la acción de gracias por él* (RUE 140-141), si está bendecido, es la oración que prepara el momento más propiamente sacramental de la celebración. Según la historia, es el dato que testimonia la unción con óleo a los enfermos en los primeros siglos, y que tiene más relieve que la misma unción.

La bendición pertenece al género clásico de la bendición ascendente-descendente. Es epiclético-pneumatológica y consecuentemente cristológica (también en la aplicación del óleo). Descubre el sentido trinitario de este sacramento: se ruega al Padre el envío del Espíritu Santo sobre el óleo, para que éste se aplique "en nombre de Jesucristo nuestro Señor", es decir, para que Cristo actúe cuando se unge al enfermo, cuando se celebra el sacramento. Mira, como otras partes del rito, por la Salud total, con atención peculiar a la situación de enfermedad. Siempre fue propia del ministro ordenado y desde el siglo VIII, del Obispo.

La bendición propuesta, la misma que la episcopal del Jueves Santo, es una versión reducida de la antigua y rica oración romana *Emitte* que, a su vez, se inspira en los mismos orígenes litúrgicos, en Hipólito.

- *Unciones en la frente y en la mano, junto con la forma:*

Para el sentido de la unción nos remitimos a lo ya expuesto en 1.2. Se ungen normalmente la frente y las manos como símbolos reales del proceder del hombre, de su pensar y actuar.

La forma sacramental es propia de este ritual, procede: el comienzo, de la primera parte del ritual tridentino, *por esta santa unción y por su bondadosa misericordia*; la continuación, del mismo Concilio de Trento *te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo* (cf. C 1198); y la segunda parte, del texto de Santiago, *para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad*.

En el centro: "la gracia del Espíritu Santo" y "la Salvación". Y bordeando ese centro: la bondad de Dios que se manifiesta en el sacramento; el perdón de los pecados y *la ayuda para que el enfermo se sienta confortado*, como preludios de la Salvación. En la última expresión, se ha optado por la dimensión psicológica de la versión neovulgata *allevare* y del texto griego *egerein*.

En su conjunto, la forma sacramental destaca la Salud en sentido pleno, *te conceda la salvación* y la ayuda psicológica y *te conforte en tu enfermedad*; las dos realidades (*res sacramenti*) más ciertas del mismo sacramento.

Pensamos que son discutibles o censurables otras opciones, por ejemplo, la inspirada en la rica indeterminación, a la vez, del original latino de la forma, *te... propius allevet* (cf. también neovulgata y texto griego) que podría traducirse por "te... levante en tu enfermedad". Discutible por ser para unos una fórmula de nuevo global, como "salvación", y para los más quizá una expresión cierta de curación corporal. Parecería, sin embargo, claramente censurable la opción inspirada en la versión del leccionario litúrgico, "te curará", por ser rotunda respecto a la curación corporal.

- *La oración sobre el sentido del sacramento, acomodada al enfermo*: las dos primeras oraciones (RUE 144-145) son generales y las cuatro siguientes (RUE 146-149) particulares, para determinadas situaciones. Todas miran por la salud total, menos las que aluden a situaciones próximas a la muerte. Para la primera oración (general), de hondo sentido, muy arraigada en la Tradición, véase el sacramentario gregoriano, el pontifical de la curia del s. XIII, y el ritual de Trento (cf. Gr 430: SF 28, 3988; PRC 48, 15: ST 87, 489, 26-33 y 490, 1-9; RR Tit. VI, Cap. II, n. 12).

- En conclusión: toda esta parte de la celebración, que es la principal, deja en claro que el sacramento mira por la Salud total con atención peculiar por la situación de enfermedad. El sacramento es acción de Cristo "en el Espíritu Santo", que se derrama sobre el enfermo. Es, por tanto, acción trinitaria: el Espíritu Santo enviado por el Padre (cf. bendición del óleo), actúa cuando Cristo salva con el "óleo santo".

Además, toda esta parte ha de tenerse muy en cuenta para la catequesis mistagógica del sacramento.

Conclusión del rito (RUE 150-153):

- *El Padrenuestro y la comunión, cuando ésta tiene lugar*, sitúan definitivamente a la unción de los enfermos en el organismo sacramental. Como antes se llamaba la atención sobre bautismo-unción y bautismo-penitencia, ahora hay que hacer lo mismo sobre unción-eucaristía.

El Padrenuestro es la oración de los hijos, cuyo lugar propio es la mesa de los hijos, la eucaristía. Orienta, pues, el sacramento de los enfermos hacia el altar. Más aún tiene lugar esta orientación, cuando a la unción sigue la comunión eucarística. La eucaristía, término de todos los sacramentos, es también la meta hacia la que inicia la unción de los bautizados enfermos. En esa meta se encuentra la comunicación de la plenitud de la vida del Señor resucitado.

- *La bendición primera* tiene también el mismo sentido de Salvación total que el rito comentado. La segunda se inspira en la conocida oración de S. Patricio sobre la protección de Cristo que rodea al fiel por todas partes. Aquí: "Jesucristo, el Señor... a tu lado... delante de ti... tras ti..." (RUE 152).

- Por lo tanto, hay que orientar la unción hacia la eucaristía y volver a confirmar una vez más la Salud total de la que es portadora la unción de los enfermos.

DESCRIPCIÓN DE LA ESTRUCTURA INTERNA

El sacramento se sitúa entre el bautismo-penitencia, por un lado, y la eucaristía, por otro.

Es el sacramento de la iniciación en la Salud total, con especial atención a la dimensión corporal y psicológica, es decir, a la situación de enfermedad. La gran verdad de la Salud total o Salvación, que descubre el sentido del sacramento, se va desarrollando repetidamente, concéntricamente, a lo largo de la celebración, del comienzo al fin. Logra su cima en la liturgia sacramental. En ese desarrollo celebrativo se encuentra la base de la catequesis mistagógica repetidamente recordada.

Además, al percibir el sentido de la estructura interna del sacramento, se descubre que el Don de la Salud total es el Espíritu Santo en la circunstancia de la enfermedad. Este Don viene del Padre, por medio del Hijo, Cristo, el Señor, que opera en los sacramentos de la Iglesia.

FORMAS DE CELEBRACION

Las principales son las siguientes (algunas de ellas pueden combinarse entre sí).

Forma:

- a. rito ordinario
- b. dentro de la Misa (RUE 154-156)
- c. comunitaria, por los fieles participantes (RUE 40 b); 74s.)
- d. comunitaria por los "sujetos" del sacramento (RUE 157-166; 17; 66; 76; cn. 1002)
- e. concelebrada (RUE 19; 76)
- f. dentro del rito continuo (RUE 201-227; 30-31; 75; 81)
- g. *sensibus destitutis* (cn. 1006; 70)
- h. *in articulo mortis* (RUE 228; 70; con el sacramento de la confirmación 231-233).

Sobre la forma c se tratará en 3.2. No deje de verse despacio la forma f. También de la forma g se tratará en 3.2. En la forma h "con el sacramento de la confirmación", está patente la "necesidad" de la plena iniciación cristiana para la vida y la muerte. Ha desaparecido la forma *sub conditione*, según cn. 1005. (en contra RUE 229 y 15). Es discutible la determinación.

2.2. LA REFLEXION DE LA IGLESIA SOBRE LA CELEBRACION DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Para la razón de ser de esta parte, véase la paralela en el tratado de penitencia. Pasamos a enunciar la tesis propia de la unción de los enfermos.

TESIS: LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS ES NECESARIA PARA EL DESARROLLO DE LA SALVACION Mesianica EN LOS BAUTIZADOS ENFERMOS

La necesidad no se entiende "absoluta", como en el bautismo y en la penitencia, sino relativa al desarrollo de la vida espiritual del bautizado. Aquella en teología se ha llamado "necesidad de medio"; ésta "necesidad de precepto"; pero en el desarrollo se apuntará una necesidad mayor que la necesidad de la mera ley.

"Desarrollo de la vida espiritual": es decir, de la vida "en el Espíritu", que es la vida cristiana. Esa vida espiritual es siempre un don mesiánico pero en el NT está referida de manera particular al Mesías, cuando se trata de salvar a los enfermos. Por eso, en el título de la tesis se explicita "la salvación" como "mesiánica".

La tesis se mueve entre dos polos: la situación de enfermedad del bautizado y la salvación mesiánica para éste. Desarrollamos a continuación estos dos puntos:

LA ENFERMEDAD HUMANA

El yo humano es complejo; presenta un nivel fisiológico, otro psicológico, otro espiritual, que se acaba de esbozar y otro social. La comunicación entre los diversos niveles es constante y profunda. Pues bien, cuando al yo fisiológico se encuentra alterado, vulnerado, por una enfermedad seria, las consecuencias alcanzan a los otros "yos". Por esto, en la enfermedad el yo humano se encuentra alterado en su complejidad. Esa alteración, conforme sea la enfermedad, llega como a desintegrar, se diría, las articulaciones del complejo humano entre lo físico y lo psíquico y lo espiritual y lo social. Por esto el yo humano como que se desintegra en la enfermedad; tanto más cuanto ésta sea más profunda. En toda enfermedad se tiene la experiencia de la alteración de sí, del yo herido, y consiguientemente de una mayor o menor desintegración personal y aun desmoronamiento.

Desarrollemos esta descripción, sobre todo, en el mutuo influjo que tienen entre sí los distintos niveles que componen la persona humana.

El yo psico-físico en la enfermedad:

El enfermo no se siente bien, sufre en su cuerpo, y el sufrimiento se transmite a su psiquismo como depresión o/y angustia. Esto le cansa, le debilita en cuerpo y alma, y le vuelve vulnerable a todo, a otras enfermedades y a la pérdida del equilibrio interior. Con frecuencia no es dueño de sí, pierde el timón y se siente absorbido y zarandeado por las vicisitudes de la enfermedad.

Esta confusa situación corporal-anímica tiende a ir transformando su personalidad: le conduce a la regresión psicológica, hacia el egocentrismo infantil, busca la atención sobre sí y hasta la ternura (estrecha la mano con fuerza), recae en la irritabilidad a flor de piel, inmadura e impetuosa, mientras tiene fuerzas o puede sacarlas de su debilidad. La regresión infantil aumenta, por la total o casi total dependencia de otros.

En esta debilitada situación interior, cuando el enfermo puede pensar, no es raro que retornen conflictos anímicos pasados: escrúpulos en enfermos religiosos; responsabilidades quizá olvidadas y ahora acusadas por problemas familiares, del matrimonio, fracasos en la profesión o simplemente sociales, de pérdida de imagen; o la sensación de frustración por el propio pasado, o el retorno de la problemática religiosa marginada en el correr de la vida.

En resumen: La enfermedad ha vuelto al enfermo fácil a la depresión y a la angustia, exterior e interiormente débil, con la personalidad disminuída, quizá con problemas internos que emergen del pasado... bien puede decirse que la persona se encuentra alterada, herida, como desintegrada y a veces desmoronada. La enfermedad lleva consigo la ruptura, mayor o menor, de la unidad personal. Este cuadro del yo psico-físico del enfermo a veces es agudo, otras veces se verifica parcialmente, pero siempre aparece en uno u otro grado, a no ser que el paciente sea espiritualmente excepcional.

Con frecuencia los textos litúrgicos antiguos emplean las palabras del salmo 6, 3-4 para describir la situación del enfermo: "Ten piedad de mí, Señor, pues *desfallezco*; sáname, Señor, porque *se han conturbado mis huesos* y *está mi alma muy turbada*...". Es la formulación de la ruptura interior, de la fractura de la unidad personal.

La situación tiende a volverse límite, cuando aflora en la conciencia el interrogante del futuro, de la muerte, a veces entrevista y también relegada por las fluctuaciones de la enfermedad y las esperanzas de la medicina. Con normalidad en la dinámica de la enfermedad sería asoma la muerte. Esta pertenece a la significación misma de la enfermedad grave.

Pero otra probabilidad, bastante frecuente también, es la anulación, por el dolor o los fármacos, de la capacidad de reacción, positiva o negativa.

Las radiografías que se han presentado no tienen por qué ser vistas al detalle y entendidas o formuladas por los enfermos. Pero sí son experimentadas por ellos, en uno u otro grado, según sea la enfermedad, más o menos aguda, más o menos larga, más o menos despejada en su horizonte. A veces, el enfermo sólo experimenta desgana, debilidad, depresión, quizá angustia, irritabilidad, y el retorno de recuerdos poco gratificantes. Otras veces, la situación se encubre con los fármacos, pero no se supera. Y siempre que hay manos y corazones amigos alrededor, el *status* se compensa. ¿Pero hasta qué punto?

El yo social

- *La soledad*: En toda enfermedad se rompe el ritmo habitual de vida, que está hecho de: trabajo, libertad, satisfacciones, reveses, seguridad mayor o menor en sí mismo... La ruptura aísla de la vida y repliega sobre sí. Es un primer adentramiento en la soledad. Pero la soledad aumenta, cuando la enfermedad se prolonga y consecuentemente las visitas se reducen.

Y si alguien necesita compañía, ése es el enfermo. Necesita compañía muchas veces silenciosa, sólo compañía. Porque algunas veces el dolor o el debilitamiento no puede ser objeto ni de conversación religiosa. Otras veces, el enfermo necesita más hablar que escuchar para reducir los interrogantes que se le abren. El monólogo es como un drenaje emotivo. Otras veces, por fin, escucha y las palabras suavemente confortadoras le hacen bien; hasta las mentiras le hacen bien, y esto es una desgracia, una droga que desemboca en un amargo

retorno a la realidad. También esta droga aísla al enfermo en su soledad, ignorada al principio y después más dura.

Cuando quedan pocos o muy pocos junto al enfermo, éste va muriendo socialmente. Esta muerte forma parte de la dinámica de la enfermedad.

- *Socialización de la enfermedad y "síndrome hospitalario"*: Al tratar del yo social del enfermo, hoy se cuenta con el "síndrome hospitalario", que causa la socialización de la enfermedad y los enfermos en los grandes centros de sanidad. Estos son imprescindibles para contar con más y mejores medios de curación para todos. Pero aumentan la crisis del enfermo: el abandono del propio espacio (hasta el mendigo se resiste a dejar su rincón); la aglomeración, el anonimato, la burocracia y algunas veces, tampoco raras, el descuido o simplemente "el fallo humano"; crean un ambiente poco apto para superar las crisis de la enfermedad.

Por otra parte, en estos grandes centros van desapareciendo los signos religiosos y ciertamente ha desaparecido el clima religioso de los centros antiguos. Las celebraciones se vuelven con frecuencia como privadas, juzgadas por parte del personal sanitario y por otros enfermos como supersticiones, que se toleran y aun respetan quizá. El declive religioso en la sociedad secularizada, también en sus centros hospitalarios, no favorece la rehabilitación del enfermo, y menos del enfermo que tiene fe.

A la soledad se ha de añadir, pues, el síndrome hospitalario, atenuado por los familiares y amigos fieles, que no suelen abundar pero que existen casi siempre. Sin embargo, así como se dice que "siempre se muere solo", aunque se esté acompañado, la muerte es exclusivamente personal; así también la enfermedad, compañera más o menos lejana de la muerte, se experimenta *en la soledad personal*: del hastío, la depresión o la angustia, o/y de la desintegración interior, o/y del anulamiento del yo que incapacita para cualquier reacción.

El yo espiritual

La crisis de la enfermedad puede contribuir a la interiorización: a pararse (cosa que no se hace en el correr de la vida de los sanos), a recogerse de los múltiples intereses que tiran de nosotros, a preguntarse qué cuenta en verdad en la vida. Al experimentar la precariedad de lo que se tiene y se es, la insuficiencia de la existencia, se propicia la entrada en el realismo, en la desmitificación de tantos intereses, en el descubrimiento de lo auténtico. Entonces ¿se levanta el corazón a Dios?

La elevación depende de la vida anterior, de la calidad de la fe, pasada y presente.

No es lo más frecuente la elevación, porque el paciente se suele encontrar deprimido o agitado o disminuído para pensar. No discurre porque la enfermedad reduce las facultades mentales, aun cuando se posea una conciencia correcta. También es obstáculo para la interiorización la emotividad a flor de piel. Por todo esto, a la mayor parte de los enfermos se les impone el pragmatismo de la esperanza médica.

Cuando ésta va dejando de contar, aparecen las reacciones espirituales o contra o a-espirituales.

Se suelen tipificar cinco reacciones por sus rasgos predominantes. Pero un mismo paciente puede pasar por unas y otras fases de las diversas reacciones. También se ha de contar, volvemos a recordar, con que los fármacos anulen la posibilidad de reacción o la disminuyan en gran manera. En la posibilidad de reaccionar, se enumeran la reacción:

mística,
resignada,
forzosamente resignada,
secular,
rebelde.

La reacción mística: Mística en el sentido más objetivo y profundo de la palabra, porque el enfermo actualiza en sí el misterio bautismal de la cruz y la resurrección del Señor. Es la reacción espiritual más profunda, según el Espíritu recibido en el bautismo. Presenta variantes en la historia de la espiritualidad. Fue y es la de los grandes santos, como Bernardo, Francisco, Teresa, que sólo aspiraron a identificarse con el Redentor. O como Margarita María que descubrió el lado reparador de la identificación. De una o de otra forma, en esta actitud se completa la pasión de Cristo, según Col 1, 24: *completo en mi carne los dolores de Cristo, sufriendo por su cuerpo que es la Iglesia*. Esta reacción es perfectamente compaginable con la esperanza de la Salud, particularmente proyectada en la situación del enfermo, como la resurrección es compaginable con la pasión, más aún, ésta es su condición cristiana de posibilidad.

Reacción resignada: Se acepta la enfermedad porque el enfermo, fiel a su fe bautismal, confiesa a Dios y se fía de él en la vida y en la muerte. Por eso, la aceptación es dolorosa y amorosa, a la vez. Fue la actitud del Señor en el huerto. Es reacción espiritual, según el Espíritu recibido en el bautismo, pero menos viva que la primera. En ocasiones, la única reacción espiritual posible ante el acoso de la enfermedad.

Reacción forzosamente resignada: Se acepta con pesar, porque no hay más remedio...¿qué hacer! Es claramente distinta de la anterior, porque no se fía o se fía poco de Dios. Este asoma muy lejos en el horizonte del enfermo. Esta reacción se puede tener, aun sin ser fiel cristiano. Sin embargo, por la purificación que causa el dolor no rechazado, bien puede abrirse a la superación de sí misma y a reacciones más fuertes en la fe.

Reacción secular: Trata de impulsar en el enfermo, desde fuera y desde dentro, el desarrollo del arco de posibilidades con que cuenta la naturaleza para luchar contra la enfermedad: la ayuda médica junto con la fortaleza, el optimismo, la comunicación que evita el aislamiento, etc. A todo hombre, creyente o no, se le debe facilitar esta reacción. Pero pronto se perciben sus límites. Cuando la enfermedad se prolonga y endurece, el optimismo y la comunicación se reducen a mínimos.

Reacción rebelde: No se acepta la enfermedad. El paciente se revuelve contra ella y con frecuencia contra Dios. La rebelión es causa de verdadera neurosis. Se multiplica la crisis originada por la enfermedad y una vez aumentada ella misma agudiza la rebelión inútil, que, por esto mismo, angustia y tortura más.

Se comprende que del enfermo se diga que es el pobre por antonomasia. Nada o poco puede, aun cuando tenga mucho.

La Iglesia se hace presente en la crisis de la enfermedad humana por medio de la pastoral sanitaria, en cuyo centro se sitúa el sacramento de la santa unción. Por este sacramento, prolonga las acciones de Cristo, el Mesías, ante los enfermos.

Jesús curó, pero no siempre curó. Los enfermos no desaparecieron en su tiempo; pero siempre él tuvo un mensaje y un don para los enfermos, que legó a la Iglesia. Según el mensaje de Jesús, concentrado, por ejemplo, en las Bienaventuranzas, también el bautizado enfermo ha de gozar de y testificar la Buena Noticia en la situación difícil o límite de la enfermedad. De/para esta evangelización testimonial de la enfermedad pasamos al gesto salvífico de Jesús ante los enfermos, que la Iglesia prolonga en el sacramento de la unción de los enfermos.

EL SACRAMENTO PARA LA ENFERMEDAD

Se aborda ahora el sentido y consiguientemente la "necesidad" del sacramento de la unción de los enfermos.

El enfermo bautizado está en Cristo. Si esta situación bautismal se ha deteriorado, debe ser recuperada por el sacramento de la penitencia. Al bautizado-recuperado, Cristo mismo le sale al encuentro en el sacramento de la unción de los enfermos. Teniendo en cuenta la historia, sobre todo, el apartado del sentido del sacramento, la biblia de la unción de los enfermos, el estudio de los textos bíblicos fundamentales para este sacramento, y la celebración del mismo; el sacramento aparece como el don de Cristo Mesías, Salud y Vida, más fuerte que la enfermedad y aun la muerte. El enfermo bautizado, como enfermo se sitúa en Cristo-Salud, por el Don del Consolador, que es el Espíritu de Cristo Mesías.

La acción sacramental de Cristo afecta en primer lugar al yo espiritual del bautizado, como es obvio. Sacramentalmente no se tiene una experiencia inmediata de Cristo-Salud, del Mesías de los enfermos, de su Espíritu Consolador. Pero se debe tener una experiencia mediata, a través de los símbolos sacramentales y del Don del Espíritu Santo, presente en el bautizado, intensificado por el sacramento, y que se deja sentir según la estructura y las leyes de la vida espiritual. Por esto, como ya se ha notado, la experiencia del sacramento depende de la calidad de la fe anterior y presente del enfermo.

Del centro espiritual fluyen, a través de la comunicación de los distintos niveles que componen la personalidad humana:

- el don al nivel psíquico, que es la gracia del Espíritu Santo infiltrada en los procesos de la psicología humana;

- el don al nivel corporal, que proviene:

- en parte, del anterior, por la comunicación entre los distintos estratos;
- en parte también, de la providencia ordinaria de Dios, que por la "oración de fe" del sacramento protege el desarrollo normal de la atención y acierto de los médicos, de la colaboración del enfermo, etc., en una palabra, que coordina la sintonía entre la creación (la aportación humana) y la nueva creación (el sacramento); que "hace hacer" a las causas humanas;



y, en parte finalmente, como posibilidad abierta, de la providencia extraordinaria de Dios, no normal en los sacramentos pero sí posible;

- el don al nivel social del enfermo, que se abre a la acción de la Iglesia cercana a él, por medio del sacramento y de la pastoral sanitaria y que se abre también a los que le rodean (el reverso de este don afecta a la misma Iglesia y a los que se relacionan con el enfermo).

Así, el bautizado se encuentra con-fortado en Cristo, en el espíritu bautismal, en el alma, en el cuerpo, y en las relaciones sociales.

En conclusión, teniendo en cuenta lo que es la enfermedad para el ser humano y lo que es el sacramento para la enfermedad, se comprende que la **unción de los enfermos sea el gran medio para el desarrollo en Cristo del enfermo, por esto, necesario en circunstancias normales, al bautizado enfermo.** No absolutamente necesario, pues el bautizado ya está en Cristo, pero sí habitualmente necesario.

La necesidad está formulada como mandato en RUE 8: "...esta santa Unción debe ser conferida con todo cuidado y diligencia a los fieles que, por enfermedad o edad avanzada vean en... peligro su vida". Pero entre la necesidad y el precepto está la obligación moral, anterior al precepto e independiente del mismo, que urge la necesidad objetiva del sacramento. A esto se aludía al indicar más arriba la urgencia de la unción de los enfermos más allá de toda ley o precepto.

PRECISIONES AL SENTIDO DEL SACRAMENTO

La actividad sacramental se ha de colocar en el conjunto de la actividad mesiánica del Señor presente en la Iglesia, al lado de la predicación del evangelio, de los otros signos y, sobre todo, del misterio pascual, el signo definitivo (cf. 2.1.). Por esto, el Evangelio de la Salud ha de conjugarse con el Evangelio del Sufrimiento que redime a los hombres, con las bienaventuranzas, la cruz cotidiana y la participación por los distintos sacramentos del Misterio Pascual de Cristo, programa y código genético del bautizado.

Además, no puede olvidarse que el conjunto de la actividad mesiánica del Señor en la Iglesia tiene lugar en este mundo. Por lo tanto, también está afectada por la precariedad y fugacidad presentes.(cf. GS 48, 3).

Por lo tanto, la curación corporal, por ser una parte del ministerio mesiánico y por suceder en este mundo, no es un absoluto. Cristo no curó a todos los enfermos de Galilea y Judea de su tiempo.

Pero en línea con la actividad mesiánica terrestre de Jesús, se ha de mantener la apertura a la curación, incluso a posibles actuaciones extraordinarias del Dios de la Vida, aunque éste no es el habitual camino sacramental.

CONCLUSION SOBRE EL SENTIDO

Hay que alejarse tanto de la unilateralidad de concebir el sacramento para la curación corporal como de olvidarse de esta dimensión y orientar la unción al bien morir.

En la exposición anterior se ha acentuado la gracia de la Salud total que afecta, ante todo, al espíritu bautismal y a la psicología del fiel. Desde ese centro de la persona se ha mirado también a las dimensiones corporal y social del ser humano enfermo. Creemos legítimo el acento, porque normalmente la gracia actúa ante todo en el espíritu-alma, en el centro de la personalidad del bautizado. Y porque la enfermedad *humana* afecta, sobre todo, a ese centro.

Así, creemos que progresa la percepción del sentido del sacramento. En el primer período de su historia se acentuó la salud total con peculiar atención a la dimensión corporal. En el segundo, sin embargo, se acentuó la salud eterna. Hoy, nosotros acentuamos la Salud total, a partir de la recuperación espiritual-psicológica del enfermo.

Al desarrollar la estructura interna de la celebración (110), se ha insistido en las oportunidades que ofrece el rito para una catequesis mistagógica. La comparación entre los puntos de esa catequesis y la enfermedad humana (113) o/y el sentido del sacramento (119) puede dar lugar a un trabajo que muestre la asimilación de este sacramento.

3. LA IGLESIA CELEBRANTE DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Remitimos a la introducción de este apartado en el tratado de penitencia.

3.1. LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS HACE LA IGLESIA

- *El sacramento hace la Iglesia:*

Los dones mesiánicos de la unción de los enfermos edifican a la Iglesia de Cristo en la difícil situación de la enfermedad de sus miembros. Esta acción, como la de todo sacramento, es pascual: el enfermo participa del sufrimiento y de la muerte del Señor, así puede afirmar "completo en mi carne los dolores de Cristo, sufriendo por su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 24 y LG 11, 2); y el enfermo participa de los bienes mesiánicos, del Evangelio de la Salud, que es participación de la resurrección del Señor.

Situación muy importante para la vida de la Iglesia porque aprende a llevar la cruz, que es la enfermedad, y a superarla por la nueva vida del Señor. La unción de los enfermos, pues, construye en verdad a la Iglesia.

Los ritos y textos de unas y otras épocas enuncian la dimensión eclesial del sacramento.

Pero antes de entrar en el recorrido de algunas muestras, no se olviden los símbolos comunes del sentido eclesial de la unción de los enfermos: la presencia del ministro(s) de la Iglesia y el sujeto plural de las oraciones, que hace y recibe el sacramento.

Hemos clasificado las muestras de textos y actos litúrgicos, que pertenecen a unos y otros períodos de la historia del sacramento, en los siguientes enunciados: la unción de los enfermos es:

- * para el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia,
- * celebración de toda la Iglesia.
- * *La unción de los enfermos es para el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia:*

La proposición se desarrolla en dos partes: la primera contempla al sacramento para la Iglesia en su totalidad, la segunda para incorporar más a la Iglesia a los miembros enfermos. Apuntamos solamente muestras del material que se ofrece en el pasado y el presente de este sacramento.

- El sacramento para la Iglesia en su totalidad:

En la antigua oración romana *Emitte*, el sacramento y el sacramental del óleo bendecido es para el pueblo de "sacerdotes, reyes, profetas y mártires" (cf. Ge 382; EEFL 1302). Es decir, para los *ungidos* en los sacramentos de la iniciación (cf. RBN 129; RICA 224) y para los testigos, *ungidos* con la fuerza victoriosa del Espíritu. El nuevo pueblo de los ungidos es el dispuesto para ser también ungido en la enfermedad de sus miembros. Este verdad, la unción en la enfermedad para los ungidos en la iniciación cristiana, se repite a lo largo de la historia de la bendición del óleo para los enfermos.

- El sacramento para incorporar más a la Iglesia a los miembros enfermos:

Los textos apuntan, a su vez, dos direcciones: la primera atiende a los enfermos que, por el sacramento, se incorporan más a la Iglesia. Y la segunda a los ya recuperados por el sacramento, que, por esto, se han de incorporar más a la misma Iglesia.

Los enfermos que, por el sacramento, se incorporan más a la Iglesia: En el apartado siguiente se tratará de la unción de los enfermos como celebración de toda la Iglesia, que hace presentes junto al enfermo a la Iglesia local y universal. Obviamente esta presencia vincula más al enfermo con la Iglesia. Por eso, lo que allí se indique pertenece también a este apartado. Pero aquí se apunta la vinculación que surge por la misma enfermedad, santificada por el sacramento.

La Constitución Apostólica *Sacram Unctionem* recoge el Vaticano II y asigna a la unción, junto con el "alivio" y la "salvación" (cf. Sant 5, 15), la *con-pasión voluntaria con "la pasión" y "la muerte de Cristo"*, según el NT (Rom 8, 17; Col 1, 24; 2Tim 2, 11-12; 1Pd 4, 13), para contribuir "así al bien del Pueblo de Dios" (cf. RUE p. 9; LG 11, 2).

La conjunción de la salvación, por una parte, y de la participación en la pasión y muerte de Cristo, para la redención del mundo, por otra, en la unción de los enfermos, es un progreso en la inteligencia de este sacramento. Progreso, porque responde al NT. Es una consecuencia de la unción de la iniciación cristiana que conduce al bautizado a participar de la suerte pascual del Ungido, para el "bien del Pueblo de Dios". No se puede descuidar el sentido redentor de la enfermedad para bien de la Iglesia. El enfermo, pues, se incorpora más a la Iglesia por medio de la enfermedad santificada por el sacramento.

Los recuperados por el sacramento, que, por esto, se han de incorporar más a la Iglesia: El sacramento otorga la salud para que el fiel retorne a la vida cotidiana eclesial y a la celebración de la eucaristía. Así en la oración *pro reddita sanitate* (s. VII). En ella, después de reconocer la gracia de Dios, se suplica para el fiel curado: "que lo confirmes con tu vigor, lo protejas con tu poder, lo restituyas a tu Iglesia y a tus santos altares con la prosperidad que deseamos..." (cf. Ge 1543). La oración se repite en formularios posteriores y llega retocada al ritual tridentino y al vaticano.

En estos rituales se repite la súplica para que el fiel curado retorne a la vida normal de la Iglesia y de sus actividades familiares y sociales: "... que restituido con la ayuda de tu bondad, vuelva a sus deberes de antes..." (cf. RR, Tit. VI, Cap. II, 12; RUE 144, pero véase el original latino, OUI 77).

El texto primitivo (Ge 1543) ha perdido su claro sentido eucarístico, la decantación histórica lo ha disminuido, no lo ha enriquecido. El texto es conocido por la historia de la unción, pertenece a la oración "Señor Dios, que por tu apóstol..." Para el sentido eclesial que se le ha dado, véase: Ge 1539s. y 1542. Y para la vinculación del enfermo curado con la eucaristía, cf. Ge 1539-1543.

Además, según al ritual del Vaticano II, el enfermo curado se "vinculará más estrechamente con la comunidad cristiana", por "haber vivido un encuentro peculiar con Cristo", el sacramento de la unción de los enfermos. Por esto, se propone con acierto "una pastoral postsacramental" que descubra a los enfermos "la urgencia de vivir más evangélicamente sus relaciones con Dios y con los hermanos y... con la comunidad cristiana" (cf. RUE 69).

* La unción de los enfermos celebración de toda la Iglesia:

Aun cuando esta afirmación no es particular de este sacramento, sin embargo, la desarrollamos aquí con testimonios de la Tradición porque se encuentra bastante marginada en la pastoral de los sacramentos y quizá más en la pastoral de la unción de los enfermos.

- Celebración de la Iglesia local:

En las celebraciones litúrgicas: Contamos con el testimonio de comienzos del fin del siglo VIII, que luego se repite, según el cual, los presbíteros (plural), ungen al enfermo: "... en el cuello, garganta, espalda, pecho, y únjase más donde el dolor es más intenso, y ore así uno de los sacerdotes, mientras es ungido el enfermo..." La Iglesia local se hace presente junto al enfermo en el presbiterio o en parte de él, para celebrar el sacramento. Más aún, prolonga la celebración, pues, durante una semana, los presbíteros vuelven a visitar al enfermo, para orar junto a él y confortarle. Además, le recuerdan todos estos días en la oración pública de la Iglesia, celebrada en asamblea litúrgica, en Laudes y Vísperas (cf. LC 782).

En nuestros días, la celebración comunitaria de la unción, la presencia de miembros de la comunidad, en número reducido o grande, o sólo de los familiares del enfermo o sólo del ministro en la celebración individual; son siempre símbolos reales de la Iglesia local que está junto al bautizado, que sufre por enfermedad, para celebrar el sacramento de la unción (cf. RUE 74-76). Esta verdad de la fe y la teología se debe difundir en la catequesis, para que los fieles tomen conciencia de su misión en la celebración de la unción y en la acción pastoral en torno a los enfermos.

En la pastoral sanitaria que prepara el sacramento y facilita su asimilación: Según los Prenotandos del ritual vaticano, la iglesia local opera en la pastoral sanitaria. Y, sobre todo, ha de actuar "tanto en la lucha contra la enfermedad y en el amor a los que sufren como en la celebración de los sacramentos de los enfermos", por medio de los familiares y de aquéllos que más de cerca cuidan de los pacientes, la iglesia local prepara a los enfermos al sacramento.

"A ellos les corresponde en primer lugar fortalecer a los enfermos con palabras de fe y con oraciones en común..." y continúa el texto con las palabras antes citadas del Vaticano II y de la Constitución Apostólica *Sacram Unctionem*, para que los más próximos a los enfermos les exhorten a unirse a la pasión de Cristo en favor del Pueblo de Dios, es decir, que les ayuden a asimilar el sacramento (cf. RUE 32-34).

Sobre todos los fieles y principalmente sobre los ministros ordenados recaen "obligaciones muy concretas para con sus enfermos" (RUE 47 a). Obligaciones de presencia preevangelizadora y de pastoral sacramental (cf. ib. y 32). Véanse en el tratado p. 130, Aclaración r - v., tanto para la preparación como para la asimilación del sacramento.

La iglesia local, por lo tanto, por medio de los ministros y de los miembros más próximos a los enfermos, les prepara al sacramento de la unción y les facilita su asimilación.

- Celebración de la Iglesia universal en la local:

La Iglesia de este mundo: En los párrafos anteriores han aparecido alusiones implícitas y explícitas a la Iglesia en su totalidad, a la Iglesia universal. Es imposible hablar en católico de la iglesia local sin hacerlo a la vez de la Iglesia universal, extendida por el

mundo. Porque la Iglesia local no tiene sentido sino en comunión con la universal y ésta, a su vez, no existe sino en la locales que viven en comunión universal.

Las alusiones al recuerdo de los enfermos en Laudes y Vísperas, y, sobre todo, a las distintas formas de asamblea litúrgica en la celebración de la unción de los enfermos, testifican la presencia de la Iglesia universal en la iglesia local, orante en la celebración, porque en toda asamblea litúrgica la Iglesia universal o el Cristo total está presente (cf. SC 7, 26-27, 99; LG 26).

En la Constitución Apostólica *Sacram Unctionem*, siguiendo al Vaticano II se recuerda a toda la Iglesia orante en este sacramento: "Con la sagrada unción de los enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorioso...". Sigue el texto recordado más arriba sobre los efectos conocidos del sacramento y también sobre la participación del enfermo, por la unción, en la pasión y muerte del Señor para bien del Cuerpo de la Iglesia (cf. RUE p. 9; LG 11, 2).

Celebración de la Iglesia de este mundo con la Iglesia del cielo (SC 8; LG 50, 4): También en la celebración de la unción de los enfermos, la Iglesia de la tierra se une a la del cielo. En el ritual bizantino de los comienzos del segundo período de la historia del sacramento, la Iglesia de aquí ora a una con la Iglesia de allí:

"Padre santo, médico de las almas y de los cuerpos, que has enviado a tu Hijo unigénito, nuestro Señor y Dios, para curar toda enfermedad...", e inmediatamente se asocia a esta oración la intercesión de la Virgen María, de los ángeles, de S. Juan Bautista, "de los santos, gloriosos y célebres en todo el mundo Apóstoles", de los mártires Cosme y Damián..." (cf. LC 794).

En el ritual tridentino, se propone, durante el tiempo en que se unge al enfermo, la comunión orante con la Iglesia del cielo por las Letanías de los Santos (cf. ib., Cap. III, después de los salmos penitenciales). También aparece esta letanía en los rituales medievales.

En este marco eclesial, se ha de situar la celebración. De lo contrario, corre el riesgo de convertirse en un acto de piedad individual con leves acentos eclesiales.

- *Qué Iglesia se hace por la unción de los enfermos:*

En este sacramento se hace la Iglesia llena

DEL DON DEL ESPIRITU DEL MESIAS,
que no sólo recibe los dones mesiánicos sino el DON, que impulsa al bautizado a participar

DEL MISTERIO PASCUAL DEL UNGIDO
por excelencia, del lleno del Espíritu Santo,

PARA SUPERAR LA ENFERMEDAD.
es decir, la difícil situación que crea en el hombre la crisis corporal, anímica, espiritual y social que se llama enfermedad seria o grave. Esta se supera por: la compasión de los dolores de Cristo, la gracia de la Salud total, en los módulos de este mundo, y la salud corporal. De la superación surge la Iglesia:

DE LA ACCION DE GRACIAS,

a la recepción de la Salud y de la curación debe seguir "una misa de acción de gracias" u otro acto litúrgico semejante (RUE 40 c). Está patente la vinculación del sacramento con la eucaristía. La base más sólida de esta vinculación se encuentra en la orientación de toda la liturgia de la Iglesia a la plenitud eucarística. Los sacramento y acciones litúrgicas son participaciones del misterio pascual (cf. SC 61), en distintas situaciones de los miembros de la Iglesia, y a distinto nivel de profundidad respecto a la plenitud eucarística.

Además, por la experiencia del sacramento de la unción de los enfermos, esta Iglesia de la acción de gracias es también la Iglesia:

DE LA RECONVERSION ESPIRITUAL.

Por haber experimentado en la enfermedad: la precariedad de la vida, la desmitificación de tantos intereses, el redescubrimiento, en cambio, de lo auténtico y en verdad real; la superación en Cristo de la situación crítica de la enfermedad... por todo esto, el bautizado y ungido no puede continuar siendo el mismo, de ahí su reconversión (RUE 69).

Por lo tanto, *la Iglesia que abandona este sacramento se priva a sí misma del Don para superar la enfermedad y, a su vez, se abandona a la crisis de la misma enfermedad.*

3.2. LA IGLESIA HACE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Se sigue aquí el mismo plan presentado en la parte paralela a ésta del tratado anterior, con los mismo objetivos y por las mismas razones. Por eso, pasamos al desarrollo. Solamente advertimos que en el siguiente apartado, titulado "esquema", los primeros enunciados proponen la condiciones requeridas en toda celebración sacramental, y los siguientes, *en cursiva*, determinan la aplicación de aquéllos a este sacramento.

ESQUEMA

Celebración válida

Ministro

- Potestad: *el presbítero (a).*
- Intención eclesial:
 - * *una unción en la frente... (b),*
 - * *con óleo bendecido (c),*
 - * *y la forma íntegra.*

Sujeto

- Bautizado:
 - * *en edad del uso de razón,*
 - * *con enfermedad seria,*
 - * *o vejez,*
 - * *o nuevo agravamiento (d),*
 - * *o intervención quirúrgica por enfermedad seria (e).*



Intención eclesial: *supuesta en el creyente sin uso de los sentidos o con el conocimiento perturbado, pero no desde el nacimiento (f).*

Celebración lícita

Ministro:

- Comunión con Cristo.
- Comunión con la Iglesia: *unciones prescritas (g).*
- A los bien dispuestos: *no a los pecadores públicos (h)*
- Responsable de la celebración:
 - * *según su función ministerial (i),*
 - * *a tiempo (j).*

Sujeto:

- Comunión con Cristo: *al menos, arrepentimiento de los pecados (k)*
- Comunión con la Iglesia: *a tiempo (l).*

Celebración adecuada:

Ministro:

- Comprendida.
- Oracional-simbólica:
 - * *concelebrada (ll),*
 - * *comunitaria (m).*
- Doblemente adaptada:
- Adaptación del sacramento al enfermo:
 - * *según la situación de éste (n),*
 - * *con posibilidad de ritos particulares (ñ),*
 - * " " " *llevar siempre el óleo (o).*
- adaptación del enfermo al sacramento:
 - * *tras la curación, acción de gracias (p).*
 - * *tras la acción de gracias, reconversión (q).*

Sujeto:

- Sacramentalmente.
- Preparada y asimilada por:
 - * *bendiciones de enfermos (r),*
 - * *otros sacramentos (s),*
 - * *tras la curación, acción de gracias, (t),*
 - * *tras la acción de gracias, reconversión, (u),*
 - * *catequesis y pastoral de los enfermos (v).*

ACLARACIONES

(a)

Trento afirma que el sacerdote es el ministro propio de este sacramento (cf. C 1199 y 1206; RUE 16). Podría, por lo tanto, designarse otro ministro extraordinario. Hoy no está designado; consecuentemente hoy sólo el sacerdote (cf. cn. 1003, 1).

(b)

"O, según la situación concreta del enfermo, en otra parte conveniente del cuerpo" (RUE 23 y cn. 1000, 1).

(c)

Oleo: de aceite de oliva y en caso de necesidad "otro óleo sacado de las plantas" (RUE 20). Está en juego el simbolismo de la unción, de raigambre bíblica y eclesial. No se olvide el decisivo valor simbólico de toda acción sacramental para que sea tal.

El óleo ha de ser bendecido por el obispo (también por los equiparados en el derecho diocesano) y, en caso de necesidad, por el presbítero, "dentro de la celebración" (RUE 21 y cn. 999).

Desde la diferencia entre la bendición del crisma, y del óleo de enfermos y de catecúmenos, se puede replantear la ampliación del ministro ordinario de la bendición del óleo.

(d)

Cf RUE 8-9, 11-12; cn. 1004 (el vocabulario de RUE es fluctuante; más claro el del cn.). En la duda sobre cualquiera de las condiciones mencionadas, se ha de celebrar el sacramento (cn. 1005).

(e)

RUE 10.

(f)

En tales casos, se debe dar la santa unción (cn. 1006; RUE 14 y 70). Porque: basta el desco, implícito en las decisiones de la propia vida, para recibir un don personal; y porque ignoramos la situación interior de tales personas. Por esto, la Iglesia no puede abandonarles; debe acercarse a ellos con los dones de Cristo.

(g)

En la frente y en las manos, "de modo que la primera parte (de la forma) se diga mientras se unge la frente y la segunda parte mientras se ungen las manos" (RUE 23). El ministro unge con su mano, "a no ser que una razón grave aconseje el uso de un instrumento" (cn. 1000, 2).

(h)

Cn. 1007. En estos casos, a la falta de condiciones personales se añade el escándalo.

(i)

Esta responsabilidad atañe, sobre todo, a los párrocos, capellanes, y presbíteros encargados de la pastoral sanitaria. A todo sacerdote, en caso de necesidad, y también si se le pide el sacramento "con causa razonable". En los dos últimos casos, el ministro debe informar al responsable respectivo de la pastoral de enfermos (RUE 16 y 18; cn. 1003, 2).

Los ministros, sobre todo, con cura de almas deben tomar conciencia de la responsabilidad que tienen acerca de la catequesis sobre este sacramento (RUE 17; 36 y 37).

(j)

La responsabilidad que recae sobre los pastores, citados en primer lugar en la aclaración anterior, es seria, por la crisis que suele llevar consigo la enfermedad (RUE 35; 66 y 13).

(k)

Para la oportunidad o necesidad del sacramento de la penitencia, RUE 61 y 62; 30. En los casos de necesidad y, al mismo tiempo, imposibilidad de este sacramento es imprescindible la penitencia interior para recibir la santa unción.

(l)

RUE 13; 66; cn. 1001. La catequesis debe difundir que el mismo enfermo ha de pedir el sacramento y que los cercanos le han de insinuar la necesidad de recibir este sacramento muy a tiempo. Véase RUE 34; 36; 47, a), c).

(ll)

La concelebración tiene sentido como presencia más significativa de la Iglesia junto al enfermo. No se olvide la ley fundamental de la sacramentología: *sacramenta significando causant et causando significant*.

El texto de Santiago, "llame a los presbíteros", se ha entendido para concelebrar el sacramento, sobre todo, en las familias litúrgicas orientales (también con frecuencia en la EM occidental). El que preside pronuncia las oraciones presidenciales y hace las unciones (pero véase a continuación la celebración comunitaria). Los demás imponen las manos y pueden repartirse entre ellos las otras partes del rito (RUE 19).

(m)

Todo sacramento ha de celebrarse, a ser posible, comunitariamente (SC 27). La celebración comunitaria, en este sacramento, puede implicar: la celebración para un enfermo, participada por otros fieles; la celebración para varios o muchos enfermos, con o sin participación de otros fieles; y la concelebración en cualquiera de los casos anteriores.

Entre los fieles que participan de la celebración, se cuenta ante todo con razón a los familiares del enfermo y al personal sanitario que le atiende. Pero es muy conveniente, para la celebración comunitaria eclesial, la presencia de otros hijos de Dios que ensanchen *simbólica y realmente* el círculo familiar y profesional a las dimensiones de la Iglesia de Cristo.

En toda celebración comunitaria, como en la concelebración, la Iglesia se hace presente más significativamente junto al enfermo y no se olvide que toda celebración sacramental "funciona" conforme a su realización simbólica, significativa.

(n)

El ritual ofrece distintas posibilidades para las diversas situaciones de los enfermos, aunque siempre se ha de conservar la estructura del rito, a no ser en los casos urgentes (RUE 37; 40, a); 41; 73; 146-149).

(ñ)

Respecto al número de las unciones, de las partes del cuerpo ungidas, de otras variaciones "conforme al espíritu y tradición de cada pueblo", etc. (RUE 24; 38s.).

(o)

Cn. 1003, 3, "de manera que, en caso de necesidad, pueda (el presbítero) administrar el sacramento de la unción de los enfermos". Los ministros son los responsables de la catequesis previa (RUE 17-18; 36-37).

(p)

RUPE 40 c), y en el tratado p.123.

(q)

Cf. en el tratado p. 125

(r)

Véase *Bendicional*, C. I, VIII y C. II, p. 117-145. En las bendiciones de ancianos y enfermos, se alude a los mismos dones de Dios que en el sacramento de la unción de los enfermos. Estas bendiciones preparan y prolongan el sacramento. Se deben tener muy en cuenta en la pastoral de enfermos.

(s)

los sacramentos de la pastoral de enfermos son la penitencia y la eucaristía como celebración o comunión de enfermos. RUE 35; 61-62; 50, e); 52; 63; y el Cap. I del mismo ritual.

(t)

cf. aclaración p.



(u) cf. aclaración q.

(v)

Catequesis y pastoral que aquí afecta a todos, por ejemplo, a los grupos de fieles que se reúnen para su formación cristiana...





1911

... y ...







Universitätsbibliothek
Duisburg-Essen

UD Bibliotheca