

**Los
orígenes
de la
confesión
de los
pecados**



Ricardo Franco, S. J.

DE muchos sacramentos sabemos que existían como ritos religiosos en general ya antes de Cristo. Así el bautismo está atestiguado en el mismo Evangelio como practicado por el Bautista y sabemos también que lo practicaban los esenios. Después algunas religiones de los misterios en el tiempo romano lo usaron, seguramente con independencia del cristianismo. De la unción de los enfermos tenemos también el testimonio del mismo evangelio, aunque es menos conocido (Mc 6, 13). El matrimonio existía como institución natural y sólo fue elevado al orden de signo sacramental. El banquete sacrificial era también una práctica común a muchas religiones. Jesucristo no tuvo, por tanto, ninguna dificultad en admitir como signos simbólicos de la gracia ritos religiosos que eran comunes no sólo al judaísmo, sino incluso a otras religiones. Precisamente este pertenecer al fondo común de los símbolos religiosos es un testimonio de su enraizamiento en la misma naturaleza del hombre. Lo que hace Cristo es elevar ese símbolo natural a una dignidad completamente nueva y a una eficacia que de ninguna manera podía tener en otras religiones.

Sin embargo la confesión de los pecados creen muchos católicos que es una institución específicamente cristiana, es más, exclusivamente católica. La controversia con los protestantes ha podido llevar a esta idea. Para muchos católicos, aún en el día de hoy, hacerse protestante es dejar de confesarse.

Y, sin embargo, la confesión de los pecados es un rito que extiende sus raíces en lo más profundo de la psicología humana y por esta razón, ya a priori, podríamos decir que es, o que tiene que ser, una práctica religiosa tan antigua como la humanidad.

Ya el evangelio mismo nos habla de una confesión de los pecados anterior a Cristo. Con motivo del bautismo de Juan los pecadores venían a él confesando sus pecados (Mc

1,5). Y, ya mucho antes, el Antiguo Testamento nos da testimonio de una confesión de los pecados en el judaísmo. Unas veces se trata sólo de confesiones genéricas de los pecados, periódicas u ocasionales (Lev 16,21; 1 Sam 7,6; 1 Re 8, 47 etc.). Otras en cambio se trata de confesión de pecados concretos, en la que hay que declarar al sacerdote el pecado de que se trata para que él sepa el sacrificio que tiene que ofrecer por el pecado (Lev 5,5).

Pero la confesión de los pecados como rito religioso es mucho más antigua. Un investigador italiano de la historia de las religiones, R. PETTAZZONI, ha dedicado tres volúmenes al estudio de la confesión de los pecados en las religiones (1). La conclusión de sus estudios se puede resumir así: La confesión de los pecados como rito religioso se origina en las religiones propias de culturas agrarias, matriarcales, en las que predomina el culto de una diosa, que coincide más o menos con la Diosa-Madre presemítica y anatólica. De estas religiones se ha propagado después a otras religiones y culturas incluso más primitivas. Esta conclusión no parece que haya sido modificada por las investigaciones posteriores, aunque estas hayan podido aportar algunos datos más sobre la existencia de la confesión de los pecados en culturas más primitivas (2). Esta conclusión nos coloca, sin embargo, delante de un problema, que se puede enunciar así: Las culturas agrarias primitivas, en las que aparece por primera vez el rito de la confesión, son culturas materialistas o panteístas. Su concepto del pecado es generalmente mágico, opuesto, por tanto, de una manera radical al concepto religioso del pecado. La práctica de la confesión de los pecados tiene, pues, en su origen una tara de materialismo mágico que hace difícilmente explicable que haya sido escogida por Cristo para simbolizar precisamente el perdón de los pecados, o, más exactamente, para formar parte del signo sacramental del perdón de los pecados.

Para responder a esta pregunta podemos dividir la cuestión en dos partes: 1. ¿Es posible cambiar de sentido una práctica de origen tan materialista? 2. ¿Qué ventajas puede tener aun ese caso la adopción de esa práctica?

Lo primero que hay que determinar es en qué consiste esa mentalidad materialista entre los pueblos primitivos. Y, en primer lugar, es mucho más fácil tener una idea general de lo que son los pueblos primitivos que dar una definición exacta de ellos. R. MOHR, en su libro sobre la ética cristiana a la luz de la etnología (3), renuncia prácticamente a darnos una definición de lo que se entiende por pueblos primitivos, contentándose con decir que todo el mundo tiene una idea aproximada de lo que son estos pueblos y que mucho más importante que una definición de cultura primitiva, y en esto tiene razón, es la definición de las actitudes fundamentales del hombre frente a la vida que se manifiestan ya aun en estos pueblos primitivos. Pero sí conviene notar, ya desde el prin-

(1) *La confessione dei peccati*. (Bologna 1927-1936).

(2) Esto no quiere decir que estemos de acuerdo con el método mismo de Pettazzoni, que ya en su tiempo fue criticado por los historiadores de la religión. Pero la conclusión general parece exacta.

(3) R. MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*. (Handbuch der Moraltheologie Band 4) München 1954.

cipio, que dentro de los mismos primitivos se dan diversos grupos que se acercan paulatinamente a la civilización. Estos grupos son: los colectores (mejor que "recolectores" como se les suele llamar, pues este nombre parecería indicar que existe entre ellos un cultivo del campo) que se distinguen por una nota más bien negativa y son sin duda los más primitivos: viven exclusivamente de los frutos espontáneos de la naturaleza y carecen de toda técnica de reproducción y de conservación. Carecen también de cerámica. Los cazadores no especializados son casi tan primitivos como estos colectores. Siguen los cazadores especializados, los agricultores y los pastores.

Los tipos de reacción frente a lo suprahumano los clasifica MOHR en: religioso y mágico. La distinción aparece clara en la distinción que podemos apreciar entre el sacerdote y el mago. El primero está, o debe estar, penetrado de un profundo sentido de adoración, mientras que el segundo está engreído del poder que cree tener. La magia es originariamente una práctica, una manera de actuar en el mundo, más que una actitud contemplativa. El hombre primitivo quiere afirmarse frente al mundo; cree poseer medios por los que puede hacerse dóciles y obedientes las fuerzas ocultas, que envuelven misteriosamente su existencia. En este sentido es la magia un estadio arcaico y elemental de la técnica (4). Por esto hoy se tiende a separarla cada vez más de la religión, que es la admiración y el temor reverencial frente a lo sobrenatural. En última instancia tal vez se pueda decir que la magia corresponde a una concepción monista del universo, mientras que la religión corresponde a una concepción dualista (5). Pero direcciones puras se dan pocas veces en la historia, por eso la religión y la magia pueden coexistir y encontrarse mezcladas entre sí a lo largo de un período o dentro de una misma cultura.

Estas actitudes fundamentales influyen naturalmente en la concepción del pecado. A primera vista la concepción

(4) Cf. *S. MOWINKEL: *Religion und Kultus* (1953) p. 27s. Esto no pretende ser una definición del complicado fenómeno de la magia, sino únicamente de la tendencia fundamental que la dirige.

(5) Es decir, la primera parte de un panteísmo más o menos materialista, mientras que la segunda admite la trascendencia de lo divino.

Todas las cosas están sujetas a la voz del Altísimo y Omnipotente, por cuya invocación, aun antes de la venida de nuestro Señor, los hombres se liberaban de los espíritus malvados, de todos los demonios y del poder de la apostasía.

(San Ireneo, Adv. Haer. II, 4, 6)

(6) Algunos historiadores de la Religión creen, con todo, encontrar entre estos pueblos el origen de la idea de pecado.

mágica de la vida no deja lugar para un concepto del pecado (6). Hay, sin embargo, un concepto de pecado, un pecado puramente objetivo, material, sin relación ninguna a la voluntariedad de los actos (aspecto ético del pecado) ni a la ofensa personal de un Dios también personal (aspecto religioso). Es una especie de fluido maligno que penetra en el hombre de una manera inevitable y del que tiene que librarse por medios puramente técnicos que nada tienen que ver con una conversión del corazón. Es la inserción en un complejo de causas maléficas sin culpabilidad personal del pecador. Esta concepción enormemente material, casi fisiológica del pecado, no es su concepción más primitiva. Pero es claro que tendrá que influir en los medios que estos pueblos utilicen para librarse del pecado y que forzosamente han de revestir un carácter técnico, automático, sin participación de la conversión del corazón, más cercano a la medicina (a la psiquiatría) que a la religión.

Frente a esta concepción del pecado hay otras dos, que no se excluyen entre sí sino que se complementan: Son la concepción ética del pecado, como trasgresión libre de una ley; y la concepción religiosa de ofensa a un Dios trascendente y personal. La concepción ética opone a la mágica el concepto de libertad en el pecado. La religiosa el de la relación personal. Ya se ve que en esta concepción el perdón del pecado ha de seguir un camino muy distinto del de la magia (7).

(7) Sería cómodo poder distribuir estas concepciones del pecado en el tiempo, de modo que la concepción más primitiva fuera la mágica, después la religiosa y finalmente la ética. Esta Evolución está descartada por los hechos. La concepción religiosa y ética del pecado aparece aun en las culturas más primitivas.

Ahora bien, la confesión de los pecados no aparece originariamente en las culturas más primitivas, que tienen un concepto más puro de Dios, sino, según constatación de Pettazzoni de la que ya hablamos y que es generalmente admitida hoy por los historiadores de la religión, en las religiones agrarias, dominadas por la preocupación de la fecundidad y por una concepción del Universo como un organismo gigantesco, como una gran unidad viviente (cosmobiología). El modo concreto como se realiza la confesión de los pecados en estos pueblos confirma la conclusión de Pettazzoni: Los pecados que generalmente son acusados son de orden sexual. La preocupación por la integridad de la confesión es también típica de estos ambientes (pecados involuntarios e ignorados). Los ritos que acompañan estas confesiones son también sintomáticos de esta concepción mágica del pecado, que les sirve de substrato (Abluciones, extracción de sangre de la lengua, de los oídos etc.). Cuando la confesión se extiende más allá de las faltas sexuales se trata siempre de tabús. En resumen: en estos ambientes la confesión tiene el carácter de un emético para arrojar lejos de sí el fluido maligno en el que uno se ha introducido involuntariamente por el pecado, pero que de hecho amenaza la vida del individuo o de la tribu.

Pero la confesión originada en estos ambientes puede cambiar de sentido al ser trasplantada a otras culturas y para

eso no hay que esperar que llegue a implantarse en culturas superiores, pues tenemos ejemplo en las culturas más primitivas.

(8) Cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. 3, p. 160s.

(9) Reirse de un viejo, hacer sufrir un animal, etc.

(10) La Madre, a la que se pide que trasfiera esta confesión a Dios mismo.

(11) *Le péché chez les Primitifs* (Théologie du Péché, Tournai 1960) p. 137s.

Hay un ejemplo bien conocido de los pigmeos Semang de la península de Malaca, que nos cuenta el gran especialista en pigmeos P. Schbesta (8). En caso de tormenta estos pigmeos salen de sus chozas y se practican incisiones mezclando su sangre con el agua de lluvia, al mismo tiempo que confiesan sus pecados. Esta confesión está dirigida a Pedn y no se reduce a pecados sexuales, sino que incluye pecados que denotan una gran finura y delicadeza de conciencia (9). Es cierto que no sólo se dirige a Pedn sino también a una diosa (10), lo que indica que ha sido introducida la confesión secundariamente en esta cultura por el influjo de las culturas agrarias que la rodean. Pero notemos, como hace justamente J. GOETZ, (11) que no es la noción de Dios la que ha sido introducida secundariamente en esta confesión, sino la confesión la que ha sido introducida en un ambiente teísta y al ser introducida en él ha cambiado de sentido. Ha perdido el sentido profundamente materialista que la caracterizaba. Esto indica que estas creaciones del espíritu humano, que responden con frecuencia a tendencias profundas del ser humano mismo, tienen una enorme plasticidad y se pueden adaptar a otras mentalidades, conservando sin embargo su adaptación fundamental a las necesidades anímicas de las que habían procedido.

Tenemos, pues, en este ejemplo de los Negritos de Malaca, y en otros ejemplos similares que se pueden añadir, la posibilidad de un cambio de orientación en la confesión de los pecados, al inscribirse en otro ambiente distinto del que le ha dado origen.

Pero aún nos quedan al menos dos cuestiones que resolver.

La creación muestra al Creador, la creatura nos lleva al que la ha hecho y el mundo manifiesta al que lo ordenó. Esta es la tradición que la Iglesia, diseminada por todo el mundo, ha recibido de los apóstoles.

(San Ireneo, Adv. Haer. II, 8, 1)

1. ¿Por qué quiso tomar Cristo una práctica que en sus orígenes estaba tan inficionada de materialismo y de magia? La primera razón es que Cristo, naturalmente, no la toma directamente de estas civilizaciones primitivas, en las que aún estaba profundamente anclada en el materialismo, sino del judaísmo vetero testamentario, donde todos los restos de magia habían sido desterrados por la gran idea dominante de la Alianza. Esta idea de la alianza personal con Yahvé trasciende totalmente toda la religión judía y hace que cambien de significado aun aquellos restos que pudieran quedar de un dinamismo primitivo.

Pero en segundo lugar hay que conceder que esos pueblos agrarios de cultura matriarcal, tienen un fino sentido para los problemas psicológicos, aunque con frecuencia confundan los límites entre la psicología y la mera fisiología. Tienen precisamente por esto una especial sensibilidad para percibir la atadura que significa el pecado y la necesidad de una liberación, aun corporal, de ella. Tiene en definitiva un sentido especial para percibir la relación del hombre como tal con la tierra y con la materia. La Biblia, no reniega nunca de la corporeidad del hombre y no ha cedido nunca a ninguna especie de dualismo. En la admisión de este rito de la confesión tendríamos una confirmación más del sentido profundamente humano de la Biblia y de la comprensión que tiene para con ese elemento de tierra, que tan íntimamente afecta al hombre. La confesión de los pecados no estaría, pues, incorporada al cristianismo como una carga insostenible, sino como un símbolo de liberación, una liberación que tiene en cuenta no sólo el elemento espiritual del hombre, sino también su aspecto sico-somático.

2. El origen de la confesión de los pecados nos tiene, sin embargo, que poner en guardia contra sus posibles desviaciones. Una recaída en el concepto mágico del pecado es posible, sea por incultura, sea por deformaciones educacionales y complejos psicológicos que perpetúan en el adulto un sentimiento irracional y morboso de culpabilidad. En estos casos, correlativamente, habrá tendencia a considerar la confesión sea como un medio puramente automático de conjurar una vaga amenaza de castigo, prescindiendo de la disposición personal de la sincera conversión del corazón; sea como alivio, momentáneo, de un vago sentimiento de culpabilidad. Es cierto que el campo de la conciencia es enormemente complejo, y no siempre se pueden trazar líneas claras, divisorias entre sincera contrición de corazón y complejo de culpa, entre verdadera responsabilidad y actos más o menos profundamente determinados por factores biológicos o psicológicos. El pecado es una realidad que afecta al hombre entero y por tanto es normal que tenga repercusiones psicológicas más o menos profundas. El perdón de los pecados, al restablecer de nuevo la auténtica relación del hombre a Dios, puede tener también repercusión en el equilibrio psicológico

del hombre, pero estos efectos son secundarios. La finalidad del sacramento de la penitencia es la restitución de las relaciones normales entre el hombre y Dios. No es la de hacer hombres psicológicamente equilibrados, sino religiosamente bien orientados. Cuando la causa de la perturbación psicológica no es un pecado real, sino un complejo no resuelto, la confesión de por sí no soluciona nada. Si alguna vez influye beneficiosamente es porque el confesor, de una manera más o menos consciente o instintiva, hace labor de psiquiatra (12). Pero en estos casos conviene que el confesor mismo no pierda de vista la clara definición del Tridentino: "La realidad y efecto de este sacramento, por lo que se refiere a su valor y eficacia, es la reconciliación con Dios, a la que algunas veces, en hombres piadosos y que con devoción reciben este sacramento, suele seguirse la paz y serenidad de la conciencia con vehemente consolación del espíritu" (13).

(12) Sobre los problemas de esta acción sicoterápica del sacerdote véase el artículo de MARC ORAISON: *A propos de l'action thérapeutique du sacrement de Pénitence*: Supplément de la Vie Spirituelle, VII (1954) 412-430.

(13) Denzinger 896 [El Magisterio de la Iglesia (Barcelona 1955) p. 252].

