

Penitencia

La vida de hijos de Dios puede ser debilitada e incluso perdida a causa del pecado. El **sacramento de la penitencia**, junto con el de la unción de los enfermos, forma parte de los llamados **sacramentos de curación** por medio de los cuales esa vida de gracia herida es restañada para volver a la reconciliación con Dios y a la comunión con la Iglesia (cfr. DH 1600).

Ahora bien, si hay un sacramento al que en las últimas décadas se ha asociado la palabra «**crisis**», ese ha sido sin duda el sacramento de la penitencia. Las **causas son múltiples y muy complejas**. Son numerosos los aspectos culturales, morales o eclesiales que se entretajan para formar una tela donde es difícil distinguir los límites de unos y otros. El radical viaje de la cultura moderna que ha conducido a una **difuminación del sentido de Dios**, ha propiciado, lógicamente una fuerte **pérdida de sentido del pecado**. Junto a ello, en la carrera frenética por la **búsqueda del placer y el bienestar por encima de todo** ¿qué lugar queda para la penitencia, la conversión a Dios o la mortificación evangélica? En ocasiones, la **falta de dedicación del clero**, la **actitud consumista de los fieles**, el **escaso conocimiento del nuevo ritual** o la **confusión moral** propiciada por una **cultura marcada por un fuerte relativismo** han llevado a una desorientación que ha contribuido a agravar aún más esa sensación de crisis. A veces **cristianos** convencidos y bien formados, **cuestionan la forma usual y ordinaria de celebrar el sacramento** (confesión auricular e íntegra de los pecados) por considerarla demasiado individualista o «humillante» o insuficiente dada la importancia de la dimensión comunitaria y eclesial que posee. A un nivel mucho más profundo no faltan voces desorientadas que **cuestionan la necesidad misma de una penitencia**, aduciendo la posibilidad de confesarse directamente con Dios o quienes, llegando aún más lejos, dudan de la existencia misma del pecado, probablemente porque nunca han tenido la profunda experiencia del amor de Dios (cfr. Millán, *La penitencia hoy*, 73-98).

Sí podemos afirmar que esta situación puede ser una extraordinaria oportunidad para suscitar una gran reactivación del sacramento de la reconciliación, ya que el recurso al psiquiatra no acaba de saciar la sed de trascendencia.

En el sacramento de la penitencia la Iglesia perdona todos los pecados cometidos después del bautismo. La conversión de corazón que incluye la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva se expresa por la confesión hecha a la Iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida.

El pecado en el Antiguo Testamento: la ruptura de la Alianza.

Desde la primera página de la Biblia encontramos los relatos del pecado original (Gén 3) condensado fundamentalmente en el **deseo del hombre de ser como Dios y constituirse en juez único ante el discernimiento del bien y del mal** (Gén 4,1-6; 6-8; 11,1- 9). En ese pecado original y en los pecados subsiguientes se advierte **una estructura de cuatro elementos recurrentes**: **a)** el pecado del hombre; **b)** la experiencia de las consecuencias de su culpa; **c)** la conexión entre ambas realidades que Dios le muestra; **d)** y el ofrecimiento por parte de Dios de una nueva oportunidad para alcanzar la redención (cfr. F. J. Nocke, *Penitencia*, 934). La ruptura de la relación con Dios provoca su cólera (2Re 24,19-20) y se equipara a una sentencia de destrucción y muerte (Dt 6,15). Por ello, los **profetas** llaman a la **actitud interna de conversión y penitencia** que va acompañada de **obras externas** como el **ayuno** (Dt 9,9-18), el **saco y la ceniza** (Dn 9,3), el **llanto y las lágrimas** (Is 58,5), el **rasgarse las vestiduras o cortarse el cabello o la barba** (Esd 9,3), el caminar cabizbajo (IRE 21,27), el luto y las postraciones (Is 5,2-3). La **denuncia profética** se centrará en el **ritualismo vacío** y pondrá en evidencia la **incoherencia entre la actitud interior y las obras externas** exhortando, cuando no amenazando con el juicio, al pueblo incapaz de volverse al Dios de Israel (Am 4). Ante esta situación, Dios es el único que puede restablecer la alianza rota por el pecado mostrándose así «**misericordioso y clemente, lento a la cólera y rico en amor y en fidelidad**» (Ex 34,6-7).

Las **realidades de culpa, conversión y redención** se descubren como **experiencias absolutamente sociales**. Esta experiencia social se **expresa en la fiesta del Yom Kippur** (Lv 16,1-32). Se confesaban las faltas del pueblo; seguidamente, colocaba el sacerdote las manos sobre la cabeza de un «chivo expiatorio», descargaba así los pecados y el animal era conducido al desierto llevando consigo todas las iniquidades; finalmente, el sumo sacerdote imploraba el perdón sobre el pueblo penitente, a modo de bendición absolutoria, para la que era requerida la conversión del corazón.

Jesús, enviado para llamar a los pecadores.

La **visión neotestamentaria** de la penitencia y la reconciliación viene profundamente caracterizada por la **seriedad con la que se asume el pecado**. La **predicación de Jesús**, en línea con la de Juan el Bautista, viene **centrada en la llamada a la conversión** (*metánoia*) como único camino de participación en el reino

de Dios al que **añadirá la creencia en el Evangelio** (Mc 1,15). El Israel de los tiempos de Jesús heredó de sus antepasados la conciencia clara e inequívoca de que solo Dios puede perdonar. Sin embargo, **uno de los rasgos característicos de Jesús en los evangelios es el haber perdonado pecados**. Jesús no solo predica la reconciliación, sino que **reconcilia y ofrece el perdón de los pecados a los que se convierten**. Las curaciones muestran el poder que él tiene para perdonar pecados (Mt 9,2-8).

La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), paradigma del proceso de conversión y reconciliación, permite a Jesús mostrarse actuando como el padre de la parábola que acoge, perdona y come con los pecadores (§ 39,1). Además, los **pasajes del paralítico y la pecadora** (Lc 7,47) en los que expresamente declara «tus pecados te son perdonados» causaron un grave escándalo entre sus contemporáneos precisamente al mostrar así su condición mesiánica. Conviene **caer en la cuenta de la relación perdón-curación** que aparece en muchos relatos y que pone de manifiesto **la estrecha relación entre la liberación de la enfermedad y la liberación de la culpa, entre la *salus* (salud/salvación) corporal y la espiritual**. Esta doble curación propicia la **reintegración del pecador en la esfera de su comunidad** de la que había sido excluido y evoca ya esa dimensión reconciliadora con Dios y su Pueblo (cfr. Lc 19,9; cfr. CEC 1443). La **condición de Cristo** para alcanzar la reconciliación pasará siempre por el **perdón al hermano** que nos ofendió. El **relato del Padrenuestro o el de los deudores de los talentos** (Mt 18,21- 35) ponen de manifiesto la **ineludible condición de la caridad fraterna para alcanzar el perdón divino**. Dios reconcilia a la humanidad por medio de la muerte de Cristo en la cruz. **La muerte de Jesús se convierte en el signo del gran amor que Dios tiene por los pecadores**.

A la **Iglesia**, continuadora de la misión de Cristo y constituida por su voluntad en instrumento de perdón y reconciliación, **le ha sido otorgado también el poder de perdonar los pecados**. Ya desde el siglo III se citan como **textos clásicos** para fundamentar la institución del sacramento de la penitencia por parte de **Jesús el «atar y desatar» de Mt 16,19 y 18,18 y el «perdonar/retener» de Jn 20,23** que han recibido diversas interpretaciones. La **explicación clásica** del binomio mateano atar/desatar veía una *potestas* jurídica concedida a Pedro y los discípulos para perdonar pecados; la **corriente filológica** interpretaba el pasaje como una fórmula técnica rabínica para prohibir/permitir o excomulgar/reintegrar que fue aplicada al perdón de los pecados; la exégesis **eclesiológica** vio en la expresión dos fases sucesivas de un mismo proceso reconciliador que ataba el pecado al pecador y, posteriormente, tras la penitencia lo desataba devolviéndole a la comunión de la Iglesia; **últimamente** se ha hablado también de una explicación **demonológica** donde atar sería poner al pecador bajo el principado de Satanás y desatarlo sería romper dichas ataduras y reintegrarlo a la comunidad salvífica del pueblo definitivo de Dios (cfr. D. Borobio, *El sacramento de la reconciliación*, 110).

Dos afirmaciones: 1) es importante observar, ante todo, sobre el plano de la teología de los sacramentos, que **la reconciliación con la Iglesia está inscrita en la reconciliación con Dios**; y 2) nótese la **prudencia de concentrar la reconciliación eclesial en el ministerio**: aquello que ha sido confiado a la comunidad en su conjunto no autoriza todavía al miembro individual de esta a proceder del mismo modo. **La misión postpascual confiada a los discípulos (Jn 20,21b-23) pasa por la concesión de perdonar/retener**. Podemos concluir: perdonar los pecados en el nombre de Jesús es un acto vital que remite esencialmente al pueblo de Dios y desde el inicio presenta un carácter no individual, sino más bien eclesial. Aquí **la Iglesia continúa**, obediente al mandato recibido, **la misión salvífica que Jesús ha inaugurado por el mundo. Y desde el inicio se colige un vínculo específico entre este mandato eclesial y el encargo ministerial**.

Historia de la doctrina y praxis penitencial.

Hasta la mitad del **siglo II la vida de los primeros cristianos está marcada por el signo de la penitencia**. Hacían de la penitencia en la Iglesia un ejercicio continuo de la vida bautismal marcada por una **permanente conversión** (*metánoia*). Las **faltas cotidianas** que debilitaban la fraternidad cristiana eran confesadas (*exomológesis*) en el **momento previo de la eucaristía dominical** para restablecer la reconciliación entre los hermanos antes de celebrar la fracción del pan. Con el paso del tiempo la comunidad cobra conciencia de la **especial gravedad de algunos pecados** (escándalo en la comunidad, rebelión contra la autoridad eclesial, cismas gnósticos...) que rompían la comunión con la Iglesia. Perdonados mediante penitencias.

La extensión del cristianismo y el extraordinario aumento del número de sus miembros había instituido una penitencia (*pœnitentiid*) **laboriosa y larga orientada a la reconciliación**. Dicha penitencia,

con un marcado sentido escatológico, **era única** (Hermas) como único era el bautismo, y proporcionaba **una nueva oportunidad al que había caído después del bautismo** (Tertuliano, *De paznitentid*). Hasta el s. III no encontramos una clara **institucionalización de la penitencia** y es en este momento también cuando se plantea el problema de la **irremisibilidad** de ciertos pecados.

La penitencia ha asumido a través de la historia tres modelos de celebración hasta llegar a nuestros días:

Penitencia canónica (siglos III-V)

Para los pecados cometidos después del bautismo, si eran **leves**, existía un tipo de **penitencia cotidiana** (*metánoia*)-, mientras que, si **eran graves (apostasía, adulterio y homicidio)** el cristiano debía incorporarse a un **proceso de reconciliación organizado por la misma Iglesia** y que constaba de **tres momentos** fundamentales: 1) **Ingreso en el *Ordo Poenitentium***. El cristiano, cuya conducta contraria a la santidad de la Iglesia era **notoriamente conocida y denunciada, reconocía su situación y entraba en el orden de los penitentes** durante una celebración litúrgica presidida por el obispo donde se declaraba públicamente su falta, se le **entregaban los hábitos penitenciales y se le señalaba la naturaleza y duración de su penitencia**. El obispo le imponía las manos y, desde ese momento, **quedaba excluido litúrgicamente de la comunidad** (excomunión), de modo que su pecado había quedado «**atado**» y vinculado al cumplimiento de la larga, dura y exigente penitencia supervisada bajo la atenta mirada de los presbíteros. 2) **Cumplimiento de la penitencia**. Se trata del **modo de mostrar la conversión cumpliendo las onerosas obligaciones impuestas**, consistentes en ayunos y mortificaciones con la participación de toda la comunidad en esas liturgias penitenciales que acompañaba a los penitentes con su presencia y oración; se daba así un proceso progresivo de cumplimiento penitencial en correlación con la reintegración paulatina en la liturgia eclesial: *ñenles, audientes, substrati y consistentes*. 3) **La reconciliación**. Finalizado el período penitencial y **realizada una nueva confesión, primero pública y después secreta con el obispo, se procede a la solemne celebración litúrgica (normalmente en Jueves Santo)** en la que por la imposición de manos por parte del obispo el penitente es readmitido a la comunión eucarística.

Se trata, por tanto, de **una penitencia única en la vida** (no reiterable); **rigurosa** por la larga duración y los actos penitenciales que comportan tanto un valor terapéutico (Oriente) como un componente jurídico de satisfacción de la deuda contraída por los pecados cometidos (Occidente); finalmente se encuentra **marcada con un fuerte carácter eclesial**, dado el importante papel de la comunidad y la presencia decisiva del obispo.

Penitencia tarifada (siglos VI-X)

Los cristianos del **siglo VI conocen un momento crítico en su experiencia de la penitencia**. El **rigor** de la disciplina penitencial **les parece excesivo y les repele la publicidad** del modelo de la Iglesia antigua. Por este motivo, **reclaman una moderación en las cargas y una cierta discreción y secreto**. La oportunidad **única** de la penitencia **irreiterable** les hace **remisos a entrar demasiado pronto en el *ordo* y posponen la reconciliación** hasta una edad avanzada e incluso hasta el mismo lecho de muerte. Por otro lado, en **los mismos pastores** dudan en conceder la **penitencia a personas demasiado jóvenes por el peligro de recaída que los dejaría desamparados** de la Iglesia y sencillamente abandonados (y encomendados) a la misericordia de Dios.

En medio de este contexto, **aparece la figura del monje**, con él, una **nueva penitencia** procedente de las Islas Británicas (Irlanda y Escocia) y que se ha venido en **llamarla *penitencia céltica***. Se trata de una penitencia surgida en la tradición monástica que va a tratar de dar respuesta a los conflictos del momento, **Las características principales serían: a) su carácter secreto** en confesión auricular con el sacerdote (privacidad de la confesión y del hecho de la condición de penitente); **b) la posibilidad de repetirla** tantas veces como se haya cometido pecado grave (entran también los pecados leves en el contexto de la dirección espiritual); **c) y la paulatina desaparición del tiempo penitencial** sustituido por unas prácticas inspiradas en las de la penitencia canónica (ayunos, oraciones y limosnas), pero reguladas según unos catálogos de pecados-penitencias (penitencia tarifada) que podrán realizarse en secreto, de una manera más intensa y breve con la idea de que podían sustituir (anticipo de las indulgencias) a la penitencia más larga o ser realizadas por un sustituto; **d) aunque en el origen de esta nueva disciplina el orden celebrativo de las fases se mantiene (confesión-satisfacción-absolución), la experiencia de que los penitentes no retornaban y la exigencia de la discreción provoca que algunos sacerdotes comiencen a otorgar la absolución inmediatamente después de la confesión del penitente, hecho que queda generalizado en torno al s. X; e) las fórmulas deprecatorias («que venga la paz»; «que sea reconciliado con el altar») dan paso a unas más indicativas («ego te absolvo»).** Con ello, el papel del sacerdote queda muy reforzado al perdonar y absolver en

nombre de Dios

Desarrollo teológico medieval

De acuerdo con el desarrollo anterior, **la teología penitencial afirmaba que la *contrición***, que se encuentra en el origen del proceso de la ***confesión***, **constituye lo esencial del sacramento** y, por tanto, **también de la *satisfacción***. **Antes de presentarse, el penitente está ya reconciliado con Dios y la Iglesia puede entonces darle la *absolución* y reconciliarlo.** La ***satisfacción* impuesta** no es más que un **complemento normal**.

El **debate teológico se centra en este momento**, por tanto, en la **determinación del elemento decisivo** que alcanza el perdón al penitente. La Iglesia antigua puso la fuerza en la obra penitencial del pecador (***satisfacción***) con un marcado carácter comunitario; **en el inicio de la Edad Media el acento se desplazó hacia la *confesión* de los pecados**, que queda valorada como obra penitencial debido a la vergüenza que comporta; para la **primera escolástica** (s. XII) el **elemento decisivo es el arrepentimiento (*contrición*)**. Por eso, **las controversias que se susciten tratarán de determinar la necesidad o no de la *absolución*** para alcanzar el perdón, puesto que es la gracia de Dios la que causa en el pecador el arrepentimiento, la conversión y la reconciliación.

La **gran escolástica** (s. XIII) tratará de **vincular por todos los medios esa convicción con la necesidad de la *absolución sacramental por parte del sacerdote***. El mérito de Santo Tomás estriba en haber conseguido **integrar en la unidad del signo sacramental los diversos elementos: los actos personales del penitente** (arrepentimiento, confesión y satisfacción) como ***materia sacramenti*** y la **acción sacerdotal en la *absolución que ejerce el poder de las llaves (forma)***.

Por su parte, el teólogo franciscano **Juan Duns Scoto** (+1308) simplificó esta concepción **fundando el sacramento no en el arrepentimiento, sino en el valor de la *absolución***. Su postura encontró eco y reconocimiento entre teólogos y la enseñanza y la pastoral de la Iglesia. Para el Doctor Sutil **existe una doble vía: una sacramental y otra extra-sacramental**. Esta segunda es la del arrepentimiento perfecto y un tanto insegura, mientras que **la *absolución impartida por el sacerdote es el camino más fácil, seguro y cierto*** en virtud de la *pactio Del* según el cual Dios ha instituido este signo y es siempre eficaz en aquel que lo recibe con tal de que no ponga obstáculo a la gracia.

Posiciones magisteriales

Lateranense IV (1215), en medio de su polémica con cataros y valdenses, **confirmaba la realidad de una penitencia para los que hubieran caído después del bautismo** (DH 802) y el **precepto de la confesión anual y de la comunión por Pascua**. Así pues, la Iglesia había aceptado plenamente la nueva práctica penitencial introducida «desde abajo» y no sin ciertas resistencias sinodales; los *peccata* debían ser entendidos como pecados graves; y establecía una disposición válida hasta hoy. **El Concilio de Constanza** también defendió contra Wycliff y Hus **el sacramento de la penitencia y la potestad sacerdotal** (DH 1115; 1260). En 1439, el **Concilio de Florencia**, se consideraban a los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) como *quasi materia* y se exigía la confesión íntegra «de todos los pecados de que tuviere memoria». La *forma sacramenti* quedaba establecida bajo la fórmula indicativa de la *absolución* y el ministro no podía ser sino el sacerdote (DH 1323) frente a algunas prácticas medievales en situaciones especiales en que se había dado una cierta «confesión entre laicos».

La penitencia en la Reforma

Las 95 tesis de Lutero rechazaban las enseñanzas y prácticas de la Iglesia sobre el arrepentimiento perfecto, la satisfacción y el poder de la Iglesia para la concesión de las indulgencias. Sin embargo, ante la plenitud del bautismo nunca admitieron a la penitencia como un sacramento. A lo sumo, permitieron la práctica de la confesión individual como conversación en busca de consejo.

Trento: entender, celebrar y vivir la penitencia

En el contexto de la Contrarreforma, el Concilio establece una serie de enseñanzas rebatiendo como falsas las posturas de los reformadores (DH 1667-1693): a) ***Institución***. La penitencia es un verdadero sacramento instituido por Cristo (diferente del bautismo) a través del cual los fieles vienen nuevamente reconciliados con Dios por los pecados cometidos después del bautismo; b) ***Constitución del sacramento***. Los elementos esenciales de la realidad del sacramento son: *contrición*, *confesión* y *satisfacción* que, unidos a la *absolución* conducen a una «remisión completa y perfecta» del pecador y su reconciliación con Dios; c) ***Necesidad y forma de la confesión de los pecados***. Dicha confesión íntegra de todos los pecados mortales «fue instituida y es necesaria para la salvación por derecho divino» y su forma secreta hecha al sacerdote ha sido siempre observada por la Iglesia no siendo ajena al mandato e institución de Cristo por lo que no puede considerarse mera institución humana, d) **El significado de la *absolución*** es entendido como un «acto

judicial»; e) **el valor de las obras satisfactorias** ya que para los protestantes no había necesidad de colaboración humana en la obra de la gracia y la importancia de la obra penitencial en el proceso de reconciliación.

La penitencia a la luz del Concilio Vaticano II: perdón divino y reconciliación eclesial.

Cerca de nuestro tiempo y antes del Vaticano II, Rahner habla de cinco verdades olvidadas del sacramento de la penitencia: El aspecto eclesiológico del pecado, el significado original de “legare”, la materia del sacramento, la oración de la Iglesia y la reconciliación eclesial.

En esta situación El Concilio Vaticano II, precedido del movimiento litúrgico y eclesiológico, el recupera la dimensión eclesial, que desde el final de la época antigua había quedado un tanto difuminada y debilitada. **Con la afirmación explícita de que los fieles obtienen el perdón y, al mismo tiempo, «se reconcilian con la Iglesia** a la que, pecando, ofendieron» -se vuelve a resaltar la dimensión eclesiológica al mismo tiempo que queda subrayada la importancia de la comunidad eclesial en el proceso penitencial, ya que ayuda a los penitentes en su proceso de conversión «con caridad, con ejemplos y con oraciones» (LG 11).

Esa reconciliación en la comunidad de los bautizados es el **efecto de una gracia que reconoce la condición pecadora de los miembros de la Iglesia** (santa y necesitada de purificación) y asume en la solidaridad del amor de Cristo **las necesarias exigencias de una conversión permanente a Dios** (cfr. G. Flórez, *Penitencia y Unción*, 228). **La cristalización de la teología conciliar se plasmó en el *Ritual de la Penitencia* (1973). La nueva fórmula de absolución contenía un desarrollo trinitario**, se inscribía en el marco de la historia de la salvación que culmina en la vida del creyente, se hacía patente la **mediación eclesial y ofrecía el perdón y la paz** apuntando hacia una reconciliación con el mundo. La recuperación del concepto y el nombre de **reconciliatio para el sacramento de la penitencia** se configura como un elemento teológico clave puesto que conecta perfectamente el perdón divino reconociendo a Dios como el gran reconciliador.

Las tres formas posibles de celebración del único sacramento de la penitencia manifiestan la riqueza de las dimensiones celebrativas. La reconciliación de un penitente de forma particular (fórmula A) expresa de un modo más claro el carácter personal de la conversión y del perdón y el *Ritual* le ha querido dar un **verdadero carácter de encuentro celebrativo con los diversos momentos de acogida, lectura de la Palabra de Dios, confesión de los pecados, determinación y aceptación de la satisfacción, la absolución, la acción de gracias y la despedida del penitente.** La confesión frecuente puede ser altamente provechosa desde el punto de vista espiritual, pero nunca se ha de considerar como un remedio psicológico o el mero cumplimiento rutinario de una costumbre, sino como «la expresión de una mayor fidelidad al evangelio y al Espíritu en la lucha diaria contra el pecado» (D. Borobio, *El sacramento de la reconciliación*, 385). **La reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución individuales (fórmula B) trata de aunar en buena y equilibrada síntesis las dos dimensiones del sacramento: la responsabilidad personal del penitente con su proceso ante Dios y la dimensión eclesial- comunitaria del sacramento.** Finalmente, **la reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución general (fórmula C) ha sido recuperada por la Iglesia en su validez y sacramentalidad para poder responder a situaciones pastorales extraordinarias, bajo estrictas y claras condiciones** (can. 962; *Normas Pastorales de la CDF U972D*, y manteniendo siempre ese cierto carácter de excepcionalidad a juicio de la autoridad de la Iglesia.

El sacramento de la penitencia es indispensable para la vida del cristiano. Su crisis actual solo será superada mediante la articulación de una adecuada teología, fiel a la más genuina tradición de la Iglesia y su **renovación pastoral** que incida en **algunos elementos esenciales como los siguientes:** el **redescubrimiento de la dimensión eclesial** del sacramento; el **saber colocar adecuadamente la penitencia** entre la conversión inicial y la conversión cotidiana, entre el bautismo y la eucaristía, entre una moral sin pecado y una moral de pecado; el **rico testimonio de la Palabra de Dios** que ilumina nuestra situación, la contrasta con el Evangelio y nos impulsa a la conversión; el **cuidado de la dimensión litúrgica** con toda la riqueza de sus lugares, formas, signos (imposición de manos), fórmula de absolución; la recuperación de la dimensión profético-misional de la penitencia que hace del perdonado un constructor de perdón y donde se recupera el sentido de la satisfacción adecuando las penitencias a los problemas vitales; finalmente, **la manifestación del carácter festivo profundo del sacramento** sin ignorar la situación antropológica subyacente y sin caer en una frivolidad del pecado, sino reconociendo que Dios es más fuerte que nuestro pecado, que Cristo ha muerto por nuestros pecados y ha vencido a la muerte.

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Los sacramentos abarcan la vida de la persona por completo y encuentran su *humus* en las situaciones fundamentales de la existencia humana. Dentro de estas situaciones no cabe duda de que la enfermedad grave y la preparación para el encuentro definitivo con Dios.

Orar en favor de un enfermo y ungirlo con óleo es una costumbre que se remonta hasta los primeros tiempos de la vida del cristianismo. Este sacramento, que con la penitencia conforma los sacramentos de curación, consiste en la oración de fe acompañada de la unción del enfermo que vive la propia enfermedad como una situación de salvación y de gracia. El alcance de esta unción ha sido clarificado por el Concilio Vaticano II precisando que el sentido guarda relación con el nombre mismo del sacramento.

Al acercarnos al NT debemos afirmar que la unción de los enfermos encuentra su fundamentación última en la conducta compasiva que Jesús muestra hacia los enfermos y afligidos. No se pueden encontrar textos explícitos que aseguren una «institución» jurídica; sin embargo, los evangelios nos ofrecen datos suficientes que justifican de sobra que la Iglesia, aplicando la enseñanza y el ejemplo del mismo Cristo, reconozca en la unción un verdadero sacramento. Las curaciones de Jesús se constituyen en signo maravilloso de que «Dios ha visitado a su pueblo» (Le 7,16), anuncio de salvación para todos los hombres, señal inequívoca de la cercanía y la realización del reino de Dios (Mt 4,23-24). Jesús se acerca, consuela, toca a los enfermos, los perdona, los confirma en la fe y los reintegra a la comunidad y, para ello, se sirve de signos para curarlos: saliva e imposición de manos, unción, barro y ablución, de manera que se puede afirmar abiertamente que en los sacramentos «Cristo continúa “tocándonos” para sanarnos» (CEC 1504).

Por el misterio de la pasión y muerte en la Cruz, Cristo confiere un nuevo sentido al sufrimiento que nos configura con él y nos une a su pasión redentora completando así lo que le falta (Col 1,24).

Jesús quiere que su misión sanadora y salvadora continúe y se prolongue. Él mismo prepara y encomienda a sus discípulos la misión de ungir y curar enfermos. Les envía a anunciar el reino de Dios, dándoles ese poder (*exousía*) para expulsar espíritus inmundos. **En virtud precisamente de este especial encargo recibido, los Doce -predicaron para que se convirtieran; expulsaban muchos demonios y ungián con aceite a muchos enfermos y los curaban»** (Me 6,12-13). Predicación misionera y curación van así estrechamente de la mano.

La primera Iglesia tuvo clara conciencia de que debía prolongar la misión de Cristo para con los enfermos. El testimonio más claro y preciso de la unción de los enfermos como praxis de la comunidad cristiana primitiva lo encontramos en la carta de Santiago. Dicho pasaje neotestamentario, a partir del s. V, estará a la base del sacramento de la unción: «¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará (*sozein*) el enfermo, y el Señor hará que se levante (*egeírein*), y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados (*aphíemí*)» (St 5,14-15). La perspectiva de fondo es la de aconsejar a los cristianos en las diversas situaciones (alegría, dolor, sufrimiento...), de orar siempre y en todo momento. Los efectos de la oración y la unción serán aquellos que están indicados en el mismo pasaje bíblico: salvar, levantar y perdonar los pecados.

En el contexto general del Nuevo Testamento, la curación está en sintonía con una situación de crisis corporal y espiritual de un enfermo como efecto de la oración de toda la comunidad y, por lo tanto, en este caso, sería más justo llamar a este rito con el nombre de «unción de los enfermos». De modo sintético, para el autor de la carta a Santiago, la obra de la comunidad cristiana, y precisamente a través de los presbíteros de la misma, continúa la obra de salvación de Jesús. La oración y el óleo sobre el enfermo señalan la acción de la gracia divina que libera al hombre de una situación de debilidad física y espiritual. Así como Jesús extendió su mano curativa a tantos enfermos con los que se cruzó, de nuevo por medio del sacramento de la unción «toca» al hombre herido por la enfermedad y la vejez para hacerle llegar su gracia y consuelo.

El sacramento de la unción en la historia y el Magisterio

Del siglo II al IV la unción de los enfermos atraviesa un relativo silencio en las fuentes ya indicadas para los restantes sacramentos. Tan solo la *Tradicción Apostólica*, a la hora de presentar la bendición del óleo, hace una breve referencia: «concede también tu fortaleza a cuantos gusten de él y tu salud a cuantos hagan uso del mismo» (n. 5). En este testimonio de Hipólito aparecen como un elemento

central las oraciones durante la celebración eucarística para la bendición y consagración, por parte del obispo, del óleo destinado a los enfermos. Además, al mismo obispo se le recomienda encarecidamente **que visite personalmente los enfermos** que los diáconos le indiquen. El uso de este **óleo**, que lleva consigo **alivio a los enfermos.**

En el **siglo V** nos encontramos con el **primer testimonio explícito de la unción de los enfermos** en un documento del Magisterio: la **Carta de Inocencio I a Decencio**, obispo de Gubbio (416). **En él se conecta el rito con el texto de Santiago 5,14s.** Ante estos testimonios alguno conjeturan una **doble unción**: una **privada (enfermedad leve), administrada por los mismos enfermos o sus familiares y otra litúrgica (enfermedad grave) reservada al presbítero o al obispo.** En líneas generales podemos convenir que en el tiempo de la patristica y de su paso a la Edad Media, a pesar de la escasez de testimonios explícitos, la **unción de los enfermos aparece ampliamente difundida.** Baste pensar en las diversas oraciones para la bendición del óleo, oración que el obispo recitaba durante la celebración eucarística. El crisma consagrado poseía esa fuerza sanante precisamente porque sobre él venía invocado el Espíritu Santo. De ahí se comprende la exhortación dirigida a los cristianos para que usen el óleo bendecido y no el de los magos.

A partir del s. VIII y con la reforma carolingia del s. IX se **produjo un viraje de sentido con la aparición de los diversos rituales.** La **preeminencia** se desplaza de la bendición del óleo a la **administración del sacramento**; se **acentúa el efecto espiritual y la remisión de los pecados** frente a la curación corporal, de modo que **la unción se concentra en los cinco sentidos como vehículos de pecado; asociada a la penitencia ad mortem y al viático dentro del mismo ritual, la extremaunción quedará reservada a los enfermos en inminente peligro de muerte.**

La *escolástica medieval* trató el **modo de la institución o los efectos.** En general fue asumido sin dificultad entre los siete sacramentos de la Iglesia. **Siguió siendo generalizada y preponderante la administración a los moribundos por lo que su celebración debía darse al final de la vida.** La cuestión estriba en que ya desde el primer Medioevo, la unción de los enfermos se vincula con la penitencia y la eucaristía, el viático.

El **Concilio de Trento** continúa en la línea magisterial anterior, pero con **algunas matizaciones importantes.** En concreto, **habla indistintamente de extremaunción y unción de los enfermos,** indicando también **la superación de una rígida referencia a los moribundos y abriendo la puerta a otras situaciones:** esta unción debe administrarse a los enfermos y, señaladamente (*praesertim*) a los que se encuentran en peligro de muerte (DH 1698). Contra los reformadores, **afirmará inequívocamente la sacramentalidad,** afirmando del sacramento **haber sido instituido por Cristo nuestro Señor, insinuado** ciertamente en Marcos (6,13) y **recomendado y promulgado** por Santiago, apóstol y hermano del Señor (DH 1695). También en controversia con quienes entendían que los presbíteros de Sant 5,14 eran solamente ancianos de la comunidad, **enseñará que el ministro propio del sacramento es el obispo o el sacerdote.**

La teología postridentina, hasta llegar al Concilio Vaticano II, se moverá en la perspectiva de la «extrema unción». Los estudios bíblicos, **litúrgicos y patristicos de la primera mitad del siglo XX** devolverán al sacramento su sentido originario de «**unción de los enfermos**» como testimonia, de hecho, el texto de *Sacrosanctum Concilium* n. 73, citado al inicio de este capítulo y el nombre de «**unción de los enfermos**» como más adecuado, el contexto del sacerdocio común de los fieles acentuando la dimensión eclesial junto al resto de los sacramentos: «Con la unción de los enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (Sant 5,14-16) e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo contribuyan así al bien del pueblo de Dios» (LG 11).

El Ritual del sacramento de la unción y de la pastoral de los enfermos aprobado por el papa Pablo VI en 1972, así como la **Constitución apostólica *Sacra Unctio infirmorum*** representarán, no cabe duda, la **última y decisiva etapa de este sacramento.** Desde ellos se descubre un **profundo significado con diversas dimensiones: pneumatológica, y de ayuda y fuerza en la enfermedad a nivel corporal, psicológico y espiritual, que puede también perdonar pecados:** «Este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud, confortado por la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no solo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos, e incluso conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual; asimismo, le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la Penitencia cristiana» (*Praenotanda*, 6). **Lo esencial de la celebración de este sacramento consiste en la unción en la frente y en las manos del enfermo (rito romano) o en otras partes del cuerpo (en Oriente), unción acompañada de la oración litúrgica del sacerdote celebrante que pide la gracia especial de este**

sacramento.

Dolor y enfermedad: momento sacramental de encuentro con Dios

A la debilidad y a la fragilidad de la criatura en el tiempo de la enfermedad sale al encuentro el sacramento de la *unción de los enfermos*. Es una manifestación de la victoria que el Señor Jesús trae sobre el pecado y sus consecuencias dentro del profundo misterio que supone el sufrimiento humano (cfr. Juan Pablo II, *Salvifici doloris* U984]). Este sacramento, en una situación de crisis corporal y espiritual y de aislamiento o soledad como implica la enfermedad, puede dar, de hecho, una ayuda existencialmente muy importante. En otras palabras, se hace expresión de una solidaridad que se expresa o explicita a varios niveles: a) una familia a modo de pequeña comunidad que ora por él, que espera junto a él por su curación, que sufre junto a él; b) la presencia del presbítero que expresa un nivel superior donde la entera comunidad eclesial de fe, representada por él, se hace cercana y solidaria con el enfermo; c) no obstante, mediante la acción sacramental, se llega a un nivel todavía más profundo de solidaridad: Jesucristo mismo se hace solidario con el sufrimiento humano de aquel enfermo. La unción

de los enfermos, de hecho, al comunicar la gracia del Espíritu Santo, sitúa al enfermo, en último término, en comunión con el Señor sufriente y glorificado. El momento de la crisis se puede convertir en momento de la gracia. El enfermo, aceptando con fe el sufrimiento, es un testimonio de la gracia y de la acción del Señor: se convierte, de esta manera, en un miembro activo de la comunidad de fe en un sentido muy concreto.

En relación al Padre la unción es el sacramento de la ofrenda del sufrimiento del enfermo y de la gracia con la que Dios la acoge, valorando, sobre todo, la experiencia del dolor y de la enfermedad como vías de redención y de salvación. Por eso, la Iglesia se dirige al Padre pidiendo que quien recibe en la fe la unción encuentre alivio en sus dolores y ánimo en sus sufrimientos. *En relación al Hijo* el evento sacramental de la unción une la pasión del hombre a la pasión de Cristo y aplica a ella los méritos del Salvador con el poder de su victoria pascual sobre el pecado y sobre la muerte y hace de la enfermedad una participación en la cruz y resurrección del Señor para bien de toda la comunidad eclesial. Finalmente, *en relación al Espíritu Santo* la unción establece la comunión solidaria de los enfermos con toda la Iglesia en el vínculo realizado por el Consolador, gracias al cual la comunidad y el individuo se ayudan recíprocamente en la hora del sufrimiento y de la prueba. De este modo, también la condición de debilidad y de aparente inutilidad puede convertirse en camino de servicio a los otros y en experiencia del beneficio de la solidaridad espiritual.

La unción de los enfermos ha de entenderse como una acción simbólica

que viene acompañada de la oración y por la cual Dios mismo, a través de la comunidad eclesial, reconforta al enfermo en su fe cristiana. Si a tal fortalecimiento tiende todo sacramento, la unción de los enfermos mira principalmente a conseguir que el fiel sea capaz de soportar la enfermedad junto al Cristo sufriente (cfr. Courth, *I sacramenti*, 358). Se trata de la asistencia de Dios que no abandona al enfermo en su situación de debilidad y tribulación y lo ayuda con la mirada puesta en su salvación. «Salvar» y «levantar» podrán entenderse así, tanto desde la mejoría física como desde la esperanza escatológica. Por lo tanto, el don particular del Espíritu Santo que da consuelo, paz y ánimo para vencer las dificultades propias de la enfermedad y la vejez; la unión íntima a la Pasión de Cristo; la gracia eclesial por la cual el enfermo santifica a la Iglesia al tiempo que la Iglesia oía por

él; el perdón de los pecados cuando no hubiera sido posible la Penitencia; el restablecimiento de la salud corporal (si conviene a la salud espiritual); y la preparación para el paso a la vida eterna, condensan los ricos elementos y profundas dimensiones que se encierran en este sacramento que, desde la situación existencial de enfermedad, nos habla de fuerza, de vida y de esperanza. Es el Dios de la vida y la esperanza quien ha entregado a la muerte a su Hijo por amor a los hombres. Por eso, Él puede otorgar la gracia de