

# CONFESIÓN Y SIGILO SACRAMENTAL EN EL CONCILIO LATERANENSE IV: DE LA NORMATIVA A LA REFLEXIÓN DOCTRINAL

*Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2016 / Fecha de aceptación: 15 de octubre de 2016*

Daniela Tarantino  
*Università degli Studi di Genova*  
daniela.tarantino@unige.it

*Riassunto:* Confessione e sigillo sacramentale nel Concilio Lateranense IV: dalla normativa alla riflessione dottrinale. Fra i canoni approvati dal Concilio Lateranense IV spicca per importanza nella disciplina sacramentale il XXI intitolato, come di consueto dalle parole iniziali, *Omnis utriusque sexus*. Con esso la Chiesa non sancì soltanto una normativa universale che stabiliva per il fedele l'obbligo della confessione annuale di tutti i suoi peccati al proprio parroco, al fine di poter ricevere almeno a Pasqua, previa esecuzione della penitenza imposta, il sacramento dell'eucarestia, ma introdusse anche una regolamentazione più ampia dello stesso sacramento che toccava un tema rilevante quale quello del *sigillum confessionis* e delle relative pene previste in caso di sua violazione. Per la prima volta quest'istituto, che affonda le sue radici nel diritto divino, riceveva una disciplina normativa generale ed organica destinata a divenire oggetto di riflessioni da parte della dottrina, soprattutto a seguito della sua recezione all'interno del *Liber Extra* di Gregorio IX (X 5. 38. 12). Premesso un breve excursus sull'emersione nello *ius vetus* di una prima regolamentazione dell'obbligo del segreto in relazione alla confessione, si cercherà di comprendere l'impatto della normativa innocenziana sulla riflessione dottrinale e sullo sviluppo della successiva disciplina in materia fra Medioevo ed età moderna.

*Parole chiave:* Confessione – Sigillo sacramentale – Concilio Lateranense IV

*Abstract:* Among the standards approved by the Fourth Lateran Council the XXI stands out as the most important in the sacramental discipline. As usual it takes the name from its opening words, *Omnis utriusque sexus*. Through it, not only did the Church sanction a universal law that established the obligation of the believer to confess all his sins to their priest annually, in order to receive at least at Easter, after the execution of the imposed penance, the sacrament of the Eucharist, but also introduced a broader regulation of the same sacrament which brought up a relevant subject such as the *sigillum confessionis* and the related penalties which were

applicable if violated. For the first time this institution, which has its roots in the divine right, received a general and organic legislative discipline intended to become the subject for reflection on the part of the doctrine, especially in the wake of its reception in the *Liber Extra* by Gregory IX (X 5. 38. 12). Given a brief excursus on the emergence in the *jus vetus* of a first regulation in relation to the duty of the Seal of Confession, we will try to understand the impact of 1 of the Innocentian legislation on doctrinal reflection and the development of the following regulation on the subject between the Middle Ages and the modern age.

*Keywords:* Confession - sacramental seal - Fourth Lateran Council

## 1. LAS PREMISAS DEL CONCILIO Y LAS PECULIARIDADES DE LOS CÁNONES CONCILIARES

El Concilio Ecuménico desarrollado en Roma en noviembre de 1215 es ciertamente, entre los Concilios Lateranenses, el más provisto de un programa de reforma eclesiástica acompañado de adquisiciones dogmáticas relevantes, al punto tal de constituir, en conjunto con el Concilio de Trento, la base sobre la cual se desarrollará la vida de la Iglesia desde el fin de la Edad Media a la primera parte de la Edad Moderna. El proyecto de reforma eclesiástica delineado por los primeros Concilios Lateranenses sobre la base de la tradición normativa y doctrinal, especialmente acerca de la responsabilidad del cuidado de las almas y de la afirmación de la autoridad jurisdiccional pontificia, alcanza con el papa Inocencio III su madurez jurídica plena<sup>1</sup>. De hecho, este pontífice (cuyo aporte jurídico en el seno del Concilio Lateranense IV deja un signo indeleble en la historia conciliar) sube al trono de Pedro en un momento crucial de la vida política y religiosa de la Europa occidental: por un lado, con la muerte de Enrique VI, el Imperio experimentaba una fuerte escisión; por el otro, los movimientos populares de impronta pauperística<sup>2</sup> demostraban una fuerte oposición en la confrontación con el

<sup>1</sup> Cfr. AUBERT, R., FEDALTO, G. & QUAGLIONI, D., *Storia dei Concili*, Milano 1995, p. 122.

<sup>2</sup> NdT: Del original, “*pauperistica*”. Se ha decidido no traducirlo como “*paupérrima*” dado que tal adjetivo, en castellano, no denota relación o pertenencia al movimiento del “pauperismo” medieval (al cual se está haciendo referencia en el este contexto), sino meramente relación o pertenencia a la pobreza.

alto clero y con el “legalismo” de la Iglesia, haciendo así que junto a los reclamos de predicadores itinerantes, también se propagaran elementos heréticos. En este sentido, la intervención de Inocencio III se desarrolló en dos direcciones: la promoción de una política que devolviese al camino de la Iglesia al número más alto posible de “desviados”, ayudado en esto por las nuevas órdenes mendicantes cuyo trabajo fue promovido y favorecido por él; y la lucha, a través de la Cruzada, contra quien persistía en las prácticas heréticas<sup>3</sup>.

Es en tal contexto que el Papa convoca al Concilio (iniciado el 11 de noviembre de 1215 en la Archibasílica de San Juan de Letrán) con la bula *Vineam Domini Sabahot* el 19 de abril de 1213, con el fin de examinar las cuestiones doctrinales controvertidas, e intervenir con medidas en materia disciplinaria “*pro multis necessitatibus ecclesiasticis*”<sup>4</sup>. De hecho, en la carta mencionada anteriormente se pueden constatar cómo dos objetivos principales del Concilio debían ser la reconquista de la Tierra Santa y la reforma de la Iglesia universal.

Precisamente hacia tales objetivos se dirigen las setenta Constituciones conciliares (a las cuales se añade la *expeditio pro recuperanda Terra sancta*), que en su mayoría presentan, de hecho, carácter disciplinario, abordando en especial la reforma de la organización eclesiástica y la moderación de las costumbres del clero, en todo caso dejando amplio espacio a las normas referidas a la reglamentación de la sociedad cristiana, y a las relaciones entre los cristianos y otras religiones.

De la lectura de las Constituciones, resultan visibles inmediatamente las fuentes que han constituido la base de la legislación conciliar, esto es, los decretos

---

<sup>3</sup> Para un estudio detallado sobre la figura de Inocencio III y sus intervenciones contra la herejía, cfr., MALECZEK W., «Innocenzo III, papa (Lotario de' Segni)», en *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa 2010, pp. 795-797.

<sup>4</sup> Cfr. AUBERT, R., FEDALTO, G. & QUAGLIONI, D., *Storia dei Concili...*, cit. p. 125.

del Concilio Lateranense III (caracterizados por una alta concepción eclesiológica en términos de derecho), y las epístolas decretales del mismo Inocencio III<sup>5</sup>.

Si bien en numerosas cuestiones esenciales la legislación del Concilio Lateranense IV es una repetición de la de los concilios anteriores, sin duda ésta constituye la principal normativa sinodal anterior a Trento, adaptando a la situación de aquel tiempo principios tradicionales inherentes a los aspectos dogmáticos, morales, disciplinarios y organizativos de la Iglesia. Lo que llama principalmente la atención en las constituciones conciliares es precisamente su modernidad y su equilibrio, que se concretizan inequívocamente en la voluntad de atribuir a cada quien su propio lugar al interior de la vida de la Iglesia, permitiéndoles gozar, bajo el control de la autoridad pontificia, de los derechos y las prerrogativas relativos a su cargo y, al mismo tiempo, de asumir las responsabilidades que éste conlleva<sup>6</sup>.

Si quisiéramos subdividir en grupos las Constituciones mencionadas anteriormente, sobre la base de su contenido esencial, sin duda podríamos distinguir entre: el grupo relativo al gobierno eclesiástico; aquel relacionado con el ministerio pastoral; y finalmente, aquel referido al procedimiento y al derecho<sup>7</sup>.

En relación con el segundo grupo, resultan de particular relevancia las constituciones referidas al ministerio sacerdotal, sea en lo relativo al apostolado externo del culto (cc. 19-20), sea en lo referido a la administración de los sacramentos (cc. 21-22).

Precisamente con relación a este último grupo, nos detendremos en la constitución 21, aunque, dada la excesiva amplitud y complejidad del tema abordado (los Sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía), se concentrará la atención sobre la parte final de ésta, la cual trata específicamente acerca del sigilo sacramental y de la violación de éste.

<sup>5</sup> Cfr. FOREVILLE, R., *Storia dei Concili Ecumenici, VI, Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, Ciudad del Vaticano, 2001, p. 280.

<sup>6</sup> Cfr. A.A. V.V., «Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni», X, *La cristianità romana* (1198-1274), de A. Fliche y Y. Azaïs, Torino 1968, p. 274.

<sup>7</sup> Cfr. ibídem, p. 280.

## 2. CONSTITUCIÓN 21: FUENTES, CARACTERÍSTICAS Y FINALIDAD

El Concilio hace ya una referencia a la Penitencia y a la Eucaristía en la primera constitución (relativa a la fe de la Iglesia), dando aquellas definiciones que constituirán la base dogmática de las leyes disciplinarias sucesivas<sup>8</sup>. En la constitución 21 se describen no sólo las obligaciones de los fieles de ambos sexos con respecto a la administración de los sacramentos antes mencionados, sino también –y sobre todo– los deberes del confesor, entre ellos el respeto absoluto del *sigillum confessionis*<sup>9</sup>. De hecho, si en la primera parte se obliga a los fieles a la confesión auricular y a la comunión anual (se proclama formalmente la obligación para el tiempo de la Pascua, bajo pena de exclusión de la Iglesia y de privación de la sepultura eclesiástica); en la segunda parte se listan los deberes a los cuales el sacerdote debe atenerse a fin de ayudar al penitente en el cumplimiento de su obligación, permitiéndoles confesarse libremente. Esto también a través de la garantía ofrecida por la amenaza de penas severísimas y perpetuas al confesor mismo, en caso de trasgresión de la obligación de mantener secreto lo que ha sido revelado por el penitente<sup>10</sup>.

Así lo dice textualmente la parte final de la constitución:

*“Caveat autem omnino, ne verbo ve lsigno vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem, sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat, quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a*

<sup>8</sup> Cfr. DOHNALIK, J., *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale* (cánones 920 e 989) alla luce della tradizione canonistica), Roma 2015, p. 60.

<sup>9</sup> El propio término *sigillum* es indicativo de la naturaleza y la fuerza de tal obligación: como, de hecho, la confesión es por su naturaleza secreta e instituida por Cristo, «l'obbligo della segretezza dalla natura dello stesso Sacramento discende, e dicesi quinci: Sigillo Sagramentale, presa la similitudine dal sigillo epistolare. Poiché, siccome per mezzo di questo, quanto nelle lettere si contiene, tutto rimane segreto; così per mezzo del Sigillo Sagramentale tutto rimane in eterno oblio» (*Pratica del confessionale, Parte seconda*, Roma, nella stamperia di propaganda presso Francesco Bourlié, 1828, p. 68).

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, p. 62.

*sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum*<sup>11</sup>.

En esencia, si por un lado se exhorta al sacerdote a no traicionar en ningún modo la confianza que el penitente ha depositado en él, por el otro lado se prevén para los trasgresores penas muy severas, como la privación del oficio sacerdotal y la reclusión en un monasterio para hacer penitencia perpetua.

Las bases teológicas, doctrinales y jurídicas de ese texto se afincan sobre el terreno sacramental, que encuentra en el “poder de las llaves” dado por Cristo a sus discípulos («Amen dicho vobis, quaecumque, alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo», Mt. 18, 18) su germen más profundo<sup>12</sup>. Para rastrear las fuentes en las que se inspira la constitución 21 en la exposición de la cuestión relativa al secreto de confesión, resulta necesario destacar cómo ha sido la evolución que experimentaron las formas del sacramento de la penitencia (la existencia de una penitencia pública, de hecho, en sí misma excluye la relevancia del secreto de confesión), para entender cómo la figura del sacerdote fue adquiriendo una importancia siempre mayor, especialmente en relación con el comportamiento por éste debido en lo que refiere al pecador y a los pecados que fueron escuchados<sup>13</sup>.

Los primeros rastros del *sigillum confessionis* comienzan a verse, en lo que concierne a las Iglesias Orientales, en Afraates el Sabio (que vivió en la primera mitad del siglo IV). Éste define a los sacerdotes como “médicos de las almas”<sup>14</sup>, y exhorta a los penitentes a volver a depositar su confianza en la escucha de los

<sup>11</sup> «Concilium Lateranense IV – 1215», en *Conciliorum Oecumenorum Decreta* (COD), ALBERIGO, G., DOSSETTI, G. A., JOANNOU, P. P., LEONARDI, C. & PRODI, P. (eds.), Boloña 1973, decr. 21, p. 245.

<sup>12</sup> Sobre el “poder de las llaves” cfr. MAYER, A., «Penitencia», en *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, Ciudad del Vaticano 1952, pp. 1107-1110.

<sup>13</sup> Sobre el tema, cfr. FERME, B. E., *Introduzione alla storia del diritto canonico, I, Il diritto fino al Decretum di Graziano*, Roma 1998, pp. 108-194 y CONDORELLI, O., «Dalla penitencia pubblica alla penitencia privata tra Occidente Latino e Oriente Bizantino: percorsi e concezioni a confronto», en *Lex Iustitia Veritas. Per Gaetano Lo Castro. Omaggio degli allievi*, Napoli, 2012, p. 117 y ss.

<sup>14</sup> «Cumque (infirmi) vobis revelaverit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt, innocentes in culpa esse indicentur» (APHRAATES, *Demonstrationes*, en *Patrologia syriaca*, Paris 1894-1907, I-II, 7, 3, pp. 3189-3190).

sacerdotes, conscientes del deber que constriñe a los confesores a conservar para sí mismos aquello que conocieron a través de la confesión<sup>15</sup>. En lo que concierne a la Iglesia Occidental, en Tertuliano, estos rastros se ven en el momento en el que explica cómo la forma pública se encontraba sólo referida a la acción de la penitencia, pero la confesión personal de los pecados en manera detallada era hecha solamente en privado, ante el Obispo<sup>16</sup>. También San Agustín, entre los siglos IV y V, afirma que es necesario «in secreto debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem»<sup>17</sup>.

El primer documento que destaca la importancia de mantener secreto lo que ha sido relevado por el penitente es la carta escrita por San León I el Magno en el año 456 a los Obispos de Campania, Samnio y Piceno. A través de ésta, prohíbe expresamente la confesión pública de los pecados individuales, afirmando la necesidad de la inmediata remoción de aquella que define como *improbabilis consuetudo* que hasta aquel momento todavía se practicaba<sup>18</sup>.

A partir del siglo XI –período en el que la reforma gregoriana juega un rol de primer nivel en la transformación institucional y jurídica de los conceptos de oculto, secreto y público, sobre todo por el modo en el cual ésta afrontaba los escándalos causados por los excesos religiosos<sup>19</sup>–, no es de extrañar que adquiriesen relevancia creciente aportes específicos sobre el secreto de confesión. Entre estos, por su particular agudeza debe recordarse un extracto del libro XI, todavía inédito, de la *Collectio canonum* de Anselmo de Lucca en el cual se lee: «Sacerdos ante omnia caveat ei confitentur peccata, alicui recitet, non propinquis,

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, 7, 3.

<sup>16</sup> TERTULLIANUS, *De poenitentia*, en *Patrologia latina* (de ahora en adelante *PL*), editado por MIGNE, J. P., vol. I, Paris 1844-1855 – *PL*, X, 1, col. 1240.

<sup>17</sup> AUGUSTINUS, *Sermo 82*, en *PL*, vol. XXXVIII, *Sermones ad populum*, *PL*, X, 1, col. 511.

<sup>18</sup> Cfr. LEO MAGNUS, *Epistolae*, 168 en *PL*, vol. LIV, p. 1211.

<sup>19</sup> Para un análisis histórico-jurídico en profundidad sobre el significado canónico de “escándalo”, cfr. NEMO-PEKELEMAN, C., «Scandal et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XIIe – XIIIe siècle)», en *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 85, 2007, pp. 491-504 y HELMHOLZ, R. H., «Scandalum in the Medieval Canon Law and the English Ecclesiastical Courts», en *Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, vol. 96 (2010), pp. 258-274.

non extraneis, neque quod absit pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit deponatur et omnibus diebus vitae suae ignominiosus peregrinando pergat»; palabras que serían repetidas sucesivamente, con algunas variantes, en el *Decretum* de Graciano (primera mitad del siglo XII), precisamente dentro del *Tractatus de Poenitentia* que se encuentra dentro de la *Quaestio tertia* de la *causa 33<sup>a</sup>* («Sacerdos ante omnia caveat, ne de his, qui ei confitentur peccata sua, recitet alicui quod ea confessus est, non propinquis, non estranei, neque, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vitae suae ignominiosus peregrinando pergat») <sup>20</sup>. En ese pasaje del Decreto, se indica como fuente un Gregorio (*unde Gregorius*) sin especificar, que ya algunos copistas en algún manuscrito identifican con el papa Gregorio Magno, aun cuando la crítica sucesiva no ha logrado identificar un pasaje específico en la obra del gran pontífice en el que pueda reconocerse la referencia anteriormente mencionada. Dado que la fuente inmediata del pasaje del *Decretum* parece, de hecho, aquella de Anselmo de Lucca (autor de los más utilizados por Graciano), resulta evidente como el propio Anselmo a su vez hacía referencia a fuentes precedentes, entre las cuales la historiografía más reciente ha identificado la ya citada carta de León Magno y algunos cánones de Concilios orientales, como el armenio de Dvin del año 527 <sup>21</sup>. Del *Decretum Gratiani*, en el cual era el temor al escándalo lo que justificaba la inmediata remoción del cura que hubiese relevado los pecados escuchados en confesión <sup>22</sup>, Pedro tomado ha tomado a su vez ese pasaje, que ha reproducido prácticamente

<sup>20</sup> Cfr. C. 33, q. 3, *de poenit.*, D. 6, c. 2; sobre la *Collectio* de Anselmo, compuesta alrededor del año 1080 e impregnada de los conceptos derivados de la reforma gregoriana, cfr. FERME, B.E., *Introduzione alla storia del diritto canonico*, op. cit. pp. 171-174).

<sup>21</sup> Cfr. KURTSCHIED, B., *A history of the seal of confession*, St. Louis-London 1927, p. 76. Debe destacarse, sin embargo, cómo el canonista subalpino Berardi en el siglo XVIII había rastreado el origen de esta norma también hasta los capitulares franceses (cfr. BERARDI, C. S., *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, Partis II, tom. secundus, Taurini, ex typographia regia 1755, pp. 178-179).

<sup>22</sup> Cfr. *Decretum, De poenitentia*, d. 6, c. 2, en *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, Lipsia, 1879, vol. I, p. 1244. Ya a partir de la segunda mitad del siglo XII, comenzó a admitirse que durante el sacramento de la penitencia el confesor escucha al penitente no como hombre *sed ut Deus*, como se puede leer en la decretal de Eugenio III inserta en el *Liber Extra* (1, 31, 2, in *Coprus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, op cit. p. 186) donde, en relación con el conocimiento de un crimen mediante la confesión sacramental, el Pontífice afirma «sed tamen, non nominatim potest eum remove a comunione, licet sciat eum esse reum, quia non ut iudex scit sed ut deus».



inalterado en el libro IV de sus Sentencias, precisamente en la *distinctio* 21<sup>a23</sup>. Este agregado fue muy relevante porque, dada la importancia central que este texto asumió en las escuelas de teología, será objeto de comentarios por parte de las más altas autoridades de la disciplina mencionada anteriormente, con Aquino a la cabeza<sup>24</sup>. Sin embargo, cuando éstas comienzan a comentar tal pasaje de las Sentencias de matriz graciana, hacía ya tiempo que el mismo extracto se había impuesto como fuente principal de inspiración del pontífice Inocencio III en la elaboración del decreto conciliar, que encuentra en la constitución 38 del Sínodo de París (1203-1214) su antecedente directo<sup>25</sup>.

### 3. LA RECEPCIÓN DE LAS REGULACIONES CONCILIARES EN MATERIA DE SIGILLUM CONFESSIOINIS. BREVES COMENTARIOS

Fue el propio Inocencio III quien introdujo los cánones conciliares en la práctica jurisprudencial, mientras que su introducción en las escuelas fue obra de los decretalistas. Inicialmente, las constituciones conciliares circularon como colecciones autónomas y como tales fueron, desde los primeros años, objeto de estudio e interpretación por parte de los doctores.

---

<sup>23</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri IV*, Parisiis, apud Ioannem Foucherim, 1543, dist. 21, fol. 342 v.

<sup>24</sup> En el ámbito de su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, el *Doctor Angelicus* afronta también el problema de la naturaleza del *sigillum confessionis*, que encuentra su fundamento jurídico en el derecho natural y en el positivo, reproduciendo el modelo divino en la relación entre el sacerdote y el penitente: como Dios no revelará nunca los pecados a él confiados en confesión, del mismo modo deberá comportarse el sacerdote, en cuanto ministro de Dios (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Boloña 1999, vol. VIII, en *IV Sententiarum librum*, D. 21, q. 3, artículos, 1-2, pp. 880-885). El Aquinate volverá sobre el mismo tema en su obra maestra *Summa Teológica*, donde es abordado el problema de la relevación de aquello que ha sido conocido en confesión por parte del confesor si con ello se realiza el mayor bien para el penitente, concluyendo en modo negativo por cuanto la obligación del sigilo sacramental se considera derecho divino, derivando de la institución divina del sacramento de la penitencia (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summae Theologiae, tertiae partis supplementum*, cit. q. XI, art. 1, 1, p. 67).

<sup>25</sup> La constitución 38 dispone: “*nullus ira vel odio vel etiam metumoris, in aliquo aud eat revelare confessio nam signo vel verbo, generaliter vel specialiter; ut dicendo «Ego socio quale sestis»; et, si revelaverit, absque misericordia debet degradari*” (cfr. NYKIEL, K., «Il sigillo sacramentale nella normativa canonica», en *Teka Kom. Praw. - OLPAN* [2014], p. 82).

Entre los primeros en desarrollar *apparatus* de glosa de las citadas constituciones, se señala a Vicente Hispano que, alrededor del 1217, al realizar un comentario sobre la constitución 21 escribe: «qui iurat servare secretum, nec verbo nec signo nec nutu debet detegere»<sup>26</sup>.

Aproximadamente diez años después de la intervención de Hispano, se encuentran los *Sermones dominicales* de San Antonio de Padua quien, al tratar el tema de la confesión en el sermón del primer domingo de Cuaresma, tiende a destacar cómo el contenido de ésta (colocado *sub sigillo inviolabilii*) debe ser custodiado *solius confessoris memoriae thesauro*, llegando a sostener que la violación del sigilo por parte del confesor es un acto *quod peius est omni homicidio*, ya que su gravedad supera a la de la traición de Judas a Cristo (*gravius peccat proditore Iuda, qui Dei filium Iudeis vendidit*)<sup>27</sup>.

Poco tiempo después de la muerte de Inocencio III, apareció en escena la *Compilatio IV*, compilación en cinco partes –en la misma línea de la tradición inaugurada por Bernardo de Pavía– del aquel Juan Teutónico que, en los últimos años del pontificado de Inocencio, ejerció un rol central en el desarrollo de la doctrina canónica y que, dentro de su compilación, recoge los decretos del Concilio Lateranense IV<sup>28</sup>. Alrededor del año 1220, el dominico Raimundo de Peñafort compuso la *Summa de casibus paenitentiae* en la cual, tratando en el libro III, título 34, de la pena prevista para el sacerdote que revelaba el contenido de la confesión, luego del citado extracto de Graciano refiere a aquel de la *Nova constitutio conciliar* del papa Inocencio III, *Caveat omnino sacerdos*. El mismo canónico catalán es el artífice de la recepción de la constitución 21 (en el título 38 *De*

<sup>26</sup> VINCENTIUS HISPANUS, «Apparatus», en *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, editado por GARCÍA Y GARCÍA, A., Ciudad del Vaticano 1981, pp. 315-316.

<sup>27</sup> S. ANTONIUS DE PADUA, *Sermones dominicales sive de Tempore*, Parisiis, Josse Bade, 1520, *Dominica prima in Quadragesima, Ser. II. de Confessione*, fol. LXIII.

<sup>28</sup> En particular el decreto 21 se encuentra en el tít. XIV del libro V de esa compilación (cfr. *Compilatio quarta Decretalium in Quinque compilationes antiquae*, ed. editado por FRIEDBERG, E., Leipzig, Tauchnitz, 1882, p. 149). Sobre Giovanni Teutonico cfr. STELLING MICHAUD, S., «Jean le Teutonique», en *Dictionnaire de Droit canonique*, editado por R. Naz, t. VI, Paris 1957, pp. 120-122.

*penitentis et remissionibus* del libro V del *Liber Extra* de Gregorio IX) bajo el nombre del papa Inocencio III, dando inicio a la difusión capilar de la constitución conciliar en la enseñanza y la práctica jurídica, sectores en los que la misma compilación gregoriana manifiesta y consolida su importancia, evidenciada ulteriormente por su subsecuente introducción entre las obras que compondrían el *Corpus Iuris Canonici*.

Los decretalistas son, por tanto, quienes se dedicaron a examinar el contenido de la *Omnis utriusque sexus* y que, a diferencia de Bernardo de Parma (que en su glosa ordinaria al *Liber Extra* casi no menciona el tema del sigilo sacramental), se detienen sobre tal deber y las problemáticas derivadas de su violación. En particular, en su *Lectura del Liber Extra*, el papa Inocencio IV (cuyo nombre secular era Sinibaldo de' Fieschi) pone la atención en tres cuestiones inherentes a la posibilidad de revelar aquello que fue recibido en confesión por parte de los sujetos receptores de la confidencia. En lo específico, el Pontífice afirma en primer lugar que, aunque una parte de la doctrina es de opinión favorable, él no considera que sea posible para el sacerdote relevar el contenido de una confesión relativa a la mera intención de realizar una conducta pecaminosa, aun cuando se debe actuar para impedir que se lleve a cabo sin revelar la identidad de la persona confidente. En segundo lugar, Inocencio IV destaca que la confidencia hecha a un amigo, considerándolo como un confesor, no puede considerarse una confesión y, por lo tanto, no somete al amigo en cuestión al deber del *sigillum confessionis*. Finalmente, llega a afirmar que, en caso de necesidad, un laico puede oficiar de confesor y, por tanto, la eventual confidencia hecha a éste puede elevarse al rango de confesión, vinculando al sujeto al sigilo sacramental y negándole la posibilidad de dar testimonio de lo que ha conocido<sup>29</sup>. Las problemáticas tratadas por el pontífice son retomadas por los decretalistas sucesivos más salientes, entre los cuales se destacan los nombres del cardenal Ostiense (cuyo nombre secular era Enrico Da Susa), que en su *Lectura* (obra

<sup>29</sup> Cfr. INNOCENTIUSI QUARTUS, *Super libros quinque decretalium*, Francofurti ad Moenum, Sigismundus Feyerabendt, 1570, ad X. 5.38.12, fol. 546rv.

compuesta entre los años 1260 y 1271, en muchos aspectos una obra más madura con respecto a la *Summa* en su reflexión sobre estos temas) realiza un tratamiento puntual y completo del tema del sigilo sacramental, partiendo de la afirmación de que «solus peccator soli presbitero debet peccata sua confiteri», y dando un amplio espacio al examen de las tres cuestiones ya expuestas por Inocencio IV<sup>30</sup>; y de Juan de Andrea que, en las primeras décadas del siglo XIV, con sus *Commentaria* o *Novella* al *Liber Extra*, partiendo del análisis de los puntos ya identificados por sus predecesores, concentra nuevamente la atención sobre el deber del sigilo sacramental y, sobre todo, sobre el destinatario de éste<sup>31</sup>, o sea aquel sacerdote que, en la definición dada por el Panormitano (y retomada por su discípulo Mariano Socini en sus *Commentaria*)<sup>32</sup>, es «curatus medicus animarum et more periti medici debet adhibere diversa experimenta ad versus peccatorem, et quanto anima est pretiosior corpore, sic medicus animarum praestantior est medico corporis»<sup>33</sup>.

Mientras los decretalistas elaboran su doctrina en materia de *sigillum confessionis* (expresión que, según el estudio histórico-jurídico más importante sobre el tema, habría sido utilizada por primera vez alrededor de la mitad del siglo XII por Nicolás de Clairvaux, un discípulo de San Bernardo)<sup>34</sup> partiendo de la reflexión sobre el canon conciliar, en el ámbito teológico se desarrolla el tema del sigilo sacramental sobre todo con referencia a la *distinctio XXI* del cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo que, como ya se dijo, había tomado sus contenidos del mismo pasaje del *Decretum* de Graciano que había inspirado a Inocencio III. La importancia adquirida por el texto en cuestión es ratificada por Santo Tomás de Aquino, que interviene por primera vez sobre este argumento

<sup>30</sup> Cfr. HENRICUS DE SEGUSIO CARDINALIS HOSTIENSIS, *In quintum Decretalium librum commentaria*, Venetiis, apud Iuntas, 1581, ad X. 5.38.12, fol. 101r.

<sup>31</sup> Cfr. IOANNES ANDREAE, *In quintum Decretalium librum novella commentaria*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum Senensem, 1581, ad X. 5. 38. 12, foll. 127r-128r.

<sup>32</sup> Cfr. MARIANI SOCINI, *Nova et utilissima commentaria super secunda parte libri quinti Decretalium nuc primum in lucem edita*, Parmae, ex typographia Seth Vioti, 1574, ad X. 5. 38. 12, fol. 210rv.

<sup>33</sup> ABBAS PANORMITANUS, *Commentaria in quartum et quintum decretalium libros*, Venetiis, [sub signo aquilae], 1591, ad X. 5. 38. 12, fol. 227v.

<sup>34</sup> Cfr. KURTSCHIED, B., *A history of the seal of confession...*, cit. pp. 1-3.

precisamente en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Es en esta sede donde el *Doctor Angelicus* aborda también el problema de la naturaleza del *sigillum confessionis*, que encuentra su fundamento jurídico en el derecho natural y en aquel derecho divino positivo, reproduciendo el modelo divino en la relación entre el sacerdote y el penitente: como Dios no relevará jamás los pecados a él confiados por el pecador arrepentido, de la misma forma deberá que comportarse el sacerdote, en cuanto ministro de Dios<sup>35</sup>. El Aquinate volverá, sobre este mismo tema, en su obra maestra *Summa Theologica* en la cual aborda el problema de si, no habiendo peligro de traición hacia el penitente, puede el confesor revelar aquello que ha conocido en Confesión en el caso que esto comporte un bien mayor para el mismo penitente<sup>36</sup>. Con respecto a lo anterior, el Aquinate llega a la conclusión de que el deber del sigilo sacramental debe ser entendido como parte del derecho divino, por cuanto surge directamente de la misma institución divina del sacramento de la Penitencia y de la confesión secreta; por lo tanto, aquello que obstaculiza el ejercicio de ésta última, como la violación del sigilo, se encuentra prohibido por el propio derecho divino<sup>37</sup>. Además, en relación con la prohibición impuesta al juez eclesiástico de condenar al reo sobre la base de aquello que ha confiado en confesión, Santo Tomás escribía: «Nec tamen sigillum confessionis contra caritatem militat, quia caritas non requirit ut apponatur remedium peccato quod homo nesciat illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum non sciat ut homo, sed ut Deus»<sup>38</sup>. Ya que el secreto confesional es parte de la

<sup>35</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *in IV Sententiarum librum...*, cit. pp. 880-885.

<sup>36</sup> Aquí vienen, de hecho, ilustradas algunas tesis que sostienen la utilidad de la revelación. Por ejemplo, si el confesor debiese constatar la herejía del penitente, en tanto que el hacer estos hechos de conocimiento público sería funcional a la lucha contra el mismo pensamiento herético (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, tertia partis supplementum*, cit. q. XI, art. 1, 1, p. 67).

<sup>37</sup> «Primo quidam et principaliter, quia illud ut occultatio est de essentia Sacramenti, in quantum scit illud ut deus, cuius vicem gerit in confessionis; alio modo, propter scandalum vitandum» (*ibidem*, q. XI, art. 4, p. 70).

<sup>38</sup> TOMMASO D'AQUINO, *in IV Sententiarum librum...*, cit. D. 21, q. 3, art. 1, sol. 1, pp. 880-881. El Aquinate mismo, en relación a la pregunta por si el Pontífice o el penitente podrían dispensar al confesor de la obligación de secreto, respondía negativamente con respecto al primer sujeto y positivamente en relación al segundo, sin necesidad de que este último repitiera las propias confidencias fuera del ámbito de la confesión, pero simplemente permitiendo al confesor de revelarlas (cfr. *ibidem*, cit. D. 21, q. 3, art. 2 ad 1 e art. 3).

esencia del sacramento de la penitencia, así como el sacramento es de derecho divino, igualmente el *sigillum* pertenece al derecho divino<sup>39</sup>.

En los siglos sucesivos, la problemática relativa al sigilo sacramental fue retomada con el mismo tono y tratando las mismas cuestiones de los así considerados “*sommisti*”, o sea, los autores de las *summe confessorum*. Es significativo como ellos hacen todavía referencia, en relación con las sanciones previstas para el sacerdote que violaba el deber de sigilo, a la normativa del Concilio Lateranense IV. En este sentido, un ejemplo de esto es la *Summa Silvestrina* de Silvestre Mazzolini de Priero, uno de los últimos frutos de importancia de tal literatura, que en la segunda década del siglo XVI, aún refiere como derecho vigente a la constitución conciliar que establecía la privación del oficio sacerdotal y la reclusión perpetua en un monasterio de clausura estricta<sup>40</sup>.

Contemporáneamente a la reflexión doctrinal, desde el inicio se registró una rápida recepción de los decretos del Concilio Lateranense IV y en particular de la *Omnis utriusque sexus* en la legislación de las Iglesias locales, a través de los concilios provinciales. Más específicamente con relación al deber del secreto confesional y a las respectivas penas derivadas de su violación, encontramos ya en el año 1217, apenas dos años después del cierre del Concilio Lateranense IV, las constituciones del obispo Ricardo de Salisbury que, en el capítulo 29, afirman la prohibición para los sacerdotes de revelar lo que han conocido en confesión bajo penas graves (pérdida del beneficio y degradación). Aún más fiel a la letra de la norma lateranense, se señala en el año 1246 el Concilio provincial de Fritzlar en Alemania, celebrado por el arzobispo de Magonza, Sigfrido III, en el cual se reproduce casi textualmente el contenido de la constitución 21<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, tertiae partis supplementum...*, cit. q. XI, art. 1, p. 67.

<sup>40</sup> Cfr. SYLVESTER PRIERAS, *Summa Sylvestrina*, venetiis 1593, I, *Confessio quantum a sigillum*, fol. 129v.

<sup>41</sup> Cfr. HONORÉ, L., *Le secret de la confession. Étude historico-canonique*, Bruges, 1924, p. 49.

La evolución teórica realizada por los escolásticos sobre la base de las afirmaciones del Concilio Lateranense IV sobre la confesión y el sigilo sacramental, desarrollada en los años sucesivos por teólogos y canonistas, alcanza una etapa importante en el siglo XVI con el Concilio de Trento. Éste, aunque no tratando de manera específica el tema del sigilo confesional y de su violación, deja de hecho en vigor la normativa del Concilio Lateranense IV mencionándolo expresamente (*quem morem hoc Sancta Synodus maxime probat et amplectitur*), volviendo más articulada a la disciplina de los casos reservados y limitándose a introducir alguna modificación, como es el caso de la ausencia de reproducción de la discutida fórmula de confesarse frente al propio sacerdote (que abre la puerta a la acción pastoral en el ámbito penitencial de las órdenes religiosas, sobre todo las nuevas y renovadas, en la Edad de la Contrarreforma). Este concilio dedica mucha atención al tema de la confesión, ya sea en su aspecto de consuelo (relativo a la aflicción de las almas) o en su aspecto disciplinario (entendido como ejercicio de poder sobre cada uno de los *christifideles*), para proteger la confesión misma de las ideas de los protestantes. Ésta, de hecho, es definida como institución de derecho divino que puede ser administrada sólo por los obispos y por los sacerdotes, a los cuales el penitente puede mostrar las propias heridas libremente sin avergonzarse y sin tener temor de que éstas se den a conocer a otros<sup>42</sup>.

El Concilio de Trento marca también el inicio de la Edad de la Contrarreforma, en la cual la Iglesia se opone incansablemente a la difusión de las doctrinas heréticas instituyendo un órgano específico al efecto, como aquel del Santo Oficio<sup>43</sup>. Introduciendo al rito inquisitorio romano dentro del sistema penal y

---

<sup>42</sup> Cfr. *Concilium Tridentinum*, en *Conciliarum...*, cit. *Sess. XIV*, cap. VI *De ministro huius sacramenti et absolutione*, pp. 707-708. Sobre el rol de la confesión dentro de la normativa derivada del concilio trentino, cfr. entre otros a MIRAGOLI, E., «Il confessore, giudice e medico», in *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (1995), pp. 399-402, e PROSPERI, A., «La confessione e il foro della coscienza», en A. Prodi, W. Reinhard (ed.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Boloña 1996, pp. 225-254.

<sup>43</sup> Sobre el tema de la relación entre *sigillum confessionis* y represión de la herejía por la Inquisición Romana, cfr. ROMEO, G., *Ricerche su confessione dei peccati ed Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Nápoles 1997, p. 9 y ss. En particular sobre los cánones sexto y octavo de la 24 del

definiendo al mismo tiempo la disciplina del sacramento penitencial, la confesión entendida como práctica para la reinserción del pecador en la comunidad de fieles tuvo como consecuencia la configuración de dos exigencias opuestas: por un lado, aquella de mantener en secreto lo que ha sido revelado en la confesión sacramental, poniendo en el centro el carácter absoluto del principio de inviolabilidad del *sigillum*; por el otro, la exigencia anti-herética propia de la Inquisición, que tenía como objetivo la confesión judicial, en base a la cual, con el fin de evitar la amenaza de los graves peligros ínsitos en la difusión de la herejía, el bien superior a tutelar era el de la fe, para beneficio de la comunidad entera, cuya protección era considerada prioritaria aún frente al respeto del principio de la inviolabilidad del *sigillum sacramenti*, que por lo tanto podía ser dejado de lado en aras de salvaguardar la fe misma y la unidad de la cristiandad<sup>44</sup>. Por lo tanto, aun cuando se afirmaba la regla formal del carácter absoluto del secreto confesional, la práctica individualizaba las circunstancias en las que el conocimiento de lo oculto tenía preeminencia, activando una serie de instrumentos procesales que permitían anteponer al juicio del foro externo culpas graves que hasta aquel momento se encontraban sujetas sólo al foro de la confesión sacramental, y de esta manera

---

año 1563, cfr. BRAMBILLA, E., «Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo», Boloña 2000, pp. 488-491.

<sup>44</sup> Cfr., sobre este punto, PROSPERI, A., «Confessione: gli intrecci», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, Pisa 2010, pp. 370-372. Partiendo fundamentalmente del presupuesto de la grave peligrosidad de la herejía, la obligación de la confidencialidad de la confesión podía ser sometida a limitarse (cfr. PROSPERI A., «Il sigillo infranto: confessione e inquisizione in Portogallo nel '700», en *Id.*, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma 2003, pp. 416-422). A los efectos de resolver el conflicto doctrinal acerca de la posibilidad, por parte del confesor, de servirse de lo que ha conocido en confesión sin hacer recaer sospecha sobre el penitente, interviene una prescripción de Clemente VIII (*Decretum Clementis PP. VIII Dominus noster*, en *Constitutiones et decreta apostolica a regularibus in publica mensa sive alias in capitulo ad hoc specialiter convocato singulis annis ad statutis temporibus legenda*, Romae, ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1720, pp. 221). La reforma introducida por los cánones trentinos y por los estudios efectuados por la ciencia canónica sobre la base de las premisas de la teología tomística contribuyen al florecimiento, entre los siglos XV y XVIII, de intervenciones sobre el tema del *sigillum confessionis* tanto canonistas (cfr. por ejemplo AGOSTINO BARBOSA, *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate parochi tripartita descriptio*, Laurentii Durand, Lugduni, 1688, p. II, cap. XIX, pp. 157-158) como moralistas (cfr. por ejemplo, PAULUS LAYMANN, *Theologia moralis*, typis Georgii Valentini, Venetiis, 1730, t. II, ld. V, tract. VI *De Sacramento Poenitentiae*, cap. IV, p. 294; sobre tendencias de la teología moral entre los siglos XVI y XVII, cfr. HÄRING, B., *La legge di Cristo. Trattato di Teologia morale*, vol. I, *Teologia morale generale*, Brescia, 1957, pp. 27-30).



haciendo que para muchos canonistas la causa de la herejía se transformase en la justificación no tanto del levantamiento del sigilo, sino de la utilización de la *denunciatio evangelica* basada en el principio de la reprimenda fraterna (Mateo, 18, 15-18)<sup>45</sup>.

Si bien el Concilio de Trento no se detenía particularmente sobre el tema de la violación del sigilo sacramental, es significativo ver cómo, en cambio, sobre el tema se registran algunas intervenciones específicas a nivel local en el derecho de las iglesias particulares, aún al final del siglo XVI. Entre éstas, es singular el caso del Sínodo diocesano de Montevergine, en Campania, del año 1593 donde, reafirmando su vigor, al respecto se retomaban casi textualmente las palabras de la constitución de Inocencio *Omnis utriusque sexus*, modificando sólo la parte relativa a la sanción, en la cual la reclusión en el monasterio se sustituía por la condena mucho más grave *ad triremes* y por otras gravísimas penas previstas a discreción por el obispo<sup>46</sup>.

En los siglos siguientes, además de la atención dada por “*probati auctores*” como Próspero Fagnani, Enrich Pirhing, y Anacleto Reiffenstuell a la constitución lateranense y, en particular, a la regulación del sigilo sacramental contenida en ésta, dentro de los respectivos grandes comentarios al *Liber Extra*, se insistirá siempre

---

<sup>45</sup> Cfr. CHIFFOLEAU, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, Boloña 2010, pp. 76-79. Al respecto Guillermo de Auxerre, sobre las bases de las enseñanzas de sus predecesores que en situaciones excepcionales admitían que el sacerdote pudiera revelar el contenido de la confesión en cuanto *non infrangit sigillum sed aperit*, en términos más prudentes afirmaba que en caso de herejía se podía excepcionar el secreto de la confesión «per quam magnum detrimentum incurreret ecclesia» (cfr., GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa Aurea (1215-1220ca)*, I, IV, 3, 2, a cura di J. Ribailler, Paris-Grottaferrata, 1985, p. 256). Incluso según Raimundo de Peñafort este llega a sostener que la negativa de colaboración de parte del hereje o del sospechado de no haber renunciado a su propia herejía, es una razón para exceptuar al confesor del secreto (cfr. RAIMONDO DA PEÑAFORT, *Summa de casibus* (1222-1229 ca.), III, 34, 4, Lyon 1718, p. 449). La problemática a la licitud de la violación del secreto confesional a los fines de combatir el fenómeno de la herejía, se diluyó progresivamente con la atenuación de la amenaza herética en el curso de la primera mitad del siglo XVIII (cfr. SANTOS, Z., «Sigillismo», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Pisa 2010, pp. 1423-1424; sobre el fenómeno del “jurisdiccionalismo” cfr. por último FANTAPPIÉ, C., «Giurisdiccionalismo e la Chiesa in Italia», in *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia* (versión informática), vol. I, *Dalle Origini all'Unità Nazionale*, Roma 2015).

<sup>46</sup> Cfr. ULIANICH, B. *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, Nápoles 1997, p. 61.

de modo más enérgico sobre la necesidad de dar una importancia adecuada al sigilo sacramental<sup>47</sup> –al respecto, se señala un decreto del Santo Oficio del 18 de noviembre del 1882, donde se afirmaba que ningún confesor podía hacer uso de los conocimientos adquiridos en confesión *cum gravamine poenitentis*, y se rechaza que sean lícitas las futuras y eventuales opiniones en contrario<sup>48</sup>– y sobre la exigencia de destacar el vínculo presente en el fuero interno entre el elemento jurídico y el elemento moral, tendencias que encuentran su natural culminación en la normativa al respecto contenida en el *Codex Iuris Canonici* del año 1917. En particular, los cánones 889 y 890 regulaban el sacramento de la penitencia, mientras los cánones 1755 y 1757 hacían referencia a la obligación de atestiguar en juicio y, finalmente, los cánones 2369 y 2398 versaban sobre las sanciones penales. El canon 889 no dejaba al confesor ningún margen de discrecionalidad en la observancia del sigilo, que entonces debía ser absoluta<sup>49</sup>. El sigilo sacramental coincidía con la obligación de “*non prodere peccatorem*”<sup>50</sup>, obligación que era también extendida al intérprete y a todos aquellos que hubieran tenido conocimiento de los pecados relevados en confesión.

En el *Codex* vigente (aun cuando contiene sustancialmente una reproducción de la normativa precedente sobre el sigilo sacramental), tanto la terminología empleada como la impostación dada a la regulación están impregnadas por la eclesiología del Concilio Vaticano II. A diferencia del Código del 1917 –en el cual el secreto sacramental era nombrado como *sigillum* tanto con

<sup>47</sup>Cfr. por ejemplo BENEDICTUS XIV, *De Synodo dioeclesiana libri tredecim*, Venetiis 1775, t. I, lib. IX, pp. 253-259. También los moralistas continuaron contribuyendo al debate sobre el tema del *sigillum confessionis* y, entre estos, recordamos la figura de S. Alfonso María de Liguori que, con sus obras, influenciará la teología moral de la segunda mitad del siglo XVIII y de buena parte de los dos siglos sucesivos (cfr. DE LIGUORI, A. M., *Theologia moralis*, Bassani 1837, t. II, lib. VI, tract. IV *De Sacramento Poenitentiae*, pp. 416-421, donde precisa cómo aunque el penitente no está obligado a guardar el *sigillum* en relación con el confesor, está de todas formas obligado a uno de estricto *secretum naturale*).

<sup>48</sup> Cfr. SANTACHIARA, T, *Sigillum confessionis*», en *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. XV/II, Milano 1925, p. 696.

<sup>49</sup> Cfr. MICHELIS, G., *De delictis et poenis: Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. III, sub. can. 2369, Paris-Tournai-Romae-Neo Eboraci, 1961.

<sup>50</sup> Cfr. CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico-moralis*, 4, Romae 1944, v. 2 *de poenitentia*, 584, p. 603.

relación al confesor como con relación a otras personas que hubiesen tenido conocimiento de los pecados o culpas admitidas en confesión—, el canon 983 del *Codex* vigente contiene dos obligaciones: la de respetar el sigilo sacramental (que pertenece sólo al confesor); y la de respetar el secreto sacramental (con referencia a los intérpretes y a quienes, eventualmente, hubiesen conocido, a través de la confesión, el contenido de la confesión misma). El contenido del sigilo sacramental y el del secreto sacramental es el mismo. Lo que cambia es el ámbito en el cual se actúa: el sagrado, referido a la absolución de los pecados, en el primer caso; y el del secreto natural y del derecho canónico, en el segundo<sup>51</sup>.

La protección al sigilo sacramental continúa en el Código en lo dispuesto por el canon 984, reflejo del canon 890 precedente. El confesor tiene, de hecho, la obligación de no usar los conocimientos adquiridos en confesión, incluso si no se presentase algún peligro de violación; tanto así que el canon 1550 § 2, n° 2, atribuye al sacerdote la incapacidad de asumir la calidad de testigo frente al juez eclesiástico “*et si poenitens eorum manifestationem petiterit*”, también en el caso que el penitente lo hubiese liberado de la observancia del riguroso sigilo confesional o incluso le haya pedido que atestigüese<sup>52</sup>. En relación con las sanciones previstas para el caso de la violación del sigilo sacramental, el canon 1388 del *Codex* vigente (correspondiente al canon 2369 del viejo Código) vuelve clara la distinción entre violación directa, penada con la excomunión *latae sententiae* reservada a la Santa Sede, y violación indirecta, sancionada con una pena *ferendae sententiae*, indeterminada, obligatoria, proporcional a la gravedad del delito, consideradas las circunstancias de la probabilidad de divulgación, del escándalo provocado, y de otros factores<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Cfr., al respecto, FERRARI DA PASSANO, P., «Il segreto confessionale», en *La civiltà cattolica* (1993), vol. IV, pp. 361-362.

<sup>52</sup> Cfr. MONTINI, G. P., «La tutela penale del sacramento della penitenza. I delitti nella celebrazione del sacramento», in *Le sanzioni penali nella Chiesa*, Milano 1997, vol. V, pp. 213-235.

<sup>53</sup> Cfr., sobre este punto, TENZONI, M. L., «Il diritto del ministro del culto di astenersi dal deporre in giudizio», en *Archivio Penale* (1985), pp. 95-98. Si bien las penas para los dos supuestos de hecho de violación son diversos, ambos competen a la Congregación por la Doctrina de la Fe en el fuero externo, y a la Penitenciaría Apostólica en el fuero interno (cfr. *Pastor Bonus*, artículos 52 e 118;

De lo dicho anteriormente, resulta palmariamente evidente cómo, tanto en el Código de 1917 como en el vigente, existe un fuerte vínculo fundamentalmente lexical con la norma del canon conciliar cuando, al afirmar la inviolabilidad del sigilo sacramental (*sacramentale sigillum inviolabile est*), los cánones relativos utilizan las palabras de *caveat* (*quare caveat diligenter confessarius*, afirma el canon 889 del viejo Código), *ne verba aut signo quovis de causa prodat aliquatenus peccatorem* (continúa el mismo canon), *verbi vel alio quovis et quavis modo de causa aliquatenus prodere paenitentem* (así se expresa el canon 983 del *Codex* vigente); todos estos vocablos que claramente se hacen eco casi textualmente del contenido de la constitución 21. Además, del análisis de la misma normativa de estos códigos, se evidencia cómo el derecho canónico, al prescribir la obligación del sigilo confesional, también protege el derecho a la privacidad del penitente, cuya identidad y dignidad serían irremediablemente lesionadas por la relevación, por parte del confesor, de aquello que conoció en confesión; derecho del que ya la constitución 21 del Concilio Lateranense IV se ha mostrado defensora, protegiendo fuertemente el *bonum penitentis* junto al *bonum sacramenti*, si bien en la tutela a la buena reputación de fiel no se puede aún hablar propiamente de lo que hoy definiríamos como derecho a la intimidad de la persona<sup>54</sup>.

---

Reg. Gen. Curia Romana, art. 128, § 2; Congregación para la Doctrina de la Fe, Rescr. *Ex audientia SS.mi*, del 7 de febrero de 2003). Para un análisis comparativo preciso sobre la protección dada por el ordenamiento jurídico de la Iglesia al *sigillum confessionis* y formas de secreto asimilables a este que pueden encontrarse en otras confesiones, cfr. MILANI, D., *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale. La protezione delle comunicazioni tra ministro di culto e fedele*, Lugano 2008, pp. 141-151.

<sup>54</sup> Cfr. sobre el punto me permito de remitir a TARANTINO, D., «Il sigillum confessionis: dalla tutela dell'intimità alla realizzazione della metanoia», en *Diritto e religioni* 2 (2016), pp. 58-87.