

SOBRE LA «RES ET SACRAMENTUM» DE LA PENITENCIA Y SU DIMENSION ECLESIAL

ELOY TEJERO

Con indudable acierto, ha venido destacando la teología del siglo XX la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia. En efecto, además de percibir —con la doctrina de todos los tiempos— la necesidad de que el pecador muestre a la Iglesia su contrición por la confesión de sus pecados, la teología contemporánea ha venido destacando cómo, siendo el pecado un mal para toda la Iglesia, también se beneficia de la conversión de los pecadores¹. Por otra parte, en consonancia con la visión de la liturgia, como obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo místico que es la Iglesia², se destaca, muy acertadamente, que toda absolución sacramental, aunque sea secreta la confesión de los pecados, es siempre una acción litúrgica que pertenece al cuerpo entero de la Iglesia, lo manifiesta y le afecta³.

En línea con tal reconocimiento de la dimensión eclesial del sacramento de la Penitencia, que, además de afirmar la existencia, en la Iglesia, del *ministerium reconciliationis*, destaca los efectos eclesiales del sacramento de la Penitencia, debe situarse la atención que la teología de nuestros días ha venido prestando a la *res et sacramentum* de la penitencia. Es más, en contraste con la escasa atención que, en los demás sacramentos, han prestado los teólogos contemporáneos a este ámbito sacramental verdaderamente estructurante del Pueblo de Dios⁴, la *res et sacramentum* de la

1. *Presbyterorum ordinis*, 5.

2. *Sacrosanctum concilium*, 7.

3. *Ibidem*, 26.

4. Sobre este punto puede consultarse nuestro estudio *La «res et sacramentum» estructura y espíritu del ordenamiento canónico*, en «Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos», Pamplona 1983, pp. 427-460.

penitencia ha interesado mucho a la teología de nuestro siglo y ha dado origen a un vivo intercambio de pareceres⁵.

I. CUESTIONES DERIVADAS DE LOS PLANTEAMIENTOS CONTEMPORÁNEOS

El primer autor que, en la historia de la teología, ha considerado que la reconciliación con la Iglesia es la *res et sacramentum* de la penitencia, ha sido B. Xiberta, quien describía en 1922: «Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti poenitentiae»⁶. Conviene hacer notar, sin embargo, que ninguno de los textos recogidos en su exposición atribuye a la penitencia el predicado de *res et sacramentum*. En realidad, estamos ante una serie de referencias de la época patrística, que, por no limitar la cuestión al seguimiento de la doctrina sacramental de la penitencia, es mucho más amplia: acumula este planteamiento globalizador de la *remissio ecclesiastica* el levantamiento de la excomunión, la admisión de los clérigos depuestos, el deber de aceptar un pronunciamiento del Obispo de Roma, o de cualquier autoridad que manifieste la necesidad de sentir con la Iglesia⁷.

5. Entre los estudios que han considerado la *res et sacramentum* de la penitencia, en este siglo, cabe señalar como bibliografía indicativa: B. F. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae* (Romae, 1922); M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, en «Gregorianum», IV (1923), pp. 591 ss.; C. DUMONT, *La réconciliation avec l'église et la nécessité de l'aveu sacramentel*, en «Nouvel Revue Théologique», 81 (1959), pp. 577 ss.; P. PALMER, *The theology of the «res et sacramentum» with particular Emphasis au Its Application to Penance*, en «Proceeding of the Fourteenth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America» (Yonkers, N. Y., 1959), pp. 134 ss.; G. MC CAULEY, *The Ecclesial Nature of the Sacrament of Penance*, en «Worship», 36 (1962), pp. 212 ss.; CLARENCE MC AULIFFE, *Penance and Reconciliation with the Church*, en «Theological Studies», 1965, pp. 1 ss.; P. ANCIAUX, *La dimension ecclésiale de la pénitence chrétienne*, «Collectanea Mechlinensia», 46 (1961), 465-482; Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana*, en «Gregorianum», 44 (1963), pp. 5-31; B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Le mystère de la pénitence: réconciliation avec l'Eglise*, en «La Maison-Lieu», 90 (1967), 132-154; J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento della penitenza, evento salvifico ecclesiale*, en «Rivista liturgica», 54 (1967), 706-757; M. HUFFTIER, *Pénitence et confession. Quel est el vrai sens du sacrement de penitence?*, en «Esprit et vie», 26 (1967), 420-424; J. DIDIER, *La pénitence et l'Eglise*, en «Seminarium», 1973, pp. 656-68.

6. *Ob. cit.*, p. 12.

7. Bien significativo de la globalidad del planteamiento de su estudio es este párrafo introductorio del autor «Quia vero incommodum foret triplicem ex traditione argumentationem instituere, textus qui unum alterumve ostendant, prout occurrerint

Sin referirnos ahora a las dificultades que origina este planteamiento en la adecuada comprensión de la doctrina antigua sobre la naturaleza sacramental del perdón de los pecados⁸, hagamos notar la gran dificultad que han experimentado los autores al precisar en qué consista la reconciliación con la Iglesia en cuanto *res et sacramentum* de la penitencia. De la Taille dice que se trata «d'une réconciliation simplement juridique, bien que complète en cet ordre: c'est-à-dire valable non pas seulement pour le for extérieur et public (comme celle qui léverait une excommunication édictée par le droit positif), mais bien pour le privé, intime: là où le pouvoir judiciaire de la communauté ecclésiastique rend des sentences qui atteignent, pour la périmér juridiquement, la dette même contractée envers le corps entier des fidèles par n'importe quel péché grave, au regard du simple droit naturel»⁹.

Como se ve, De la Taille pretende mantener en el ámbito jurídico la operatividad de la *res et sacramentum*, pero ¿a qué tipo de relación jurídica se está aludiendo? No lo sabe De la Taille. Eso sí, se manifiesta un deseo de comprender tanto el ámbito jurídico del fuero externo como del interno, que haría inútil toda otra instancia jurídica, lo cual es inconcebible, tanto respecto del Derecho Canónico vigente, como desde la perspectiva de la Historia del Derecho Canónico. Dumont rectifica la opinión anterior: «on ne serait gerère avancé si l'on se bornait á considérer la réconciliation comme un acte valable seulement dans l'ordre des relations juri-

expendamus, facile autem erit alios ex aliis locis valorizare, ut ex cunctis dicendis unum perfectum argumentum conficiamur». *Ibidem*, p. 23.

8. Desde el referido planteamiento, para Xiberta, no tiene ningún interés doctrinal, por ejemplo, esta referencia de la *Didascalía Apostolorum*, que, a nuestro modo de ver, es la más bella formulación de la naturaleza sacramental de la absolución del penitente: «Itaque etiam tu, episcopo, audi et require eum, qui perit, et sequere eum, qui aberravit, et reducere eum, qui secessit; nam potestatem habes dimittere in remissione, quod quassatum est, Christi vultum portans. Per te Salvator dicit his, qui peccaverunt: Remittuntur tibi peccata tua; fides tua salvum te fecit, vade in pace!». F. X. FUNK, *Didascalía et Constitutiones Apostolorum*, vol. I (Paderbornae, 1905), p. 74.

Por el contrario, se hará eco de las disposiciones canónicas sobre la excomunión (*ob. cit.*, p. 59), como si implicaran una significación sacramental, que nunca fue atribuida por la Iglesia antigua; como lo atestigua el c. 5 de Nicea, al señalar que es competencia del concilio provincial entender sobre la justicia de las excomuniones impuestas por el Obispo. Pero el método de Xiberta infravalora la absolución del Obispo, que actualiza el rostro de Cristo al perdonar los pecados, para recoger, atribuyéndole significación sacramental, al pronunciamiento de un concilio sobre cualquier conducta que atente a la unidad de la Iglesia.

9. *Ob. cit.*, p. 592.

diques. Il faut bien plitô saisir l'insertion du fidèle dans l'Eglise comme le lien vital qui le rattache au Christ. Dès lors la participation effective du pénitent à la communauté, dans laquelle il revient comme un membre pleinement réintégré à la vie de l'ensamble, se décrit aussi comme la greffe du rameau vif sur la plante nourricière»¹⁰.

Esta presentación de la *res et sacramentum* le hace imposible a Dumont diferenciarla de la gracia o *res tantum* del sacramento, aunque intenta mantener tal diferenciación¹¹. Se comprende, por eso, que unos años más tarde Zoltan Alszeghy diga que la *pax et caritas Ecclesiae*, causada por la penitencia «non è una realtà distinta della remissione dei peccati ... la giustificazione sembra essere la ragione formale dell'unione con la Chiesa»¹².

Junto a las dificultades para determinar el ámbito de la reconciliación con la Iglesia en que consistiría la *res et sacramentum* de la penitencia, implican estos planteamientos el riesgo de una cierta reducción al simple ámbito eclesial de los efectos propios del sacramento de la penitencia y, por consiguiente, de una mayor libertad en las formas de reconciliación. Tal reduccionismo es inherente a la contemplación unitaria del tratamiento canónico de la excomunión y de otras situaciones irregulares del fuero externo —con el consiguiente margen de libre disposición de la Iglesia respecto de las variadas formas que puedan adoptar las penas canónicas sentido propio. Ni sería más acertado acudir al carácter intermedio y el perdón de los pecados en el Sacramento de la Penitencia.

No parece que sea suficiente apelar a que la *remissio ecclesiastica* o *pax Ecclesiae* haría más aceptable la eclesialización de los efectos sacramentales de la penitencia en base a que la Iglesia es como un sacramento radical respecto de los otros siete sacramentos¹³, pues tal razonamiento implica el riesgo de atribuir a la penitencia una noción de sacramentalidad, que, por considerarla derivada de la sacramentalidad de la Iglesia, lo sería en sentido analógico y no en sentido propio. Ni sería más acertado acudir al carácter intermedio

10. *Ob. cit.*, pp. 585-586.

11. *Ibidem* p. 586.

12. *Ob. cit.*, p. 11. Una consideración más detenida de las contradicciones en que incurrían los autores en la exposición del ámbito propio de la reconciliación con la Iglesia como *res et sacramentum* de la penitencia puede verse en CLARENCE MC AULIFFE, *ob. cit.*, pp. 1 ss.

13. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, en «Geist und Leben», 26 (1953), pp. 339-364. Citado por DUMONT, *ob. cit.*, pp. 582-583.

de la *res et sacramentum* —en cuanto realidad causada por el *sacramentum tantum* y previa a la *res tantum*— como atenuante de la referida eclesiastización del ámbito sacramental que venimos considerando, ya que la reducción de la *res et sacramentum* a la *remissio ecclesiastica* deteriora inevitablemente, tanto el efecto último del sacramento, como la adecuada valoración del *sacramentum tantum* o administración del sacramento. De hecho ha ocurrido así, porque los autores contemporáneos que presentan la *remissio ecclesiastica* o *pax Ecclesiae como res et sacramentum* de la penitencia, han hecho gravitar sus razonamientos hacia una pretendida comprensión nueva de la celebración eclesial de la penitencia, directamente relacionada con la degradación operada hoy día en la correcta administración de este sacramento¹⁴.

El deterioro doctrinal respecto de la administración de la penitencia, originado por la eclesiastización de sus efectos que venimos observando, se manifiesta, sobre todo, en la presentación «à côté du pouvoir des clefs proprement dit, la médiation d'intercession ecclésiale pour le pardon des péchés». Para que no queda duda de que ese pretendido poder de mediación, fundado en que la *res et sacramentum* de la penitencia es la reconciliación con la Iglesia, tiene carácter sacramental, afirma el autor de esta propuesta sobre el poder de la Iglesia: «Que sa méditation soit exprimée en termes de *opuvoirs des clef*, ou *d'intercession toute puissante*, il est la présence sacramentelle a la fois de Christ et de l'Eglise; du Christ, parce que de l'Eglise, dont la raison d'être est de manifester en visibilité social la puissance partout agissant du Seigneur»¹⁵.

Pero la consideración de la reconciliación con la Iglesia como *res et sacramentum* de la penitencia no sólo ha dado origen a los problemas ya indicados, además, ha desembocado en la negación

14. DUMONT presenta su visión de la *remissio ecclesiastica* como elemento clarificador del rito sacramental «dans sa maerialité brute», que necesita ser perfeccionado por «une visibilité effective, qui se matérialise dija au point de départ dans la position même du geste rituel, qui perdure aussi et continue à être sensible dans les actes du penitent lorsque celui-ci, fils pardonné du Pere, s'en retourne au banquet eucharistique» (*ob. cit.*, p. 583). Por eso, justifica este autor la necesidad de la confesión de los pecados —por cierto, presentada de modo genérico: «Peu importe votre faute: je sais qu'elle est grave et cela me suffit» (p. 595)— no en base a razones que él llama *extrinsecas* al sacramento, como son las dadas tradicionalmente, que «touchent encor moins l'essentiel» (p. 589), sino porque, siendo la *res et sacramentum* la reconciliación con la Iglesia, exige un «recontre de la communauté dans une ouverture réellement totale de l'âme» (p. 593).

15. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *ob. cit.* pp. 143-150.

de la necesidad de este sacramento¹⁶. Zoltan Alszegeh, centrando su análisis en el cambio psicológico que producen en el alma los efectos sacramentales de la penitencia, concluye que tal cambio puede darse sin el sacramenao de la penitencia como también la reconciliación con la Iglesia: «Invece nell'attimo in cui il peccatore, sotto l'influsso della grazia santificante, ama Dio per se stesso sopra tutte le cose, ossia quando fa la sua opzione fondamentale per Dio, in quest'opzione non solamente qualche atto marginale è ordinato a Dio, ma la persona stessa, e quindi, non solamente con qualche atto collabora con la Chiesa, ma la persona stessa è unita con la Chiesa, diventando partecipe in pieno della vita ecclesiale»¹⁷.

El hecho de que a este pecador «giustificato per mezzo de un atto di contrizione» se le prohíba acercarse a la eucaristía sin haberse confesado antes, obedece simplemente, en el sentir de este autor, a que en este caso el pecador «si trova calpito de una certa 'scomunica' penitenziale, analoga a quella dei penitenti della Chiesa patristica»¹⁸.

La degradación de la penitencia y su incidencia en la Eucaristía se puede observar también en el tratamiento que hace Xiberta de la *remissio ecclesiastica* o *pax Ecclesiae* y el perdón de los pecados, porque se ve obligado a concluir que la absolución de una excomunicación implicaría el derecho a recibir la Eucaristía, sin detectar la previa absolución del pecado. Puesto en esa coyuntura, hace Xiberta una afirmación de difícil interpretación: «Etenim qualis ritus, quae so reconciliationi ecclesiasticae significandae et ifficiendae aptior excogitari potest quam actualis concessio maximi Ecclesiae boni, Eucharistiae, cum facta potius quam verba amicitiam nata sint ostendere?»¹⁹. Pero, a renglón seguido, consciente de los riesgos que implica la frase anterior, añade: non enim sacramentum Eucha-

16. Ya hace algún tiempo hacía notar Schmaus la existencia de un peligro en las doctrinas sobre la reconciliación con la Iglesia y el sacramento de la penitencia: «Tal peligro consiste en que la resturación de la plena incorporación a la Iglesia sea considerada no como signo sacramental eficaz del perdón de los pecados sino sólo como condición de la eficacia de la penitencia subjetiva, que sería la única causa del perdón de los pecados». *Teología dogmática*. VI. *Los sacramentos* (Madrid 1961), p. 610.

17. *Ob. cit.*, pp. 19-20.

18. *Ibidem*, p. 9.

19. *Ob. cit.*, p. 57.

ristiae, sed illius iudicalem concessionem asserimus adhibitum esse velut ritum absolutionis»²⁰.

Conviene hacer notar, no obstante, cómo este autor nos da apreciaciones personales, pero no textos antiguos, que, según su pretensión, avalen sus conclusiones. La falta de sintonía con las exigencias de santidad para recibir la eucaristía, por parte de la Iglesia antigua, se hace más patente aún en autores que, sin más, consideran «presumibile che molti cristiani si accostassero di fatto all'Eucaristia senza tale reconciliazione sacramentale»²¹. Porque, sin analizar ahora cómo pueden orientarse de modo muy diverso las presunciones humanas y más en el terreno histórico, es necesario destacar que no deben confundirse nunca los comportamientos de hecho por parte de los fieles con las valoraciones doctrinales o disciplinares que hace la Iglesia. En todo caso, subyace en estos planteamientos una defectuosa comprensión de la necesidad del sacramento de la penitencia, que ha de ser confrontada con la visión que la teología clásica nos ofrece.

II. LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

A nuestro modo de ver, la insuficiencia de los planteamientos que acabamos de referir obedece a la utilización, para dar razón de la doctrina patristica, de una categoría doctrinal propia de la teología medieval como es la *res et sacramentum*; por otra parte, muy poco estudiada por la teología contemporánea²², la cual necesariamente ha hecho muy difícil la adecuada comprensión del tema estudiado. Por lo mismo, entendemos que el primer paso a dar, en la clarificación de los temas que hemos venido considerando, es el estudio comparativo de los mismos con la doctrina de Santo Tomás, pues, como veremos, no sólo nos ofrece la doctrina teológica más autorizada sobre la *res et sacramentum*, sino también la clarificación

20. *Ibidem*. Afectado por el mismo planteamiento globalizador se muestra De la Taille, al decir que la reconciliación con Dios, la opera la Penitencia «moyennant une reconciliation préalable avec l'Eglise, laquelle consiste en son fond dans la réadmission authentique et plénière á la libre et integrale jouissance des droits du baptisé sur l'eucaristie».

21. J. RAMOS REGIDOR, *ob. cit.*, p. 744.

22. E. TEJERO, *La «res et sacramentum» estructura y espíritu del ordenamiento canónico*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos* (Pamplona 1983), pp. 427 ss.

de otros interrogantes que giran en torno a los planteamientos que hasta ahora hemos venido considerando.

1. *La penitencia en la economía de la Redención*

Comenzando nuestra consideración de la doctrina de Santo Tomás a partir del último punto de nuestra anterior exposición, observamos el rigor con que expone la necesidad del sacramento de la penitencia *peccato subiacentibus*. Aquí tienen todo su sentido las palabras de Cristo: «Si poenitentiam non ageritis, omnes simul peribitis» (Lc. 13,5). Porque el perdón del pecado que *generat mortem* «fieri non potest sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis». Esa es la medicina establecida por Cristo y no hay otra²³. Ni la caridad, ni la fe, ni la misericordia de Dios pueden obtener el perdón de los pecados sin el sacramento de la penitencia²⁴.

No puede confundirse la penitencia cristiana con la tristeza o malestar originado por el pecado, ni con la inclinación natural del hombre a pedir perdón a Dios. En la economía salvadora de la Nueva Ley, en la cual «oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis die tertia, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes» (Lc 24, 46-47), se ha establecido que «virtute nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habeat ad remissionem peccatorum»²⁵. La misma institución nueva de la penitencia implica la atribución al ministro del poder de perdonar: «Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonaréis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos» (J. 20, 23).

No aceptar la Penitencia, en la forma instituida en la Nueva Ley, implicaría no aceptar la aplicación de la pasión de Cristo para

23. III, q. 84, a. 5.

24. «Ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas et fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine poenitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo reconcilari studeat. Requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis. Requirit etiam ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat poenitendo suae miseriae, quam per peccatum incurrit». III, q. 48, a. 5, ad 2.

25. III, q. 84 a. 7.

el perdón de los propios pecados y el rechazo del *remedium peccati*. Esto sería tan grave como no aceptar el bautismo, pues «*ad culpae remissionem, et actualis et originalis, requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum; vel saltem in voto... Et ideo, sicut baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis, ita et poenitentiae sacramentum*». En realidad, la necesidad del sacramento de la penitencia es una concreción de la necesidad de la Iglesia para la salvación: «*Sicut aliquis per hoc quod baptismum petit se ministris Ecclesiae subiicit, ad quod pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum se ministro Ecclesiae subiicit, ut per sacramentum poenitentiae, ab eo dispensatum, remissionem consequatur*»²⁶.

Por cuanto venimos considerando, sería erróneo entender que la necesidad del sacramento de la penitencia se refiera sólo a la recepción fructuosa de la Eucaristía²⁷, como si la santidad mayor de este sacramento requiriera una mayor garantía de haber obtenido el perdón. Puede afirmar Santo Tomás que «*nullus est qui non habeat iudicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet*»²⁸, porque la misma consideración de la penitencia como virtud, al estar informada por la fe, se debe conformar «*cum fide passionis Christi*»²⁹. Lo cual implica siempre su necesaria ordenación *ad claves Ecclesiae*: «*Ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiae. Et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi*»³⁰. La misma naturaleza de la contrición entraña, pues, una disposición sincera de recompensar la ofensa «*secundum arbitrium Dei, in quem peccatur*», lo cual implica necesariamente «*quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione*»³¹.

A partir de la doctrina expuesta, se comprende que especular, como hace algún autor de nuestros días, con la posibilidad de que la

26. *Suppl.*, q. 6, a. 1.

27. Es de notar que se fija Santo Tomás en la necesidad específica de la confesión previa, para el pecador que, antes de comulgar, tiene conciencia de pecado grave, sin que quepa ampararse ni siquiera en la contrición con el *votum sacramenti poenitentiae*. *Suppl.*, q. 5, a. 1, ad 3. En tales circunstancias, el pecador «*gravatur magis Eucharistiae participatione quam purificetur*», III, q. 80, a. 1. Cfr. III, 79, a. 3.

28. *Suppl.*, q. 6, a. 4, ad 2.

29. III, q. 85, a. 3, ad 4.

30. III, q. 86, a. 6, ad 3.

31. III, q. 90, a. 2.

no admisión a la Eucaristía del pecador contrito de sus pecados graves, aún no confesados, sea debido simplemente a que «il peccatore, anche oggi, si trova perciò colpito da una certa 'scomunica' penitenziale»³², es tanto como ignorar el alcance y vinculación propia de la institución nueva de la penitencia en la economía de la Redención. Porque se incurre entonces en el grave error de considerar «perfetta penitenza» a una vaga «opzione fondamentale per Dio»³³, muy lejana del modo específicamente establecido para la reconciliación del cristiano pecador.

Ni sería más fundado suponer que, implicando la contrición la conversión a Dios por la caridad, habría algunos cristianos más perfectos —los capaces de actos de contrición—, que quedarían excusados de la necesidad de este sacramento, sólo necesario para los espíritus toscos, movidos por la atrición o temor a los males que les acarrea su pecado. Como si el sacramento de la penitencia fuera necesario únicamente para los cristianos que, por su limitación en la caridad, no fueran capaces de llegar sino al espíritu de atrición. Tal planteamiento implicaría el gravísimo error de pensar que podrían darse situaciones de «penitenza perfetta» a partir del hombre solo, como si no tuviera necesidad el pecador de conformar su arrepentimiento *secundum arbitrium Dei*, que proporciona el perdón *virtute nominis Christi patientis et resurgentis*. No reconocer, por tanto, que no cabe otra forma de penitencia con eficacia *ad remissionem peccatorum*, sino la asumida por Cristo en la forma sacramental por El instituida, es la señal más clara de falta de contrición.

En efecto, a diferencia de la soberbia «per quam homo, sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit», destaca Sto. Tomás, como contenido específico de la penitencia, en cuanto que «destruit peccatum», el que «hominem a proprio sensu discedere faciat», en contraste con el orgullo que mueve al hombre a erigirse *rigidus et durus*. De ahí que se diga que «aliquis frangi, quando a suo sensu divellitur». Y continúa: «Sed inter *fractionem* et *comminutionem* sive *contritionem* in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest ... quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminui vel conteri quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et

32. ZOLTAN ALSZEGHY, *loc. cit.*, p. 9.

33. *Ibidem*, pp. 19-20.

quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quandam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat, ideo actus ille quo peccatum dimittitur *contritio* dicitur per similitudinem»³⁴.

Nos parece importante insistir en esta visión de la contrición como rompimiento del corazón del hombre hasta hacerse polvo, lodo, en manos del alfarero, que es Dios. Este simil expresado tan bellamente por el profeta: «Nunquid sicut figulus iste, non potero vobis facere, domus Israel, ait Dominus? ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel» (Jer. 18, 6), que sirvió de base a la Patrística para exponer cómo el Verbo eterno de Dios, al hacerse carne, se amalgama con el hombre para reproducir el designio original de Dios sobre el ser humano³⁵, tiene su aplicación específica en la contrición, que, después de haber redimido Cristo al hombre, alcanza su sentido pleno en la forma sacramental de la penitencia, en que Cristo asume en su sangre el corazón contrito del hombre para santificarlo. De ahí que diga Santo Tomás que, por el sacramento de la penitencia, «tangitur ordo ipsius (contritionis)³⁶, y que la contrición «est a Deo quantum ad formam qua informatur»³⁷.

Hay que concluir, por consiguiente, que el paralelismo existente entre la necesidad del bautismo y de la penitencia —para quienes han pecado gravemente— autoriza a pensar que, así como la existencia del llamado bautismo de deseo no ha sido nunca interpretada en detrimento de la necesidad del bautismo de agua, de igual manera, ha de mantenerse sin quiebra el principio de la necesidad del sacramento de la penitencia, aunque pueda justificar, en un momento dado, la contrición sincera con deseo del sacramento³⁸.

34. *Suppl.*, q. 1, a. 1.

35. S. METODIO DE OLIMPIO, *El banquete*, «Sources chrétienne», 95, pp. 90-127.

36. *Suppl.*, q. 1, a. 1.

37. *Ibidem*, ad 2.

38. Tal principio lo confirma Santo Tomás, así como el paralelismo con el bautismo: «Peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet: sed peccatum actuale, quod ex se ipso quisque commisit, non potest expiari nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit: eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur, sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio incipiat quia *quod est ultimum in generatione est primum in resolutione* ... Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat». *Suppl.*, q. 6, a. 2.

2. «*Clavis ministerii*»

Dos líneas básicas han de tenerse en cuenta para percibir la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia en la doctrina de Santo Tomás: sólo en la Iglesia de Cristo existe el ministerio de perdonar los pecados; pero, por otra parte, a la Iglesia misma le proporciona inmensos beneficios el perdón de los pecados. Dejando este último aspecto para la parte final de esta exposición, comencemos por considerar el *ministerium reconciliationis*, en cuanto que es un poder divino a la Iglesia confiado.

El primer punto digno de observación, a este propósito, es la doctrina sobre el poder para perdonar los pecados, como *clavis Ecclesiae*³⁹. Y el primer dato a tener en cuenta es que, en el sentir de Santo Tomás, es precisamente, a partir de la necesidad del sacramento de la penitencia, como se comprende el significado propio de la expresión *clavis*, referida a esta potestad: «In corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur, et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae. Et ideo potestas qua tale obstaculum Regni removetur, dicitur clavis»⁴⁰.

Junto a la necesidad del sacramento de la penitencia para el

Además insiste desde otro punto de vista: «Aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae. Et ideo tenetur confiteri et satisfacere: maxime cum contritio vera non fuerit nisi propositum confitendi habuisset annexum». *Suppl.*, q. 5, a. 2.

Por lo que se refiere a cuándo tiene que cumplir el deber de confesarse, dice así el Angélico: «Cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur: scilicet quando peccata memoriae occurrunt, praecipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo in quo sine peccato remissione oporteat cum peccatum incurrere; sicut, cum tenetur ad celebrandum, si desit copia sacerdotis, saltem conteri tenetur et habere propositum confitendi». *Suppl.*, q. 6, a. 5.

39. Es digno de tener en cuenta que, estando ante la misma expresión que da título a la obra de B. XIBERTA —tantas veces mencionada en nuestro estudio—, como veremos, el significado y la perspectiva en que sitúa S. TOMÁS este concepto es muy diferente al tratamiento que hace del mismo el citado teólogo español.

40. *Suppl.*, q. 17, a. 1. Queremos hacer notar que este aspecto fundamental del significado de la expresión *clavis* no le hemos encontrado recogido por ninguno de los autores contemporáneos citados en apartados anteriores de este estudio, a pesar de que, con frecuencia han relacionado sus personales apreciaciones sobre el sacramento de la penitencia con unas supuestas ventajas en la mejor comprensión del poder de las llaves. Subyace, a nuestro modo de ver, en esa diferencia de planteamientos, un cierto oscurecimiento de la necesidad de la penitencia en los referidos autores, que ya expusimos con anterioridad.

perdón de los pecados, la expresión *clavis* le sirve a Santo Tomás para destacar el poder divino que implica la remisión del pecado: *per auctoritatem*, esta potestad es propia de la Santísima Trinidad; Cristo tiene ese poder *per meritum passionis*; si la Iglesia detenta esta potestad, es por haber sido *fabricata a sacramentis fluctis ex latere Christi*: «*Quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi. Et haec potestas metaphoricè clavis Ecclesiae dicitur, quae est clavis ministerii*»⁴¹.

Nos parece importante hacer notar, en relación con la problemática que hemos venido siguiendo en este estudio y, más concretamente, en relación con la visión de la reconciliación con la Iglesia como *clavis Ecclesiae*, la diferencia de perspectiva en que se sitúa la *clavis ministerii*, de que habla Santo Tomás, respecto de los planteamientos de algunos autores de nuestros días. En efecto, como ya vimos con anterioridad, para Xiberta, es la penitencia *clavis Ecclesiae*, porque implica la reconciliación con la Iglesia tanto del pecador como del excomulgado, del clérigo depuesto, o de todo fiel obligado a los pronunciamientos de la Iglesia. Con él, De la Taille insiste en que la reconciliación con la Iglesia, que opera la penitencia, es simplemente jurídica y perteneciente al fuero externo e interno⁴². De acuerdo con estos planteamientos, la pretensión primera del sacerdote al absolver sería la devolución al pecador del pleno ejercicio de sus derechos y deberes en la Iglesia; de acuerdo con ese pronunciamiento, Dios aceptaría tal sentencia dando la santidad y la gracia, como consecuencia de la reconciliación con la Iglesia.

El planteamiento de Santo Tomás es inverso: por autoridad, la *clavis* del perdón de los pecados pertenece sólo a la Santísima Trinidad; pero Cristo, que por mérito de su pasión ha remediado los daños del pecado, ha confiado a la Iglesia este poder de perdonar. Aquí, como se ve, estamos muy lejos de limitar al ámbito jurídico la pretensión primera del perdón sacramental, porque la *clavis Ecclesiae* no actúa mirando al ámbito de las relaciones intersubjetivas

41. *Ibidem*.

42. Vid. *supr.* notas 7 y 9.

de los fieles, sino que, sin limitar la operatividad que pueda tener la absolución respecto de ese campo, tal llave se ordena por su propia naturaleza al perdón de parte de Dios.

Otro elemento percibimos en contraste con las opiniones más arriba expuestas sobre la relación existente entre la sacramentalidad del perdón de los pecados y la sacramentalidad de la Iglesia. En efecto, mientras las referidas opiniones presentan la sacramentalidad de la Iglesia —siempre es bueno recordar que se trata de una sacramentalidad analógica— como un *prius* ratificador del valor sacramental de las actuaciones consiguientes, que serían sacramentales por ser de la Iglesia, sin más precisiones, (lo cual implica el riesgo de atribuir valor sacramental a determinados actos de la Iglesia que no son sacramento, en sentido propio o el de eclesiastizar los efectos sacramentales, como vimos más arriba⁴³), Santo Tomás destaca que la afirmación: «in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet» es verdadera precisamente porque, de acuerdo con los Santos Padres, sabemos que *ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur*; lo cual es tanto como decir que, al garantizar el ministerio sacramental, la Iglesia procede ordenada por la propia estructura de los sacramentos, que construyen la Iglesia y, por tanto, son norma respecto de toda su actuación⁴⁴.

Como puede verse, la presentación de la *clavis* del perdón de los pecados, por parte de Santo Tomás, está muy lejos de una fundamentación en relaciones intersubjetivas de los fieles o en títulos del sólo orden jurídico⁴⁵. Conviene indicar, no obstante, que, ade-

43. Vid. *supr.* notas 13-15.

44. Así lo afirma expresamente Santo Tomás respecto de la Penitencia: «Ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum: sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et sacramentis, ideo ad ministros novos articulos fidei edere aut editos removere aut nova sacramenta instituire aut statuta removere, non pertinet: sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debet Christo, qui est Ecclesiae *fundamentum* (I Cor 3, 11). Et ideo, sicut Papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti». *Suppl.*, q. 6, a. 6.

45. También es muy claro el contraste, en este punto, entre Santo Tomás y algunos teólogos contemporáneos, que, en unos años señalados por su antijuridismo, en el ámbito eclesiástico, han pretendido, como excepción llamativa, destacar los fundamentos jurídico-canónicos de su visión de la *res et sacramentum* de la penitencia y, por lo mismo, la mejor comprensión —a su juicio— de la actuación del ministro en este sacramento: «Infatti, ammesso questo concetto, il ministro della penitenza non dà solamente un dono che ha anche un aspetto ecclesiale (come avviene in tutti gli altri sacramenti): egli infonde questo dono, appunto in quanto ecclesiale. Egli agisce

más de la *clavis* de absolver, entiende el Angélico que precisa el ministro de la penitencia otra *clavis* «ad iudicium de idoneitate eius qui absolvendus est», lo cual significa que el confesor, «indiget iudicio discretionis, quo idoneitatem iudicat»⁴⁶.

Habida cuenta de que la pretensión primera y directa del sacerdote al ejercer la *potestas clavium* es el perdón de los pecados, que *per auctoritatem* pertenece a la Santísima Trinidad y *per meritum passionis* sólo a Cristo, se comprende que califique Santo Tomás la actividad del sacerdote en la penitencia como *clavis ministerii*⁴⁷. Es ministerial la absolución del sacerdote, en primer término, porque «solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccata remittit. Sacerdotes autem utrumque faciunt per ministerium: in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur, sicut etiam in aliis sacramentis»⁴⁸.

A la vista de la relación que, según hemos visto, existe entre los sacramentos y la Iglesia, ya que «in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet»⁴⁹, se comprende que subraye el Angélico que pueda ser considerada la actuación del sacerdote como realizada «a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi»⁵⁰.

Si tenemos en cuenta que sólo el sacerdote que puede consagrar la Eucaristía actúa *in persona Christi*⁵¹ y *ex parte totius Ecclesiae*⁵², se comprenderá mejor por qué enseña Santo Tomás que únicamente al sacerdote «facienda est sacramentalis confessio, quae

dunque realmente come «preside e giudice» (Dz. 899), cioè come funzionario della Chiesa, che dispone della sua unità, concedendola in virtù di un potere pubblico. L'ammissione nell'unità piena della Chiesa infatti non può verificarsi soltanto per un'iniziativa privata: la natura di quest'atto esige l'intervento di un potere pubblico. Questo potere non dichiara chi è pienamente nella Chiesa, ma che il penitente ci sia, supposto che il penitente adempie le condizioni stabilite nell'atto stesso dell'ammissione, o non ci sia, se il penitente rifiuta di adempirle (...). Infatti, l'assoluzione dispone dell'unità comunitaria, e quindi, appartiene al campo dei rapporti umani intersoggettivi». ZOLTAN ALSZEGHY, *loc. cit.*, pp. 24-25.

46. *Suppl.*, q. 17, a. 3. Este punto no parece que sea ajeno a la facultad para confesar, que necesita el presbítero, de acuerdo con el c. 966 del nuevo *Codex Iuris Canonici*, para la validez del sacramento.

47. *Suppl.*, q. 17, a. 1.

48. III, q. 84, a. 3, ad 3.

49. *Suppl.*, q. 17, a. 1.

50. III, q. 84, a. 1, ad 2.

51. III, q. 82, a. 1 y *Suppl.*, q. 40, a. 4, ad 3.

52. «Quia ipse solus (sacerdos) potest gerere personam totius Ecclesiae qui consacrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae». *Suppl.*, q. 37, a. 5, ad 2.

ministro Ecclesiae fieri debet», y que la razón de tal determinación se funda en que «solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest»⁵³.

La comprensión del ministerio que realiza el sacerdote ayuda a entender que sólo a él se le atribuya el poder de dar forma a la penitencia expresada «ex parte poenitentis»⁵⁴. Surge así una relación típica y única entre el sacerdote y el penitente. Este ha de mostrar a la Iglesia la sinceridad de su penitencia, porque sólo «poenitentia quae in Ecclesia agitur est sacramentum»⁵⁵. De ahí que, desde la vertiente del penitente, «poenitentia in quantum est sacramentum praecipue in confessione perficitur: quia per eam homo ministris Ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores»⁵⁶. Aquí radica la aportación específica del penitente al signo sacramental de la penitencia: ésta no puede ser otra que la confesión de sus pecados. Este, y no otro, es el *materiale elementum* que aporta el penitente para la realización del sacramento de la penitencia: «confessio ex vi absolutionis coniunctae remittit culpam sicut et baptismus»⁵⁷.

Si, de parte del penitente, es la confesión el *materiale elementum* imprescindible para la existencia del signo sacramental, no es menos importante considerar la aportación específica del sacerdote a esa relación intersubjetiva típica, que es el sacramento de la penitencia. En primer término, indisolublemente unida a la confesión del penitente, la acción del sacerdote es la de *iudex*: juzgar y decidir si debe *excludere aut recipere*, secundum duos actus materialis clavis, *aperire et claudere*»⁵⁸. Sobre esa base, la absolución sacramental opera —formando *unum sacramentum* juntamente con los actos del penitente—, específicamente como elemento *quod est formale in hoc sacramento*; lo cual implica que «remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri», mientras que los actos del penitente contribuyen

53. *Suppl.*, q. 8, a. 1.

54. III, y. 84, a. 3.

55. III, q. 84, a. 1.

56. *Suppl.*, q. 10, a. 1.

57. *Ibidem*.

58. *Suppl.*, q. 17, a. 2. A este propósito, nos parecen muy ilustrativas, para valorar las absoluciones colectivas, estas palabras de Santo Tomás: «In confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed iudicium sacerdotis satisfactionem imponentis. Et ideo, quamvis iste absolutio sit functus tamen tenetur ut suppleatur quod deficit sacramentali confessioni». *Suppl.* q. 11, a. 1, ad 1.

secundariamente «prout hi actus aliquoliter ordinantur ad claves Ecclesiae»⁵⁹.

Como puede verse, la justificación de la necesaria intervención de la Iglesia para el perdón de los pecados, la sitúa Santo Tomás en el *fieri* del signo sacramental, en el *sacramentum tantum*. No es necesario, por tanto, decir que, siendo la *res et sacramentum* de la penitencia la reconciliación con la Iglesia, se ha encontrado ya la base para la intervención de la Iglesia como causa de la gracia⁶⁰. Ni se justifica mejor la necesidad de que sean los ministros de la Iglesia quienes perdonen, en base a que los pecados «atteint la communauté»⁶¹, porque, como hemos visto, la actuación del ministro de la penitencia no es meramente de ámbito eclesiástico. Por lo demás, ése ha sido el sentir de la Iglesia de todos los tiempos, que Santo Tomás acierta a exponer en base a las categorías sacramentales más nítidas. En efecto, siempre ha conocido la Iglesia su poder para perdonar los pecados *judicans in loco Dei*: «Juzga, obispo, con potestad como Dios, pero acoge a los penitentes con caridad como el mismo Dios omnipotente, y reprende y ruega y enseña, porque el Señor Dios prometió con juramento que daría el perdón a los pecadores»⁶². O, como dice S. Juan Crisóstomo: A la Iglesia le ha remitido Cristo el juicio de los hombres⁶³. Alejar al pecador de la Iglesia, dice S. Agustín, significa perderlo para siempre⁶⁴. Porque sólo en ella opera el poder reconciliador de Cristo: «Cuando te postras a los pies de tus hermanos es Cristo quien te abraza»⁶⁵.

3. «Clavis Ecclesiae»

Si, como acabamos de ver, el poder que la Iglesia tiene de per-

59. III, q. 86, a. 6.

60. Esa es la tesis de XIBERTA: «Nos vero ostendere conabimur infusionem gratiae delectivae peccati esse finem sacramenti eiusque excellentissimum effectum, ordine tamen causalitatis intercedere alium effectum immediate significativum et causativum per sacramentum, videlicet reconciliatio cum Ecclesia». *Ob. cit.*, p. 12. En el mismo sentido C. DUMONT, *ob. cit.*, p. 585.

61. DUMONT, *ob. cit.*, p. 591. En el mismo sentido se expresan los demás autores que presentan la reconciliación con la Iglesia como *res et sacramentum* de la penitencia.

62. *Didascalia Apostolorum*, II, XII, ed. cit., p. 48.

63. *De sacerdotio*, III, 5.

64. *Sermo Denis*, 19, 7, en «Miscellanea Agustiniiana», I, p. 104.

65. TERTULIANO, *De poenitentia*, 10.

donar los pecados es denominado por Santo Tomás *clavis ministerii* o *clavis Ecclesiae*, porque en la penitencia se ejerce el ministerio de absolver o retener los pecados, tampoco nos parece que fuera incorrecto referir el valor de clave a ese poder en cuanto que su incidencia es definitiva sobre las demás actividades de la Iglesia sean o no ministeriales. Al seguir en este punto la doctrina de Santo Tomás, tendremos ocasión de observar cómo se opera la reconciliación con la Iglesia mediante la penitencia, determinando así un ámbito de actuación de este sacramento tan reiterado por los teólogos de nuestro tiempo, sin que hayan sabido precisar en qué consista tal reconciliación. Comprobaremos así, cómo la intuición de la teología del siglo XX, sobre una dimensión eclesial en los efectos sacramentales de la penitencia, no carece de fundamento, pero precisa de una mayor nitidez conceptual, que puede obtenerse profundizando en la doctrina de Santo Tomás.

El primer dato a tener en cuenta, en la exposición de este punto por parte de Santo Tomás, se refiere a una diferencia importante entre la penitencia y otros sacramentos: «Sacramentum autem poenitentiae non ordinatur ad consequendum aliquam excellentiam gratiae»⁶⁶. A diferencia del bautismo, que es *spiritualis generatio*, la confirmación, que es *spirituale augmentum* y la Eucaristía, *spirituale nutrimentum*, «poenitentia ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens (...) ex suppositione peccati (...). Et ideo poenitentia tenet secundum locum respectu status integritatis (...). Unde metaphorice dicitur *secunda tabula post naufragium*»⁶⁷. Por lo mismo, la penitencia es un sacramento —con la extremaunción— *inferioris gradus*: «Sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis: quia ordinantur ad vitam Christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus»⁶⁸.

Pero, si puede denominarse la penitencia *sacramentum inferioris gradus* por la razón indicada, tiene tal alcance su eficacia *in remedium peccati*, que no duda Santo Tomás en atribuirle un cierto

66. III, q. 84, a. 4.

67. III, q. 84, a. 7.

68. III, y. 65, a. 3. La necesidad de diferenciar estos dos sacramentos de los restantes —«qui sufficerent homini si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam» (III, q. 65, a. 1)— la insinúa ya Santo Tomás al inicio de su tratamiento del carácter sacramental en general: «Sacramenta novae legis ad duo ordinantur: videlicet ad remissionem contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae». III, q. 84, a. 6.

carácter fundamental: «Poenitentia non potest dici fundamentum spiritualis aedificii simpliciter, idest in prima aedificatione: sed est fundamentum in secunda reaedificatione, quae fit post destructionem peccati»⁶⁹.

Para mejor percibir el carácter fundamental de la Penitencia en el sentido indicado y su juego *quantum ad Deum* y *quantum ad Ecclesiam*, veamos cómo expone el Angélico en qué sentido *per poenitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem*: «homo per peccatum duplicem dignitatem amittit: unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem. Unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam. Et hanc dignitatem recuperat per poenitentiam (...). Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet inocentiam (...). Et hanc dignitatem poenitens recuperare non potest. Recuperat tamen quandoque aliquid maius (...). Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, qui indignum se reddit ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercenda. Quam quidem recuperare prohibentur, uno modo, quia non poenitent (...). Secundo quia poenitentiam negligenter agunt (...). Tertio, si commisit aliquod peccatum habens irregularitatem aliquam admixtam»⁷⁰.

No considerando ahora la eficacia de la penitencia para restituir la dignidad ante Dios, queremos hacer notar la nitidez con que diferencia Santo Tomás la eficacia de la penitencia para restaurar la dignidad *ratione irregularitatis*, es decir, en el orden jurídico público, de los ámbitos anteriores⁷¹. ¿Cómo remedia la Penitencia la negatividad del pecado *qui indignum reddit ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercenda*?

La respuesta a esta cuestión obliga a tener en cuenta que siendo la penitencia *fundamentum in secunda reaedificatione*, sólo podremos percibir su incidencia en la recuperación de la dignidad en la Iglesia, teniendo en cuenta la incidencia directa de los demás sacramentos en la configuración del Pueblo de Dios; porque es precisamente restaurando las *santificationes, deputationes, officia* y *potes-*

69. III, q. 84, a. 7, ad 2.

70. III, q. 89, a. 3.

71. Recuérdesse la globalidad del planteamiento de Xiberta y los teólogos posteriores, que mezcla la dimensión eclesial del pecado, las censuras y otras penas o irregularidades canónicas en su consideración de la dimensión eclesial de la penitencia.

tates⁷² operadas por los demás sacramentos como únicamente podemos percibir la condición de *clavis Ecclesiae*, propia de la penitencia, en cuanto que restaura la *dignitas ad munera ecclesiastica exercenda*. La delimitación precisa de la doctrina de Santo Tomás en este punto nos brinda la oportunidad de conocer por qué cauces concretos se realiza la reconciliación con la Iglesia mediante el sacramento de la penitencia, aportando así unas determinaciones ignoradas por la teología contemporánea en su tratamiento del tema, de máximo interés pastoral por otra parte.

Tres ámbitos diferentes han de ser tenidos en cuenta para percibir el valor peculiar de la penitencia como *fundamentum in secunda reaedificatione*. Cada uno de ellos y todos en su conjunto nos parecen un buen observatorio para la mejor comprensión de cómo hieren a la Iglesia los pecados graves —«per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur»⁷³— y de cómo por la penitencia «homo non solum Deo sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur»⁷⁴. Nos referimos a la necesidad de la penitencia para la misma recepción primera de la gracia sacramental siempre que se reciban, *cum fictione*, cualquiera de los sacramentos que imprimen carácter o el matrimonio; o la operatividad ineludible de la penitencia para restituir la gracia sacramental siempre que haya sido perdida con posterioridad a la recepción válida y fructuosa de los mismos sacramentos, básicamente estructurales de la Iglesia en tendencia hacia la Eucaristía; finalmente, aparece también la necesidad de la penitencia como *fundamentum in secunda reaedificatione* para acceder a la Eucaristía—centro de la Iglesia— después de haber cometido pecado grave⁷⁵.

Si, en un caso determinado, «cuicumque peccato vult homo inhaerere, si ad baptismum accedit, fictus accedit»⁷⁶. Tal tipo de

72. Estas categorías doctrinales de Santo Tomás, expresivas de cómo la Iglesia se estructura mediante los sacramentos han sido objeto de nuestro estudio con anterioridad. E. TEJERO, *La «res et sacramentum» estructura y espíritu del ordenamiento canónico*, en «Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos», Pamplona 1983, pp. 431 ss.

73. *Suppl.*, q. 8, a. 3.

74. *Ibidem*, a. 2.

75. Como se ve, el único sacramento que no tiene necesidad de la penitencia como *fundamentum in secunda reaedificatione*, es la unción de los enfermos. Este sacramento «comparatur ad poenitentiam sicut confirmatio ad baptismum: ita scilicet quod poenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis». III, q. 65, a. 3.

76. III, q. 69, a. 9, ad 3.

ficción, en que la voluntad de recibir el bautismo va unida con un querer permanecer adherido al pecado, haría que, aun siendo válido el bautismo «per configurationem characteris», no quedaría justificado el sujeto «per conformationem gratiae»⁷⁷. La obtención de la gracia bautismal —con toda su dimensión eclesial fundamental— sería imposible sin la penitencia: «fictio non removetur per baptismum, sed per poenitentiam: qua remota, baptismus aufert omnem culpam et reatum omnium peccatorum praecedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismum (...). Es sic ad effectum baptismi consequendum concurrunt baptismus et poenitentia: sed baptismus sicut causa per se agens; poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens»⁷⁸.

El mismo criterio se mantiene respecto de la confirmación, que «non debet dari adultis nisi per poenitentiam reparatis»⁷⁹. Pero, si existiera *fictio*, en el sentido antes expuesto, sólo la eficacia de la penitencia *per accidens* podría hacer eficaz la gracia específica de la confirmación con la dimensión eclesial que le es propia⁸⁰. En el mismo sentido se resuelve la cuestión respecto del orden: «mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortali ad ordines accedit (...) nihilominus ordinem habet»⁸¹. En relación con el matrimonio, aunque no se plantea Santo Tomás la cuestión que venimos considerando, nos parece que la solución ha de buscarse en paridad con los criterios anteriores.

Es importante precisar que, en las situaciones que acabamos de contemplar, aplicando la penitencia el valor de *causa per accidens* para la obtención primera de la gracia sacramental, no es posible reconocerle virtualidad alguna para dar origen a la *res et sacramentum* propia de los respectivos sacramentos. Sólo la validez del sacramento recibido puede ser base para que la penitencia sane los efectos de la *fictio* haciendo operante la gracia sacramental respectiva, tanto en el ámbito personal como en la realización específica del *munus* sacramental recibido en beneficio de toda la Iglesia.

77. *Ibidem*, ad 1.

78. *Ibidem*, a. 10, ad 2.

79. III, q. 72, a. 7, ad 2. En el mismo sentido III, q. 69, a. 10.

80. No sería necesaria la penitencia para obtener la gracia específica de este sacramento «si aliquis adultus in peccato existens cuius conscientiam non habet» es confirmado. En esta situación, bien diferente de la *fictio*, «per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum». III, q. 72, a. 7, ad 2.

81. *Suppl.*, q. 36, a. 1.

Además de la necesidad de la penitencia, *ut fundamentum in secunda reaedificatione*. cuando los sacramentos consacratorios o el matrimonio ha sido recibidos *cum fictione*, también es preciso destacar cómo, aun habiendo sido recibidos válida y fructuosamente esos sacramentos, siempre que el cristiano peque con posterioridad, además de perder la *dignitas quantum ad Deum*, también pierde la *dignitas ecclesiastica*, porque «indignum se reddet ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercenda»⁸².

Es verdad que el pecado posterior no puede anular el carácter bautismal, operado *virtute passionis Christi*⁸³. Y lo mismo ocurre con los oficios y *potestates* sacramentalmente recibidos en la confirmación, matrimonio y orden⁸⁴. No obstante, es tan contraria al ser de la Iglesia la actuación contraria a la *dignitatis ecclesiastica*, que postula «*iuste ea quae sunt iusta exequetur*», que, en el caso del ordenado, si «*quod sibi competit ex ordine facit indigne (...) per hoc mortaliter peccat*»⁸⁵. Es cierto que tal calificación pecaminosa no la refiere Santo Tomás a toda actuación del cristiano contraria a su *dignitas quantum ad Deum et quantum ad Ecclesiam*, pero fácilmente puede comprenderse con qué insistencia clama la Iglesia por la restauración de la dignidad perdida, mediante la penitencia, que es el sacramento restaurador de tal herida inferida a la Iglesia, gracias al perdón divino y a la recuperación de la gracia santificante.

La injusticia inferida a la santidad de la Iglesia, en tales situaciones, se hace patente en que siempre los pecadores que han matado la caridad quedan separados de los sacramentos *quantum ad fructum*⁸⁶. El hecho de que tal separación afecte, con mayor frecuencia e intensidad, a la recepción de la Eucaristía, no ha de interpretarse como si tal separación *quantum ad fructum* no se diera en los demás sacramentos; pero es bien cierto que, ordenándose

82. III, q. 89, a. 3.

83. III, q. 66, a. 9, ad 1.

84. «*Ministri Ecclesiae non proponuntur aliis ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid attribuant, quia hoc solius Dei est: sed sicut ministri et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra*». *Suppl.*, q. 36, a. 3, ad 2.

85. *Suppl.*, q. 36, a. 5.

86. Sólo en este aspecto es común la situación del pecador y la del excomulgado. La diferencia está en que el excomulgado queda también excluido del *coetus fidelium* (*Suppl.*, q. 21, a. 1). Además, implica la condición de excomulgado «*quod fuerit contumax*» (*Ibidem* a. 3), y la imposición y absolución de la excomunión pertenecen «*ad forum publicum exterioris iudicii*» (*Suppl.*, q. 22, a. 1).

todos los sacramentos a la Eucaristía como a su fin⁸⁷, sobre este sacramento —centro de la Iglesia— repercute con intensidad única todo pecado como pérdida de la *dignitas quantum ad Deum et quantum ad Ecclesiam*.

El hecho de que la presentación de la penitencia, como reconciliación con la Iglesia, se haya hecho en nuestros días, sin concretar el alcance preciso de tal expresión, no ha contribuido¹ en nada a un mejor conocimiento de las razones por las que el pecador, pudiendo recibir válidamente los sacramentos que dan causa a oficios y *potestades* de origen sacramental, no los recibe fructuosamente. No obstante, no ha gravitado en detrimento de esos sacramentos la referencia, sin más precisiones, de la virtualidad de la penitencia para reconciliar con la Iglesia. Tal detrimento sí ha incidido directamente en la Eucaristía, pues no han faltado interpretaciones de la reconciliación con la Iglesia operada por la penitencia, en el sentido de que fuera este sacramento el que causara la unidad plena con la Iglesia⁸⁸, lo cual implica el riesgo de arrebatar a la Eucaristía la *res sacramenti*, que «est unitas corporis mystici»⁸⁹, y de privarle su virtualidad propia para significar que «quicumque hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum»⁹⁰. Tan grave desenfoque distorsionaría toda la economía sacramental y la misma configuración básica de la Iglesia: «Eucharistia est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis: per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consacranda Eucharistiam»⁹¹.

87. III, q. 65, a. 3.

88. «Invece nell'attimo in cui il peccatore, sotto l'influsso della grazia santificante, ama Dio per se stesso sopra tutte le cose, ossia quando fa la sua opzione fondamentale per Dio, in quest'opzione non solamente qualche atto marginale è ordinato a Dio, ma la persona stessa, e quindi, non solamente con qualche atto collabora con la Chiesa, ma la persona stessa è unita con la Chiesa, diventando partecipe in pieno della vita ecclesiale. Per l'opzione fondamentale infatti la persona stessa riceve di nuovo una somiglianza soprannaturale con Dio, ed entra a costituire, come parte integrante, quell'immagine totale che è realizzata da tutti i vari membri del corpo mistico nel loro insieme. La perfetta penitenza e l'unione piena con la Chiesa sono dunque la medesima realtà». ZOLTAN ALSZEGHY, *loc. cit.*, p. 20.

89. III, q. 73, a. 3.

90. III, q. 80, a. 4.

91. III, q. 73, a. 3.

4. «*Cor semper poenitens*»

Habiendo presentado hasta ahora la incidencia de la penitencia en la recuperación de la *dignitas quantum ad Deum et quantum ad Ecclesiam* exigida por la *res et sacramentum* de los demás sacramentos, aún no hemos dado razón de cuál sea la *res et sacramentum* de la penitencia. La doctrina de Santo Tomás sobre este punto se ha presentado como incompatible con la reconciliación con la Iglesia, que, en el sentir de los autores contemporáneos, sería la *res et sacramentum* de la penitencia. Después del estudio que llevamos hecho de la doctrina del Doctor Angélico, nos parece que, adoleciendo los planteamientos más recientes de las imprecisiones que ya hemos señalado, hay en ellos una cierta intuición teológica que, a pesar de sus vaguedades, no son radicalmente incompatibles con la doctrina del Doctor de Aquino, por más que discrepen abiertamente en la formulación de cual sea la *res et sacramentum* de la penitencia.

A diferencia del *sacramentum tantum*, o la realización externa del sacramento de la penitencia, la *res et sacramentum* consiste, según Santo Tomás, en la *poenitentia interior peccatoris*, que, siendo causada por el sacramento, es, a su vez, causa del perdón de los pecados, *res tantum* de la penitencia⁹².

Es preciso observar que la *poenitentia interior*, en cuanto *res et sacramentum*, se diferencia de los actos del penitente en la realización del *sacramentum tantum*. En efecto, en el *fieri* del sacramento, no basta la penitencia interior, sino que es necesario que el penitente «*doleat de peccato cum proposito subiiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiae, sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi*»⁹³. Por otra parte, a diferencia de la penitencia exterior, que es transitoria⁹⁴, la penitencia interior, en consonancia con la condición de *sacramentum permanens* que atribuye Santo Tomás a la *res et sacramentum*, debe durar toda la vida: «*interior quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso. Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae. Semper*

92. III, q. 84, a. 1, ad 3.

93. III, q. 84, a. 8, ad 2.

94. «*Poenitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbotenus confitetur peccata sua sacerdoti absolventi, et iuxta eius arbitrium satisfacit. Et talis poenitentia non oportet quod duret usque in finem vitae, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati*». III, q. 84, a. 8.

enim debet homini displicere quod peccavit: si enim ei placeret paccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructus veniae perderet»⁹⁵. Finalmente, se diferencia también la penitencia interior o *res et sacramentum* de la *satisfacio secundum poenam taxatam*, que «potest terminari», ya que «praecipue proportionatur culpae ex parte conversionis, ex qua finitatem habet». No así la penitencia interior, que «respondet culpae ex parte aversionis, ex qua habet quandam infinitatem. Et ita vera contritio semper debet manere»⁹⁶.

Como puede verse, dos rasgos básicos definen la penitencia interior, en cuanto *res et sacramentum*, diferenciada de la penitencia exterior y de la satisfacción tasada. De una parte, es efecto de la confesión y la absolución, de otra, como *sacramentum permanens*, ha de durar toda la vida. El primer aspecto muestra que la penitencia interior, en cuanto *res et sacramentum*, es el efecto directamente causado por el sacramento y, como tal, implica la *immutatio voluntatis hominis*, necesariamente requerida para que se dé la *res tantum* o efecto último del sacramento, que es el perdón de los pecados. En efecto, a diferencia del perdón dado por los hombres, que puede darse, de parte de quien perdona, sin que exista la *immutatio malae voluntatis* del perdonado, «non potest contingere quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis eius (...) ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile»⁹⁷. Así la *venia peccatorum virtute passionis Christi*⁹⁸, en que consiste la *res tantum* de este sacramento, no agota su eficacia; pues antes de operar tal perdón, la virtualidad sacramental de la penitencia se proyecta en la «virtus gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum: secundum illud prov. 21.1: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*»⁹⁹.

Además de ser efecto sacramental previo al perdón, la penitencia interior, en cuanto *res et sacramentum*, implica como característica propia otro aspecto que, por ser particularmente olvidado, conviene destacar: por su naturaleza propia, tiende a durar perpetuamente como *sacramentum permanens* que es. Con Hugo de S. Víctor, afirma Santo Tomás «quod Deus absolvens hominem a culpa et

95. *Ibidem*.

96. *Suppl.*, q. 4, a. 1, ad 5.

97. III, q. 86, a. 2.

98. III, q. 84, a. 7, ad 2.

99. III, q. 86, a. 1.

poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati»¹⁰⁰. La tendencia perpetua de esta penitencia es tan fuerte, que dice el Angélico: «Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae. Semper enim debet homini displicere quod peccavit: si enim ei placeret peccare, iam ex hoc peccatum incurreret, et fructus veniae perderet»¹⁰¹. Lo cual no debe confundirse con el error de algunas doctrinas antiguas que sólo querían dar la penitencia una vez en la vida, pues, a diferencia del bautismo, que «habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio, quae frequenter iterari semel tantum debet homo baptizari, poenitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio, quae frequenter iterari potest»¹⁰².

Esta llamada permanente a perpetua penitencia, en que consiste la *res et sacramentum* de la penitencia, «praeservat a peccatis futuris»¹⁰³ y lejos de pertenecer *ad statum incipientium*, «habet locum etiam in proficientibus et perfectis»¹⁰⁴, y su sentido último se ordena a que «in vitae huius temporis status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem ... Quia enim homo poenam aeternam peccando meruit, et contra aeternum Deum peccavit, debet, poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in *aeterno hominis*, idest statu huius vitae, manere»¹⁰⁵. Se comprende por tanto, que haya podido considerar el Papa Juan Pablo II a la penitencia, en el sentido que la venimos contemplando, como «estado que traza la componente más profunda de la peregrinación de todo hombre por la tierra *in statu viatoris*»¹⁰⁶.

Si al iniciar este último apartado de nuestro estudio decíamos que, a pesar de las diferencias formales existentes entre los teólogos de nuestros días y Santo Tomás en la consideración de la *res et sa-*

100. *Suppl.*, q. 4, a. 1.

101. III, 84, a. 8. En relación con este punto debe considerarse la cuestión que se plantea Santo Tomás sobre si los pecados perdonados «redeant per sequens peccatum» y su respuesta: «Sic igitur per peccatum sequens poenitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non in quantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed in quantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed secundum quid: in quantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur». III, q. 88, a. 1.

102. III, q. 84, a. 10, ad 5.

103. III, q. 84, a. 9, ad 1.

104. *Ibidem*, ad 2.

105. *Suppl.*, q. 4, a. 1.

106. Enc. *Dives in misericordia*, 13.

cramentum de la penitencia, era posible una cierta compatibilidad de fondo en ambas posturas, ya podemos indicar en qué sentido sería posible la concordia y qué otro aspecto ha de ser rectificado. En efecto, entendemos que nuestro estudio deja patente la profunda incidencia que, según Santo Tomás, tiene la penitencia en el misterio de la Iglesia y en su existencia cotidiana. De ahí que, con las debidas precisiones, deba hablarse de una reconciliación con la Iglesia como efecto de la penitencia.

El error de más calibre teológico cometido por los autores de nuestros días ha sido, a nuestro modo de ver, querer situar esa reconciliación en el orden jurídico o en un ámbito teológico semejante al propio del carácter sacramental¹⁰⁷, que justamente es el mayor obstáculo para comprender la dimensión eclesial inherente a los efectos de este sacramento. En efecto, lejos de situar tal dimensión en el orden de las *deputationes*, *sacraciones*, *officia* o *potestates*, que, originadas por los demás sacramentos, configuran la Iglesia —teniendo como centro a la Eucaristía—, lo que le permite a la penitencia ser *clavis Ecclesiae* y *fundamentum in secunda reaedificatione* es precisamente su capacidad para restituir la *dignitas quantum ad Deum* y *quantum ad Ecclesiam* operando el *cor semper poenitens*, que, con su llamada permanente a lo largo de toda la vida, lejos de dar origen a una nueva estructura en la Iglesia, restaura el vigor y operatividad de los demás sacramentos estructurantes de la Iglesia y su tendencia a la Eucaristía.

107. Muy agudamente ha expresado CLARENCE MC AULIFFE (*loc. cit.*, pp. 18 ss.) las contradicciones teológicamente insalvables que implican esas posturas.

