

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN EL IV EVANGELIO

ANTONIO GARCÍA-MORENO

SUMARIO: 1. *Una posible precomprensión*. 2. *Pecados cometidos después del Bautismo*. 3. *El perdón divino, esperanza cierta*. 4. *Confesión de los pecados*. 5. *Comprensión y misericordia*. 6. *Jesús ante el pecador*. 7. *Purificación para celebrar la Cena*. 8. *Rito del perdón*. 9. *Con la fuerza del Espíritu Santo*. 10. *Signo y Sacramento*. 11. *Conclusión*.

1. *Una posible precomprensión*

Al estudiar los Sacramentos, hay autores que admiten la presencia de una teología sacramentaria en el Evangelio de San Juan. Generalmente están de acuerdo en ver el Bautismo y la Eucaristía en el diálogo con Nicodemo (cfr. Jn 3, 1-8) y en los discursos de Cafarnaún (cfr. Jn 6, 2-58), respectivamente. Sin embargo, es raro que se hable de la presencia del Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio, sobre todo teniendo en cuenta la doctrina del Concilio de Trento en este punto¹, tan clara que nos parecen poco coherente que R. E. Brown diga que «numerosos investigadores católicos modernos» (no cita a ninguno) opinan que la declaración de Trento no se refiere ni define el significado que el evangelista quiso dar a

1. El canon 3 sobre la Penitencia dice: «Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: 'Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt' (Io 20, 22sq.), non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium: Anathemata sit.» (Dz.-Sch., n. 913).

este versículo. Según Brown, frente a las críticas contra el sacramento de la Penitencia, la declaración insiste en que éste es la aplicación de aquella potestad concedida². Por nuestra parte, partimos de la doctrina del Magisterio e intentamos trabajar con esa precomprensión de que habla el último Documento de la Pontificia Comisión Bíblica³.

Es lógico que en el campo no católico, de acuerdo con las propias perspectivas teológicas, las posturas sean acordes con los vaivenes que ha ido experimentando la doctrina sobre la Penitencia en las diferentes épocas y confesiones⁴. Así ocurre con O. Cullmann que encuentra elementos relacionados con el Bautismo y la Eucaristía en numerosos textos y, en cambio, no hace la menor referencia, ni siquiera remota o implícita, a la Penitencia⁵.

Entre los católicos, sin embargo, cuando se trata de los sacramentos en general en el IV Evangelio se suele omitir el tema de la Penitencia, aunque luego al explicar Jn 20, 23 se toque y se apoye la interpretación tridentina. Así ocurre con Schnackenburg⁶, Brown⁷, Tragan⁸, etc. Esto no significa que el tema no se haya estudiado, ni que falten trabajos exegeticos importantes que conside-

2. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. II, p. 1359.

3. En III, D, 1 dice dicho documento: «Cuando abordan los textos bíblicos, los exégetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: La Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas no llegan a los exégetas en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica».

4. Según Lutero: «Paenitentiae sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitatus instituto caret, et aliud non esse dixi quam viam et reditum ad baptismum» (Cfr. S. González, en Varios, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1951, p. 431). En cambio, en otro momento, Lutero deja escrito que la Penitencia es «la cosa más saludable». También dice: «Hace tiempo que yo hubiese sido vencido y destrozado por el demonio, si esta confesión no me hubiera sostenido» (Cfr. K. ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Madrid 1963, p. 1039).

5. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, París 1951.

6. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. I, p. 187-189; v. III, p. 403-405.

7. Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. I, p. 132; v. II, p. 1362s.

8. Cfr. P. R. TRAGAN (ed.), *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977. Sin embargo en *Fede e sacramenti*, publicado bajo la misma dirección, si se aborda Jn 20, 23, Roma 1985, p. 183-220.

ran correcta la postura de los padres conciliares de Trento⁹, que en definitiva recogía una interpretación que había prevalecido durante siglos en la Iglesia¹⁰.

En la Sesión XIV de dicho Concilio, el c. 2 dice que el Señor instituyó el sacramento de la Penitencia cuando insufló el Espíritu Santo sobre los apóstoles según Jn 20, 22ss. En este hecho y con las palabras dichas por el Señor se comunicó a los apóstoles, y a sus legítimos sucesores, el poder de perdonar o retener los pecados cometidos después del Bautismo, según entendieron de modo unánime los Padres. Quien niegue esta doctrina, dice el c. 3, queda anatematizado¹¹. Sobre este pasaje se pronunció también el Concilio Constantinopolitano del 553 cuando afirma que los apóstoles recibieron realmente el Espíritu Santo, y no sólo figurativamente como enseñaba Teodoro de Mopsuestia¹².

Es curioso observar la frecuencia con que este texto (Jn 20, 23) ha sido citado en el Magisterio¹³. En el *Catecismo de la Iglesia católica*, de 1992, se recurre a Jn 20, 23 al afirmar que «Cristo confió a sus apóstoles el ministerio de la reconciliación»¹⁴. Al presentar el

9. E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens. Comment le Nouveau Testament envisage-t-il leur Pardon?*, «Nouvelle Revue Théologique», 106(1974)449-470. B. RIGAUX, «Lier et délier». *Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des Temps apostoliques*, «La Maison-Dieu», 117(1974)86-135. G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21-23*, en P. R. Tragan (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 183-220.

10. G. GHIBERTI, o. c., p. 209.

11. La Ses. XIV, c. 2 dice: «Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavim in discipulos suos, dicens 'Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt' (Io 20, 22sq.). Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retenendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostoli et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universonum Patrum consensus semper intellexit (c. 3), et Novatianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tamquam hereticos explosit atque condemnavit» (Dz-Sch., n. 894). El canon 3 sobre la Penitencia puede verse «infra», en nt. 1.

12. Cfr. Dz.-Sch., n. 224.

13. En el «Index scripturisticus» del *Denzinger* Jn 20, 23 es el texto de todo el IV Evangelio más usado por el Magisterio, y uno de los más citados de toda la Biblia (cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1967, p. [2].

14. O. c., n. 1461.

resumen referente al Sacramento de la Penitencia se comienza diciendo: «En la tarde de la Pascua, el Señor Jesús se mostró a sus apóstoles y les dijo ‘Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos’(Jn 20, 22-23)»¹⁵. Por tanto, podemos decir que, según la doctrina de la Iglesia, es en ese momento cuando el Señor instituye el Sacramento de la Reconciliación para quienes hayan pecado después de la regeneración del Bautismo.

2. *Pecados cometidos después del Bautismo*

Sin embargo, cabe preguntarse si en el texto joánico está presente esa enseñanza, pues en Jn 20, 23 se habla del perdón de los pecados, pero no se especifica de qué pecados. En eso se apoyan los que hablan de que aquí se trata del perdón de los pecados a través del Bautismo, cuya realidad regeneradora está claramente señalada en el diálogo con Nicodemo (cfr. Jn 3, 5-8). Por otro lado, parece que en otros momentos se descarta la reconciliación de quienes pecan después del Bautismo. En efecto, se puede tener la impresión de que cuando se habla de pecados se hace referencia a los cometidos antes del Bautismo, ya que después el cristiano parece ser impecable. Así, pues, Dios nos amó «y nos envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados» (1 Jn 4, 10). En 1 Jn 1, 7 el hagiógrafo dice que «la sangre de su hijo Jesús nos purifica de todo pecado», y más adelante asegura que Cristo «es propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero» (1 Jn 2, 2). «Os escribo a vosotros, hijos míos, porque se os han perdonado los pecados por su nombre» (1 Jn 2, 12). Luego añade que «todo el que permanece en él no peca» (cfr. 1 Jn 3, 6). Insiste con más fuerza aún: «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su germen permanece en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios» (1 Jn 3, 9). Al final de la carta se repite la impecabilidad del que ha sido regenerado: «Sabemos que todo el que ha

15. O. c., n. 1485.

nacido de Dios no peca, sino que el Engendrado de Dios lo guarda» (1 Jn 5, 18).

Estas afirmaciones que sostienen el perdón de los pecados, unidas a la impecabilidad del cristiano, dan por tanto la impresión de referirse al perdón de los pecados anteriores a la nueva vida que se obtiene en el Bautismo. En efecto, el que ha nacido de Dios ya no peca más, aserto repetido como acabamos de ver¹⁶. Sin embargo, el autor afirma de modo rotundo y vigoroso que «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está con nosotros... Si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso y su palabra no está con nosotros» (1 Jn 1, 8. 10).

Por tanto, se supone la posibilidad del pecado en los bautizados. En efecto, habida cuenta de esa realidad cotidiana, exclama: «Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre: A Jesucristo, el Justo» (1 Jn 2, 1). «Todo el que comete pecado, añade luego, comete la iniquidad pues el pecado es la iniquidad» (1 Jn 3, 4). Un texto claro que reconoce la experiencia del pecado que todo hombre tiene¹⁷. En definitiva, sólo en Cristo «no hay pecado» (1 Jn 3, 5), sólo Jesús pudo desafiar a que tirase la primera piedra quien estuviese exento de pecado, y preguntar si había alguno que pudiera probarle que era un pecador (cfr. Jn 8, 7. 46).

Nuestro autor también da por supuesta la existencia del pecado en el bautizado cuando advierte que «si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, rece por él y se le dará vida» (1 Jn 5, 16). En cambio por el pecado de muerte no se puede pedir, sigue diciendo la carta, distinguiendo entre el pecado en el que no cabe la reconciliación, y el pecado que se puede perdonar. En este mismo sentido se entiende cuando dice que «si confesamos (ὁμολογῶμεν, *homologomen*) nuestros pecados, fiel y justo es él para

16. Cfr. P. GALTIER, *Le chrétien impecable*, «Melanges de Science religieuse», 4(1947)137-154. I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien*, «Recherches bibliques», 3(1958)178. A. GARCÍA-MORENO, *Dios y pecado en los escritos joanneos*, en Varios, *Reconciliación y penitencia*, Pamplona 1983, p. 229-257.

17. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le péché, c'est l'iniquité (1 Jn 3, 4)*, «Nouvel Revue Theologique», 78(1956)785-797.

perdonarnos nuestros pecados y purificarnos de toda injusticia» (1 Jn 1, 9). Habla, además, de como nuestra conciencia puede condenarnos precisamente por la personal experiencia del pecado (cfr. 1 Jn 3, 19-20).

La realidad de que todos los hombres son pecadores es una verdad presente tanto en el Antiguo Testamento (cfr. Is 64, 5; Sal 129, 3; 142, 2; 50, 7), como en el Nuevo (cfr. 1 Jn 1, 8; 1 Co 4, 4; Rm 3, 20; Ga 3, 22; etc.). Por tanto, seguimos sometidos al «fomes peccati», a la triple concupiscencia de que nos habla S. Juan (cfr. 1 Jn 2, 16). Esa es la triste realidad, que no es tan triste si podemos alcanzar el perdón, con lo que ello conlleva de paz y de gozo, tanto que como en el Pregón pascual podemos exclamar: ¡Feliz culpa que mereció tal Redentor!

Sobre el pecado encontramos en los escritos joánicos una diferencia según se use el término ἁμαρτία, *hamartía*, en plural o en singular con una doble matización. Así en singular¹⁸ insinúa una realidad bien determinada, de índole general, con tintes radicales más apropiados de una situación que de un hecho aislado. La expresión «hacer el pecado»¹⁹ sin otra determinación, y la de «tener pecado» (cfr. Jn 9, 41; 15, 22. 24; 19, 11; 1 Jn 1, 8) confirman la idea de una actitud fundamental pecaminosa que caracteriza toda la actividad ποιεῖν, *poieîn*, o incluso toda la situación existencial del pecador²⁰.

La formulación en plural indica, en cambio, un concepto más modesto, una realidad cotidiana. Es el caso de Jn 20, 23, de 1 Jn 1, 7. 9; 2, 1. 2; 3, 5, siempre está en un contexto de remisión, liberación. Este dato ayuda a comprender el poder de absolver los pecados cometidos después del Bautismo. No se trata del pecado, como puede decirse en el caso del pecado original, remitido en el Bautismo junto con los demás pecados posibles del neófito, sino de unos pecados concretos.

Está, por tanto, muy clara la realidad del pecado, y su gravedad. «Sin embargo, —dice Martimort— si el Antiguo y el Nuevo

18. Cfr. Jn 1, 29 (el pecado del mundo); 8, 21 (morir en vuestro pecado); 15, 22s (su pecado); 16, 8. 9 y 1 Jn 5, 16. 17 (pecado, sin artículo).

19. Cfr. Jn 8, 34 y 1 Jn 3, 4. 8. 9 (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, *ho poiôn tén hamartían*).

20. Cfr. G. GHIBERTI, o. c., p. 204.

Testamento acumulan de ese modo las afirmaciones sobre la universalidad del pecado, no es nunca para detenerse en ese aspecto. La amplitud del mal, la inmensidad del fracaso de la humanidad pide la revelación del más magnífico atributo de Dios: la misericordia, que es amor gratuito a los miserables»²¹.

3. *El perdón divino, esperanza cierta*

Hay una profunda esperanza del perdón divino, de una transformación escatológica. El Señor, a través de los profetas, promete un corazón nuevo, capaz de reconocer a Dios y volverse a Él sinceramente (cfr. Jr 24, 7). La Ley quedará escrita en el interior del hombre, así como el temor de Dios (cfr. Jr 31, 33; 32, 40). El corazón de piedra se ablandará y el Señor nos lavará de todas nuestras impurezas (cfr. Ez 36, 26-29). También los salmos hablan de la purificación de los pecados, como se refleja de modo particular en el «Miserere» (cfr. Sal 51, 4. 9. 12. 14). En la misma línea están los escritos pseudoepigráficos del Antiguo Testamento, así como la literatura de Qumrán²². La idea del año jubilar cuando todas las deudas se perdonan, se traslada a la época mesiánica, la época de Cristo que conlleva el perdón de los pecados²³. Existía, por tanto, entre los judíos la esperanza de alcanzar con el Mesías el perdón de los pecados²⁴.

El judaísmo presenta la justicia individual y el reino mesiánico como los dos artículos mayores de su Credo, mientras que el pietismo judío considera pecador al hombre y el perdón un don que hay que pedir a Dios. La salvación escatológica tiene el valor de una purificación radical y universal²⁵. Dos pasajes de la Regla de la Co-

21. A. G. MARTIMORT, *Los signos de la Nueva Alianza*, Salamanca 1967, p. 323.

22. P. R. TRAGAN, *Battesimo e fede nel dialogo tra Gesù e Nicodemo* (Gv 3, 1-21). En P. R. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 68ss.

23. Cfr. P. J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*, «Revue Biblique», 74(1967)161-193.

24. Cfr. J. SCHMIT, *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, «Lumière et Vie», 21(1955) 13-34.

25. Cfr. E. COTHENET, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens*, «Nouvelle Revue Theologique», 96(1974)451-452.

munidad de Qumrán aluden a la conciencia de pecado que se da en el pueblo, al mismo tiempo que presentan una ferviente súplica de perdón²⁶. En la Regla de los dos espíritus se dice que «al tiempo de su visitación, Dios destruirá definitivamente (la perversidad) y entonces aparecerá para siempre la fidelidad del mundo»²⁷. Esa era de santidad es cantada en el «Benedictus» cuando habla de «dar a su pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados» (Lc 1, 77).

Por otra parte, tanto el Bautista como Cristo inician su predicación reavivando la esperanza de la llegada del reino de Dios y para ello es preciso convertirse. En Lc 4, 18 se nos presenta la primera predicación de Jesús en Nazaret en la que comenta Is 61, 1-2, texto que habla dos veces del perdón (ἄφεσις, *áfesis*). En los LXX se usa ἄφεσις, *áfesis*, para la liberación de los esclavos en el año jubilar (cfr. Lv 25, 10; Jr 8, 15; Ez 46, 17). La gratuidad y la universalidad del perdón es lo que caracteriza ese año jubilar. Estas ideas subyacen, por tanto, en la predicación de Jesús que, en definitiva, ha seleccionado ese texto durante a liturgia sinagoga en Nazareth. Luego en muchas escenas se repite ese perdón gratuito y universal, resonando la actualidad del texto citado de Is 61, 1s.²⁸

Índice del inicio de la época mesiánica es la exhortación a la conversión para obtener el perdón de los pecados, tema que se repite en la predicación inicial, tanto del Bautista, como de Jesucristo y de los apóstoles (cfr. Mt 3, 2; 4, 17; Hch 2, 38; 4, 19; etc.). Es un eco del שׁוּב, *shub*, de los profetas, traducido en los LXX casi siempre con el verbo ἐπιστρέφειν, *epistréfein* aunque en algunos casos se usa μετανοεῖν, *metanoeîn*²⁹, término que en cambio se usa de modo preferente en el Nuevo Testamento³⁰, para subrayar de ese modo la interiorización del arrepentimiento (μετάνοια, *metánoia*,

26. Cfr. 1QS, IX, 9-10.

27. Cfr. 1QS IV, 19.

28. La pecadora en Lc 7, 36-50; en 15, 28 el hijo pródigo; el Hijo del hombre en Mc 10, 45; la sangre vertida para la remisión de los pecados en Mt 26, 28.

29. Cfr. E. HATCH-H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Graz-Austria 1954, v. I, p. 531-534; v. II, p. 916.

30. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, c. 496. 828.

cambio de mente, de espíritu, arrepentirse), aunque ese cambio interior ha de manifestarse en una conversión visible (ἐπιστρέφειν, *epistréfein*, tornar hacia, convertirse). En Hch 4, 19 se usan los dos verbos, pero primero se habla del arrepentimiento y luego de la conversión³¹, indicándose así la prelación de la actitud interior, respecto a la conducta externa que, en definitiva, es una consecuencia de la conversión interna.

Vemos con todo ello la realización del perdón y de la regeneración del hombre con la llegada del Mesías. En este clima de purificación de los pecados, no cabía admitir la existencia de nuevos pecados después del Bautismo. No era cuestión de hablar de una segunda penitencia. La comunidad tenía una idea muy alta de su vocación para pensar en un fallo grave de sus miembros.

El «sed santos porque yo soy santo» era un tema frecuente de la predicación primitiva (cfr. 1 P 1, 16; 1 Tm 4, 3s; Hch 15, 29). Por eso la primera experiencia de un pecado grave, en una comunidad fervorosa y pequeña aún, debió ser algo muy llamativo, como ocurre en el caso de Ananías y Safira (cfr. Hch 5, 1-11). Nos movemos en el campo del dualismo moral, donde la separación entre el bien y el mal es tajante y definitiva. Algo semejante ocurría en Qumrán³², donde no se concibe una posición neutra.

Sin embargo en la 1 Jn hay, como vimos, una aparente contradicción. De una parte se afirma la impecabilidad del que ha nacido de Dios (cfr. 1 Jn 3, 9), mientras que de otra el hagiógrafo se enfrenta a quienes se consideran libres del mal y afirman que no tienen pecado (cfr. 1 Jn 1, 8s.). Se establece, además, una sutil distinción entre el pecado y la iniquidad (cfr. 1 Jn 3, 4). Tanto Schnackenburg³³, como De la Potterie³⁴ recurren al dualismo de Qumrán para explicar el texto.

31. J. DUPONT, analiza los dos conceptos en *Etudes sur les Actes*, París 1967, p. 421-457.

32. Cfr. *Regla de los dos espíritus*, 1QS HI-IV.

33. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de S. Juan*, Barcelona 1980, p. 304ss.

34. *Le péché, c'est l'iniquité* (1 Jn 3, 4), «Nouvel Revue Theologique», 78(1956)785-797.

Como Pablo (cfr. Rm 5, 19), Juan constata la universalidad del pecado (cfr. 1 Jn 5, 19). Aunque a esa fórmula pesimista se opone la afirmación de 1 Jn 2, 2 al decir que Cristo es la víctima expiatoria por nuestros pecados y los del mundo entero. También en Ap 1, 5 se habla de que Cristo ha lavado nuestros pecados con su sangre. Para los adversarios de Juan la salvación viene por la *γνώσις*, *gnôsis*, la revelación. El que ha nacido de Dios está por encima del bien y del mal. Ante esto Juan mantiene la impecabilidad del cristiano nacido de Dios pero le da otro contenido, diferente al de los falsos doctores. Es preciso permanecer en la Alianza nueva de la gracia y de la reconciliación, dejarse instruir por la palabra divina (cfr. Jn 6, 45). «Entonces, pero sólo entonces, el cristiano está preservado de la iniquidad»³⁵. El apóstol Juan, sin embargo, no es inconsciente de la faltas inherentes a toda vida humana. Frente a la autosuficiencia gnóstica, invita a los fieles a reconocer sus faltas cotidianas: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel es y justo para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda iniquidad» (1 Jn 1, 8-9).

4. *Confesión de los pecados*

El uso del verbo *ὁμολογεῖν*, *homologeîn*, y de su compuesto *ἐξομολογεῖν*, *exomologeîn*, se explica por el que hacen los LXX. El primero significa «declarar públicamente». Hay una relación entre confesar los pecados y alabar a Dios, que en hebreo se expresa mediante el verbo *יָדַח*, *yadah*, que en la forma «qal» significa «confesar» y en la forma «hifil» significa «alabar». Eso explica que en la plegaria judía la confesión de los pecados se incorpora a la alabanza a Dios, pues el pecador que reconoce sus pecados, proclama al mismo tiempo que Dios es justo (cfr. Ne 9, 5. 16. 32). Formada en la sinagoga, la liturgia cristiana ha copiado el estilo de esas fórmulas. La motivación, sin embargo, ha cambiado. Los judíos apelan a la

35. Cfr. E. COTHENET, o. c., p. 359.

alianza del Sinaí, mientras que los cristianos se apoyan en un Intercesor supremo, Cristo (cfr. 1 Jn 2, 1-1). Predomina entonces la confianza y la acción de gracias (cfr. 1 Jn 3, 18-20: «si nuestro corazón nos acusa, más grande es Dios»). Este texto muestra como Juan no se sitúa en la línea de una introspección escrupulosa, de tristeza por los pecados, sino en la línea teológica de la fidelidad a la Alianza. El conoce la debilidad del hombre y sus múltiples caídas, pero él recobra la paz en la asamblea litúrgica donde se ejerce soberanamente la intercesión del Paráclito, de Jesús el Justo. Un texto de Santiago subraya el valor de la penitencia y del perdón: «Confesáos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros a fin de que seáis curados» (St 5, 16). Además de la plegaria litúrgica, Juan prevee la intervención individual de un cristiano por su hermano (cfr. 1 Jn 5, 16).

Es preciso confiar en Dios que está por encima de nuestra conciencia, según 1 Jn 3, 20. Sobre este texto presenta De la Potterie un estudio reciente³⁶. Comienza diciendo que el tema de la misericordia apenas si se trata en los escritos joánicos. Sólo aparece en 2 Jn 3. Sin embargo, el análisis de ese versículo, junto con el examen de la estructura de la 1 Jn, nos muestra que hay muchos contactos literarios entre ese versículo y 1 Jn 3, 20 que analizamos. Su estudio nos hace ver que la misericordia de Dios para con nosotros viene presentada en una óptica profundamente joannea.

La verdad y el amor son los dos importantes temas que nos permiten comprender que Dios es más grande que nuestro corazón, dos realidades que forman una síntesis de la moral joánica. El amor conforma nuestra actitud frente a los demás. Pero debe inspirarse en «la verdad que está en nosotros» (2 Jn 2). Por tanto el amor fraterno ha de ser la irradiación de nuestra fe en Cristo. Entonces Dios, mejor que nosotros, discierne en nuestro corazón esta verdad y este amor. Por eso precisamente El es misericordioso con nosotros que hemos pecado.

La estructura de la 1 Jn presenta, en tres ciclos, las condiciones para la unión con Dios, con un cierto progreso de una parte a

36. I. DE LA POTTERIE, «*Dio è più grande del nostro cuore*» (1 Gv 3, 20), «Parola, spirito e vita», 29(1994)209-220.

otra. Nuestro texto (1 Jn 3, 20) se encuentra en el centro de la segunda parte, que trata de observar el amor fraterno a ejemplo de Cristo.

En 2 Jn 3 se habla del amor y de la verdad, retomando esos dos conceptos que inician esta epístola (v. 1), y que, como se ha dicho antes, son una síntesis de la moral joánica: La característica de la actuación del cristiano es el amor, que para que sea verdaderamente cristiano ha de estar inspirado por la verdad, por la revelación de Dios realizada en Cristo. El amor será cristiano sólo si esa verdad permanece en nosotros. Por tanto, la interioridad de la verdad ha de ser la fuente secreta de la actuación externa del cristiano.

Gracia, misericordia y paz son como una explicación de esa «verdad que permanece en nosotros» (2 Jn 2). En efecto, la verdad interiorizada, «la gracia y la verdad», traducida por algunos por «la gracia de la verdad», de Jn 1, 17 y que nos viene por Jesucristo, el Unigénito venido de junto al Padre (Jn 1, 14). Doble idea que encontramos en nuestro texto: «... nos viene de parte de Dios Padre y de parte de Jesucristo, el Hijo del Padre» (2 Jn 3).

Respecto a la gracia, S. F. Westcott³⁷ dice que «pone de relieve la libertad absoluta de Dios frente a la impotencia del hombre para ganarlo, mientras que la misericordia subraya la ternura frente a la debilidad del hombre». En cuanto a la paz, sigue Westcott, «responde a todas las desarmonías del hombre, sea frente a los demás hombres, sea frente a Dios». Se trata de la paz profunda, la de Cristo, la que el mundo no puede dar.

En 1 Jn 3, 18, al decir que «no amemos con palabras y con la lengua sino con las obra y en la verdad», se ponen en contraste las palabras y las obras, para afirmar que éstas son las que prueban el amor auténtico. Al decir «en la verdad» se refiere a que ese amor ha de estar inspirado en la revelación del amor de Dios, guiado por ese amor que entonces nos asegura el corazón. Es decir si amamos en la verdad podemos estar seguros, también en el día del juicio (cfr. 1 Jn 4, 17). Eso explica que el amor perfecto rechaza el temor (cfr. 1 Jn 4, 18).

37. *The Epistles of St. John*, Grand Rapids 1966, p. 225-226.

De frente a la justicia divina podemos sentirnos culpables o inocentes. En el primer caso conseguiremos tranquilizar nuestro corazón si estamos en la verdad y practicamos el amor fraterno con las obras en la verdad. Ello cubre como un velo nuestra debilidad, porque Dios es más grande que nuestro corazón en el sentido de que el Señor no considera nuestras culpas, sino que lo discierne todo en nosotros, es decir, descubre aquella verdad profunda que hay en el corazón del creyente, cuando ama movido por la verdad que permanece en él. Quien ama de esa forma no tropieza (cfr. 1 Jn 2, 10). A los ojos de Dios el amor cubre una multitud de pecados (1 P 4, 8).

Entre los antiguos se estimaba que se trata de que Dios es mejor para nosotros que nosotros mismos. Así los autores medievales hasta Calvino. Lutero y casi todos los modernos, entienden que Dios es más grande que nuestro corazón por su misericordia hacia nosotros. El adjetivo grande en absoluto es aplicado en exclusiva a Dios (cfr. Ex 18, 11; Dt 7, 21; 10, 17) y con frecuencia se conecta con su misericordia, como hace la Virgen en el Magnificat: «Grandes cosas ha hecho el Poderoso... y su misericordia va de generación en generación» (Lc 1, 49-50).

5. *Comprensión y misericordia*

Todo lo expuesto nos permite, por tanto, afirmar que ante el pecado hay en la Iglesia una postura de comprensión y misericordia, aunque en un principio se diera un cierto rigor frente a los pecados de los bautizados. Cothenet estima que en Mt 18, 18 tenemos indicio de un cambio de actitud intolerante que podría verse en Mt 16, 19, donde sólo se habla de atar y desatar³⁸. Hay una referencia a los jefes de la comunidad para recomendarles misericordia en el ejercicio de su tarea. J. Schmitt³⁹, apoyado en *El Documento de Damasco* de Qumrán⁴⁰, piensa que Mt 18, 15-17 es un vestigio de un ritual penitencial en oposición al rigorismo de la fórmula del perdón de Lc 17, 3.

38. Cfr. o. c., p. 466.

39. Cfr. *Les manuscrits de la Mer Morte*, París 1957, p. 96-100.

40. Cfr. IX, 2-4 y XIII, 9-10.

W. Trilling⁴¹ recurre también a Qumrán para explicar el pasaje y estima que está dirigido a los jefes de la Iglesia. Bonnard⁴² considera que el texto va contra el rigorismo de los inicios. Se sitúa en el tiempo de la Iglesia en el que la oveja descarriada no es el pecador al que Jesús anuncia la Buena Nueva, sino el cristiano que se aleja de la comunidad y corre el riesgo de perderse.

Si la existencia de un posible pecado tras el Bautismo, así como el perdón del mismo, resulta algo que todos reconocen, no es fácil determinar cómo se llevaba a cabo esa segunda penitencia y si era posible repetir el perdón en ocasiones sucesivas. Está claro que el Bautismo era irrepetible. En Jn 15, 3 se dice a los apóstoles que ya están limpios gracias a la palabra que les ha predicado. Por tanto, el poder de perdonar los pecados no es independiente de la predicación, ya que por medio de ésta se proclama la verdad que libera de la esclavitud del pecado (cfr. Jn 8, 32-34). De ahí podría deducirse que es a través de la predicación como se obtiene el perdón de los pecados que se cometen después del Bautismo. En Lc 24, 47 también se relaciona el perdón de los pecados con la predicación al decir que está escrito que es necesario predicar «la conversión para perdón de los pecados» (Lc 24, 47).

Sin embargo, vemos que la predicación va dirigida a suscitar la conversión y no a dar el perdón en sí, aunque éste no es posible sin la conversión, o lo que es lo mismo, sin el reconocimiento o confesión del pecado y el arrepentimiento de haber pecado. La naturaleza judicial, dice Galtier, del perdón hace precisa la confesión⁴³. A. G. Martimort cita el Sal 32, 5 apoyando la necesidad de confesar el pecado para alcanzar el perdón divino⁴⁴. La penitencia, afirma también, conlleva «la confesión de las propias culpas delante de Dios y a veces también delante de los hombres»⁴⁵. Ghiberti, por su par-

41. *Das Wahre Israel*, Munich 1964, p. 113-121.

42. Citado por E. COTHENET, o. c., p. 467.

43. Cfr. P. GALTIER, *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, Roma 1956, p. 108.

44. Cfr. A. G. MARTIMORT, *Los signos de la Nueva Alianza*, Salamanca 1967, p. 321.

45. O. c., p. 333. Muestra como ese reconocimiento y confesión del pecado ocurre en 2 S 12, 13; Lv 5, 5; Nm 5, 7; Pr 28, 13; Jb 31, 33; Qo 4, 26.

te, estima que el perdón de los pecados está codicionado al reconocimiento o confesión de los mismos⁴⁶.

Es cierto que había un pecado imperdonable, llamado por San Juan «pecado de muerte» (1 Jn 5, 16), similar, si no el mismo, al que en Mt 12, 31-32 se llama «pecado contra el Espíritu Santo», la ceguera voluntaria que refiere Jn 9, 41, o los pecados que llegan hasta el cielo y de cuyos ejecutores hay que separarse según Ap 18, 4. 5, así como el referido en Hb 6, 4-6. Pero, aparte de ese pecado imperdonable, quedan las faltas y pecados cotidianos, más o menos graves, que todo cristiano comete casi necesariamente (cfr. 1 Jn 1, 8-10). Para esos pecados Cristo ha conferido a su Iglesia el poder del perdón (cfr. Jn 20, 23), que no hay por qué limitarlo a una sólo vez, ni siquiera decir que eran contadas veces. Eso contradice a la generosidad en el perdón al prójimo que nos pide el Señor. En efecto, cuando Pedro le pregunta si ha de perdonar siete veces, Jesús le responde que no siete, sino setenta veces siete. Al fin y al cabo el perdón cristiano es reflejo del perdón divino, cuya grandeza no permite poner límites a su bondad. Jesús apoya esta doctrina cuando afirma que él ha venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (cfr. Jn 10, 10).

Con Hoskyns, Barret y Dodd, Brown estima que no hay razones convincentes para limitar el perdón en Jn 20, 23 a los pecados cometidos antes del Bautismo. Si Jesús «el enviado de Dios» perdona siempre siempre, pues «no escatima el Espíritu» (Jn 3, 34), es de suponer que la misma abundancia la han de tener sus enviados. Gras insiste en que aquí no se trata de una situación puramente misional, sino que tiene en cuenta la situación de una Iglesia ya estable. «Una comunidad de este tipo necesita el perdón no sólo en el momento de admitir a sus miembros, sino a lo largo de toda su vida»⁴⁷.

La función del perdón en la vida de los cristianos de una etapa posterior está atestiguada por 1 Jn 1, 7-9 donde se habla de quienes se reconocen pecadores, pero saben que «él nos perdona nuestros pe-

46. Cfr. G. GHIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21-23*, en R. P. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1977, p. 207.

47. Cfr. R. E. BROWN, o. c., p. 1362.

cados y nos limpia de todo mal». Luego en 1 Jn 5, 16-17 se recomienda orar pidiendo perdón a Dios por los pecados que no son de muerte. Esto supone que los cristianos tienen un cometido en el perdón de los pecados, al menos mediante la oración por el pecador. «Juan no nos explica cómo o por quienes se ejercía esta potestad en la comunidad a la que dirigía su evangelio, pero el mero hecho de que la mencione indica que se ejercía»⁴⁸. Es cierto que el modo como se realizaba resulta desconocido para nosotros y, sin duda, que ha cambiado según las épocas⁴⁹.

En todo caso no es exagerado, dice P. Grelot⁵⁰, pensar que la práctica de la confesión de los pecados (cfr. 1 Jn 1, 9), de la oración por los pecadores (cfr. 1 Jn 5, 10; St 5, 16) y, finalmente, la remisión de los pecados por la Iglesia se relaciona con la Eucaristía. La reconciliación es entonces considerada como el prelude de esa Cena con Cristo que constituye dicha Eucaristía. Por eso las palabras «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo» (Jn 13, 8), tienen cierta resonancia eucarística.

Así se explicaría el relieve dado al lavatorio de los pies como prelude de la cena en Jn 13, 2, en la que Judas hace el papel del que «come y bebe indignamente» (1 Co 11, 29) cercano a Jn 13, 26-27 que habla del bocado que toma Judas. Sea lo que fuera, dice Grelot⁵¹, hay que convenir que esta interpretación, con posible referencia al Sacramento de la Penitencia merece tanto crédito como las que proponen algunos críticos modernos.

6. *Jesús ante el pecador*

Como vemos el tema del pecado en S. Juan es una realidad palpitante y de gran contenido religioso⁵², enriqueciendo con nue-

48. Cfr. *ibidem*.

49. Cfr. J. BLANCK, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1980, v. 4/3, p. 181s.

50. Cfr. P. GRELOT, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds. Examen critique*, en Varios, *Melange H. De Lubac*, Aubier 1963, p. 88.

51. Cfr. o. c., p. 91.

52. Cfr. N. LAZZURE, *Les valeurs morales de la theologie johannique*, París 1956, p. 287. 298.

vas perspectivas los planteamiento sinópticos. A excepción de la epístola a los Romanos, es en el «corpus joanneum» donde se habla más del pecado⁵³. Otro aspecto a destacar es que Juan se refiere casi siempre al pecado, en singular y no en plural. Su visión se hace así más profunda y compleja.

Así lo vemos en Jn 1, 29, la primera vez que sale el término «pecado» (ἁμαρτία, *hamartía*) en el IV Evangelio⁵⁴. Como sabemos este pasaje se relaciona estrechamente con el Siervo que, según Is 53, 4. 12, carga sobre sí el peso de nuestra iniquidad, fórmula sacrificial tomada de Ex 28, 38. 43; Lv 5, 1; 7, 18; etc.. Aunque el verbo usado en Isaías es, φέρειν, «cargar» *ferein*, se puede considerar sinónimo de «quitar», αἶρειν, *aírein*, ya que los LXX traducen el original hebreo נָשָׂא, *nasha'*, con esos dos verbos griegos de forma indistinta. Por tanto, el sentido sacrificial de la figura del Cordero de Dios resulta clara, aunque no la única⁵⁵.

Otro pasaje donde se habla del pecado lo tenemos en Jn 8, 21. 24 cuando, Jesús dice a quienes no le aceptan que morirán en su pecado. Declara también que quien peca es esclavo del pecado, al tiempo que pregunta si alguno puede argüirle de pecado (cfr. Jn 8, 34. 46). Del ciego de nacimiento dicen los fariseos que ha nacido en pecado, pero Jesús les recrimina que son ellos los pecadores, pues se obstinan en decir que ven y están ciegos (cfr. Jn 9, 34. 41). En la discusión con los fariseos se afirma que Jesús es un pecador, pero el ciego argumenta que es imposible que haga tales signos, pues Dios no escucha a un pecador (cfr. Jn 9, 16. 24-25. 31). También en Jn 15, 22. 24 se habla de esa obstinación que impide a los judíos salir del pecado y le priva de toda excusa, ya que han visto las obras que ante ellos ha realizado Jesús (cfr. Jn 15, 22. 24). En Jn 16, 8 se habla

53. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 155. A. GARCÍA-MORENO, *Dios y el pecado en los escritos joanneos*, en Varios, *Reconciliación y Penitencia*, Pamplona 1983, p. 229-257.

54. Es curioso que la Liturgia romana diga «peccata mundi», a pesar de que tanto la Vulgata como la Neovulgata, fieles al original griego, dicen «peccatum mundi». Parece que ello se debe a la «glosa» introducida en los antiguos rituales, quizá porque así se concretiza más ese poder divino del Cordero. La versión castellana usa el singular.

55. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1983, p. 269-297.

de que el Espíritu convencerá al mundo de pecado. Finalmente en Jn 19, 11 se alude a la mayor culpa de pecado que tiene quien le ha entregado.

En cuanto al verbo «pecar», ἁμαρτάνειν, *hamartánein*, se usa dos veces en forma de exhortación para que no se peque más (cfr. Jn 5, 14 y 8, 11). En Jn 9, 2-3 los apóstoles preguntan al Señor sobre quien ha pecado, si el ciego o sus padres, a lo que Jesús responde que ni unos ni otros, siendo aquella enfermedad de ceguera una ocasión para conocer mejor el Misterio de Cristo.

De todos estos textos podemos establecer unos puntos relativos a la teología del pecado y su remisión, así como completar el contenido doctrinal joánico en este campo. Nos parece también interesante recordar la postura que toma el Señor ante los pecadores. Para ello nos fijamos en Jn 4, 5-26 y 8, 1-11, momentos en los que Jesús habla con dos pecadoras, la samaritana y la adúltera. En el primer caso a través de un diálogo relativo al agua, se pone de relieve la situación anómala de la Samaritana, así como la simplicidad de aquella mujer y su afán por escuchar el modo de alcanzar la salvación. Jesús aparece lleno de comprensión y de modo paulatino va conduciendo a esa pecadora al reconocimiento de su condición mesiánica y salvadora⁵⁶.

El otro pasaje donde Cristo se encuentra con el pecador en el IV Evangelio es el de la mujer adúltera. El texto, llamado «la perla perdida en la antigua tradición»⁵⁷, implica problemas de difícil solución. Hasta el s. IV es ignorado por los Padres. Fue recibido en el texto evangélico en el s. VI, mientras que la primera mención del pasaje se encuentra en las *Didascalía et constitutiones Apostolorum* 2, 24, documento siriaco del s. III. La razón de omitirse pudiera estar en la rigidez de los primeros tiempos, en especial respecto a los pecados de idolatría, de homicidio y de adulterio. La piedad de Cristo podría inducir a disminuir la importancia del pecado de adulterio, que en el mundo judío se consideraba muy grave y era castigado se-

56. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Adorar al Padre en Espíritu y verdad*, «Scripta Theologica», 23(1991)785-835.

57. G. ZEVINI, *Gesù e la donna adultera* (Gv 7, 53-8, 11), «Parola, spirito e vita», 29(1994)132.

veramente, defendiendo así la integridad de la familia que depende sobre todo de la mujer. En cambio en el caso del hombre se miraba más bien la lesión del derecho de un tercero, como podía ser el marido o el novio burlado. Los culpables de adulterio eran condenados a muerte, ejecutada de ordinario mediante la lapidación (cfr. Lv 20, 10; Dt 22, 22ss.).

No siempre se reconoce nuestro pasaje como joánico, aunque se funda en una sólida tradición histórica y está en armonía con la teología del IV Evangelio⁵⁸. La inserción de este pasaje tras el c. 7 puede explicarse por el tema del juicio, presente en el contexto (cfr. Jn 7, 24. 51; 8, 15-16. 26. 50). Pone de relieve el tema del perdón y de la misericordia divina. Se confrontan dos juicios, el humano que condena y el divino que perdona.

Podemos estructurar el relato en tres partes: Jn 7, 53-8, 2 (ambientación de la escena); 8, 3-9 (acusación contra la mujer); 8, 10-11 (diálogo de Jesús con la mujer y su absolución). En todo el relato flota una clara oposición entre la rigidez de la Ley y la misericordia de Cristo. El pasaje está bien ensamblado. Después de pasar la noche en el Monte de los olivos, al amanecer Jesús ya está en el Templo y el pueblo acude a El. Ello suscita la envidia de los dirigentes religiosos de Israel que aprovechan el caso de la adúltera para comprometer al Maestro con un problema jurídico sobre la Ley.

El lazo consiste en obligar al Maestro a elegir entre ser riguroso y perder su halo de misericordioso, o contravenir la Ley. Desprestigiar a Cristo es lo que en realidad intentan, sin importarle para nada el cumplimiento o no de la norma legal, ya que han dejado libre al adúltero, que según la Ley también debía morir (cfr. Lv 20, 10; Dt 22, 22ss.). Era imposible huir de la trampa, pero «el Señor responde de modo que salva la justicia sin descuidar la mansedumbre»⁵⁹. El hecho de escribir en el suelo con el dedo parece un gesto con el que trata de calmar a los acusadores⁶⁰. Por otra parte es

58. Cfr Jn 3, 17: «Dios no mandó al mundo al Hijo para condenarlo, sino para se salve por medio de él».

59. S. AGUSTÍN, *Tract. in Joan. Evang.* 33, 4.

60. Cfr. G. ZEVINI, *Gesù e la donna adultera (Gv 7, 53-8, 11)*, «Parola, spirito e vita», 29(1994)139.

posible que evocara el pasaje de Jr 17, 13 que dice: «Cuantos se alejen de ti serán inscritos en el polvo, porque han abandonado la fuente de agua viva, el Señor».

La respuesta que Jesús da, ante la insistencia de los fariseos, alude a Dt 13, 10 que ordena que el acusador sea quien ha de tirar la primera piedra. Pero ninguno es inocente frente a la propia conciencia y han de marcharse, dejando solos la miseria de la adúltera y la misericordia de Cristo, una frente a la otra dice S. Agustín⁶¹. La mujer es descargada de su pecado mientras que sus acusadores se han ido cargados con sus culpas. Se instaura una nueva mediación de salvación que va de persona a persona. Se superan las formas de expiación del Antiguo Testamento, ya sea la súplica de perdón (cfr. Sal 25, 18; 51, 3; 81, 13; etc), ya sea el sacrificio por el pecado (cfr. Lv 7, 7; 14, 19; 16, 25; etc.).

La misericordia de Jesús es acorde con la fragilidad del corazón humano. Sin embargo, es preciso que el pecador abra un poco la puerta de su corazón para que El pueda hacer el resto. Sólo quien tiene fe en la misericordia del Padre alcanza la vida nueva y puede escapar de las redes del pecado. Sólo quien se reconoce pecador, experimenta en sí la presencia de Cristo que pronuncia un juicio de perdón y reconciliación. Sólo quien se abre al amor llega a transformar su interior.

Dentro de una lectura simbólica, los verbos inclinarse y alzar se pueden ser considerados como una sugerencia de Dios que se baja hasta encarnarse y luego levanta a la humanidad con su propia exaltación. Por otro lado, la mujer adúltera recuerda al pueblo de Israel, la esposa elegida (cfr. Pr 23, 27-28; Si 9, 19; 23, 22-27; 26, 9-12), tantas veces recriminada por los profetas por ser infiel (cfr. Os 2, 4-5; Jr 2, 20-24; Ez 16, 24-26). De esa forma la mujer representaría al pueblo infiel que recibe de Cristo el perdón escatológico de Dios. Así la Iglesia anuncia el perdón y la misericordia del Señor para todos los pueblos.

Se instaura un orden nuevo, el de la misericordia y el perdón. Sin embargo, para que todo ello se realice es preciso, por una parte

61. Cfr. o. c., 33, 5.

reconocer el propio pecado y vivir en continuo estado de conversión. Por otra parte se requiere que frente a los demás se tenga una actitud de comprensión, clara conciencia de que nadie es mejor que el otro. Comprensión y confianza que, en forma alguna, supone connivencia con el pecado. La salvación no viene del rigor con el pecador, sino de la reflexión sobre la gravedad del pecado que envuelve al hombre y del que somos liberados sólo por el poder de Cristo.

7. *Purificación para celebrar la Cena*

Otro pasaje digno de estudio sobre nuestro tema es Jn 13, 1-16, donde se refiere que antes de celebrar la última Cena, Jesús lava los pies a sus discípulos. Se trata de uno de los textos más discutidos⁶². En su interpretación, la exégesis se divide en dos grupos. Unos consideran, con el Crisóstomo⁶³, que se trata sólo de una lección de humildad dada por el Maestro⁶⁴. Otros se inclinan por defender además el valor simbólico del relato, un valor más profundo en relación con la vida de la Iglesia. Sin embargo, también aquí hay diversidad de pareceres: unos optan por el simbolismo eucarístico (Loisy, W. Bauer, Gogel, Cullmann, Strahmann), otros por una purificación interior derivada de la muerte de Cristo (Hoskyns, Dodd, Wikenhauser, Barret, Mussner, Mollat), purificación que les prepara para el culto (Shalin), e incluso es un rito de ordenación (Lohmeyer). Von Campehausen lo relaciona con el Bautismo. Bultmann, Braun y Menaud ven en el gesto la necesidad de seguir a Cristo en la humillación para participar en su gloria, mientras que J. A. T. Robinson estima que se trata del bautismo de la cruz que todo creyente ha de llevar. La variedad interpretativa señala la complejidad del texto⁶⁵.

62. Cfr. P. GRELOT, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds. Examen critique*, en Varios, *Melange H. De Lubac*, Aubier 1963, p. 75-91.

63. Cfr. *In Joann. homil.* 70-71, PG 59, 381-396, en especial a los vv. 10 y 15 en c. 384-386.

64. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean*, París 1927, p. 348ss. P. Grelot cita también A. Durand, J. H. Bernard y J. Milch (cfr. o. c., p. 76).

65. Cfr. P. GRELOT, o. c., p. 76.

Curiosamente se abandona la interpretación patrística y medieval que al comentar Jn 13, 1-20 habla de la Penitencia y estima que esa purificación se refiere a la remisión de los pecados cometidos después del Bautismo. Grelot, con cierta benevolencia, o quizá ironía, opina que se trata de un olvido de los estudiosos, aunque señala que J. Milch no la expone porque la descarta abiertamente⁶⁶.

Ya Orígenes señala esa interpretación, aunque en su comentario habla ante todo de la preparación de los pies de los evangelizadores en sugerente evocación de Is 52, 7 y Rm 10, 15⁶⁷. Al decir que ya están todos limpios (v. 10) se refiere al Bautismo, mientras que las manchas a lavar son las contraídas después. En la *Catena aurea* Sto Tomás recoge esta interpretación. Cirilo de Alejandría⁶⁸ se pronuncia en el mismo sentido, añadiendo que la referencia a la cabeza (v. 9) se refiere a los pensamientos pecaminosos. Sin embargo su interpretación es de pasada y ocupa un lugar secundario, al contrario que en algunos autores antiguos de Occidente.

En efecto, Tertuliano se apoya en Jn 13, 10 para refutar a los que niegan que los apóstoles no estaban bautizados⁶⁹. Lo mismo hace Optat de Mileve⁷⁰. Por su parte, S. Ambrosio estima que el baño total se refiere a los pecados personales, mientras que el baño de los pies lo aplica al pecado original. Su interpretación no hizo escuela. En cambio S. Agustín se pronuncia abiertamente por ver en el baño total el Bautismo y en el de los pies los pecados personales cometidos después del Bautismo⁷¹.

66. Cfr. J. MILCH, *Der Sinn der Fusswaschung*, «Biblica», (1959) 697-708. J. MALVI (cfr. *Lavement des pieds* DTC, t. 9/1) cita ocasionalmente esa interpretación.

67. *Comment. in Joann.*, 32, 4-7. PG 14, 750-774.

68. *In Joann.*, 9. PG 74.

69. *De baptismo*, 12, 3. PL 1, 1214.

70. Cfr. *De schismate donatistarum* 4, 4. PL 11, 1031.

71. «... homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino; veruntamen, cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur; et sic afficimur, ut si dixerimus quia peccata non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas in nobis non sit (1 Jn 1, 8). Quotidie igitur pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis (cfr. Hb 7, 25); et quotidie nos opus habere ut pedes lavemus, id est, vias spiritualium gressuum dirigamus, in ipsa oratione dominica confitemur, cum dicimus: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Si enim confiteamur, sicut scriptum est, pecca-

Ello no obsta para que en nuestro texto se destaque también la lección de humildad y servicio del gesto de Cristo⁷². Sin embargo, se insiste en la interpretación antes señalada. En esa línea, claramente se distingue entre los pecados antes y después del Bautismo, así como en la doble forma de su perdón, para lo que es necesario confesarlos. A ello alude S. Agustín cuando habla del Padrenuestro, dando la impresión de que era un modo litúrgico con el que la Iglesia intervenía en el perdón de los pecados. Para entender este texto habría que conocer la liturgia penitencial de los primeros siglos⁷³.

En todo caso, resulta evidente que para S. Agustín el simbolismo principal del lavatorio de los pies (la remisión de los pecados cotidianos) encuentra una verdadera actualización sacramentaria en la confesión litúrgica de los pecados (fórmula del *Pater noster*), la confesión mútua que hacen los cristianos y su plegaria común para obtener el perdón de los pecados. Esta interpretación se impuso desde entonces a todo el occidente, aunque el rito de la penitencia sufra una notable evolución. Así S. Beda, después de referir las palabras de S. Agustín, citadas antes, propone también un sentido místico: Lo mismo que Cristo nos interpela acerca de nuestros pecados, pidiendo al Padre por nosotros, de la misma forma hemos de orar nosotros por quien ha cometido un pecado que no sea de muerte, para que se le de la vida⁷⁴.

ta nostra, profecto ille qui lavit pedes discipulorum suorum, fidelis est et justus qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate (1 Jn 1, 9), id est, usque ad pedes quibus conversamur in terra» (*Tract. in Joan. Evang.*, 56, 4)

72. Cfr. *Tract. in Joann. Evang.*, 58, 4.). «Numquid dicere possumus quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Immo vero id etiam nos esse admonitos in hujus dominici operis orationis altitudinis dominici operis altitudine noverimus, confessi invicem delicta nostra altitudine noverimus, confessi invicem delicta nostra oremus pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis. Audiamus apostolum Jacobum hoc ipsum evidentissime praecipientem et dicentem: *Confitemini invicem delicta vestra et orate pro vobis* (Jc 5, 16). Quia et ad hoc Dominus dedit nobis exemplum. Si enim ille qui ullum peccatum nec habet, nec habuit, nec habebit, orat pro peccatis nostris, quanto magis nos invicem pro nostris orare debemus» (cfr. *Tract. in Joann. Evang.*, 58, 5.).

73. Cfr. M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, «Maison de Dieu» (56)5-21; *La pénitence*, en G. Martimort, *L'Eglise en prière*. Turín-París 1961, p. 569-579.

74. «Sicut ille nos a peccatis nostris interpellando Patrem pro nobis, ita et nos scimus fratrem nostrum peccare peccatum non ad mortem, petamus ut detur ei vitam peccanti non ad mortem» (*In Joann. Evang. expo.*, PL 92, 806).

8. *Rito del perdón*

Esta interpretación simbólica es común en el s. XII. No obstante los autores se diferencian al determinar el rito con que se concede ese perdón. Ruperto de Deutz lo pone en la Eucaristía: Somos lavados de nuestros pecados cotidianos cuando comulgamos su carne y su sangre en el altar. Sólo hay que lavarse los pies, esto es, las faltas cotidianas y comunes, sin las que no se puede vivir⁷⁵. Anselmo de Laon en su *Glossa ordinaria* resume a S. Agustín⁷⁶. S. Bernardo en su *In coena Domini*⁷⁷ ve el lavatorio de los pies el *sacramentum* (entendido como signo o símbolo) de la remisión de los pecados que cotidianamente confesamos ante Dios, según 1 Jn 1, 8-9, o dicho de otro modo de los pecados que no son de muerte, según 1 Jn 5, 16. De la misma forma piensa Ernauld de Bonneval⁷⁸, cuya obra ha jugado un importante papel en la teología postridentina por atribuirse a S. Cipriano.

Después de Trento, Marcelo Cervini, el futuro Papa Marcelo II cita el episodio del lavatorio de los pies como texto que fundamenta la doctrina de la Iglesia sobre el perdón de los pecados. Maldonado, apoyándose en los Padres sintetiza hábilmente su doctrina: Este lavatorio de pies significa el Sacramento de la Penitencia, que es como un segundo Bautismo, pues en cierto modo somos de nuevo bautizados con nuestras lágrimas⁷⁹. Admite, por tanto, la interpretación sacramental y la referencia al poder de perdonar los pecados. Trata, es verdad, de los pecados mortales o veniales, según la terminología escolástica, rebasando con ello los textos bíblicos.

Así, pues, la interpretación sacramental de Jn 13, 1-20 tiene una tradición notable. Resta saber si el estudio del texto joánico per-

75. «... quotidie lavat ab actualibus peccatis, quando in sancto altari suo carni ejus communicamus et sanguine... Tantummodo pedes lavet, id est, quotidiana vel communia sine quibus humana vita transigi non potest, commissa quotidianis remediis expurget...». (*Comment. in Joann.*, PL 169, c. 679-682).

76. Cfr. PL 114, 405.

77. Cfr. PL 183, 271-274.

78. Citado por P. Grelot, o. c., p. 81.

79. «Hac pedum ablutione sacramentum poenitentiae significari, qui velut secundus quidam baptismus est, quia nostris quodam modo lacrimis iterum baptizamus» (*Comm. in quatuor Evang.*, Maguncia 1863, t. II, p. 807-810).

mite tal interpretación. A primera vista la reserva de los críticos modernos es inquietante. En parte se explica por los principios de los reformadores del s. XVI contra el Sacramento de la Penitencia. Sin embargo, algunos protestantes posteriores han abandonado esa interpretación de la Reforma, en razón de las exigencias críticas puestas en evidencia posteriormente. No obstante, la postura que se inclina por la interpretación moral sobre la importancia del humilde servicio es muy frecuente y está expresamente señalada en los vv. 13-14. 16-17⁸⁰. Esto, sin embargo, no excluye una segunda significación más profunda, fenómeno que en Jn es frecuente, dentro de su peculiar estilo, tan frecuente en el uso del simbolismo polivalente. En contra de Cullmann que sólo admite la referencia a la Eucaristía y al Bautismo⁸¹, P. Grelot descarta la interpretación eucarística. Sin que sea suficiente razón el que se prescinda de la institución eucarística, porque con Jn 6 se estima suficientemente tratado el tema de la Eucaristía⁸².

En el v. 10s hay un paso del sentido material al espiritual en relación con la limpieza, aunque predomina el sentido moral. La referencia a dos baños o purificaciones permite, e incluso sugiere, la alusión al Bautismo y la Penitencia, dada la significación de λούω λουτρόν, *louío/loutrón* y νίπτω, *nípto* en el Nuevo Testamento. El primero λούω, λουτρόν, bautismal permite concluir que también en Jn 13 tiene ese sentido. En cambio, el segundo vocablo alude a un lavado parcial. Así νίπτω, *nípto*⁸³, en Jn 9, 7. 11. 15 se refiere al ciego que se lava en Siloé y recupera la vista. Hay, pues, una alusión evidente al Bautismo como lavado total, y a la Penitencia como purificación posterior y parcial. Ello justifica la interpretación de Tertuliano y de cuantos luego le siguen.

Respecto al lavatorio de los pies, por tanto, hay que descartar la interpretación bautismal, ya que se opone el estar lavado del todo

80. Cfr. H. SCHLIER, ὑπόδειγμα, *Ypódeigma*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, c. 822-824.

81. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, París 1951, p. 76.

82. Cfr. P. GRELOT, o. c., p. 83.

83. Cfr. F. ZORELL, *Lexicum Graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, cc. 782. 875.

con el lavarse los pies. Los dos Sacramentos se sitúan en la perspectiva de la purificación de los pecados, pero desde dos ángulos diversos. El neófito se baña en efecto para salir del baño enteramente puro. No obstante, a pesar de ese lavado total, el bautizado tendrá aún necesidad de un lavado. Dicho de otro modo: Hay una remisión total de los pecados que se realiza en el Bautismo (Hch 1, 38), pero subsiste a lo largo de la vida un problema de pecado y de purificación que los pastores han de tener en cuenta.

En la 1 Jn se enseña claramente. Después de decir que la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado, continúa: «Si decimos: 'No tenemos pecado', nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia» (1 Jn, 1, 8-9). Citando este texto al comentar el lavatorio de los pies, S. Agustín muestra una gran clarividencia exegética, pues busca en la misma tradición joánica un índice del interés del evangelista por el problema de la remisión de los pecados cometidos después del Bautismo. En el lenguaje figurativo de Juan bien podemos ver la doble purificación o remisión de los pecados, sea el Bautismo donde el hombre se lava y comienza a ver (Jn 9, 7. 11. 15), o se baña de una vez por todas y queda totalmente purificado (Jn 13, 10), sea por lo que puede acontecer después del Bautismo, puesto que en la vida del neófito ya bautizado es posible todavía el pecado que deberá reconocer, confesar, para alcanzar el nuevo perdón (cfr. 1 Jn 1, 8-9). Por tanto, aunque el bautizado se ha bañado y ha sido purificado con la sangre de Cristo, tiene necesidad, siempre que vuelva a pecar, de ser lavado por Cristo. A esta realidad se refiere Jn 13, 10, dice W. L. Knox⁸⁴. Al hablar el texto de lavarse los pies unos a otros (vv. 14-15), se puede entrever una alusión a la administración del Sacramento de la Penitencia, aunque no se pueda saber cómo se hacía en aquella primera época. Lo cual es secundario y susceptible de modificación por tratarse de una disciplina meramente eclesiástica.

84. Cfr. W. L. KNOX, *John 13, 1-30*, «The Harvard Theological Review», 43(1950)161-163. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 795ss.

9. Con la fuerza del Espíritu Santo

Pasamos ahora a estudiar Jn 20, 22-23. El estilo del pasaje es claramente semita, con un paralelismo antitético perfecto: son remitidos-son retenidos. El verbo ἀφιέναι, *aphiénai*, es frecuente en los Sinópticos⁸⁵, a menudo con ἁμαρτία, *hamartía*, como complemento. En el IV Evangelio sólo aparece así en Jn 20, 23. En cuanto al verbo κρατεῖν, *krateîn*, su significado tiene cierta dificultad. Dodd estima que podemos encontrarnos con una fórmula aramea expresada en griego.

Aunque se da un paralelismo con Mt 6, 19 y 18, 18, estamos ante textos independientes y diversos. De todos modos tienen de común el dato de que los relatos de las apariciones siempre presentan temas relacionados con la fundación de la Iglesia⁸⁶. Juan da una formulación nueva a esos temas, pero los asume todos⁸⁷.

En este relato hay un paralelismo con Jn 3 donde también se habla del Espíritu Santo y su acción purificadora, del don del Espíritu a través del Sacramento. La presencia de Cristo resucitado, con su cuerpo glorificado mostrando la herida de su costado, de donde brotó el agua y la sangre, cumple la promesa de Jn 7, 37-39 relativa al Espíritu.

En cuanto a Jn 20, 21-23, tenemos tres temas: la misión de los discípulos, el don del Espíritu y la remisión de los pecados. Respecto a la misión de los discípulos es un don pero también un encargo, el de continuar su acción salvífica. Mediante el uso de los verbos πέμπω, *pémpro* y ἀποστέλλω, *apostéllo* se resalta el origen de la misión del Hijo, como procedente del Padre, así como la íntima unión entre el Padre y el Hijo. En efecto, en Jn 20, 21 se usa ἀποστέλλω,

85. Son 47 veces en Mt, 34 en Mc, 31 en Lc, 14 en Jn, 3 en Hch, 5 en Pablo, 2 en Hb, 1 en St, 2 en 1-3 Jn y 3 en Ap (cfr. M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 165).

86. Mt 28, 8 (se me ha dado todo poder... andad pues...), Lc 24, 27s (los discípulos son declarados testigos del final de Cristo y del anuncio de la remisión en su nombre de los pecados), en Lc 24, 49 (se habla de la «promesa del Padre»), y finalmente en Mt 28, 19 se alude al rito del Bautismo.

87. (cfr. G. GIBERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20, 21-23*, en R. P. TRAGAN, *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, Roma 1985, p. 186).

apostéllo, para el envío del Hijo que hace el Padre, mientras que se usa *πέμπω*, *pémpto* para la misión de los apóstoles que hace Cristo, con el encargo de recoger la mies, según el símbolo de los campos de mieses ya doradas (cfr. Jn 4, 38), y de perdonar o retener los pecados (cfr. Jn 20, 23).

El proceso de esa misión es descrito según esta línea: Jesús ha salido y viene del Padre (cfr. Jn 8, 42), como Hijo santificado para esa misión (cfr. Jn 10, 36). Misión que no se termina con El sino que pasa a los discípulos (cfr. Jn 17, 8). El contenido de esta misión está indicado en Jn 3, 17. 34; 6, 57; 17, 18, enriquecido con un vocabulario un poco extraño al IV Evangelio por 1 Jn 4, 10. 14 donde se habla de ἰλασμό περὶ, τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, *hilasmos perì, tón hamarti-
tíon hemón*, redención de nuestros pecados y de la salvación del mundo. La administración del poder sobre los pecados testimonia, y hace eficaz, el misterio de Cristo ensalzado en la cruz, glorioso junto al Padre, triunfador sobre los pecados y ejecutor de la vida nueva⁸⁸.

En el soplo o espiración del Señor se evoca la entrega del Espíritu prometido para cuando muriese (cfr. Jn 19, 34; 7, 37-39). En ese momento se recopilan de alguna forma todas las tradiciones referentes al Espíritu⁸⁹. En cada aspecto señalado por esa tradición está la acción del Espíritu como causa y distintivo de fecundidad, según ya se insinuaba en Jn 11, 33 y 13, 21, cuando se narra que se conmovió su espíritu al ver llorar a María, y dijo que uno de los suyos le iba a entregar. Era el preludio de la resurrección de Lázaro y de la suya propia. La 1 Jn recoge todos estos datos en diversos pasajes (cfr. 1 Jn 3, 24-4, 6. 13; 5, 6-8) que se encuentran, de una forma o de otra, en el Antiguo Testamento y en Qumrán. En efecto, el Antiguo Testamento podemos ver Gn 2, 7; Ez 37, 1-14; Sb 15, 11 como testimonios de una línea que termina en Jn 20, 22. Hay, además, otros textos en los que se habla de la acción del Espíritu en la época mesiánica (cfr. Is 11, 2; 42, 1; 61, 1; 32, 15-20; 42, 3; 56, 1 63, 1; Ez 36, 25-27; Ne 9, 20; Za 12, 10; Sal 143, 10; 51, 12-14; Sb 1, 5).

88. Cfr. G. GIBERTI, o. c., p. 190s.

89. Jn 1 (el Bautista); Jn 3(el Bautismo); Jn 6 (la Eucaristía); Jn 4 y 7 (el agua viva).

En Qumrán la temática pneumatológica está presente, pero en perspectiva escatológica. Así la victoria sobre la injusticia es el final. El Espíritu tiene un papel de detector del pecado. La función positiva surge de la unión del Espíritu con la verdad y con el agua, de la oposición de los dos espíritus⁹⁰. Por tanto, del Antiguo Testamento y de Qumrán resulta la concepción de un Espíritu que asiste al desarrollo de una misión y la finalidad liberadora del pecado, relacionada con la época mesiánica, una misión renovadora, una nueva creación. En Jn la actividad del Espíritu se centra en Jesús, que lo recibe y a su vez lo da, se realiza en su obra salvadora y en su glorificación (cfr. Jn 16, 14). Por eso se insiste en la acción purificadora y renovadora del Espíritu en los tiempos mesiánicos, en una nueva creación. El Espíritu viene dado como alma de esa renovación que se realiza con Jesús.

Hay diferencia con los pasajes veterotestamentarios, en cuanto que con Cristo el don del Espíritu se concede no en orden a la vida del que lo recibe, sino en función de unos poderes para perdonar los pecados. Es cierto que todos los que son llamados a la vida necesitan esa infusión del Espíritu. Pero también es cierto que esa efusión tiene una funcionalidad específica, una capacidad transmitida a los depositarios del poder de perdonar los pecados.

Aquí, por tanto, no se plantea la cuestión de si todos tienen esos poderes. Por eso no es válido apoyarse en este texto para sostener que se trata de un poder dado a todos los creyentes, y no sólo a los apóstoles. Es cierto que no estaba presente Tomás, uno de los Doce, pero a pesar de ello no se puede concluir que ese poder sea para todos. Más bien se trata de unos poderes dados a quienes rigen la Iglesia, que luego determinarán quienes lo podrán ejercer.

Los destinatarios de ese poder, según la exégesis protestante evangélica son los miembros de la comunidad eclesial⁹¹. Sin embargo, el relato no favorece tal interpretación. En efecto, es característi-

90. Cfr. 1QS 3, 6-9; 4, 20s. ñ 8, 12; 9, 3; 1QH 7, 6s.; 8, 11s; 9, 31; 12, 11s.; etc.

91. Cfr. W. BOEHME, *Zeichen der Versöhnung. Beichtlere für evangelische Christen*, München 1969, p. 54s.; E. KAESEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1967, p. 56. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1979, v. II, p. 1359.

co de los relatos pascuales de las apariciones que tengan como testimonio el grupo de los Doce (cfr. Mt 28, 16; Lc 24, 33; Mc 16, 14; Act 10, 41). En la dinámica narrativa de Jn 20 se pone el acento en el grupo apostólico. «Indudablemente los dones, en este momento, precisamente porque son eclesiales, tienen todos una finalidad eclesial, sin embargo parece estar presente en el desarrollo del relato una cierta intención discriminatoria entre los diversos géneros de funciones»⁹².

El gesto de soplar ἐνεφύσησεν, *enefúsesen*, recuerda Gn 2, 7, mientras que el otro verbo (recibid, λάβετε, *lábete*) evoca el de la institución de la Eucaristía (cfr. Mc 14, 22), que supone una invitación a recibir el don voluntariamente. En cuanto al contenido del don y el encargo hay que decir que se trata de algo extraordinario que Jesús posee como propio. Los destinatarios son los Doce como ya dijimos, mientras que los beneficiarios son todos los hombres a quienes está destinada la salvación.

10. *Signo y Sacramento*

Este hecho puede contarse entre los muchos signos que Jesús hizo (cfr. Jn 20, 30), mediante un gesto simbólico, acorde con la economía de los signos en los sacramentos. Como sabemos los signos en Juan, antes de la resurrección, sirven para manifestar la gloria de Jesús. Después de la glorificación, los signos tienen también el valor de mostrar las consecuencias salvíficas que conlleva dicha glorificación. En este momento se comienza la nueva economía, pudiendo afirmar con L. Scheffczyk⁹³ que la resurrección de Cristo es la fuerza fundamental que hace posible los sacramentos. Ghiberti estima que la referencia de Juan supone una praxis ya existente en la Iglesia, donde la eficacia de las intervenciones de Cristo es conti-

92. «Indubbiamente i doni, a questo momento, proprio perché ecclesiali, hanno tutti una finalità ecclesiale, ma una certa qual intenzione discriminatoria fra diversi generi di funzioni sembra presente proprio nello sviluppo del racconto» (o. c., p. 215).

93. Cfr. *Aufertehung, Princip, des christlichen Glaubens*, Einsiedlen 1976, p. 260-282.

nuada por sus apóstoles⁹⁴. Por otra parte todo el relato recuerda el ambiente litúrgico, encuadre en el que Jesús confiere esos poderes junto con el don del Espíritu⁹⁵.

Se dan una serie de indicios que hacen pensar en un contexto litúrgico: el primer día de la semana, la relación con la Pascua, la herida del costado y la evocación del cordero al que no se le rompía ningún hueso, las puertas cerradas en recuerdo de aquellas señaladas con la sangre del cordero, el miedo a los judíos evoca el de los hebreos en la noche de la primera Pascua, el augurio de la paz y el don del Espíritu junto con la remisión de los pecados⁹⁶.

Jn 20, 23 mira directamente al perdón de los pecados, y ese poder forma parte del envío y la misión apostólica. Eso apoya cuanto hemos dicho acerca de que los destinatarios de ese poder sean los Apóstoles y sus sucesores, ya que ellos son los enviados a continuar la misión salvadora de Jesucristo. Por tanto, esta potestad es dada a los Apóstoles y a sus sucesores. Esto no significa que Jesús hablara sólo a los Apóstoles, pues parece que estaban allí otros discípulos, y además no estaba Tomás en ese momento con ellos. Se deduce, repetimos, de que es un poder relacionado con la misión encomendada a los que harán cabeza en la Iglesia, los que recibirán parte en el triple «munus» de enseñar, regir y santificar.

Por otra parte es un poder que se da a los Apóstoles no como un privilegio personal sino en orden al bien de la Iglesia, que durará hasta el fin de los tiempos. Así se condenó la proposición de Abelardo quien sostenía que ese poder sólo se dio a los Apóstoles y no a sus sucesores⁹⁷. En Trento se afirmó que esa potestad fue conferida a los Apóstoles y no a los simples fieles⁹⁸. Por eso nos extraña que Panimolle⁹⁹, después de reconocer que la respuesta entraña

94. Cfr. o. c., p. 219.

95. Cfr. D. MOLLAT, *L'apparizione del risorto e il dono dello Spirito* (Giov. 20, 19-23), en Paff(Ass. Seign.)27, Brescia, Queriniana 1970, p. 95-97.

96. Cfr. G. GUIBERTI, «I peccati sono perdonati»: la Chiesa deve esercitare l'incarico di perdonare i peccati, «Parole di vita», 18(1973)463-465.

97. Cfr. Dz 379.

98. Cfr. Ses. XIV, c. 10; Dz 920, 902.

99. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera litteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 327-328.

graves problemas de carácter dogmático y sacramental, diga que, desde el punto de vista exegetico, parece mejor referir ese poder a todos los discípulos y no sólo a los Doce. La razón es que se habla de los discípulos, y por otra parte el apóstol Tomás, uno de los Doce, estaba ausente. No es una razón de peso. Primero porque en el IV Evangelio los apóstoles de ordinario son llamados discípulos (cfr. Jn 13, 5. 35; 15, 8; 18, 25; etc.). Por otro lado, al ser un poder dado en orden al gobierno de la Iglesia, no importaba que estuviera o no Tomás. Como hemos dicho era un poder de carácter funcional y no meramente personal.

R. Brown insiste en que no hay pruebas que exijan una interpretación restringida al Bautismo. Relaciona el v. 23 con el v. 20, que habla de la paridad de la misión de Cristo y la de sus enviados (cfr también Jn 17, 18). Si Jesús vino a redimir al hombre de los pecados, también los apóstoles han de continuar con esa misión¹⁰⁰.

El v. 23 también ha de relacionarse con el v. 22. En efecto, el perdón de los pecados está ligado al Espíritu Santo. Mientras Jesús está en la tierra es El quien perdona los pecados, pero cuando se marcha, aunque sigue como intercesor ante el Padre y «es expiación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo» (1 Jn 2, 1-2), la aplicación de ese perdón se realiza en y a través del Espíritu que El ha entregado por medio de sus enviados. En otros pasajes se habla de esa acción del Espíritu a través de los discípulos (cfr. Jn 14, 17; 16, 18). Esto es concorde con la acción del Espíritu en el perdón de los pecados, según Jn 1, 33 y 3, 5, idea que según J. Schmitt y A. Dupont-Sommer¹⁰¹ está presente en Qumrán¹⁰² cuando se habla de una purificación no sólo inicial sino consiguiente o continua. En el Documento de Damasco¹⁰³ se afirma que el supervisor (מבקר, *mebaqqer*, término equivalente a ἐπίσκοπος, *epískopos*) debía compadecerse de los que tenía a su cargo, como un padre de su hijo, aunque deber rechazar a los que se extraviaban.

100. Cfr. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, v. II, p. 1360.

101. Citados por Brown o. c., v. II, p. 1361.

102. Cfr. 1QS 3, 7-8.

103. Cfr. DD 13, 9-10.

Si se interpreta el pasaje en el trasfondo de ese texto esenio, se entiende que el perdón de los pecados, relacionado con el Espíritu, implica un perdón inicial por la admisión al Bautismo y un ejercicio continuo del perdón dentro de la comunidad cristiana. E. Cotchenet¹⁰⁴ niega que ese texto se refiera a una especie de absolución y no a una mera preparación de los miembros de la comunidad a recibir el perdón divino. Sin embargo, la purificación mediante el Espíritu era una realidad esperada en importantes ambiente judaicos¹⁰⁵. De todos modos, no es necesario recurrir a Qumrán para ver la relación del Espíritu con la purificación de los pecados. En efecto en Ez 36, 26ss. se alude claramente a esa relación.

Sobre la entrega del poder para perdonar los pecados, comenta S. Agustín: «La caridad de la Iglesia, que por el Espíritu Santo es difundida en nuestros corazones, perdona los pecados de quienes de ella participan, reteniéndoselos a quienes de ella no participan»¹⁰⁶. En Jn 20, 23 retener se opone a perdonar, observa Van Den Bussche¹⁰⁷. Ese poder es una irradiación del que tiene el Hijo del hombre como Juez (cfr. Jn 3, 19; 5, 27; 9, 39; 12, 31-32; 17, 2). Los discípulos participan de dicho poder escatológico de Cristo. Es justo, por tanto, que la Iglesia haya visto en estas palabras el fundamento del poder perdonar los pecados en el sacramento de la Penitencia. La vida y la doctrina de Jesús comportan una división en el mundo (cfr. Jn 9, 39), y lo mismo ocurre con la evangelización. Esto implica que sean los discípulos quienes disciernan esa división, declaren quien recibe el mensaje o quien lo rechaza, tanto antes como después del Bautismo. Este poder no es independiente de la predicación, ya que es la «verdad» la que libera de la esclavitud del pecado (Jn 8, 32-34) y purifica (Jn 13, 10; 15, 3).

En cuanto al verbo *κρατεῖν*, *krateîn*, S. Juan Crisóstomo lo considera como análogo a meter en prisión, pero anota la insuficien-

104. Cfr. J. CARMIGNAC (ed.), *Les Textes de Qumran*, París 1963, p. 201.

105. «La purification par l'Esprit était attendue dans les milieux importants du judaïsme». A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean*, París 1976, p. 105.

106. «Ecclesiae charitas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit: eorum autem qui non sunt eius participes, tenet» (*Tractatus in Joannis Evangelium*, 121, 4).

107. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Asís 1970, p. 643s.

cia al estimar que el pecador se encuentra ya en pecado y viene a ser abandonado (algo parecido a lo de Simón Mago en Act 8, 23s.). El Aquinatense dice que el κρατεῖν, *krateîn*, se realiza cuando el sacerdote muestra a algunos como indignos del Sacramento¹⁰⁸. E. A. Abbot estima que la versión «tener prisionero» no encuentra apoyo en el uso documentado. Quizá tiene analogía con «abandonar a Satanás» de 1 Co 5, 5, o también Dt 32, 30 en la versión de Aquila, o con Mt 5, 25s y Lc 12, 5s (ser echado a la cárcel). Este sentido se repetiría en nuestro caso si se refiere directamente τινῶν, *tinôm* con κρατεῖν, *krateîn* (con el significado de meter en la cárcel). Señala Abbot la analogía con Mt 16, 19 y 18, 18, en cuya comparación la diversa preocupación de Juan cambia el orden de los términos¹⁰⁹.

G. Lambert recuerda que el uso de dos términos extremos (perdonar-retener) es un modo de expresar la totalidad, en este caso del poder confiado a los apóstoles. P. Boccaccio aporta una serie de casos en el Antiguo Testamento¹¹⁰. El poder concedido en este pasaje ha sido interpretado siempre como el que el poder jerárquico tiene de remitir los pecados cometido después del Bautismo, aunque ello no excluya que se refiera también al Bautismo.

Al decir «a quienes les perdonéis los pecados», se está refiriendo también a los cometidos por quienes ya fueron bautizados, como se deduce al decir «a quienes», sean quienes sean¹¹¹. Por otro lado, al decir «los pecados» se refiere a todos. Aunque hay que exceptuar aquellos que se consideran imperdonables, como los cometidos contra el Espíritu Santo. Por otro lado se trata de los ya bautizados, pues además de perdonar los pecados, se da la potestad de retener,

108. «... aliquos ostendit indignos sacramenti receptione» (*Super Evangelium Sancti Joannis lectura*, Torino 1952, n. 2544, p. 470).

109. Cfr. E. A. ABBOT, *Joahnnine Grammar*, Londres 1906, p. 377-379.

110. Cfr. G. LAMBERT, *Lier-délier, l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, «Vivre et penser» III (=«Revue Biblique» 1943-1944), p. 91-193; P. BOCCACCIO, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico*, «Biblica», 33 (1952)173-190; K. RAHNER, *La penitenza nella Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1964, p. 55-75; B. RIGAUX, «Lier et délier». *Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques*, «Maison Dieu», 117(1974)123-133.

111. El original griego ἀν τίνων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, *án tinon afête tàs hamartías*, lo traduce la Neovulgata «quorum remiseritis peccata», recogiendo fielmente la idea la remisión de los pecados de quienes sean, sin excluir los cometidos por los bautizados.

lo cual no ocurre con el Bautismo. Además, es una potestad judicial y el juicio sólo se puede dar sobre quienes se tiene jurisdicción, sobre los súbditos, que en nuestro caso son los bautizados¹¹².

Es cierto que algunos Padres referían este texto al Bautismo. Pero no excluían la Penitencia. En realidad lo que trataban de demostrar es que el poder de perdonar era concedido por el Espíritu y no por autoridad humana alguna¹¹³. En efecto, con el don del Espíritu que los consagra para su misión, los discípulos reciben el poder de perdonar los pecados¹¹⁴. Es un texto con un claro paralelismo de dos hemistiquios: A quienes les retengáis los pecados le serán retenidos y quienes se los perdonéis les serán perdonados. «Perdonar los pecados» equivale a purificar de la culpa (cfr. 1 Jn 1, 9), por medio de la sangre de Cristo (cfr. 1 Jn 1, 7).

Con B. Rigaux¹¹⁵ podemos concluir diciendo que la remisión de los pecados es una vieja creencia atestiguada en el Antiguo Testamento, que encuentra un desarrollo en el judaísmo palestinese, en la comunidad de Qumrán y en el judaísmo helénico. El cristianismo, por su parte, ha transformado profundamente el procedimiento judío de la reconciliación. Su doctrina sobre la justificación por la fe comprende la obra salvadora del Mesías por su muerte y resurrección, que se prolonga por la recepción del Bautismo y la celebración de la Penitencia, realización en la Iglesia del poder de atar y desatar, de remitir y de retener los pecados.

11. Conclusión

En Mt 16, 19; 18, 18 y Jn 20, 22-23 ha fundamentado la Iglesia su disciplina penitencial. En Mt 16, 19 se trata de un poder concedi-

112. Cfr. S. GONZÁLEZ, en Varios, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1951, p. 396.

113. S. CIPRIANO (cfr. *Epist.* 73, 7), S. AMBROSIO (cfr. *De paenitentia* 1, 8, 36), S. AGUSTÍN (*De baptismo* 3, 18, 23) y S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (*In Joannem* 12, 1).

114. Cfr. S. A. PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera litteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p. 313-328.

115. Cfr. o. c., p. 134-135.

do a Pedro para establecer las condiciones para entrar en el reino. En Mt 18, 18 tenemos un logion cuyo objeto mira a una connotación disciplinar. Jn 20, 23 la palabra de la misión atiende, más allá de remitir o retener los pecados, a la profundidad de la salvación. Se trata de un poder de Cristo que pasa a la Iglesia, que lo continúa a través de quienes son representantes o delegados de Cristo. Mediante la insuflación del Espíritu se expresa la continuidad y permanencia de esos poderes. Quizá en la literalidad de los textos no se puede ver una institución del sacramento de la Penitencia directamente afirmada. Conviene, sin embargo, notar que la Iglesia postapostólica no ha falseado estos textos al entenderlo en un orden de disciplina penitencial. Ellos la contienen *in nuce*, en la totalidad de su profundidad y en la amplitud de su extensión.

Sean las que fueren las formas sucesivas del perdón, estamos siempre ante la manifestación de la misericordia divina, un bien indudable para el hombre, inclinado de por sí al pecado. El evangelista Mateo ha traducido la alabanza y el reconocimiento de la Humanidad cuando tras la curación del paralítico, refiere que la multitud alababa a Dios «que había dado tal poder a los hombres» (Mt 9, 8).

Antonio García-Moreno
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA