

## LOS CÁNONES 1 y 59 DEL CONCILIO DE ELVIRA A propósito de un artículo de J. Vilella Masana<sup>1</sup>

**Manuel Sotomayor**  
*Facultad de Teología de Granada*

Desde hace ya muchos años, las actas del concilio de Elvira, transmitidas principalmente por la colección canónica *Hispana*, han suscitado en algunos historiadores ciertas reservas que les han inducido a negarles un carácter unitario. Recientemente, J. Vilella y P.-E. Barreda, tras un análisis filológico de todo el documento, han llegado a conclusiones muy radicales, que asumen y presentan como definitivas y perentorias. La metodología, los argumentos y las conclusiones de su investigación las han expuesto ampliamente en otros lugares<sup>2</sup>. En el artículo que ahora comentamos, J. Vilella se limita a recordar en resumen los resultados que cree estar seguro de haber obtenido en su investigación. Son estos principalmente<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> J. Vilella Masana, «Cánones pseudoiliberitanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos», *Polis* 17, 2005, 97-133.

<sup>2</sup> Véase J. Vilella - P.-E. Barreda, «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberitano: estudio filológico», en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-IV. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 3-5 maggio 2001 [Studia Ephemeridis Augustinianum 78] Roma 2002, 545-579; y, posteriormente, en: J. Vilella - P.-E. Barreda, «¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?», *Augustinianum* 46, 2006, 285-373.

<sup>3</sup> La síntesis que expongo aquí tiene en cuenta no solo el resumen de J. Vilella en el artículo que comentamos, sino también sus más completas exposiciones en los dos trabajos citados en la nota anterior. Lo hago así con la intención de que quede más clara su postura de partida a aquellos lectores que no tengan presentes esos dos trabajos.

- a) en las citadas actas hay una primera parte, el prólogo conciliar<sup>4</sup>, que contiene la lista de los obispos asistentes. Esta parte puede que pertenezca a un concilio celebrado en Elvira. Pero la parte dispositiva que debería seguir (los cánones) ha desaparecido, y cuanto ahora sigue a continuación, los ochenta y un cánones, no tiene nada que ver con ese posible concilio; es una colección de variadas disposiciones de diversas procedencias y cronologías, que ha sido hilvanado al prólogo, aunque no sabemos cuándo, cómo ni por qué.
- b) no pocas de estas variadas disposiciones, que fueron recogidas en esta «colección», fueron retocadas con glosas o interpolaciones, o mediante añadidos o supresiones que incluso llegaron a crear nuevos cánones o nuevas casuísticas.
- c) este proceso de modificaciones, en el que intervinieron varias manos, se prolongó varios siglos. Parece haber concluido a finales del VI.
- d) no obstante sus dispares procedencias y fechas y las varias modificaciones sufridas en muchos casos, el análisis filológico realizado ha confirmado la división tripartita del conjunto propuesta por M. Meigne en 1975. Los «cánones» reunidos en la colección constituyen tres grupos bien definidos: A (cánones 1 al 21), B (cánones 63 al 75), y C (cánones 22 al 62 y 76 al 81).

J. Vilella solamente expone los resultados de su investigación y remite para las pruebas a los dos citados artículos. Es lógica esta limitación, porque esas primeras líneas no tienen más función que la de servir de breve introducción, sin la cual no sería posible situarse para entender el resto, el tema central de su trabajo, que versa en concreto sobre los cánones 1 y 59.

No siendo, pues, esos resultados de su investigación el objeto principal del artículo que ahora nos ocupa, séame permitido también a mí remitir al lector a otro lugar en el que Teresa Berdugo Villena y el que suscribe exponemos las conclusiones bien diferentes a las que hemos llegado tras un análisis filológico realizado paralelamente al de Vilella y Barreda<sup>5</sup>. Allí exponemos también las varias objeciones que creemos tener que oponer al trabajo de ambos publicado en 2002. El publicado en 2006, mucho más extenso,

---

<sup>4</sup> J. Vilella lo denomina prefacio.

<sup>5</sup> Cf. M. Sotomayor Muro - T. Berdugo Villena, «Valoración de las actas», en: M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada 2005, 89-114.

sigue ofreciéndonos objeciones, que esperamos poder publicar en un futuro próximo.

Tras este presupuesto, no aceptable en mi opinión, tres son los pasos por los que J. Vilella discurre en el que constituye el tema central de su artículo:

1. Los cánones 1 y 59 se refieren al mismo pecado y, sin embargo, aplican penas muy diversas, de lo que «se deduce, sin ningún género de duda, que son distintas sus cronologías o sus procedencias geográficas, probablemente son diferentes ambas»<sup>6</sup>.

Dado por demostrado que esto es así, dedica sus dos pasos siguientes a precisar los contenidos de los cánones 1 y 59 y, en función de ellos, obtener indicios cronológicos que los sitúen en su verdadero contexto temporal y sociológico.

2. Para ello, primeramente, expone con abundancia de textos la práctica penitencial en los siglos III, IV y V. Hace hincapié, sobre todo, en la pervivencia, a través de esos siglos, de una tendencia rigorista, que se resiste a aceptar las disposiciones más benignas que tratan de imponer algunos concilios y papas y adoptan en su práctica pastoral algunos obispos o propugnan algunos escritores. De este recorrido histórico concluye que los cánones 1 y 59 encajan más bien en ese ambiente de resistencia a la benignidad que se refleja en los testimonio relativos a las prácticas penitenciales de la segunda mitad del siglo IV<sup>7</sup>.
3. A las mismas fechas conduce el análisis de las sanciones o penas que imponen los citados cánones iberitanos. Hace un recorrido de las leyes antipaganas contenidas en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, y deduce que «la intolerancia contenida en estos dos cánones pseudoiberitanos<sup>8</sup> delata que cuando fueron elaborados ya existían leyes civiles que, en mayor o menor medida, restringían los sacrificios gentiles y el acceso a los templos paganos»<sup>9</sup> pero que todavía no los habían eliminado totalmente.

Su conclusión final es que «aunque cabe situar a finales del reinado de Constancio II el *terminus post quem* de los c. 1 y 59 pseudoiberitanos,

---

<sup>6</sup> J. Vilella, 101.

<sup>7</sup> J. Vilella, 132.

<sup>8</sup> Así ha determinado llamarles.

<sup>9</sup> J. Vilella, 123.

probablemente son algo más tardíos. En cualquier caso, tanto los delitos contemplados en estos dos cánones -no unitarios- como las respectivas sanciones que imponen aconsejan ubicarlos durante la segunda mitad del siglo IV -dificilmente pueden retrasarse más-»<sup>10</sup>.

No obstante la abundancia de testimonios aducidos y el análisis que les acompaña, caben serias dudas sobre la validez de las conclusiones obtenidas. En contra de lo que opina el autor, creo que los problemas, que tan convencido está de haber resuelto definitivamente, están lejos de haber sido aclarados en el sentido que propone.

## 1. ¿SE REFIEREN AL MISMO PECADO LOS CÁNONES 1 Y 59 DEL CONCILIO DE ELVIRA?

El texto crítico del can. 1 en la *Hispana* es el siguiente:

*Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.*

La primera frase, *Placuit inter eos*, todos estamos de acuerdo que es una interpolación posterior a la redacción del canon. No sucede lo mismo con la otra interpolación que cree detectar J. Vilella en este mismo canon: *quod est crimen principale, quia est summus sceleris*. Los argumentos que en otro lugar aduce para justificar su hipótesis no son convincentes. Mucho menos convincente es el cambio que hace del participio de futuro activo *idolaturus* por *immolaturus*. No es precisamente este último término el que se deduce del análisis crítico de las diversas recensiones de la *Hispana*. La única razón para inclinarse por él parece ser la de la *lectio facillior*<sup>11</sup>.

Afortunadamente los cambios introducidos por J. Vilella no influyen sustancialmente en lo que ahora nos ocupa, que es entender con precisión cuál es el pecado que se castiga. Tanto en el texto crítico completo como en el mutilado, es claro que la prescripción del can.1 se refiere al cristiano adulto ya bautizado que se dirige al templo pagano con la intención de ofrecer sacri-

---

<sup>10</sup> J. Vilella, 132.

<sup>11</sup> Cf. M. Sotomayor Muro - T. Berdugo Villena, *op.cit.* 102-103.

ficios a los dioses y, efectivamente, los ofrece. Es decir, comete plenamente el pecado de estricta idolatría.

En el can. 59, J. Vilella no ha encontrado ninguna interpolación ni ningún término que cambiar en el texto crítico latino de la *Hispana*, que es el siguiente:

*Prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et uideat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur.*

De la misma manera que en el can. 1 se habla de quien *ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit*, en el can. 59 se trata de quien *ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et uideat*. Es evidente el paralelismo de las frases de ambos cánones. He subrayado la conjunción copulativa *et*, que se repite en el can. 1 y en el can. 59, porque es imprescindible tenerla en cuenta precisamente para entender la diferencia del pecado que se persigue en cada una de dichas prescripciones. Me pregunto por qué escribe J. Vilella que en el can. 1 se trata de quien vaya al templo con el objetivo «de hacer un sacrificio y lo realice», mientras que, al referirse al can. 59, cambia la conjunción copulativa *y* por la disyuntiva *o*: «para efectuar un sacrificio *o* vea tal acto». No es lógico que la conjunción *et* se traduzca correctamente como *y* en el primer caso, y en el segundo, la misma conjunción copulativa se convierta en la disyuntiva *o*. El cambio de la conjunción, gratuitamente realizado a la hora de traducir, cambia radicalmente el sentido de la frase. Si en el can. 59 se hablase de «efectuar un sacrificio *o* ver tal acto», sería verdad que, para los autores de la prescripción, sacrificar *o* ver cómo se sacrifica, es decir, asistir pasivamente al sacrificio, es exactamente lo mismo, es el mismo pecado y merece la misma pena. Pero el texto latino dice otra cosa. Prohíbe que el cristiano «suba al ídolo del Capitolio con la intención de sacrificar *y* *vea*». ¿Qué sentido puede tener este *y* *vea*, sino el de que lo que efectivamente hace es solamente asistir al sacrificio y no sacrificar, como había sido su intención? Si de hecho lo que hace es sacrificar, es evidente que lo ve, no tiene ningún sentido el añadido *y* *vea*. Estar allí y ver, asistir pasivamente, también es pecado, que debe juzgarse como idolatría (*pari crimine teneatur*), pero no es lo mismo que ofrecer un sacrificio, y por eso merece una pena inferior a la impuesta al plenamente idólatra, que es el considerado en el can. 1. Sin cambiar previamente el sentido del can. 59, no es posible, por tanto, concluir tan contundentemente que «del palmario *décalage* penitencial existente entre los c. 1 y 59 -relativos al

mismo delito cometido, según parece, en un templo urbano- se deduce, sin ningún género de duda, que son distintas sus cronologías o sus procedencias geográficas, probablemente son diferentes ambas<sup>12</sup>. Ni tampoco parece acertado afirmar que «a pesar de que la interdicción del c.59 es más intolerante que la formulada en el c. 1 -cuyo texto no toma en consideración el caso de los simples espectadores-, la sanción establecida en este último reviste, en cambio, mucha mayor severidad». Tal afirmación se basa en el falso supuesto de que el can. 59 equipara la práctica de sacrificios con su mera contemplación<sup>13</sup>.

## 2. COMUNIÓN, EXCOMUNIÓN Y PENITENCIA.

No es tarea fácil adentrarse en la lectura del segundo paso del artículo comentado, ni menos aún, tras haberlo hecho, sentir la satisfacción de haber logrado seguir plenamente el hilo de su razonamiento. A mi juicio, dos son las causas que dificultan su hermenéutica: la abigarrada acumulación de textos que se refieren a realidades distintas y la utilización de una terminología algo inusual y a veces ambigua o equívoca.

Tratándose de las prácticas penitenciales en la antigüedad cristiana, conceptos como los de comunión, excomunión, penitencia o reconciliación deben quedar meridianamente claros desde el principio y mantenerse tales a lo largo de la exposición.

### 2.1. La comunión

La comunión, *communio* en los numerosos textos latinos que entran en consideración, puede tener dos significados distintos: la comunión eclesial (κοινωνία) y la comunión eucarística (εὐχαριστία, προσφορά). Son dos conceptos distintos, aunque estrechamente relacionados, porque la comunión eucarística es considerada como causa y signo de la comunión eclesial.

La *communio*, en el sentido de comunión eclesial, es uno de los conceptos claves de la eclesiología de esa época. El sustantivo κοινωνία aparece numerosas veces en las cartas auténticas de S. Pablo. Los cristianos están

---

<sup>12</sup> J. Vilella, 101.

<sup>13</sup> J. Vilella, 102.

llamados por Dios a la comunión con, a la participación (κοινωνία) de su hijo Jesucristo<sup>14</sup>; y en virtud de esta asociación, de esta κοινωνία con Jesucristo y con el Espíritu Santo<sup>15</sup>, los cristianos son todos miembros de una comunión, que se funda y se mantiene por la eucaristía: «el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es participación (κοινωνία) de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es participación (κοινωνία) del cuerpo de Cristo? Porque hay un solo pan, los que somos muchos formamos un único cuerpo ya que todos participamos de un único pan»<sup>16</sup>.

*Communio* es participación; *communicare* es tener relaciones con, tener parte con, pertenecer a. *Communio*, en la Iglesia antigua, es ante todo unión de los miembros con el cuerpo de Cristo, de los fieles con el obispo, de los obispos entre sí, de los fieles entre sí. Una unión, cuya primera causa eficiente es el bautismo, por el cual se ingresa en la comunidad, y que, a partir de ahí se sustenta y se manifiesta por la eucaristía<sup>17</sup>. Tener en cuenta este primordial sentido de la *communio* es importante para interpretar correctamente los cánones que se refieren a la negación de la comunión y a la penitencia. J. Vilella no parece tener presente más acepción de la *communio* que la de comunión eucarística<sup>18</sup>; y lo mismo ocurre con la correlativa excomunión<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> 1 Cor 1, 9.

<sup>15</sup> 2 Cor 13, 13.

<sup>16</sup> 1 Cor 10, 16-17. Cf. K. Kertelge, «Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament», en: J. Schreiner - K. Wittstadt (eds.), *Communio sanctorum*. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, Würzburg 1988, 53-67.

<sup>17</sup> Cf. L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike*, Miscellanea Historiae Pontificiae 7, Roma 1943; G. D'Ercole, *Penitenza canonica-sacramentale dalle origini alla pace costantiniana*, Roma 1963, 21-66.

<sup>18</sup> En la pág. 103, nota 19 lo dice, con respecto al concilio de Elvira: «cuando aparece en los cánones pseudoiliberitanos, la penitencia siempre es, explícitamente, impuesta en excomuniones eucarísticas o sacramentales...». Pero no directamente: por ejemplo, en el can. 34 del concilio de Elvira, *arceantur ab ecclesiae communione*; en el 47: *placuit ulterius non ludere eum de communione pacis*. Y en muchos otros. Es la *communio* a la que se refiere S. Agustín cuando escribe: *cum essemus in vestra civitate, et nonnulla vobiscum de communione christianae unitatis ageremus*, Epist. 43, 2: PL 33, 160.

<sup>19</sup> Véase pág. 102: «Según el c. 1, la realización de un sacrificio comporta la excomunión eucarística vitalicia...»; «Como pone de manifiesto este canon [c. 7], la refutación *nec in finem* de la comunión sacramental...»; pág. 103: «habida cuenta de que la recepción de la penitencia pública o 'segundo bautismo' constituía -para los

## 2.2 La excomunión

La comunión de la que se priva (excomunión), en nuestros cánones y demás textos en su inmensa mayoría, es directa y principalmente la comunión eclesiástica (κοινωνία) y, en consecuencia, también de la eucarística. Ya en 1939 se quejaba con razón M.-C. Chartier «de una confusión común a casi todos los autores que han abordado la cuestión penitencial en estos últimos tiempos. Se ha olvidado la distinción, muy neta sin embargo, que existía entre la excomunión parcial, parte integrante de la penitencia canónica, y la excomunión total, que precisamente excluía al pecador de la penitencia canónica»<sup>20</sup>. La excomunión total suponía privación total de la *communio* con la Iglesia y equivalía en la práctica a la expulsión. Así lo expresa Tertuliano: *desinunt tamen Christiani haberi penes nos*<sup>21</sup>.

Muchos de los cánones del concilio de Elvira castigan al pecador con esta excomunión total: todos aquellos que utilizan la fórmula *nec in finem eum communionem accipere, nec in finem habere eum communionem* y semejantes. Por supuesto que, al ser apartado para siempre de la comunión eclesiástica, queda totalmente excluido tanto del proceso penitencial como de la comunión eucarística<sup>22</sup>.

No es este el caso de la excomunión parcial que, como bien advertía M.-C. Chartier, es parte integrante del proceso penitencial y admite diversos

---

autores de pecados graves que se arrepentían- la única vía para volver a la comunión eucarística». Et passim.

<sup>20</sup> M.-C. Chartier, «La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien», *Antonianum* 14, 1939, 18.

<sup>21</sup> Tertuliano, *Apolog.* 46,17: CCL1, 162: *Sed dicet aliquis, etiam de nostris ex-cidere quosdam a regula disciplinae. Desinunt tamen Christiani haberi penes nos; philosophi vero illi eum talibus factis in nomine et honore sapientiae perseverant apud vos.*

<sup>22</sup> Un indicio más de que, J. Vilella interpreta siempre la *communio* como comunión eucarística es la siguiente afirmación: «El hecho de que la excomunión eucarística de por vida era una pena más grave que la imposición de la penitencia se colige, por ejemplo, con nitidez, del c. 7 pseudoiliberitano: *si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta acta paenitentia denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere communionem*» (pág. 102). La privación de la comunión eclesial es evidentemente una pena mayor que la imposición de la penitencia, a la que excluye.



grados. Puede tratarse de una privación total de la comunión con la Iglesia<sup>23</sup>, pero limitada a un período determinado de tiempo (en ocasiones, de muchos años). Utilizando expresiones propias de la política actual, podríamos considerar este tipo de excomunión como una suspensión de militancia. Pero puede también ser parcial porque durante algún tiempo no se priva al pecador totalmente de la *communio* eclesiástica, ya que se le admite en el *ordo paenitentium*, con las prácticas propias de la penitencia canónica, y, según los casos, pueden ir pasando por una comunión progresiva; por ejemplo, primeramente con los *audientes*, más adelante con los *substrati*, finalmente participando de la *communio orationis*, para culminar con la reconciliación por la imposición de las manos del obispo y acceder así a la plena comunión eclesiástica con el sello de la comunión eucarística<sup>24</sup>.

### 2.3 La penitencia

La penitencia canónica aparece en la Iglesia en el siglo II. Antes, las primeras comunidades no la conocían ni la necesitaban. Estaban formadas por adultos convencidos de la bondad del mensaje evangélico, que habían tomado la determinación de cambiar radicalmente de espíritu y de comportamiento (*μετάνοια*)<sup>25</sup> y, por medio del bautismo, nacer a una nueva vida, pasando a formar parte de los «elegidos de Dios, santos y amados» (Col 3, 12), «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido por Dios para publicar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa» (I Pe 2,9). El bautismo había borrado todo lo malo de su pasado para surgir a

---

<sup>23</sup> No es necesario recordar que siempre que existe privación de la *communio* eclesiástica hay también privación, por supuesto, de la comunión eucarística.

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, el can. 4 del concilio de Ancira (314): P.-P. Jannou, *Fonti IX*, I, 2, Grottaferrata 1962, 59-60.

<sup>25</sup> Es la palabra que los autores latinos cristianos traducen por *paenitentia*. Muy acertadamente, P. Rouillard, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 12, escribe: «ce terme grec qui signifie littéralement 'changement d'esprit' et donc changement de comportement est bien affaibli dans les traductions françaises qui le rendent par 'repentir' ou pis encore par 'pénitence'. Jean Baptiste n'invite pas à faire pénitence, mais à changer de vie, à se retourner, à se convertir».

una nueva vida e incorporarse a la comunidad santa. En el seno de esa comunidad santa esperaban la pronta venida del Señor.

Ese era el ideal. Evidentemente la realidad era diversa. Algunos regenerados por el bautismo sucumbían a su ambiente y al recuerdo de su pasado y volvían «a las tinieblas» por alguna acción gravemente significativa, que hería a la comunidad de los elegidos y oscurecía su carácter de luz del mundo. Una vez traicionado el ideal abrazado por el bautismo, no había más salida que la exclusión. La reacción de San Pablo<sup>26</sup> es clara: «os dije que no os juntarais con uno que se llama cristiano y es libertino, codicioso, idólatra, difamador, borracho o estafador. Con uno así, ni sentarse a la misma mesa». Y termina, con alusión al Deuteronomio: «echad de vuestro grupo al malvado»<sup>27</sup>. Era necesario evitar que «un poco de fermento corrompa toda la masa»<sup>28</sup>. No menos radical es el autor de la Carta a los Hebreos: «los que una vez han sido iluminados, han gozado el don celestial, han sido hechos partícipes del Espíritu Santo, han gustado la excelente palabra de Dios y las virtudes del mundo futuro, y recaen, es imposible que se renueven para la conversión (εἰς μετάνοιαν), ya que, por su cuenta, vuelven a crucificar al Hijo de Dios y lo exponen a las injurias»<sup>29</sup>.

El paso del tiempo y el crecimiento numérico de las comunidades impone un primer cambio. El aumento del número incluía el aumento de los infieles a su compromiso bautismal, al mismo tiempo que exigía una mayor institucionalización y organización. Se pensó en la posibilidad de una segunda μετάνοια después del bautismo; un nuevo intento de cambio radical para empezar de nuevo; como un segundo bautismo, por una sola vez e irrepetible, como el primero. «En fait -escribe P. De Clerck- c'est le constat de la réalité incontournable du péché, même après le baptême, après l'adhésion au Christ et le sceau de l'Esprit, qui a 'arraché à l'Église' l'instauration d'un second baptême»<sup>30</sup>. Como afirma el mismo autor, la penitencia canónica

---

<sup>26</sup> 1 Cor 5,11-13.

<sup>27</sup> Dt 17,7.

<sup>28</sup> 1 Cor 5,6.

<sup>29</sup> Heb 6,4-6.

<sup>30</sup> P. De Clerck, «Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III<sup>e</sup>. et IV<sup>e</sup>. siècles», *Studia Patristica* 20, Peeters Press, Lovaina 1989, 352-374; ver p. 357. Es una buena breve síntesis de la historia de la penitencia, tema sobre el que es inmensa la bibliografía. Una pequeña selección: M.-C. Chartier, OFM, «La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien», *Antonianum* 14, 1939, 17-42; 135-156;

instituida no nace principalmente para ejercer la misericordia y el perdón, sino para reaccionar ante la presencia de infieles a su bautismo y al ideal evangélico correspondiente<sup>31</sup> -

Las causas de su origen así como la finalidad de su establecimiento explican el rigor extremo de la nueva institución. Volver a hacerse digno de formar parte de la comunidad de los santos requería una dura y larga expiación ante la misma comunidad. La deuda contraída no se extinguiría del todo ni siquiera después de obtener la reconciliación y del consiguiente derecho a recibir la eucaristía. El ingreso en el *ordo paenitentium*, tras haberse reconocido grave transgresor ante el obispo, suponía aceptar una serie de humillantes restricciones religiosas y sociales: asistencia limitada, en el tiempo y en el espacio, a las acciones litúrgicas, abstinencia de carne, continencia sexual, inhabilitación para cargos públicos. Y todo esto por varios años, si no por el resto de la vida, según la gravedad de los pecados.

En tales circunstancias, la solución hallada para el problema de los infieles al compromiso del bautismo creaba nuevos problemas. No todos los pecadores se sentían capaces de afrontar tan duras condiciones. Las graves persecuciones de mediados del siglo III, que tantas defecciones produjeron, crearon especiales dificultades para la aplicación de un régimen penitencial severo. Pero, aun en tiempos de paz, al ser concedida solamente una vez, en nada ayudaba a los que recayeran. Pronto se hicieron notar las consecuencias, aumentadas en el siglo IV con la afluencia de numerosos nuevos adeptos, nacidos ya en el seno del cristianismo o incorporados a él sin una opción tan personal y clara como la de los primeros tiempos. Se convirtió en práctica

---

G. D'Ercole, *Penitenza canonica-sacramentale dalle origini alla pace costantiniana* [Communio 4], Pontificia Università del Laterano, Roma 1963; P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1932; B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* [Theophaneia 1] Peter Hanstein, Bonn 1940; Id., *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte* [Theophaneia 4] Bonn 1948; P. Rouillard, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe. siècle*, Letouzey et Ané, Paris 1952; Id., «La *paenitentia* in *extremis* chez saint Césaire évêque d'Arles (503-542)», *Studia Patristica* 5, Akademie Verlag, Berlin 1962, 417-423; Id., *El pecador y la penitencia en la Iglesia Antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968; Id., *La penitencia en la Iglesia Antigua*, Cuadernos Phase 95, Barcelona 1999.

<sup>31</sup> P. De Clerck, *op.cit.*, 353.

frecuente diferir indefinidamente el bautismo o, en caso de haberlo recibido, retrasar la penitencia para última hora, práctica esta última que fue recomendada e incluso impuesta por algunos concilios. Había que evitar el exponerse a vivir sin esperanzas de recibir la reconciliación, si recaían una vez utilizado el recurso de la única penitencia. Se suscitaban además otros interrogantes: ¿qué hacer si el miembro del *ordo paenitentium* llegaba a encontrarse en serio peligro de muerte antes de haber cumplido el tiempo de su penitencia? ¿qué respuesta dar al cristiano que sólo daba muestras de arrepentimiento y pedía incorporarse al *ordo paenitentium* cuando se sentía cercano a la muerte, sin tiempo ya ni siquiera para dar los primeros pasos del largo proceso penitencial?

Las respuestas no fueron uniformes. En éste, como en otros muchos asuntos, estaban todavía lejos de la uniformidad que poco a poco se iría imponiendo en siglos posteriores en el Occidente. Pero, en líneas generales, la realidad fue obligando a converger a las diversas tendencias. Una vez superada la situación de minorías cerradas, propia de las antiguas comunidades, serán cada vez más los obispos que van viendo en la institución penitencial, concebida primeramente como defensa de la identidad común, un instrumento pastoral dirigido principalmente al remedio y salvación de los fieles pecadores, que son numerosos. Cada vez es más evidente la inadecuación a los nuevos tiempos de todo un proceso penitencial largo, duro y solamente posible una vez en la vida. Hasta que en el siglo VII será sustituido, con rápido éxito, por la llamada «penitencia tarifada» importada al continente por los monjes irlandeses, predecesora de la confesión-absolución, capaz de ser recibida indefinidamente, vigente hasta nuestros días.

### 3. LA DIVERSIDAD DE PRÁCTICAS PENITENCIALES

Los textos aducidos por J. Vilella muestran la variedad de respuestas a las diferentes situaciones creadas por la institución penitencial. Es verdad que las prescripciones de los concilios o del obispo de Roma, en un sentido o en otro, muestran que eran necesarias y que, por tanto, había obispos que actuaban en la línea contraria. Pero no conviene olvidar que las respuestas de los papas son casi siempre debidas a consultas hechas por obispos que buscan el acuerdo, la comunión, no necesariamente por obispos que opinan lo contrario de lo que les responde el papa. Y si es verdad lo dicho sobre los concilios,

también lo es que sus resoluciones representan el consenso mayoritario de los obispos reunidos, preocupados por establecer claramente una determinada actitud.

Son muchos los testimonios de los que cabe deducir algunas conclusiones útiles para situar los cánones del concilio de Elvira en su contexto ideológico y temporal. Para ello, creo que puede ser conveniente prescindir de una enumeración puramente cronológica y agruparlos, en cambio, según el tema particular a que se refieren.

### 3.1 Negación absoluta de penitencia y de reconciliación canónica para algunos pecados.

Recordemos que es la postura de las primeras comunidades. Se trata, ante todo, de eliminar de la comunidad al miembro corrompido que empaña su fama.

Cipriano, a finales del año 251, nos permite saber que entre sus predecesores «hubo algunos obispos, aquí en nuestra provincia, que creyeron no debía concederse la paz a los adúlteros y excluyeron totalmente de la penitencia al adulterio»<sup>32</sup>.

Varios cánones del concilio de Elvira excluyen también totalmente de la penitencia canónica con la fórmula *nec in finem communionem accipere* o semejantes<sup>33</sup>.

En el concilio I de Arlés (314) se prodiga mucho menos la exclusión definitiva, pero no está ausente<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt*: Cipriano, *Ep.* 55 a Antoniano: BAC 241, 535.

<sup>33</sup> Cánones 1, 2, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 17, 18, 20 (*ab ecclesia esse prociendum*), 34 (*arceantur ab ecclesiae communione*), 37, 41 (*alieni ab ecclesia habeantur*), 49 (*penitus ab ecclesia abiciatur*), 52 (*anathematizentur*), 62 (*prociantur ab ecclesia*), 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 78: G. Martínez Díez - F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, 233-268; M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 21-34 y traducción: 38-52.

<sup>34</sup> Cf. cánones 3, 7, 8, 13, 15: CCSL 148, 9-12. No se utilizan expresiones como las del concilio de Elvira, pero sí se ordena *abstineri a communione, a communione excludantur, a communione abstineri*, sin indicar un límite de tiempo; o *placuit eos usque ad exitum non communicare* (can. 15), fórmula ambigua pero que más bien

Por el mismo Cipriano tenemos amplia y directísima información sobre las medidas excepcionales que se adoptaron, tanto en Cartago como en Roma, con respecto a los *lapsi* en las duras persecuciones de mediados del siglo III. Salidos de una y amenazados por otra persecución inminente, a los cristianos que por debilidad habían cedido a las amenazas y pedían perdón, se les concedía la reconciliación como medida urgente para vigorizar sus buenos propósitos de resistir en las nuevas pruebas que se prevenían<sup>35</sup>. Son estas medidas excepcionales como un paréntesis abierto entre la práctica habitual de los predecesores de Cipriano y los testimonios inequívocos del concilio de Elvira o del I concilio de Arlés.

Un cambio radical de actitud se opera en el concilio de Nicea. (325), en su can. 13. En la primera parte de este canon se trata del penitente que se encuentran en peligro de muerte antes de cumplir el tiempo de su penitencia. No es el caso que ahora nos ocupa, pero bueno será adelantar ya su respuesta: que no se le prive de la comunión como viático, aunque, si recupera la salud, debe continuar su proceso penitencial.

Una segunda parte del mismo canon determina, de una manera general, que a cualquiera que se halle en peligro de muerte y pida participar de la eucaristía, el obispo debe concedérsela, si tras un examen comprueba su buena disposición<sup>36</sup>. Es ésta una verdadera innovación que se introduce en el Oriente y que tiene todos los visos de responder a una reacción equivalente a la que conduce a una amnistía general después de un cambio de régimen. Se promulga en medio del deslumbramiento que produjo la actitud y la presencia de Constantino el liberador.

Esta determinación, de haberse aplicado pronto y universalmente, podría haber acabado con buena parte, si no con la totalidad, de la variada casuística causada por una institución como la penitencial, cada vez menos practicable en las nuevas situaciones que se iban presentando. De hecho, a la larga, la disposición de Nicea sirvió para inclinar la balanza hacia el lado de la compasión y la misericordia con los pecadores. Pero un cambio de actitud tan radical no podía ser entendido ni aceptado fácilmente. Baste recordar que,

---

habría que entender como exclusión definitiva. A una antigua disposición de este mismo tono alude el can. 21 del concilio de Ancira (314): P.-P. Jannou, *Fonti IX*, I, 2, Grottaferrata 1962, 71.

<sup>35</sup> Cf. J. Vilella, 105-107. Así fortalecidos, podrían superar la prueba del martirio, considerado como un verdadero bautismo.

<sup>36</sup> Cf. P.-P. Jannou, *Fonti IX*, I, 1, Grottaferrata 1962, 35.

dieciocho años después, Osio, presente en Nicea, hacía caso omiso de dicha disposición y volvía a aplicar la exclusión de la *communio* incluso a la hora de la muerte, fiel todavía a una actitud radical, bastante obsoleta, pero que él mismo, con otros dieciocho obispos, había puesto en práctica en el concilio de Elvira. Tanto Osio como los numerosos obispos que le acompañaban en Sárdica y aceptaron su propuesta se encontraban ya algo enfriados con respecto a la euforia provocada por la irrupción del primer emperador cristiano en los asuntos eclesiásticos<sup>37</sup>.

En el concilio de Valence (374) los obispos galos hacen mención de Nicea, pero lo que determinan en el canon 3, aun siendo una mitigación del antiguo rigor, poco tiene que ver con lo allí dispuesto. A los apóstatas no se les excluye ya definitivamente, pero lo único que se les concede es ingresar en el *ordo paenitentium* para todo el resto de sus vidas y sin otorgarles la remisión final que tendrán que esperarla de Dios<sup>38</sup>. Lo que evidencia esta determinación del concilio de Valence no es que «algunos obispos galos negaban a los idólatras todo acceso a la penitencia canónica»; ni menos aún que los obispos quieran mitigar un rigorismo que entonces supuestamente «recababa adeptos en la *Gallia*»<sup>39</sup>. El colegio episcopal galo se reúne en Valence para ponerse de acuerdo en dar un paso adelante, aunque tímido, en la mitigación del rigor, a la que inclinan el concilio de Nicea y los signos de los tiempos.

Un paso más da Siricio (385), el sucesor de Dámaso en Roma: a los apóstatas hay que apartarlos de la eucaristía y, si alguna vez se arrepienten, se han

---

<sup>37</sup> El can. 1 del concilio de Sárdica (343-344) ordena que el obispo que se traslade de sede no sea admitido ni a la comunión laica; y el can. 2, al que pretenda hacerlo con el pretexto de que ha sido solicitado por una parte de esa comunidad, le impone la misma pena, indicando expresamente que no será admitido a la comunión laica ni a la hora de su muerte: P.-P. Jannou, *Fonti IX*, I, 2, Grottaferrata 1962, 159-161.

<sup>38</sup> Esto es lo que dice el can. 3 de Valence: *acturi paenitentiam usque in diem mortis, non sine spe tamen remissionis, quam ab eo plene sperare debebunt, qui ius eius et solus obtinet et tam dives misericordiae est ut nemo desperet: Deus enim mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum*: CCSL 148, 39. Subrayo *quam ab eo plene sperare debebunt*, porque J. Vilella, págs. 108-110, parece haber entendido que se les concede la penitencia y la reconciliación. Para la reconciliación se les remite a la misericordia de Dios. Es claro que en este canon no cabía hablar de penitencia o de comunión *in extremis*, lo que parece llamar la atención a J. Vilella (cf. sus notas 42 y 43).

<sup>39</sup> J. Vilella, pág. 108.

de someter a la penitencia por todo el resto de su vida. Hasta aquí, como el concilio de Valence. Pero añade que al final habrá de otorgárseles también la reconciliación, cosa que no hacía el citado concilio galo<sup>40</sup>.

### 3.2 Actitud con los que, pudiendo ingresar en el *ordo paenitentium* solamente lo solicitan cuando se ven ya en peligro de muerte.

La práctica más antigua es la de negarles en absoluto la penitencia y reconciliación.

Cipriano, en su carta a Antoniano (finales del 251), opina que a los que no hacen penitencia ni dan muestras de dolor sincero de sus delitos, ni señales de manifiesto pesar, hay que apartarlos totalmente de toda esperanza de comunión y de paz, si se acuerdan de solicitarlas cuando se encuentran en enfermedad grave. Y fundamenta su resolución: «porque lo que les impulsa a su petición no es el arrepentimiento de su delito, sino el aviso de la muerte inminente. Y no es digno de recibir el consuelo en la muerte el que no pensó que habría de morir»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Siricio, *Ep. a Himerio*, 3: *Adjectum est etiam, quosdam Christianos ad apostasiam, quod dici nefas est, transeuntes, et idolorum cultu ac sacrificiorum contaminatione profanatos. Quos a Christi corpore et sanguine, quo dudum redempti fuerant renascendo, jubemus abscidi. Et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conversi, his, quam diu vivunt, agenda poenitentia est, et in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda: quia, docente Domino, nolumus mortem peccatoris, tantum ut convertatur, et vivat*: PL13, 1136. J. Vilella, pág. 111 afirma que «la praxis que, ante las dudas del tarraconense, establece Siricio no se aleja de la estipulada en Arlés y Valence». Más bien parece lo contrario. Con el can. 22 de Arlés poco tiene que ver la praxis de Siricio: en Arlés se trata de los apóstatas que nunca se presentan en la iglesia, ni piden ingresar en el *ordo paenitentium* y, cuando se encuentran enfermos, piden la comunión, que el concilio les niega. Siricio no trata de ese problema, sino de los apóstatas que se someten a la penitencia, la cual determina que debe durarles toda la vida, pero que al final, les merecerá la reconciliación. En Valence, como queda dicho, se les concede la penitencia, pero no la reconciliación. Una actitud semejante a la que adopta Siricio con los apóstatas la aplica también, en el cap. 6, a monjes y monjas infieles a su compromiso de castidad

<sup>41</sup> Cipriano, *Ep. 55*, 23, 4: BAC 241, 535. J. Vilella, *op. cit.*, 105, cree ver en estas palabras de Cipriano una referencia a «la doble impartición sacramental *in extremis*», lo que supone que, una vez más, interpreta la comunión (aquí *communicationis et pacis*) solamente como comunión eucarística.



Idéntica actitud se refleja en el can. 22 del concilio I de Arlés (314): deciden no conceder la comunión a los apóstatas que nunca se presentan en la iglesia, ni piden hacer la penitencia y, cuando se encuentran enfermos, piden la comunión. Ésta solamente podrán obtenerla si se curan y entonces hacen penitencia<sup>42</sup>.

Inocencio I, en el año 405, se refiere a una situación semejante, aunque referida esta vez no a apóstatas, sino a bautizados que después se entregan al libertinaje y no se preocupan de solicitar la penitencia hasta el final de sus vidas. Su solución no es ya tan drástica. Afirma que, una vez consolidada la paz en la Iglesia, se decidió concederles la comunión a la hora de la muerte, atendiendo a la misericordia de Dios, para que les sirviese de viático<sup>43</sup> y para que no pareciese que seguían la aspereza y dureza de los herejes novacianos que negaban el perdón. Su conclusión es: *tribuetur ergo cum poenitentia extrema communio, ut homines hujusmodi vel in supremis suis, permittente Salvatore nostro, a perpetuo exitio vindicentur*<sup>44</sup>.

Conviene tener presente que el caso propuesto por Exuperio a Inocencio I no es el que resuelve Siricio a consulta de Himerio. Siricio responde que, a la hora de la muerte, debe otorgársele la comunión a los apóstatas arrepentidos que han estado sometidos a penitencia por todo el resto de su vida. Inocencio se ocupa de los que no han querido someterse al régimen penitencial y lo solicitan cuando ya no es posible hacerlo realidad porque están a punto de morir. En contra de lo dispuesto por Cipriano y por el concilio I de Arlés, Inocencio concede el perdón aun a estos pecadores, que sólo se arrepienten a última hora, y les aplica benignamente lo que él llama una *paenitentia extrema*. Poco tiene ya que ver esta penitencia con la penitencia canónica, ofi-

---

<sup>42</sup> *De his qui apostatant et numquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus paenitentiae*: CCSL 148, 13. No parece que tenga sentido afirmar que «de lo establecido en el c. 22 del concilio I de Arlés cabe colegir que, como ocurría anteriormente, los penitentes podían ser reconciliados *in extremis*: lo que niega es sólo la impartición simultánea de la penitencia-comunión» (J. Vilella, p. 107, nota 33).

<sup>43</sup> Función de la eucaristía ya mencionada por el concilio de Nicea.

<sup>44</sup> Ep. 6, 2, a Exuperio: PL 20, 498-499. En J. Vilella, p. 113: errata en *tribuitur ergo paenitentia extrema communio*; se ha omitido *cum* entre *ergo* y *paenitentia*.

cialmente vigente<sup>45</sup>, pero que cada vez aparecía más claramente obsoleta e inoperante en las nuevas circunstancias. La *paenitentia extrema* es un recurso que más bien podría parecer una pura *factio iuris*, si no fuera porque, en estos casos, lo que está en la mente del legislador es más la penitencia interna<sup>46</sup>, el arrepentimiento personal, que la satisfacción pública, que era el núcleo central de la penitencia canónica, y que en estas ocasiones es ya imposible llevar a cabo<sup>47</sup>.

La apelación al derecho al perdón de todo aquel que se arrepiente sinceramente, aunque sea sólo a la hora de la muerte, se va imponiendo como práctica pastoral<sup>48</sup>, y es uno de los elementos que más van a contribuir al rápido éxito de la nueva y revolucionaria forma de la penitencia, en vigor desde el siglo VII: la penitencia «tarifada», privada y reiterable indefinidamente.

Veintitrés años después de Inocencio I, el papa Celestino I, cuando escribe escandalizado a los obispos galos porque negaban la penitencia a los enfermos que a la hora de su muerte deseaban ese remedio para su alma, insiste en que se la concedan. En sus motivaciones, se refiere explícitamente a la penitencia interna, escribiendo que la verdadera conversión a Dios de los que

---

<sup>45</sup> Cf. C. Vogel, "La *paenitentia in extremis* chez saint Césaire évêque d'Arles (503-542)", *Studia Patristica* 5, Akademie Verlag, Berlin 1962, 417-423; en p. 416: «La pénitence accordée aux mourants, véritable pénitence canonique rejetée à la fin de la vie, bouleversait l'ordonnance traditionnelle: *accipere paenitentiam - ordo paenitentium - reconciliatio*; fait pénitent quelques moments avant mourir, le fidèle était immédiatement réconcilié, sans passer au préalable par l'*ordo paenitentium*, donc sans expiation accomplie sous le contrôle de l'Église, et recevait le viatique».

<sup>46</sup> «Penitencia subjetiva» la llamó Karl Rahner y lo cita P. De Clerck, *op.cit.* 366, quien, sin embargo advierte que esta denominación no debe hacer olvidar su dimensión eclesial.

<sup>47</sup> Es evidente que para Inocencio I la verdadera penitencia canónica, en circunstancias normales, era la única aplicable. A esta otra, reducida prácticamente a la concesión de la reconciliación y de la eucaristía, (J. Vilella la llama «penitencia clínica») no recurre más que en casos de muerte inminente.

<sup>48</sup> Estos nuevos acentos, ya no primordialmente eclesiológicos, sino tendentes ante todo a la conversión cotidiana del pecador, los encontramos en Ambrosio de Milán. Cf. P. De Clerck, *op.cit.* 359-360. En el siglo VI, Cesáreo de Arlés es un decidido defensor de la aplicación pastoral de la *paenitentia in extremis*, pero siempre exigiendo que el que la pide esté verdaderamente arrepentido y esté dispuesto cordialmente a someterse a la penitencia canónica en caso de volver a gozar de salud: cf. C. Vogel, *op.cit.* nota 45.

se hallan ante la muerte hay que apreciarla por la mente, no por el tiempo, porque el Señor es inspector del corazón y un juez al que queda patente todo lo oculto<sup>49</sup>.

Un cambio de acento tan notorio no podía menos que suscitar las reservas y aun la oposición de los que mantenían vivo el concepto de la penitencia canónica heredado de generaciones anteriores. Por otra parte, no eran ya pocos los que comprendían que el sistema penitencial tradicional estaba desfasado. La carga que imponía era tan insoportable, que no sólo era práctica generalizada retrasar la penitencia para la última hora, sino que hubo concilios que prohibían concedérsela fácilmente a los que la pedían siendo aún jóvenes, o a los casados, sin previo consentimiento de su cónyuge<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Ep. 4, 2: PL 50, 432: *Vera ergo ad Deum conversio in ultimis positorum, mente potius est aestimanda, non tempore, propheta hoc taliter asserente: Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris (Ezech. XVIII, 33) . Cum ergo sit Dominus cordis inspector, quovis tempore non est deneganda poenitentia postulanti, cum illi se obliget iudici cui occulta omnia noverit revelari.* En esta misma línea se mantiene el papa León I. Gennadio de Marsella, subraya el valor de la penitencia interna: *Poenitentia vera est, poenitenda non admittere, et admissa deplere. Satisfactio poenitentiae est, causas peccatorum excidere, nec earum suggestionibus aditum indulgere (Liber de ecclesiasticis dogmatibus, 54: PL 58, 994).* Con los casos anteriormente considerados no se debe confundir el de los que se encuentran incorporados al *ordo poenitentium* y se les concede la reconciliación antes de terminar su período de penitencia por hallarse en peligro de muerte. En estos casos no se puede hablar de penitencia *in extremis*, porque no es la penitencia la que se concede a la hora de la muerte, sino la reconciliación que obtendría al final de su penitencia y que se le adelanta por su situación grave.

<sup>50</sup> Concilio de Agde (506), can.15: CCSL 148, 201; concilio de Orleans (538), can.27: CCSL 148 A, 124. Curiosamente, el mismo concilio de Agde del 506, en su can. 18, afirma que los fieles que no comulguen el día de Navidad, el Domingo de Pascua y el de Pentecostés *catholici non credantur nec inter catholicos habeantur* (CCSL 148, 202). Esta obligación de comulgar al menos tres veces al año creaba una difícil situación para aquellos fieles con pecados graves, que por prescripción del mismo concilio, no podían acceder a la penitencia a causa de su juventud o por no contar con el consentimiento de su cónyuge. Cf. C. Vogel, *El pecador y la penitencia en la Iglesia Antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968, 76-79.

### 3.3 Reconciliados reincidentes

En el proceso de superación del antiguo rigorismo, podía existir un escollo difícil de salvar: el de los que, una vez recibida la penitencia y la reconciliación, volvían a caer en pecados, ya no remisibles, puesto que la penitencia se concedía una sola vez en la vida. Los obispos reunidos en el concilio de Elvira lo tenían bien claro: para el reincidente, después de haberse acogido por una vez a la penitencia, no quedaban ya más medios canónicos a su disposición<sup>51</sup>.

Pero, tras la innovación impulsada por el concilio de Nicea, aun para estos casos había que encontrar el modo de no dejarlos totalmente abandonados a su suerte. En el 385, el papa Siricio responde a la consulta de Himerio que éstos, «que ya no pueden ampararse en la penitencia», puedan asistir con los fieles a las oraciones y a la celebración eucarística, «aunque no lo merezcan». Deben abstenerse de comulgar. Así, al menos, podrán corregirse ellos y servir de ejemplo a los demás. A la hora de la muerte, sin embargo, ya que la penitencia es imposible reiterarla, que sean ayudados con la comunión como viático<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Can.3: *Item flamines qui non immolauerint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia. Item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne lusisse de Dominica communione uideantur*: G. Martínez Díez - F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, 242; M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 21 y traducción: 39.

<sup>52</sup> Siricio a Himerio, 5: PL13, 1137: *De quibus, quia jam suffugium non habent poenitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione jungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint; a Dominicae autem mensae convivio segregentur; ut hac saltem districtione correpti, et ipsi in se sua errata castigent, et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscoenis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari. Quam formam et circa mulieres, quae se post poenitentiam talibus pollutionibus devinxerunt servandam esse censemus.*

### 3.4 Observaciones

Si no he entendido mal la argumentación de J. Vilella en su segunda sección, dedicada a la diversidad de prácticas penitenciales, lo que habría que deducir de ella es que los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira, que reflejan dos actitudes distintas (una muy rigurosa y otra benigna) ante lo que él considera un mismo pecado, encajan perfectamente en un espacio temporal en el que ambas actitudes están en plena confrontación, ya que las abundantes prescripciones canónicas en favor de una benigna concesión de la penitencia *in extremis* no son más que un claro testimonio de la pervivencia de importantes corrientes reacias a la permisividad.

Si admitimos, como creo que hay que admitir, que los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira se refieren a dos pecados distintos, las prescripciones canónicas habrá que examinarlas para comprobar en qué momento de la historia de la penitencia se sitúan mejor el can. 1 y los otros muchos cánones de Elvira que excluyen definitivamente de la *communio* a determinados pecadores. Y me refiero a prescripciones canónicas por dos razones: porque tales son las de los cánones de Elvira, incluso aunque -equivocadamente, según mi parecer- no se quieran reconocer como procedentes de ese concilio, y porque, aunque sea verdad que la iteración de prescripciones en un sentido sean testimonio de la pervivencia de la postura contraria, no se puede infravalorar las determinaciones de papas y, sobre todo, las de asambleas de obispos de una zona o región, hasta el punto de no considerarlas como principal índice de la evolución del pensamiento eclesástico de cada momento.

Del recorrido que hemos realizado hasta aquí creo que si alguna clara consecuencia puede deducirse es que los cánones rigurosos del concilio de Elvira (entre ellos el canon 1) se sitúan por sí solos en una primera época de máximas exigencias para la concesión de la penitencia, hasta el punto de negar toda posibilidad de obtenerla ni aun a la hora de la muerte, en determinados pecados graves. La misma máxima exigencia sabemos que usaban predecesores de Cipriano (antes del 251); y la misma vemos expresada en el I concilio de Arlés (314). Una exclusión sin remedio no volvemos a encontrarla sino en el concilio de Sárdica (343-344), curiosamente, en un concilio presidido y dirigido por Osio, uno de los obispos presentes en el concilio de Elvira, al que hace clara alusión en el can. 9<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. M. Sotomayor, «Sobre la fecha del concilio», en : M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, *El concilio de Elvira y su tiempo*, 137-167.

Los demás testimonios examinados, una vez agrupados según la materia a que estrictamente se refieren, no hacen sino confirmar que, conforme se avanza en el tiempo por la segunda mitad del siglo IV y por todo el V, conforme se va constatando cada vez más la inadecuación de la penitencia canónica tradicional a la nueva situación, los papas y los concilios van intentando imponer una práctica común más útil para la pastoral, más benigna y, en consecuencia, más alejada de la utilizada por el concilio de Elvira.

#### **4. EL RECURSO AL LIBRO XVI DEL C.Th.**

Según J. Vilella, «a pesar de lo repetidamente aducido, los cánones pseudoiliberitanos relativos, de un modo u otro a la idolatría constituyen, en cambio, un claro exponente -aunque no el único- de una realidad muy posterior: no sólo se insieren bien en el Imperio cristiano sino que, además, revelan que, cuando fueron redactados, el paganismo ya estaba muy reprimido. El carácter asincrónico y policromo de estos textos no impide constatar que muchas de sus estipulaciones documentan una Iglesia triunfante, poderosa y abiertamente apoyada por el poder secular, un encumbramiento que, como no podía ser de otro modo, entraña el declive del politeísmo tradicional»<sup>54</sup>. Este es el enunciado general con el que inicia la tercera y última parte de su artículo. Ciñéndose sobre todo a los cánones 1 y 59, se detiene en dos constataciones principales: la «eclesiología» de estos cánones es muy distinta de la atestiguada durante el Imperio pagano; y la intolerancia que contienen delata que fueron redactados cuando ya existían leyes civiles que restringían los sacrificios paganos y el acceso a los templos, por lo que el examen de esas leyes es el que proporciona su correcta datación.

##### **4.1 La «eclesiología» de los cánones**

En la «eclesiología» atestiguada en la época del Imperio pagano impera, según Vilella, la permisividad y la condescendencia con los cristianos que participan en sacrificios paganos.

---

<sup>54</sup> J. Vilella, 121-122.

Sorprendente constatación. Y mayor aún es la sorpresa al ver los textos aducidos para fundamentarla.

El primer texto es de Tertuliano, y de la obra escrita en su época montañista, *De idololatria*, la que el patrólogo B. Altaner resume con estas breves palabras: «Tertuliano exige rigurosamente no sólo la abstención de cualquier práctica idolátrica, sino hasta aquellas profesiones que tienen alguna relación con ellas (artistas, maestros, empleados civiles y militares)»<sup>55</sup>. Del texto en cuestión deduce J. Vilella que «Tertuliano consideraba inevitable el hecho de que los cristianos de su tiempo participaran en ritos politeístas, al entender que, ante el omnipresente paganismo, no podía revestir gravedad la asistencia a sacrificios ni, por supuesto, su simple contemplación -algo castigado, en cambio, con diez años de penitencia en el c.59»<sup>56</sup>. No es así. Tertuliano, para quien la idolatría es *principale crimen generis humani, summus saeculi reatus*<sup>57</sup>, afirma en el citado texto: *si propter sacrificium vocatus adsistam, ero particeps idololatriae*<sup>58</sup>. Ninguna condescendencia con el que asiste al sacrificio. Es la misma actitud que la del canon 59 del concilio de Elvira, el cual prohíbe que ningún cristiano suba al Capitolio, como si fuera un pagano, para sacrificar, aunque después sólo asista como espectador; porque asistir al sacrificio por el sacrificio es hacerse reo del mismo pecado de idolatría.

El problema que se plantea Tertuliano en esta ocasión es completamente diferente del que se ocuparon los obispos en Iliberri. Estos últimos tenían presente el caso de un cristiano que acude al templo pagano con la intención de sacrificar, aunque después se mantiene en actitud pasiva y solamente asiste. Tertuliano trata de la situación en que se encuentran aquellos cristianos que están bajo el mando o al servicio de autoridades, patronos o señores paganos a los que deben obediencia según el texto de Rom 13, 1-7, al que alude, y en el cual se exhorta a los cristianos a respetar y honrar a las autoridades civiles de su época. Por su situación, estos cristianos se ven obligados a veces a acompañarles en actos que incluyen ceremonias de culto pagano. Es tajante una vez más contra todo lo que sea participación en el sacrificio, *plane ad sacerdotium et sacrificium vocatus non ibo (proprium enim idoli officium est): sed neque consilio, neque sumptu, aliave opera in ejusmodi fungar. Si propter sacrificium vocatus assistam, ero particeps idololatriae*. Cosa

---

<sup>55</sup> B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 164.

<sup>56</sup> J. Vilella, 122-123.

<sup>57</sup> Tertuliano, *De idololatria*, 1,1: CCSL 2, 1101.

<sup>58</sup> Tertuliano, *Ibid.* 16,5: CCSL 2, 1117.

muy diferente es hacer solamente de acompañante de su superior, por el respeto y sumisión que le debe, y manteniendo una actitud totalmente pasiva con respecto al sacrificio que éste realice. Por eso añade: *si me alia causa conjungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii*. Lo deja bien claro: ojalá fuese posible no tener que ver tales cosas; pero están tan rodeados de idolatría, que no tendrán más remedio que presenciar el sacrificio en casos, sin embargo, en los que el cristiano lo que hace no es mostrar su respeto al ídolo, sino al hombre al que se lo debe<sup>59</sup>.

Esta situación que describe Tertuliano, de estar rodeado de idolatría, no puede menos de recordarnos el canon 41 del concilio de Elvira, en el que se advierte a los fieles que prohíban la presencia de ídolos en sus casas, *en cuanto sea posible*. Y si no lo pueden prohibir, por miedo a la reacción violenta de sus siervos, que al menos ellos se mantengan puros<sup>60</sup>.

El segundo texto que aduce J. Vilella es el canon 7 del concilio de Ancira. No olvidemos que lo que aquí está tratando de demostrar es la permisividad y la condescendencia con los cristianos que participan en sacrificios paganos. Pues bien: en el citado canon 7 no se trata de nadie que vaya a sacrificar, sino de cristianos que asisten a banquetes, en fiestas en lugares paganos, pero al que acuden llevando y comiendo sus propios alimentos, para no participar de las víctimas de los sacrificios. Y ni esto se les consiente, sino que se les castiga con dos años de penitencia<sup>61</sup>.

Con estos solos testimonios, pues, no es posible concluir que la «eclesiológia» [de los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira] es muy distinta de la atestiguada durante el imperio pagano<sup>62</sup>. Al contrario: la actitud ante la ido-

---

<sup>59</sup> Tertuliano, *Ibid.* 16,4: CCSL 2, 1117: *Utinam quidem nec videre possimus quae facere nobis fas est. Sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent.*

<sup>60</sup> *Admoneri placuit fideles ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant. Si uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos puros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur*: G. Martínez Díez - F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, 255; M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 27 y traducción: 46. Incomprendiblemente, este canon 41 lo incluye J. Vilella entre los cánones de Elvira que son «un claro exponente de una realidad muy posterior: no sólo se insieren bien en el Imperio cristiano sino que, además, revelan que, cuando fueron redactados, el paganismo estaba ya muy reprimido» (pág.122).

<sup>61</sup> P.-P. Jannou, *Fonti IX*, I, 2, Grottaferrata 1962, 62.

<sup>62</sup> J. Vilella, 122.



latría de estos dos cánones y, en general, la de los demás cánones iberitanos que condenan con rigor los pecados considerados como graves, es la propia de los tiempos más antiguos, como hemos tenido ocasión de comprobar en el apartado anterior, donde también hemos visto que el rigor va disminuyendo a lo largo de todo el Imperio cristiano<sup>63</sup>.

## 4.2 Las leyes antipaganas

Cuando J. Vilella afirma que «nuestros cánones dependen de las leyes civiles»<sup>64</sup>, es evidente que no se refiere a que en el Imperio cristiano los cánones eclesiásticos en general dependan de las leyes imperiales. Su afirmación se limita al caso concreto de los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira, cuyo rigor para con los cristianos no lo cree posible sin determinadas leyes de los emperadores contra los paganos.

Para quien esté de acuerdo con lo expuesto en nuestro apartado anterior, es decir, que dichos cánones encajan perfectamente en la época del Imperio pagano, el recurso a las leyes antipaganas de los emperadores cristianos carece de sentido<sup>65</sup>. Pero, aunque no afecte ya a lo esencial de nuestro discurso, quizá sea conveniente dejar constancia de algunos de los interrogantes que surgen con la lectura de este apartado final del artículo comentado.

La reiterada afirmación de que el rigorismo de los cánones 1 y 59 no puede ubicarse en un Imperio pagano no deja de llamar la atención, porque, aunque muy repetida, no ha sido nunca probada. Tampoco es fácil entender por qué la intolerancia de estos dos cánones «delata que cuando fueron elaborados ya existían leyes civiles que, en mayor o menor medida, restringían los sacrificios gentiles y el acceso a los templos paganos»<sup>66</sup>. Se afirma a continuación que «el *décalage* entre las legislaciones civil y eclesiástica es mucho menor de lo que con frecuencia se ha afirmado», lo cual puede admitirse, pero no justifica la presunción contraria de que los obispos solamente puedan

---

<sup>63</sup> Tampoco es fácil comprender en qué puede fundarse J. Vilella para afirmar que los cánones 1 y 59 «no pueden corresponder a una sociedad en la cual prevalecía el paganismo» (pág. 131).

<sup>64</sup> J. Vilella, 132.

<sup>65</sup> Y estará lejos de aceptar que «para la correcta ubicación de los c. 1 y 59 resulta, pues, imprescindible acudir a las leyes antipaganas» (pág. 123).

<sup>66</sup> J. Vilella, 123.

prohibir a sus fieles asistir a sacrificios paganos cuando los emperadores cristianos hayan prohibido a los paganos sacrificar a sus dioses. Yo casi me atrevería a decir que aquí veo más bien una contradicción, confirmada, a mi parecer, con afirmaciones como ésta: Constantino I no llegó a actuar contra los sacrificios públicos que no tenían finalidad consultiva, «en consecuencia, nada permite aproximar nuestros dos cánones al reinado constantiniano - años en los cuales el tradicional y mayoritario paganismo seguía teniendo gran vitalidad-»<sup>67</sup>. ¿No es precisamente en condiciones de inferioridad, cuando una minoría está más necesitada de autodefensa, y se requiere mayor rigor en el mantenimiento de su identidad?

Las leyes de Constancio II contra los sacrificios y los templos constituyen «un gran hito en la represión de los ritos fundamentales del paganismo y en la inhabilitación de sus grandes escenarios, los templos». Su promulgación «necesariamente incrementó la oposición eclesiástica ante la idolatría»<sup>68</sup>. Ciertamente. Como después lo harán las leyes más represivas todavía, de finales del siglo IV. Los obispos apoyan con entusiasmo la erradicación del paganismo. Se pueden aducir también no pocos ejemplos del fervor con el que algunos cristianos radicales se emplearon en cumplir por su cuenta, y llegando mucho más allá, las leyes contra el culto y los templos paganos. Celebraban de ese modo su condición de mayoría protegida por el poder, que no tenía ya necesidad de defenderse internamente de un ambiente que podría absorberla. Pero todo este apoyo a la erradicación del paganismo nada tiene que ver con la prohibición a los cristianos, por parte de su jerarquía, de caer en la tentación de acudir al templo pagano a sacrificar. Precisamente, cuando los emperadores prohíben los sacrificios y mandan cerrar los templos.

### **Resumen:**

En controversia con el artículo publicado en esta misma revista por J. Vilella, se afirma en el presente trabajo que los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira no se refieren al mismo pecado. A continuación se exponen algunas ideas sobre los conceptos de *communio*, excomunión y penitencia, no suficientemente claros en el artículo citado; y se defiende que ambos cánones se sitúan por sus prescripciones, en una primera época de máximas exigencias para la concesión de la *communio* y en un

---

<sup>67</sup> J. Vilella, 124.

<sup>68</sup> J. Vilella, 125.

ambiente todavía muy lejano del Imperio cristiano y cuando el paganismo todavía no estaba reprimido.

***Abstract:***

As an answer to the article Publisher by Prof. J. Vilella in this Review, it is held in this paper that the 1<sup>st</sup> and 59<sup>th</sup> canons of the council of Elvira do not refer to the same specific sin. Besides, some ideas are put forth about the concepts of *communio*, *excommunio* and *paetitentia*, not clear enough in the mentioned article. It is argued also that both canons, on account of its precriptions, are to be situated in an opening epoch of greatest demands for the grating of the *communio*, and in the atmosphere of a still far away Christian Empire, when paganism was not yet repressed.