



No, la perfección no es la línea recta ni la alineación,  
sino la compasión y el desinterés.

De *Ecoute*, 304  
oct. 1985

## UN JALON EN LA HISTORIA DE LA CONFESION EN LA VIDA RELIGIOSA\*

En todo tiempo la confesión, ha ocupado un lugar importante en la vida religiosa, porque supone siempre una "conversión" a Dios e implica necesariamente una parte de penitencia. Ahora bien el acto que consiste en reconocerse —en "confesarse"— pecador es una manifestación primordial de la actitud cristiana de penitencia. Por eso la historia de la confesión en la vida religiosa es vasta y compleja<sup>1</sup>.

Uno de esos momentos hoy se conoce poco y merece, en consecuencia, ser recordado<sup>2</sup>: es el que se sitúa en el monacato occidental de la alta Edad Media. Lo que allí se hizo no puede, por otra parte, comprenderse sin lo que había tenido lugar en Oriente. Allí se había producido una evolución que, sólo recientemente, se ha caracterizado con exactitud:

El vocablo "confesión" nunca tomó en esta tradición las resonancias... de acusación, penitencia. Evoca la declaración que el enfermo hace a su médico para el diagnóstico y el tratamiento. La imagen del "médico" es la que más a menudo aparece en los textos litúrgicos, teológicos y espirituales. Casi nunca se habla de "juez" o de "tribunal". Los textos oficiales recuerdan que ese ministerio es ejercido por los sacerdotes, pero la práctica lo reserva desde siglos a monjes o a sacerdotes cuyo discernimiento espiritual es conocido... Su manera de acoger debe ser cálida, alegre e incluso "risueña", paternal y fraterna a la vez... La confesión no se limita a enumerar las faltas, su número, sus circunstancias. Expresa más bien la debilidad, sin gran precisión, y el arrepentimiento. Entabla el diálogo en el que el confesor ayudará a encontrar el remedio<sup>3</sup>.

---

\* De *Vie consacrée*, 1985, n° 4.

1. En el breve esbozo que aquí va a presentarse, no es indicado citar textos ni proporcionar referencias y bibliografía; lo he hecho en el artículo "Confessione nella vita religiosa, II. In Occidente" del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, 1975, t. II, col. 1433-1436.
2. Los estudios del sabio y llorado C. Vogel sobre la historia de la penitencia no se referían especialmente al monacato. No trató, pues, este aspecto. De ahí el silencio sobre el mismo tema, en todos los que lo toman a él como referencia. No obstante, hace una breve mención B. JUDIC, "Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604)" en *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*. Quince estudios de historia. Grupo de la Bussière, Paris, 1983, 49.
3. I. H. DALMAIS, "La réconciliation dans les Eglises d'Orient", en *Notre histoire*, n° 4 (sept. 1984), 41:

Ahora bien, todo esto se encuentra también en el monacato occidental, como permiten constatarlo claramente dos testigos, entre otros: la Regla de san Benito para el siglo VI y la obra de san Bernardo para la primera mitad del siglo XII; lo mismo ocurre en el período intermedio. En el origen de esta tradición oriental y occidental había tenido lugar una experiencia a la cual hacen posible asistir.—por decirlo así— los primerísimos textos monásticos orientales —*Palabras y Vidas* de los Padres y de las Madres del Desierto—, muy pronto traducidos al latín y ampliamente difundidos en Occidente. Este fenómeno no hace mucho fue puesto en evidencia muy bien por un excelente historiador<sup>4</sup>. G. Ladner demuestra cómo entonces, en virtud de uno de esos procesos de compensación que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia cada vez que es necesario, mientras el sentido del pecado tiende a atenuarse —cuando no a desaparecer— y mientras los ritos de penitencia pública pierden su contenido a los ojos de muchos, unos simples monjes, en Egipto, en Siria y en otros lugares, espontáneamente, experimentan lo que es saberse personalmente pecadores ante Dios. En estos textos, asistimos a la conmovedora experiencia de solitarios que, ayudados unos por otros, descubren y admiten, “reconocen” —es decir confiesan— que cada uno de ellos es un pecador, un pecador perdonado, pecador en Jesucristo. Y en las generaciones siguientes, obispos, ancianos monjes o amigos de monjes, vuelven a introducir en las instituciones penitenciales esta toma de conciencia del carácter personal de la condición de pecador.

Hoy sucede que, al escribir la historia de la confesión, se guarda silencio sobre ese vasto fenómeno de Iglesia. Y se pasa sin transición, de los ritos de reconciliación pública de la antigüedad a la llegada de la “penitencia tarifada” que se supone que han expandido por todas partes en Occidente los monjes irlandeses, a partir de los siglos VI y VII, aportando así un remedio a un “vacío penitencial” de larga duración.

Ahora bien, en el monacato antiguo de Occidente en su conjunto, la concepción de la penitencia, así como la práctica de la acusación de sí mismo y de la apertura de conciencia, continúan siendo sensiblemente las mismas que las del monacato oriental, en el cual se inspiran. Pero reciben un comienzo de organización en las reglas que se escriben del siglo V al VII, por ejemplo la Regla de san Benito. En el código penitencial, bastante desarrollado, que ésta contiene, puede verse una transposición, adaptada a la vida monástica, de lo que era la práctica penitencial de la Iglesia, con acusación y sanción pública para las faltas de carácter público, y acusación privada para las disposiciones del alma. A propósito de esta última, releamos la parte final del capítulo 46 de la Regla, que otras páginas del mismo documento completan y, en ese sentido, comentan, que utiliza también el vocabulario de la “medicina de almas”:

Si se trata de un pecado secreto del alma, confiéselo únicamente al abad o a ancianos espirituales, que sepan curar sus propias llagas y las ajenas, no descubrirlas y publicarlas.

---

4. G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, 309-310.

Es bien cierto que en el monacato celta, y bajo su influencia, en la Iglesia de las Islas Británicas y en el Continente, se introducen, a partir del siglo VI, elementos nuevos: la confesión se hace frecuente e incluso cotidiana, aun practicada antes de cada participación en la eucaristía; su materia es menos la apertura de conciencia, la declaración de los "pensamientos", que la confesión de faltas; estas últimas son objeto de precisiones que se consignan en escritos que se convierten en los *Libros penitenciales*; la satisfacción que debe seguir a la confesión se somete a especies de tarifas; finalmente, esta confesión privada a menudo se hace con un sacerdote y está seguida de absolución. Pero esta práctica está lejos de ser determinante y generalizada.

En realidad, hasta mediados del siglo XII, la práctica de la confesión de los monjes y de las monjas, además de la de otros religiosos —canónigos regulares, miembros de órdenes militares y hospitalarias— evoluciona poco. Continúa conteniendo elementos que provienen de la antigua concepción monástica de la apertura de conciencia al padre espiritual, de la disciplina penitencial de la Iglesia, de la influencia irlandesa. Por eso es difícil precisar cuando, en los textos, se trata de lo que se llamó luego "la confesión sacramental": la pregunta debe plantearse a propósito de cada uno de los textos que hablan de ella, y a menudo es trabajoso dar una respuesta clara y segura. Es cierto que existía en el monacato una práctica de la reconciliación del pecador con Dios en la Iglesia, que contenía diversas formas de acusación de sí, de reconocimientos, de ritos de reconciliación y de absolución, de satisfacción; pero todas esas actividades generalmente no estaban reunidas en un solo acto, como fue el caso más tarde en el sacramento de la penitencia. Una de esas actividades era la confesión. En el conjunto, se distingue, en los medios de vida religiosa, por lo que en ella es más frecuente y se refiere a faltas menores (designadas como *peccata parva, levia, minuta, quotidiana*), a pensamientos y actitudes interiores, más a menudo que a actos pecaminosos graves y exteriores. Esta confesión se practicaba entre los miembros de la comunidad y, en muchos casos, sin la intervención de un sacerdote. Uno de los ritos que eran signos sensibles de la remisión de los pecados era el *mandatum*, el lavado de los pies, que se practicaba generalmente el sábado a la tarde —práctica que estuvo en vigencia en algunos monasterios hasta nuestros días. El canto del *Pater*, en Laudes y en Vísperas, era otra manera de significar el perdón.

A partir de mediados, y sobre todo a fines, del siglo XI, y durante todo el siglo XII, la espiritualidad de la confesión monástica conoce nuevos desarrollos, yendo a la par del proceso general de interiorización, de afinamiento de la personalidad, que marcó a esa época. Entonces aparecen nuevos escritos sobre la confesión. Varios textos describen con bastante precisión el modo cómo se practicaba, las actitudes espirituales y los actos psicológicos que implicaba en el confesor y en aquel con el cual se entrevistaba; porque la confesión más de una vez es descrita como una conversación, un diálogo entre amigos. Entonces también se desarrollan dos ideas: la de la confesión como anticipo escatológico del Juicio final y la de la confesión como modo de alabar a Dios reconociéndose pecador ante aquel que es toda santidad. Igualmente, se insiste mucho en la indulgencia, la bondad, la comprensión de que debe dar prueba el confesor.

Todo lo que acaba de decirse podría ilustrarse con innumerables textos del autor que ejerció la mayor influencia en el monacato —y fuera de él— de su tiempo, y largo tiempo después: san Bernardo de Claraval<sup>5</sup>. Habla muy explícitamente de las confesiones que él mismo hacía, de las que le hacían sus monjes, y de las que los monjes se hacían unos a otros, pero nunca asocia a ellas la idea de absolución sacramental; se trata siempre de la apertura de conciencia que algunos monjes hacen a su abad o a otro monje que es su “consejero espiritual”, conforme a lo que había previsto san Benito. He aquí solamente dos testimonios:

Varios de entre ustedes, lo recuerdo, en sus confesiones privadas se quejan del estado de languidez de su alma en estado de sequedad y de baja mediocridad: no pueden penetrar los misterios de Dios que son elevados y sutiles; no saborean nada, o casi nada, de la suavidad del Espíritu. ¿Qué hacen, sino aspirar a ese beso del que habla el Cántico? Aspiran y suspiran, deseando ardientemente el Espíritu de sabiduría y de inteligencia: de inteligencia para llegar al lugar donde desean, de sabiduría para gustar lo que habrán captado por la inteligencia...<sup>6</sup>.

En todo esto, no es cuestión de confesar pecados, ni de ser absueltos de los mismos, sino de lamentar la falta de un fervor todavía más pleno y de consolación. Escuchemos ahora lo que dice Bernardo de la manera cómo abría él mismo su corazón a uno de sus monjes, dom Humbert quien, cuando murió, fue objeto de un sermón de su abad:

¿Cómo obraba como consejero? Era simple y discreto; lo sé tanto mejor cuanto que a menudo me he apoyado en su pecho. Y no solamente yo lo he conocido, sino que también todos ustedes lo han conocido. ¿Quién es el que, herido por el gran número y la gravedad de sus tentaciones, no se enteró por su boca, tanto de la raíz de la tentación como del procedimiento para curarla?

Recorría todos los rincones de la conciencia enferma de tal modo que el que se confesaba habría podido creer que había visto todo, que había asistido a todo<sup>7</sup>.

Tampoco aquí, de ninguna manera es cuestión de acusarse de haber cometido pecados ni de recibir la absolución.

A partir de la segunda mitad del siglo XII, la concepción y la práctica de la confesión que se desarrollan entre los clérigos con la intención de los laicos penetran cada vez más en los medios de vida religiosa. En estos últimos, hasta entonces, la concepción y la práctica eran de carácter espiritual más que moral o jurídico. Poco a poco, la confesión, en la vida monástica y religiosa como en otras partes, se hace objeto de una obligación; ésta se fija por una legislación que se convierte

5. Con el título “*San Bernardo y la confesión de los pecados*”, he reunido esos textos en *Collectanea Cisterciensia*, 46, 1984, 122-130.

6. *Super Cantica*, IX, 3; *Sancti Bernardi Opera*, I, 43-44, Roma, Ed. Cistercienses, 1957.

7. *In obitu Domni Huberti*, 4-5. *ibid.*, V, 444.

en materia de comentarios y de discusiones y da lugar a una casuística: es el momento del primer gran progreso del derecho canónico. Al mismo tiempo, en las escuelas de las ciudades, y sobre todo de París, se elabora la doctrina especulativa del sacramento de la penitencia. Desde el doble punto de vista jurídico y teológico, se dan cada vez más precisiones sobre la materia, el ministro, la frecuencia de la confesión, los actos que contiene, las consecuencias que acarrea. Las constituciones de las órdenes religiosas imponen la obligación de la confesión regular; las visitas y capítulos generales toman sanciones contra los que la contravienen. Así cobra cuerpo un tipo de legislación que no hará sino desarrollarse a lo largo del siglo XIII, y hasta el siglo XX.

Paralelamente subsisten ciertos elementos heredados de la tradición espiritual del monacato antiguo y medieval: se continúa, en medida variable según las circunstancias y las épocas, con la práctica de la confesión a laicos, no solamente en el monacato, sino en los comienzos de la orden franciscana. Y la administración del sacramento de la penitencia continúa conteniendo una parte de apertura de conciencia. Esta experiencia de la tradición espiritual queda subyacente en la práctica de la Compañía de Jesús<sup>8</sup>. Así, desde fines de la Edad Media, la confesión sacramental de los religiosos reviste cada vez más el carácter de lo que se ha denominado la "confesión de devoción", más o menos identificada con la "dirección espiritual".

En un informe del volumen que reúne los textos presentados al Sínodo de Roma de 1983 sobre *La penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia*<sup>9</sup>, podía leerse lo siguiente, que no tiene por qué sorprender a quien escruta la historia: "En cuanto al sacramento de la reconciliación, notamos un pedido que ha vuelto con fuerza en varias intervenciones: la creación de un ministerio laico de la penitencia no sacramental, para reanudar de esa manera una larga tradición de la Iglesia"<sup>10</sup>.

*Traducción del francés por*

*Graciela Sufé, osb – Monasterio Gaudium Mariae*

*Abbaye Saint-Maurice*

*L-9737 Clervaux, Luxembourg*

Jean LECLERCQ, osb

- 
8. H. BACHT, "Die frühmonastischer Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit", en *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556-1956*, Würzburg, Echter-Verlag, 1956, 223-261; Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, c. 9: "Ignatius der Beichtvater", Friburgo, Herder, 1964, 188-196; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Coll. Bibliotheca Institutii S.I., 4, Roma Institutum Historicum S.I., 1953, 301-302, 474-475.
  9. *La Pénitence dans la mission de l'Eglise*, Col. Documentos de Iglesia, París, Centurión, 1984.
  10. J. CHAMBERT, F.E.C., en *Eléments de bibliographie*, Boletín de la Asociación para las bibliotecas de religiosas, 1984, n° 182 (agosto-septiembre), 14.