

CONFESION

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología

I. *Sagrada Escritura*

Toda la tradición histórica del AT presenta el carácter de una profesión de fe que se ha desarrollado progresivamente en torno a un centro constituido por algunas fórmulas de confesión muy antiguas. El origen de estas fórmulas es principalmente cultural. Los artículos de fe contenidos en las fórmulas de confesión (von Rad: «Credo histórico») relatan los acontecimientos esenciales de la historia que Israel ha vivido bajo la guía de Yahvé. El pueblo manifiesta en ellas su fidelidad a Yahvé, cuyo nombre no se puede disociar de los acontecimientos pasados. El hecho primordial, recordado con la mayor frecuencia en el AT, y en el que se inicia la actuación de Dios con → Israel, es la salida de Egipto. A esta afirmación primera de la confianza en «Yahvé,

que ha sacado a Israel de la tierra de Egipto» (Ex 20,2; Lv 19,36; Nm 23,22; 24,8; Dt 5,6; 8,14; Jos 24,17, etc.), vienen a añadirse las declaraciones de Israel, que confiesa «que ha sido introducido en las regiones fértiles de Palestina» y proclama «las promesas de los patriarcas», «la guía a través del desierto» y «la revelación en el Sinaí» (M. Noth). Estas fórmulas cortas, en lenguaje hímnico, encierran igual significación que los resúmenes históricos, de los que el más importante es Dt 26,5-9. Ambas formas presentan la época de los acontecimientos históricos que ellas celebran, y cuyo autor es Yahvé, como la época en la que Israel era guiado verdaderamente por Yahvé; época que, en una confesión incesantemente repetida, conserva su carácter de actualidad como el signo distintivo de Israel. Pronto aparecen, por ampliación de los temas, vastas exposiciones históricas en forma de himnos (p. ej., Jos 24,2ss; Jdt 5,6s; Sal 105; 135; 136) cuyo carácter de confesión es todavía perceptible. Al confesar su fe, Israel se centra rigurosamente en la historia, en los acontecimientos del pasado determinados y precisos. Esta confesión, que recuerda y proclama las actuaciones históricas de Yahvé, ofrece una orientación para la historia presente y es motivo de confianza para el futuro, ya que le permite reconocer que el pueblo ha sido conducido por Yahvé desde sus orígenes hasta el momento actual. En este pasado Yahvé ha llegado a ser el Dios de Israel (Os 12,10: «Yo, Yahvé, tu Dios desde la tierra de Egipto»; cf. Lv 11,45; 26,45; Nm 15,41), pues él sólo lo ha salvado (Dt 32,12; Os 13,4). No hemos de confundir esto con la confesión expresa «Yahvé es nuestro Dios» (Jos 24,16s y en muchos otros pasajes), que pertenece al antiguo formulario de la alianza. Pero la adaptación recíproca de la tradición sinaítica a la tradición del éxodo espera aún su solución definitiva.

Para el NT, la confesión (ὁμολογία), según Rom 10,9 (cf. 2 Cor 4,13), no es, en el fondo, algo distinto de la misma → fe, sino su manifestación exterior. Sin embargo, no queda a merced de la libre determinación del hombre, pues es necesaria y se realiza «para la salvación». Quien cree en la resurrección de Jesús, debe confesar (ὁμολογεῖν) necesariamente que → Jesús es el Señor, y de este modo será salvo. La fe de la que habla → Pablo es siempre una fe de confesión, tal como se deduce de la interpretación fundamental de Rom 10,9s, pues es siempre una fe «en». A este propósito conviene tener en cuenta el sentido original de la palabra confesión. Al principio no coincide con el → testimonio público, que consistiría en una proclamación de la fe, sino que significa el acto personal de la aceptación de la → palabra y de la → decisión por la fe, que probablemente tenía lugar, al principio, ante la asamblea de los ya creyentes (como en las fórmulas 1 Cor 12,3 y Flp 2,11). La confesión está constantemente presente en la comunidad, al igual que la fe (cf. 2 Cor 9,13; Flp 2,11), y ciertas circunstancias aumentan su importancia, como, por ejemplo, 1 Tim 6,12, donde se hace alusión, probablemente, al bautismo o a la ordenación de Timoteo. A diferencia de la confesión precristiana (Hch 23,8; Heb 11,13; Tit 1,16), la confesión cristiana adquiere una mayor precisión e intensidad, porque la confesión se centra no en cierto número de verdades, sino en la persona histórica de Jesús. La

exhortación a confesar la fe en Jesús y a «mantenerse en esta confesión» (Mt 10,32; Lc 12,8; Heb 3,1; 4,14; 10,23) tiene claramente como finalidad el excluir la angustia y la negligencia. Este hecho caracteriza la situación creada por la confesión de fe: ésta realiza una escisión, en cuanto que separa a los cristianos del resto de la humanidad (Jn 9,22; 12,42). Las epístolas pastorales interpretan el proceso ante Pilato como una confesión de sí mismo y de su misión, hecha por Jesús en el momento de la verificación de su autenticidad (1 Tim 6,13). Los cristianos tienen, como respuesta a su fidelidad en la confesión de Jesús, la → promesa de que él, por su parte, les confesará delante de Dios (Mt 10,32 y Lc 12,8; cf. Mc 8,38 y Lc 9,6; 2 Tim 2,12; Ap 3,5). Colocado ante el juicio del mundo, el discípulo tiene que decidirse, en franca confesión, por Cristo o contra él. Esta situación recobra toda su trascendencia en la afirmación según la cual a la actitud del hombre corresponderá la sentencia que Cristo habrá de pronunciar sobre él al final de los tiempos, de manera que en aquel instante se realizará el → juicio. De un modo semejante, la promesa del Espíritu Santo en parecidas circunstancias (Mc 13,11 y *par.*; Mt 10,20; Lc 12,11s) significa algo más que un consuelo: allí donde se recrudece la oposición entre los discípulos y el mundo interviene el Espíritu de Dios, de manera que el → mundo es declarado culpable. Confesión y apostasía son acontecimientos escatológicos, puesto que por la palabra de los discípulos cae sobre el mundo la sentencia del Resucitado y de su Espíritu. Más allá de la proclamación de la decisión por la fe, la confesión asume una nueva función cuando —como confesión verdadera— se hace necesaria para *rechazar un error doctrinal*, en contra, por ejemplo, del culto mesiánico herético tributado a Juan el Bautista (Jn 1,20) o del error del docetismo (1 Jn 2,23; 4,2.3.15; 2 Jn 7). No es posible delimitar la frontera entre el concepto de testimonio y las diversas circunstancias en las que la confesión reviste un carácter público, constituyendo así la oposición a la negación de la fe ante el mundo o a una confesión falsa. Ambos conceptos se hallan muy cercanos; se puede dar testimonio de una confesión de fe (1 Tim 6,13).

Más general es el concepto de *confesión de los pecados*, que parece ya en el bautismo de penitencia de Juan (Mc 1,5; Mt 3,6), o bien como confesión de haberse dedicado temporalmente a la magia (Hch 19,18) o como una confesión hecha en presencia y en el seno de la comunidad (Sant 5,16; cf. 1 Jn 1,9). El término (ἐξ-)ὁμολογεῖσθαι significa además, en algunos pasajes, «ensalzar», «alabar» (Mt 11,25; Lc 10,21; Rom 14,11; 15,9; Heb 13,15). Este uso, no frecuente, descansa en el NT en una imitación de los LXX, en donde este término es utilizado numerosas veces en tal sentido. Lo que ha dado origen a esta significación del término confesión han sido, según parece, ciertos casos en los que se ve a un pecador confesar públicamente su falta y reconocer después el perdón, el juicio y el poder de Dios (1 Re 8,33.35; 2 Crón 6,24.26; Neh 9,3-5; Dn 9,4.20, para el AT, y para el NT: Rom 14,11, donde es interpretado Is 45,23 como una confesión de rendición de cuentas ante Dios en el juicio venidero). Se sabe que en la Antigüedad y en los primeros tiempos del cristianismo existían prácticas culturales en las

que uno confesaba públicamente sus pecados ante la comunidad y luego evocaba, celebrándolos, el castigo de Dios, su propia imploración de misericordia y su salvación. De este modo se hallan estrechamente vinculadas la confesión del → pecado y la alabanza de las maravillas obradas por Dios. Así aparece clara, en la realidad y en vocabulario, la transición de la confesión a la alabanza.

En el NT, la confesión es, pues, por una parte, la respuesta al → evangelio (2 Cor 9,13) por la que se reconoce y proclama que Jesús es el Señor; por otra, dice también relación manifiesta a unas nociones ciertas a las que uno se adhiere (Heb 3,1; 4,14; 10,23). Muy pronto aparecen los símbolos de la fe en los que se expresa la libre confesión de cada uno. La comunidad necesitaba breves fórmulas cristológicas, en primer lugar para el servicio divino ordinario, en el que la confesión pronunciada en común exigía una formulación litúrgica. En Heb 13,15, la profesión de fe en Dios —y de alabanza al mismo tiempo— encierra, indudablemente, un carácter cultual; lo mismo sucede con los símbolos de confesión de fe que se nos conservan en Flp 2,5-11; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22. De igual modo, otras circunstancias exigían fórmulas hechas capaces de ser transmitidas: por ejemplo, el examen bautismal con la confesión de fe que precedía al → bautismo (p. ej., Hch 8,37); el caso de persecución, que obliga a una toma de postura definida, o la defensa contra las herejías, imposible sin fórmulas precisas (1 Jn 4,2; 2 Jn 7). De este modo, el mensaje de la fe encuentra su formulación en un pequeño número de afirmaciones fundamentales y de fácil exposición. Estas formulaciones, en virtud de su origen en el → culto y en la → predicación, encierran un carácter no doctrinal, sino de confesión, y ello aun en el caso en que se las invoque como una → tradición recibida, o bien cuando aportan un argumento decisivo en una controversia (1 Cor 15,3ss). La adopción de la fórmula que proclama la fe implica necesariamente el manifestar la adhesión expresa a ella. Lo que tiene validez para el mensaje del NT, la tiene también para los «símbolos» primitivos: su adopción y su transmisión no pueden equivaler jamás a una simple tradición en el sentido profano de la palabra o a una mera comunicación de principios (de contenido religioso), sino que presuponen siempre, en aquel que las pronuncia, la fe y una adhesión a éste, a la vez íntima y comunicativa, que se manifiesta en la confesión.

Merece destacarse el *contenido* —siempre idéntico y por ello considerado como algo esencial— de estas fórmulas de confesión. En cuanto a la *forma*, existe un paralelismo con el carácter de confesión que hemos señalado como propio de las tradiciones del AT; tal paralelismo consiste en la aparición, al principio, de fórmulas puramente cristológicas que tienden a considerar la resurrección (1 Cor 15,3ss), es decir, la exaltación (1 Cor 12,3) de Jesucristo como un hecho salvífico. Sólo posteriormente son completadas, por las razones más diversas, con tradiciones oratorias o narrativas, y ampliadas sobre todo por medio de la reflexión teológica, tal como aparece por la yuxtaposición de la fórmula de un solo miembro —puramente cristológica (1 Cor 12,3; 1 Jn 2,22; 4,15; Heb 4,14)—, pasando por la fórmula de dos miembros (1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5; 6,13ss; 2 Tim 4,1s) —que proclama la fe en

Dios y en Jesucristo—, hasta la fórmula de tres miembros, en la que es incluido el Espíritu (Mt 28,19; cf. 1 Cor 12,4-6; Rom 15,30).

El hecho de que las fórmulas neotestamentarias del símbolo, en su forma original y en su gran mayoría, sean puramente cristológicas refleja el pensamiento estrictamente cristológico de la primitiva Iglesia. Pero, siendo estas confesiones primitivas una explicación del mensaje, a la vez que recopilaciones del mismo, la constatación que acabamos de hacer es importante para la → Iglesia del tiempo posterior, que encuentra esta interpretación en testimonios, considerándola como obligatoria y teniendo a su vez como misión interpretar este credo primero. Llama la atención, por otra parte, no encontrar la denominación de Jesús como Hijo de Dios en símbolos tan importantes, y en parte tan antiguos, como 1 Cor 15,3ss; 1 Pe 3,18ss; 1 Tim 3,16 y 2 Tim 4,1, aunque aparezca en otros pasajes (cf. Mc 9,7; Rom 1,3; Heb 1,5, etc.), mientras que jamás se omite la → resurrección o exaltación del Señor. De ello se deduce que no fue el reconocimiento previo de la filiación divina de Jesús el que explicó la resurrección como un milagro, sino que, por el contrario, la resurrección y la exaltación de su humillación revelan el origen y la dignidad de Jesús; lo cual es confirmado por medio de una separación metódica de los estratos de tradición en la predicación neotestamentaria. Este centro de la creencia cristiana primitiva, la afirmación de que Cristo, desde su resurrección, ha sido exaltado a la diestra de Dios, ha sido reducida a la fórmula más breve en la confesión: «Jesús es Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3), por medio de la cual confesaba la comunidad que la soberanía de Jesús se hacía presente en ella (→ reino de Dios). Pertenece a la fe cristiana más antigua el hecho de que esta soberanía signifique también la sumisión de los poderes y potestades (p. ej., Flp 2,10s; 1 Pe 3,22). La confesión de la soberanía de Jesús incluye la mención de los hechos históricos, así como la esperanza en la parusía; es al mismo tiempo confesión de fe en el Padre, que ha exaltado y confirmado a Jesús, y en el → Espíritu Santo, por medio del cual Jesús es Señor en su comunidad.

O. Michel, *Biblisches Bekennen und Bezeugen*: EvTh 2 (1935) 231-243; O. Proksch, *Das Bekenntnis im Alten Testament*, Leipzig 1936; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 48-67; O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1949; O. Michel, ὁμολογέω: ThW V (1954) 199-220; C. Westermann, *Bekenntnis, II. Im Alten Testament und Judentum*: RGG I (31957) 989-991; H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Colonia 21958; R. Schnakenburg, *Bekenntnis, II (aspecto bíblico)*: LThK II (21958) 143-144; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (1958), Salamanca 1969; J. Schreiner, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*: BZ 5 (1961) 2-18; W. Bieder, *Segnen und Bekennen. Eine biblische und historische Studie*, Basilea 1965; N. Brox, *Glaube als Zeugnis*, Munich 1966; P. Lippert, *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*, Stuttgart 1968.

N. BROX

II. Teología

De la triple acepción original —alabanza, confesión de fe y confesión de los pecados— que corresponde a la palabra confesión en la literatura cristiana primitiva (cf. Cesáreo de Heisterbach, *Dial. Mirac.* 3,1; publicado por J. Strange, I, 110), fuera del ámbito lingüístico grecolatino se ha mantenido solamente el significado de confesión de fe y confesión de los pecados. En estas dos acepciones se centra todo el peso dogmático del concepto confesión.

1. *Confesión de la fe.* La confesión de la fe es el acto por el que el hombre acepta la → revelación de Dios públicamente ante la → Iglesia (bautismo) y ante el → mundo (martirio), y la reconoce como norma obligatoria y de valor absoluto, dando así testimonio de esta exigencia. La confesión no sólo es una manifestación subsiguiente a las convicciones religiosas, sino además un elemento esencial de la → fe y, por ello, necesario para salvarse (Mt 10,9). La confesión ocupa un lugar primordial en el → bautismo, alcanzando su máxima perfección en el martirio.

a) *La fidei professio* que tiene lugar en el *bautismo* —el *sacramentum fidei* (*S. Th.* III, 70,1c; III, 71,1c)— es una respuesta a la llamada de Dios, y por ello una decisión pública por la que el creyente se obliga y compromete, de una vez para siempre, a guardar fidelidad a Dios en la Iglesia (cf. en Tertuliano la idea del bautismo como *pactio fidei*: *De An.*, 35,3; *De Pud.*, 9,16; 12,9, y la confesión como *sacramentum*, con el significado de jura de bandera: *Ad Mart.*, 3,1). Esta confesión bautismal tenía hasta los siglos V-VI la forma de una respuesta del neófito a la triple pregunta del ministro del bautismo. El conjunto de preguntas y respuestas tenía el valor de verdadera fórmula bautismal. La confesión era, por tanto, el acto decisivo del neófito y un elemento esencial de la acción sacramental. Por ello recibía el nombre de «confesión salvadora» (σωτήριος ὁμολογία: Cirilo de Jerusalén, *Cat.*, 20,4) y era considerada como concausa del efecto sacramental (→ sacramento), sobre todo del perdón de los pecados (Tertuliano, *Res. Carn.*, 48,11; Ambrosio, *De Sacr.*, 2,7,20; León Magno, *Ep.*, 124,8). Sobre este estado de cosas no volvió a reflexionar la teología de una manera explícita desde que el bautismo de adultos fue perdiendo terreno ante el bautismo de los niños. El símbolo —fórmula de confesión de fe declaratoria— no pertenece al bautismo en sentido estricto, sino que proviene del catecumenado institucional en el siglo III y de la necesidad de encontrar una reducida síntesis del kerigma, sobre la base del esquema de las preguntas en el bautismo. La recitación solemne del símbolo (*redditio symboli*: Agustín, *Conf.*, 8,2,5; Rufino, *Symb. Apost.*, 3) era la última etapa en la preparación al bautismo, y precedía siempre a la recepción del sacramento. También tiene su lugar propio en la *celebración eucarística*, donde la Iglesia se congrega unida en la confesión de una misma fe. La oración eucarística del canon conserva asimismo la estructura de una profesión de fe, es «otra forma perfeccionada de la confesión de fe» (Jungmann).

b) El *martirio* es la consumación de la profesión de fe hecha en el bautismo. Al sacrificar el mártir todo valor terreno, confiesa de palabra y de obra, con su entrega total, que Dios es el Señor absoluto que sólo puede ser amado en una adhesión incondicionada y plena. Por este motivo es el martirio la forma más perfecta del testimonio que la Iglesia tiene que dar ante los ojos del mundo. Y así es utilizado el concepto de confesión en los primeros siglos para expresar la declaración hecha ante el juez (en esta acepción, por primera vez en *Mart. Polyc.*, 12,1); y posteriormente para todo el proceso de la *confessio*: la perseverante profesión de fe en Cristo a pesar de las cárceles, los tormentos y el peligro de muerte (Cipriano, *Ep.*, 21,4; 31,3; Eusebio, *EH* 5,1,11; Orígenes, *In Io.*, 6,54,281). La distinción entre *martyr* —el que da su vida por Cristo— y *confessor* —el que declara ante el juez, pero aún no ha sufrido la muerte (la palabra latina es un neologismo cristiano que emplea por vez primera Tertuliano, *De Cor.*, 11,5)— aparece al final del siglo II (Eusebio, *EH* 5,2,2-4) y se impone rápidamente.

En estricto paralelismo con el bautismo, también la profesión de fe es elemento esencial del martirio (Cipriano, *Ep.*, 30,3). El martirio es la consumación de las promesas hechas en el bautismo (Orígenes, *Exh. Mart.*, 17) y el cumplimiento perfecto de la homología o confesión de fe bautismal (Ciriilo de Jerusalén, *Cat.*, 3,10; 13,21); por ello borra todos los pecados. El cristiano no puede jamás inhibirse cuando se le exige una profesión de fe: la fe, oculta en el → corazón, debe manifestarse en la confesión exterior (Orígenes, *Exh. Mart.*, 5; Agustín, *En. Ps.*, 39,16-17). Ciertas sectas de tendencia gnóstica sólo consideraban como verdadera confesión el reconocimiento de Dios en la propia vida privada, rechazando como algo superfluo la pública confesión de fe ante el juez. Hecha por un pecador, añadían, esa profesión pública de fe es una hipocresía. En la disputa con estas tendencias empleó Clemente de Alejandría la distinción entre profesión pública (el martirio en sentido estricto) y oculta (martirio incruento) que comprende toda la vida. De esta manera empezó a llamarse también confesión la vida virtuosa del creyente en el diario seguimiento de Cristo (→ imitación), y fue considerada como equivalente al martirio (Clemente, *Strom.*, 4,15,3-17,4; 4,70-75; Orígenes, *In Io.*, 2,34,210; Cipriano, *Ep.*, 13,5; Ambrosio, *Expos. Ps.*, 118,20,47-48; cf. A. Orbe, *Estudios valentinianos V*, Roma, 1956). Esta ampliación del concepto se introdujo sobre todo al final de la época de las persecuciones. El título de *confessor* mantuvo al principio su sentido primitivo: el responder ante el mundo de la → verdad de la fe. Dicho título fue dado (juntamente con los honores de culto tal como eran tributados a los mártires) a los obispos del siglo IV que se habían distinguido por la defensa de la fe contra el arrianismo, a causa de lo cual habían sufrido persecución. Posteriormente se dio el título de confesor a los que no eran obispos y, finalmente, a los monjes y ascetas.

c) En todo lo que llevamos expuesto, el término *confessio* tiene el significado de acto de profesión de fe. Raras veces se emplea este concepto para expresar *el contenido de esa confesión*. Sin embargo, es usado con frecuencia por Agustín para referirse al símbolo (*Ench.*, 15,56; 17,64; 24,96;

30,114; *Ep.*, 187,10); y en la alta Edad Media, para aquellas fórmulas que habían de ser recitadas en ciertos casos como demostración o prueba de ortodoxia (Félix, PL 96,882; Godescalco, PL 121,347; Bruno, PL 153, 571). Esta ampliación del concepto aporta un nuevo elemento esencial al mismo. Ciertamente da el confesor testimonio de su propia fe. Pero, por la presencia permanente en la Iglesia de la revelación de Dios escatológica y definitiva, la profesión de fe en su forma más cualificada, es decir, cuando refleja la fe de la Iglesia universal, constituye no precisamente la suma de las convicciones de sus miembros, sino la formulación de la revelación objetiva; por eso se identifica con el → dogma. Como «columna y fundamento de la verdad», tiene la Iglesia que «confesar» su propia esencia y el porqué de su existencia en fórmulas públicas, obligatorias, infalibles. Así, la *professio unius fidei*, en cuanto adhesión unánime a una única profesión de fe, es una característica esencial, aunque no la única, de la Iglesia. Por ser toda profesión una formulación no exhaustiva del depósito de la revelación entregado a la Iglesia, y porque ésta es una realidad más amplia, en cuanto portadora de la nueva → vida comunicada por Dios a la humanidad, la confesión de cada uno de los fieles tiene siempre a la Iglesia como presupuesto y como objeto formal (tal es el sentido del «yo creo lo que la Iglesia cree»). Así, pues, es signo de verdadera fe el estar incorporado a la *communio*. Esta encuentra su expresión en la sucesión apostólica (→ apóstol; → papa) y en la unidad de los sacramentos, e incluye además las fórmulas de profesión de fe como un elemento esencial. La Iglesia no se funda en la profesión de fe como acto, porque ha sido llamada por Dios a la existencia; ni como fórmula, porque ésta es sólo una norma particular, no universal.

Con la → Reforma protestante se constituye por primera vez una comunidad religiosa sobre la base de una confesión de fe. La unidad en la *communio* y en la sucesión apostólica queda así sustituida por la confesión de fe y ésta convertida en una característica esencial de la Iglesia (CA VII; Lutero, WA 39,II,161,14), pasando al primer plano de la vida de la misma. También aquí se refiere el concepto confesión primeramente al acto de la confesión de fe y dice relación al subjetivismo individualista que surge entonces y que da realce a la → conciencia moral personal. Recibe, sobre todo, el carácter de fórmula de confesión de fe en la *Confessio Augustana* (1530) y en los escritos confesionales siguientes. Esta confesión es considerada como síntesis de la Sagrada Escritura y como norma (no infalible) de la predicación pública. Criterio de verdad es, en las confesiones de la Reforma, no la autoridad de la Iglesia apostólico-jerárquica, sino la conformidad real con la Sagrada Escritura, que ha de nacer de una confrontación incesante con ésta. La teología protestante discute actualmente la cuestión de si la confesión ha de ser entendida en un sentido actualístico de profesión de fe o como formulación de un contenido de doctrina (→ Escritura y teología).

d) Con la paz religiosa de Augsburgo (1555) y con la de Westfalia (1648) pasa a significar el término confesión (en dependencia de la *Confessio Augustana*) una *comunidad de fe* (junto a otras con igual derecho). Con este significado fue utilizada también por el derecho civil germánico en lo

relativo a cuestiones eclesiásticas, adquiriendo así una categoría exclusivamente jurídica. Como tal tiene importancia este concepto en la terminología jurídica, pero *no en el uso teológico*. Por ello no es utilizado en documentos oficiales eclesiásticos ni siquiera para designar otras comunidades cristianas. La Iglesia católica no es una confesión, sino la única Iglesia.

2. *Confesión de los pecados*. Confesión tiene además el significado de reconocimiento de la propia culpa ante Dios y ante la Iglesia (→ pecado), de acusación de sí mismo, que es el presupuesto necesario para recibir el → perdón. La confesión de la culpa, en el sentido de petición general de perdón por los pecados, forma parte ya desde antiguo de la → oración pública (Did 4,14; 14,1) y privada (Herm[v] 1,1,3; 3,1,5). Pero el término confesión (ἔξομολόγησις, *confessio*) significa principalmente la aceptación y cumplimiento de la *penitencia* (así, ya en 1 Clem 51,3) (→ penitencia, sacramento de la; → conversión). Confesar significa lo mismo que hacer penitencia (2 Clem 8,3). Posteriormente, desde Tertuliano, se convierte en término técnico para expresar todo el proceso penitencial, es decir, todo el conjunto de actos de penitencia que habían de ser realizados por la Iglesia y el pecador según el antiguo procedimiento penitencial cristiano (Cipriano, *De Laps.*, 28-29; *Ep.*, 55,17.29). La confesión oral de los pecados (ante el sacerdote y, en ocasiones, ante la comunidad) es la parte introductoria, pero no la más importante, de la penitencia, que en su conjunto recibe el nombre de confesión. La confesión oral posee la virtud de reparar el pecado, si es hecha por el pecador como una satisfacción a cumplir. Por medio de este juicio, acompañado por la gracia y que recae sobre el mismo pecador, consigue éste el perdón divino, que le es concedido en la *reconciliatio* con la Iglesia (Ambrosio, *De Paen.*, 2,6,40; Agustín, *Tract. Io. Ev.*, 12,13; *Tract. Ep. Io.*, 1,6).

En la alta Edad Media se introduce una recepción más frecuente de la penitencia. Al mismo tiempo tiene lugar la transición de la penitencia pública a la privada. Por ello pasa a primer término la confesión de las culpas al sacerdote. Esta confesión se convierte en la acción concreta que el pecador tiene que realizar ante la Iglesia para obtener el perdón de los pecados, considerándose por ello como el más importante medio de penitencia. Así, la palabra *confessio*, que hasta entonces había significado preferentemente la confesión ante Dios por medio de la aceptación de la penitencia, adquiere ahora el sentido de confesión ante el sacerdote, y desde el siglo VIII es utilizada en esta acepción para significar sin más el sacramento de la penitencia.

En el siglo XII era considerada la confesión, junto con los demás actos del penitente, como el signo sacramental. Por primera vez distingue Tomás de Aquino dentro del signo sacramental la absolución del sacerdote como forma, y los actos del penitente, sobre todo el de la confesión, como materia. En cuanto signo real del sentimiento de penitencia despertado por la gracia, aparece entonces la manifestación de los pecados como un elemento esencial constitutivo del proceso sacramental y como concausa de la gracia (*S. Th.* III, 84,1 ad 1.2.3; III, 84,4 ad 3; III, 84,7c; III, 86,6c; III, 89,1

ad 2). Duns Escoto sostiene, en cambio, que solamente la absolución del sacerdote constituye el signo sacramental, mientras que la confesión de los pecados es sólo una condición previa, no concausa del perdón.

La confesión tiene, pues, una importancia decisiva para la → salvación, en el bautismo, en el martirio y en el sacramento de la penitencia. En la confesión se realiza el libre consentimiento que debe dar el hombre al acontecimiento de la salvación. La confesión es suscitada por la gracia de Dios y es, al mismo tiempo, el acto supremo de la → libertad. Porque la salvación tiene lugar en la Iglesia, encierra la confesión en todas sus formas una dimensión eclesiológica. La confesión es en el bautismo un introducirse en la fe (ya preexistente) de la Iglesia, y por ello una incorporación a ésta; en la penitencia es el reconocimiento de la propia culpa ante la Iglesia, que lleva aneja la reconciliación con ella. Pero la confesión solamente será vehículo de la salvación cuando refleje un sentimiento del corazón y se confirme en la realidad de una vida.

Confessio, confessor: Thesaurus Linguae Latinae, IV (1906-1909) 188-192; *Confiteor*: Thesaurus Linguae Latinae, IV (1906-1909) 226-232; E. Vogelsang, *Der confessio-Begriff des jungen Luther*: Luther-Jahrbuch 12 (1930) 91-108; H. Lang, *Der Sinn des Bekenntnisses*: Die Kirche in der Welt (ed. por E. Kleineidam y O. Kuss), Salzburgo 1937, 211-222; W. Maurer, *Bekenntnis und Sakrament*, Berlín 1939; H. Dörries, *Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche*, Gotinga 1947; H. Rheinfelder, *Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen*: Die Sprache 1 (1949) 56-67; Y. Congar, *Notes sur les mots «Confession», «Église» et «Communion»*: Irénikon 23 (1950) 3-36; J. H. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, Londres 1950; B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*: HDG IV, 3, Friburgo 1951 (bibliografía); G. Mensching-C. Westermann-E. Kamlah-B. Lohse-G. Gloege-W. Janasch-W. Maurer-J. Hermelink, *Bekenntnis*: RGG I (1957) 988-1009 (bibliografía); A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958 (bibliografía); H. Zeller-R. Schnackenburg-L. Hofmann, *Bekenntnis*: LThK II (1958) 142-146; E. Wolf, *Bekenntnis und Lehre*: EvTh 19 (1959) 330-342; W. Seibel, *Dogma und Communio*: StdZ 167 (1960-61) 31-42; H. Gollwitzer, *Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche: Hören und Handeln* (Festschrift E. Wolf), Munich 1962, 153-190; W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: Pro veritate (Festschrift L. Jaeger-W. Stählin), Münster 1963, 339-361; K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: ibíd., 361-385; V. Vajta-H. Weissgerber (eds.), *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, Berlín 1963; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; M. Keller-Hüschemenger, *Lutherisches Bekenntnis heute (Gedanken zur historischen, theologischen und ekklesiologischen Relevanz des Lutherischen Bekenntnisses)*: Reformatio und Confessio (Festschrift W. Maurer), Berlín 1965, 376-388; K. E. Skydsgaard, *Das apostolische Glaubensbekenntnis als Lehrnorm und als Gotteswort: Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festschrift P. Brunner), Kassel 1965, 41-60; G. F. Vicedom, *Die Notwendigkeit eigener Bekenntnisse in den jungen Kirchen*: Reformatio und Confessio (Festschrift W. Maurer), Berlín 1965, 389-400; P. Brunner, *Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung*: Pro ecclesia II (Berlín 1966) 295-304; F. W. Krummacher, *Kircheneinheit und Bekenntnis. Ökumenische Erwägungen zu einem alten Thema: Erneuerung der Kirche* (Festschrift H. Bornkamm), Gotinga 1966, 155-167; W. Meyer-Roscher, *Die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften für die gegenwärtige ökumenische Diskussion*: Lutherisches Missionsjahrbuch (Nuremberg 1966) 19-34; J. Staedtke (ed.), *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, Zurich 1966; H. Fries, *Was heisst Bekenntnis heute?*: Catholica 21 (1967) 170-183; W. Kasper, *Geschichtlichkeit der Dogmen?*: StdZ 92 (1967) 401-416; Th.

Michels, *Propheten und prophetisches Bekenntnis in der Kirche*: Schmaus WV II (Paderborn 1967) 1355-1361; G. Rein (ed.), *Das Glaubensbekenntnis*, Stuttgart 1967; L. Vischer, *Neues Bekenntnis und neues Bekennen: Union und Ökumene. 150 Jahre Evangelischen Kirche der Union*, editado por F. Schlingensiepen; W. Maurer, *Die Geltung des lutherischen Bekenntnisses im ökumenischen Zeitalter*: Fuldaer Hefte 19 (Berlin 1969) 94-112; G. Ruhbach-H. Schröer-M. Wichelhaus (eds.), *Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations-und Diskussionsbuch*, Gotinga 1969; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970; K. Rahner-K. Lehmann, *Kerigma y dogma: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 794-855.

W. SEIBEL