

## EL SAGRAMENT DE LA PENITÈNCIA EN EL CONCILI DE TRENTO

per Josep M. ROVIRA BELLOSO

### INTRODUCCIÓ

#### 1. *Per què aquest tema*

L'interès d'analitzar i d'interpretar cada vegada amb més objectivitat i amb millor perspectiva tot el moment tridentí –el Concili i la teologia de l'època– resta assegurat per la simple constatació que l'actual teologia sobre el sagrament de la Penitència és àmpliament tributària d'aquell moment veritablement condicionant.

Aquest interès creix en la mesura que l'estudi sobre Trento es posa en funció del llarg camí que tota l'Església realitza per tal d'adequar les formes de celebració del Sagrament del Perdó als diversos moments històrico-culturals. La inclusió del nostre estudi en el llarg procés de recerca teològica, litúrgica i pastoral de l'Església fa que hom travessi la frontera que separa l'historicisme fred de la recerca viva, apassionant per bé que no pas apassionada. La ment de l'estudiós, en efecte, fins i tot la de l'hermeneuta, ha de mantenir-se oberta al màxim d'objectivitat possible.

És per això que el present estudi tornarà a resseguir amb certa literalitat el procés dels fets esdevinguts en la breu Sessió XIV del Concili i prendrà –també com a fets– els testimonis teològics de l'època.

Per què, però, una nova recerca sobre la Penitència a Trento, essent així que dos magnífics treballs han abordat aquest tema? L'un, del meu propi ambient cultural: una monografia de gran claredat expositiva del P. Jordi (Georgius) Escudé<sup>1</sup>, professor de la mateixa Facultat de Teologia de Catalunya, que manté la seva actualitat gràcies al rigor en la investigació dels teòlegs de la fase bolonyesa i de la Sessió IV; l'altre és del P. Angelo Amato<sup>2</sup>, encara recent, gairebé exhaustiu, confeccionat segons els criteris de la recerca hermenèutica actual.

---

1. G. ESCUDÉ CASALS, *La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica PUG, Barcelona 1967.

2. A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale, nei canoni 6-9 della Sessione XIV (25 Nov. 1551)* (Saggi di Ermeneutica Conciliare), Roma, LAS, 1974.

Dos motius em porten a reprendre el tema. En primer lloc, el fet que, amb posterioritat a aquests dos treballs, s'hagi produït un debat teològic de rellevància. Això ajuda a perfeccionar la perspectiva i la clara visió dels fets passats: cada vegada, l'horitzó interpretatiu actual invita a aguditzar la mirada per a comprendre l'horitzó tridentí. En concret, el recent moviment doctrinal planteja «cada vegada amb més agudes a la qüestió de l'amplitud d'interpretació autoritzada per la noció de dret diví, de què parla el Concili de Trento»<sup>3</sup>. Podem formular així aquesta qüestió teòrico-pràctica: En quines circumstàncies l'Església té poder per a determinar la figura concreta del sagrament de la Penitència i, en concret, per a determinar-ne una de les parts, com és la confessió, «salva substantia sacramenti» i d'acord amb el *dret diví*?

En segon lloc, *continuar* el treball que un teòleg català va publicar en 1967, no significa pas oblidar o menystenir l'obra indicada. Significa l'actitud humil i reconeguda de *partir d'ella*: amb la meua continuació i actualització intento de trencar el malefici de l'individualisme, amb la seva conseqüent actitud autodidacta, tot col·locant-me en la fila d'una tradició remota i pròxima.

Pel que fa a la tradició remota, la diòcesi de Barcelona sempre ha estat interessada pel Sagrament de la Penitència, com ho testimonia la *Paraenesis ad Paenitentiam* de sant Pacià<sup>4</sup>, bisbe de la nostra ciutat i pare de l'Església.

Pel que fa a la tradició pròxima, és suficient d'al·ludir al *Clavis Ecclesiae* xibertià<sup>5</sup> i al mateix treball del P. Escudé, en el solc dels quals vull situar el meu. Voldria desfer, per tant, el que jo mateix he assenyalat com un defecte de la nostra cultura: la manca de tradició i de lligams a través del temps i de l'espai entre els investigadors<sup>6</sup>.

Per últim, i en referència a l'exhaustiu treball d'A. Amato, úno cal precisament situar i actualitzar les seves conclusions tenint també ben present l'obra de Duval<sup>7</sup>,

3. J. RATZINGER, *Les normes pastorals del Sagrament de la Penitència*, Intervenció en la VI Assemblea del Sinode dels Bisbes, del 29-X al 28-XI-1983, dins *Documents d'Església* 380 (15-XII-1983) 1358.

Monografies recents sobre el tema: L. MONDEN, *La conscience du péché*, Paris, DDB, 1965; M. NICOLAU, «*Jus divinum*» *acerca de la confessió en el Concilio de Trento*, dins *Revista española de Teología* 32 (1972) 419-437; C. J. PETER, *Auricular Confession and the Council of Trent*, dins *The Jurist* 28 (1968) 280-297; C. J. PETER, *Dimensions of Jus Divinum in Roman Catholic Theology*, dins *TS* 34 (1973) 227-250; M. MILLER, *The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology*, Roma, PUG, 1980; sobretot, l'apartat: «Meaning of 'Just Divinum' at the Council of Trent» (pp. 24-30), i el capítol: «Interpretation of 'Just Divinum' in contemporary catholic Theology» (pp. 137-169).

4. SAN PACIANO, *Obras*, Edición crítica y traducción por L. RUBIO FERNÁNDEZ, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1958, *Paraenesis ad Paenitentiam*, pp. 136-161.

5. B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Introducció i notes de J. PERARNAU, Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona, 1974.

6. J. M. ROVIRA BELLOSO, *El Catolicisme dins els corrents filosòfics en la Catalunya actual*, dins *Revista de Catalunya* 16 (1986) 26.

7. A. DUVAL, *Des Sacrements au Concile de Trente*, Paris, Cerf, 1985; especialment, el cap. IV: «Le Concile de Trente et la Confession», pp. 151-222, on s'enclou l'Annex crític: «Le 'droit divin' de l'integrité de la Confession selon le canon 7 'De Poenitentia' du Concile de Trente. Examen de l'interprétation du P. A. Amato», on es fa la crítica de les conclusions de l'esmentada obra de l'autor salesià.

cenyida i plena de sentit comú, les remarques del Sínode de Bisbes de 1983<sup>8</sup>, juntament amb els advertiments de la Comissió Teològica Internacional<sup>9</sup>?

Aquestes han estat les raons del meu retorn als amples volums de Le Plat i a les Actes del Concili publicades per la Societat Görresiana. Aquest ha estat el motiu que em fixés sobretot en un punt tal vegada no prou examinat pels autors citats: les aportacions extraconciliars que, en el tema del *dret diví*, van fer els teòlegs controversistes: Eck, Fisher, Tapper, Gropper, Alveld, Billick, Ravesteyn, Clichtove, Pe-largus...

Solament després d'haver repassat la perllongada i minuciosa anàlisi dels fets, el nostre estudi pot entrar en la seva fase més pròpia i decisiva: l'etapa valorativo-interpretativa.

## 2. Finalitat i mètode

Voldria deixar ben clar quina és la *finalitat* d'un treball com aquest i quin és el seu *mètode*.

Començo per la pregunta sobre el *mètode*. Es tracta d'un treball teològic que empra el mètode històric. No té l'objectiu d'una obra històrica, que tracta d'establir i de precisar allò que de fet es va esdevenir. Aquest és el cas de l'obra clàssica, definitiva, de Jedin sobre Trento<sup>10</sup>. Ben entès que també Jedin fa teologia: aquell mínim de teologia que cal per a clarificar una *història* teològica.

En canvi, aquest treball vol ser una *teologia* de la Penitència, la qual sembla impossible de fer si hom no copsa el *procés històric* seguit per Trento i si hom no reflexiona *teològicament* sobre aquest *procés històric*.

Dit en altres termes: la reflexió teològica és el punt al qual ens ha conduït la metodologia històrico-teològica. Del punt de vista del teòleg són molts els fets històrics gràvids de significació teològica. ¿O és que, per ventura, no ho són tots? Al teòleg li caldrà llegir-los i meditar-los, precisament en la mesura que són fets portadors de sentit teològic.

Per això hom vol analitzar i interpretar Trento. Per això hom reflexiona i esbrina quines seran les claus, les perspectives, que permetran d'entendre els fets històrics, i la relació que entre ells es dona, tot respectant l'entitat objectiva de cada esdeveniment puntual.

Tres seran les perspectives o claus que al meu entendre i després de llargs anys de contemplar els materials, permeten de *veure* i *interpretar* des del punt de vista teològic el que s'esdevingué a Trento. Brollen de les Actes del Concili i, ensem, ofereixen una bona perspectiva per a contemplar ordenadament tot el material, obrint-ne

8. SYNODE DES ÉVÊQUES 1983, *La Pénitence et la Réconciliation dans la mission de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984.

9. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985)*, Préface du Cardinal Ratzinger, Paris, Cerf, 1988. Sobretot el cap. XI: «La Réconciliation et la Pénitence (1982)», pp. 262-289.

10. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento III, Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo periodo de Trento (1551-1552)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

el contingut i significació. Per això les anomeno *claus*. Seran presents al llarg de tot el treball i, a més, explícitament tematitzades. Són aquestes:

1. La Penitència com a *institució sacramental*: els termes de la Institució, tal com van ser entesos per Trento al capdavant d'una Tradició; l'estructura de la Penitència com a sacrament; la seva analogia amb el judici; amb la medicina; amb el diàleg salvífic dels homes amb el Ressuscitat.
2. El *Ius divinum* i la necessitat del sacrament de la Penitència.
3. Rigidesa i flexibilitat en el sacrament del Perdó.

Quina és, en segon lloc, la *finalitat* objectiva d'un treball com aquest? Cal, de nou, la comparació amb l'obra històrica: ja he dit que aquesta vol establir el que es va esdevenir realment.

*Saber què va passar és propi de la història. En canvi, determinar amb autoritat què ha de fer l'Església en el present i en el futur, és propi del qui té el govern del Poble de Déu. I és aquí, entre el descobriment del passat (història) i la decisió sobre el present i el futur (decisió jeràrquica o conciliar), on llisquen les lleres de l'obra teològica.*

La seva utilitat és modesta: no està pas en la seva mà decidir què ha de fer l'Església. L'obra teològica no pretén decidir autoritativament, sinó assolir una certa intel·ligència del misteri eclesial i del seu obrar sacramental. Vol entendre, amb imatges i conceptes, el ser i l'actuar eclesials. En les coordenades del pla de Déu –en el conjunt de les veritats que s'il·luminen entre elles– vol assolir, amb el màxim de precisió, un concepte d'Església present en la seva autoconsciència tradicional; derivat del missatge bíblic i evangèlic.

Recentment, el Concili Vaticà II ha ofert, mitjançant el paradigma del «sacrament de la salvació de Crist»<sup>11</sup>, extret de la teologia immediatament anterior a la seva celebració, un concepte i una figura de l'Església, present i actuant correctament en el món. D'aquesta manera, el paradigma esmentat pren la condició de criteri bàsic del que ha de ser la presència i l'acció eclesials en la societat i en la història.

La teologia prèvia al Vaticà II oferí, per tant, al Concili un concepte d'Església capaç d'integrar la *visibilitat del Poble de Déu amb el misteri de la gràcia invisible* que brolla de la situació d'aquest Poble en Crist, Cep que dona a les sarments la saba de l'Esperit. A partir d'aquí, la teologia no resta privada de tota funció capaç de configurar el futur: ja he dit que ella usa el paradigma del *sacrament de la salvació* com a criteri bàsic de l'estar i de l'actuar de l'Església en el món. A partir d'aquí, la teologia pot i deu indicar quins camins resten barrats i quins oberts en ordre a organitzar la celebració dels sacraments i, concretament, la celebració del sacrament de la Penitència.

És una responsabilitat més modesta que la de decidir sobre les *formes reals de celebració*, cosa que pertany a tota l'Església i, en especial, als seus pastors suprems. Amb tot, és una responsabilitat important, ja que pertoca a la teologia de cercar i dibuixar de forma cada cop més acurada el concepte precís d'Església, que li ha de permetre d'entendre's com a marc teòrico-pràctic dels sacraments, i de trobar en ella mateixa els criteris correctes del seu propi actuar sacramental.

11. *Lumen Gentium* 1.

## PRIMERA PART: ELS FETS

### SECCIÓ PRIMERA: PRESSUPÒSITS I MARC FORMAL DE LA SESSIÓ XIV

#### I. LA DOCTRINA DELS REFORMADORS SOBRE LA PENITÈNCIA

Les doctrines de Luter i dels altres Reformadors actuen com un element de percussió que, literalment, posa en marxa cada una de les Sessions de Trento. És important de copsar la doctrina penitencial dels Reformadors amb la mentalitat del primer terç del segle XVI, quan Trento encara no havia fet sentir la seva veu definitiva. Per què la concepció luterana de la Penitència produïa un so estrany en les orelles acostumades a sentir les notes de la Tradició? Almenys pels quatre motius que tot seguit veurem.

##### 1. *L'antropologia luterana*

En la doctrina protestant, el pecat apareix enfosquit tràgicament amb les tintes més ombrívoles, en quant és considerat com a seqüela necessària de la corrupció intrínseca del subjecte humà, pecador.

Però, si bé és veritat que el pecat apareix amb tot el seu relleu en el nivell religiós, propi del diàleg entre l'home i Déu, perd intensitat, en canvi, en quant acció lliure i responsable de l'*individu pecador*.

En efecte, als ulls dels Reformadors, el pecat apareix molt més com a expressió de la corrupció intrínseca de la naturalesa humana que com a fruit de la seva llibertat: pequem perquè som humans, no pas perquè siguem plenament lliures, podria dir el seguidor de Luter<sup>12</sup>. Es tracta d'una atenuant a la malícia personal<sup>13</sup>.

El catòlic renaixentista i tridentí afronta amb coratge la realitat del pecat greu –mortal– i se sent cridat a refusar-lo *tant com pot*: de manera conscient i afirmant la

12. Veure la Penitència vista pels Protestants en J. LECLER – H. HOLSTEIN – P. ADNÈS – CH. LEBEVRE, *Trente II*, Paris, Editions de l'Orante, 1979, p. 77.

«Fora de Crist, el món sencer es troba submergit en els pecats, abocat a la condemnaió, maleït [...]. Fins a tal punt la caiguda d'Adam va omplir de malícia l'home, que la maledicció li és quelcom d'innat: li ve a ser com la seva naturalesa i el seu ésser» (LUTER, *El Magnificat traduït i comentat*: M. LUTHERS WERKE, *Kritische Gesamtausgabe*, WA [=Weimarer Ausgabe] 7, 603). Per a l'evolució del pensament de Luter: M. GESTEIRA GARZA, *El sacramento de la Penitencia en Lutero hasta el año 1521*, XXX Semana Española de Teología, Madrid, CSIC, pp. 251-302.

13. Luter considera un gran error dels escolàstics que «l'home gaudeixi de lliure albir per a fer el bé i abstenir-se del mal». Per això rebutja el concepte de Penitència dels «papistes», perquè «no valoren com és degut el pecat original, tot afirmant que les forces naturals de l'home han restat íntegres i incorruptes, que la raó pot ensenyar la veritat i que la voluntat pot, en conseqüència, obrar el bé (...) D'ací se segueix necessàriament que només fan penitència pels pecats actuals, com són els mals pensaments consentits, males paraules, obres dolentes, que podien haver evitat per la llibertat de llur albir. En canvi, no consideren com a pecats els moviments perniciosos, la concupiscència, les inclinacions dolentes» (LUTER, *Articles de Schmalkalda*, Tercera part, WA 50, 222-223).

seva llibertat en aquest refús<sup>14</sup>. El pecat pren relleu en la mesura que pren relleu el lliure albir.

En la mesura que el tarannà protestant entén, en canvi, que el pecat és expressió inevitable i indefugible de la condició humana i no tant la decisió d'un albir lliure, se sent menys necessitat d'un refús personal, conscient, i lliure del pecat, i –en conseqüència– se sent menys motivat a confessar-lo en la visibilitat eclesial, tot i que, davant Déu, s'accepti plenament com a pecador, i desitgi de cor que Déu no li imputi pas els propis pecats.

## 2. La «passivitat» de l'home de la Reforma

Parteixo del fet que, avui, catòlics i protestants mantenim la tesi de la justificació per la fe. Més encara: un catòlic podria suscriure la justificació per la *sola fe*, en el ben entès que aquesta *fe* és la recepció per part de tot l'home de la Paraula i de l'Amor de Déu. Són la Paraula i l'Amor de Déu comunicats a l'home els qui susciten en el seu cor aquell fonament gratuït i diví que és la *fe esperançada i viva que actua per l'amor*.

Ara bé, en la mesura que aquesta fe aparegués no tant com la cooperació receptiva-activa de l'home (situat en l'Església) a la iniciativa de la Paraula i de l'Amor de Déu, sinó que s'entengués com a *pura passivitat*<sup>15</sup>, pròpia de l'actitud subjectiva que creu que la sobirania absoluta de Déu *no m'ha imputat a mi els pecats propis*, llavors aquesta col·laboració humana i eclesial esdevé tan tènue que sembla supèrflua. Això explica que la mediació del pecador, com la mediació de l'Església, tendeixen a ser devaluats en la concepció protestant.

## 3. Paraula de la predicació o Paraula i Sagrament?

L'afebliment del *ministeri sacerdotal* inclinava també els Reformadors a concebre l'absolució sacramental com a simplement declarativa: més en la línia de la paraula de la predicació que fa present la Bona Notícia que en la línia del Sagrament.

Per als catòlics, en canvi, la paraula i el gest de l'Església són realment el símbol –la visibilització eficaç– de la Paraula i del Gest de Perdó de Déu.

14. Vegeu, en contrast amb la nota anterior que expressa el pensament de Luter, la mentalitat de Johannes ECK, *Prima Pars Operum Joannis Eck. Contra Ludderum*, Ingoldstat 1571, lib. IV, cap. XX, fol. CLV: «Poenitentiam agere volens, diligenter conscientiam examinet et peccata discutiat (...) Ita et nos ante oculos nostros peccata nostra ponere debemus, ut ubi pulchre S. Hieronimus admonet: hanc discussionem noli existimare excogitatam a scholasticis doctoribus, ut Ludder mentitur.» És veritat, tal com ho nota Eck, que Luter considerava pèrdua de temps «singula peccata discutere, colligere atque ponderare, *ad faciendam contritionem*» (*Ibid.*). Eck considera els pecats actuals. Luter, en canvi, contempla amb consternació l'estat de pecat de l'home conseqüència del pecat original i no pas de la seva voluntat i llibertat actuals.

15. En la nota anterior, he subratllat l'expressió «*ad faciendam contritionem*» per contrastar-lo amb el que Luter ha dit en els *Articles de Schmalkalda* contra la *contrició activa* o penediment espontani propi, oposada a la *contrició passiva*, do de l'Esperit que, segons Luter, és la veritable contrició del cor.

És en virtut d'aquest principi sacramental de la *representació eficaç* que el ministre catòlic no diu solament: «Declaro que has estat perdonat per Déu», sinó que s'atreveix a dir: «Jo t'absolc»<sup>16</sup>.

#### 4. *L'individu lliure, en procés d'emancipació*

Es dóna, finalment, una certa paradoxa: la doctrina de Luter disminueix teòricament el lliure albir de la persona. Però encimbella la llibertat de l'individu en la societat, en una afirmació apassionada de la lliure subjectivitat –de l'individu lliure– en procés d'emancipació. Aquesta és una mentalitat que no afavoreix pas ni l'obligatorietat de la confessió sacramental ni la mediació eclesial. En aquest punt, la concepció catòlica difereix de la reformada en la perspectiva general, no sols en afirmacions puntuals.

La mentalitat tridentina no pensa tant en l'emancipació de l'home, en la mesura que és subjecte de llibertats, com en la hipòtesi del cristià que ha pecat mortalment després del Baptisme: aquest ha de mobilitzar i desplegar totes les seves energies espirituals i morals davant el fet pecaminós, per tal d'assegurar així el seu veritable propòsit d'esmena.

Perquè l'esdeveniment pecaminós es considera altament rellevant com a impediment de cara a la realització del pla de Déu i de la pròpia salvació. El pecat, en efecte, fa menys diví i menys humà l'home, allunyant-lo del pla de Déu pel fet que la imatge humana de Déu ha estat deteriorada pel pecat quant al seu ésser i quant al seu actuar.

Aquesta rellevància del pecat personal pel que fa a la pròpia salvació, fa que sigui molt valorada la Penitència com a «segona taula de salvació després del naufragi»<sup>17</sup>, en contrast amb la doctrina de Martín Bucer<sup>18</sup>, que espera la remissió dels pecats «sine confessione vestra, sine oblatione, indulgentiis, et sine omnibus rebus quae vestra habet synagoga». Bucer acusa els catòlics i, en particular, John Fisher, el «Roffensis», d'imaginar –a més del Baptisme capaç d'esborrar el pecat original– un *altre sacrament* per a esborrar els pecats actuals comesos després del primer Sagrament. Segons la mentalitat de Bucer, tal suposició faria innecessària («supervacanea») la contrició davant Déu i la força del Cos i de la Sang de Crist en ordre a remetre els pecats actuals<sup>19</sup>.

16. No sols la representació del ministre, que actua *in persona Christi*, exigeix la qualitat *personal* pròpia dels sacraments cristians. També la crida i el perdó de Déu es donen ordinàriament en la Penitència envers una persona determinada: «Jo t'absolc (a tu).» J. RATZINGER, *Les normes pastorales du sacrement de la Pénitence*, en SYNODE DES ÉVÊQUES, Rome 1983, *La Pénitence et la Réconciliation dans la mission de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 186.

17. *CT (=Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio* editit societas Goeresiana VII, v. I, Freiburg im Br., Herder, 1975) VII/1, 357,36; DS 1702. La Penitència és anomenada també en el segon capítol de la *Doctrina*, en la línia de Gregori Nazianzè i de Joan Damascè: «laboriosus quidem baptismus» (*CT* VII/1, 345,21; DS 1671).

18. «Plurimi consecuti sunt plenariam remissionem peccatorum sine confessione vestra», MARTINI BUCER *Opera latina* I, publicat per C. Augustijn, P. Fraenkel, M. Lienhard, Leiden, Brill, 1982, p. 29.

19. BUCHER, *Opera Latina* I, pp. 29-30.

Segons la mentalitat catòlica, la mediació eclesial dóna «forma» a la contrició, a la confessió i a la satisfacció, considerades a la manera de «materia» del sagrament. Elles són en realitat l'aportació de la més forta energia moral possible per part del penitent. Elles són la garantia que, en l'àmbit de la gràcia de Déu, hom ha pres seriosament, segons les seves possibilitats, totes les mesures adients per tal que l'esdeveniment pecaminós no es torni a produir.

Aquests quatre punts, no pas aïllats sinó en quant constitueixen una perspectiva i un espai ètico-religiós, contradistingeixen la mentalitat «heroica» de Trento de la concepció «pre-moderna» luterana. Poschmann resumeix la qüestió en una fórmula endurida, gairebé caricaturesca:

«[En la Reforma] no hi havia lloc per a la virtut de la Penitència ni per al sagrament de la Penitència: ni per al factor personal ni per al factor eclesial de la Penitència.»<sup>20</sup>

Termes segurament massa simplificadors, els de Poschmann, atès que ni el text tan fortament reduccionista de Bucer que acabem d'oferir nega la *virtut* de la contrició i de la penitència!

Tampoc la concepció luterana no resta pas privada de *valor religiós i cristià* –ja que subratlla per sobre de tota altra cosa la confiança o fidúcia envers Déu–, ni resta mancada de *realisme*, ja que el pecat, moltes vegades, no apareix com el fruit de la llibertat i de la responsabilitat plenes que el comencen i l'acaben com una acció sense atenuants ni condicionaments, com si fos solament fruit de la maldat. Moltes vegades no és pas la llibertat la que té la plena iniciativa: «faig el mal que no vull», es podria dir tot resumint Rm 7,15-20.

És per això que el pecat, moltes vegades també, apareix com una actitud *poc clara i distinta*, difícil de ser copsada per la consciència pròpia de forma igualment distinta i clara. Hi ha lloc, en efecte, per a advertir les actituds ambigües, confuses, enfront de les quals el subjecte pecador experimenta dificultats per a situar-se i per a judicar-les, ja que l'actitud i la situació pecaminosa no són solament objectes a contemplar, sinó que formen part d'ell mateix, que se sent oprimat per la situació de pecat com per un pes de plom que, d'alguna manera, li treu llibertat.

¿Podrien ser integrats en la mentalitat catòlica aquests dos punts del valor religiós i del sentit realista del pecat (poc lliure, poc clar) sense caure en una ideologia permissivista? En la història que va de Trento als nostres dies ha arribat a ser implantat en camp catòlic el primer valor: el de la persona que, pel sol fet de situar-se davant la Bondat infinita, se sent poca cosa davant Déu, àdhuc injust i pecador. Ho prova, segons Hans Urs von Balthasar<sup>21</sup>, la vida i l'obra de Teresa de Lisieux, i sobretot alguna de les seves darreres paraules<sup>22</sup>.

20. B. POSCHMANN, *Pénitence et Onction des Malades*, Paris, Cerf, 1966, p. 171.

21. H. URS VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux*, Barcelona, Herder, 1964.

22. SAINTE THÉRESE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *J'entre dans la vie. Derniers entretiens*, v. 1 (Le carnet jaune), Paris, Cerf-DDB, 1973: «Je me sentais comme le publicain, une grande pécheresse. Je trouvais le bon Dieu si miséricordieux! (...) Je me sens si misérable!» (p. 127). Aquestes paraules es troben també amb mínimes variants en els *Cahiers verts*, en el *procès de l'Ordinaire* i en *Novissima Verba*. Vegeu *Derniers entretiens*, v. 2, Paris, Cerf-DDB, 1972, pp. 278-279.



El segon valor pot trobar el camí d'implantació en camp catòlic a través de l'actitud humil i esperançada del pecador que confia en Déu per damunt de qualsevol altra força, incloent-hi les seves, no pas grandioses sinó humanes i febles, però que poden ser il·luminades –enfortides– per la gràcia amb què Déu gratuïtament sustenta i allibera la llibertat de l'home.

Aquest treball, apassionat per l'objectivitat, no pot tanmateix oblidar el gran mèrit de Trento: de tal manera cada una de les persones pot confiar en Déu, que pot esperar, en concret, que Déu alliberarà la seva llibertat en les situacions difícils. En efecte, hi ha una experiència cristiana que certifica que l'home llançat a la lluita de la vida pot esperar que Déu li *obri camí de gràcia* allà on només es preveia el *pecat necessari*; Trento recorda al cristià que pot arribar a esperar de Déu que dugui a acompliment l'audaç dita de sant Pau segons la qual «Déu és fidel, i no permetrà que sigueu temptats per damunt de les vostres forces»<sup>23</sup>.

Tal vegada es pot dir una paraula de síntesi: normalment les situacions són confuses, ambigües, i tendeixen a oferir seriosos atenuants al pecador, encara que no l'exculpin totalment. El pecador, però, ha de saber aquesta bona notícia que el situa en el nivell de la fe, plena d'esperança: Déu li ha promès d'obrir-li un camí de gràcia i de santedat que li permeti de superar en la gratuïtat de l'amor el que semblava la llosa del pecat *necessari*.

## II. DESENVOLUPAMENT FORMAL DE LA SESSIÓ XIV

La Sessió XIV, dedicada als sacraments de la Penitència i de l'Extrema Unció, va ser breu: un mes i deu dies (15-X al 25-XI de 1551). L'ordre de la present sessió es podria qualificar de paradigmàtic. També els seus resultats, expressats en *doctrina* i *cànons*. Amb la particularitat que puja la importància dels *cànons* i baixa el relleu de la *doctrina*<sup>24</sup>, en comparació amb la Sessió VI, sobre la Justificació, en la qual, com és sabut, la importància de la *Doctrina* és excepcional. L'esquema processual pren la següent forma:

### 1. *Congregacions dels teòlegs menors*

a) Els teòlegs són anomenats *menors* perquè no són Bisbes ni Abats. Emeten *vots* –vol dir que tenen *veu*–, però no tenen *vot decisor* en el Concili. El 15 d'octubre, el legat els proposà dotze articles extrets de les obres dels Reformadors, per tal que els examinessin i els qualificuessin.

b) Jeroni Seripand havia preparat una llista d'articles que serví per als debats de l'etapa bolonyesa del Concili. Reflecteixen bé la doctrina dels Reformadors, especialment de Luter i de Melancton. La nova llista d'articles que, ara, servirà de nova

23. 1Co 10,13.

24. DUVAL, *Des sacrements* 170; H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, dins *La Maison-Dieu* 104 (1970) 88-115.

base de discussió –redactada potser per Laínez i Salmerón<sup>25</sup>– té més en compte Calví.

c) Del 20 al 30 d'octubre se celebren les Congregacions de teòlegs menors. Els primers vots emesos són els dels PP. Laínez i Salmerón, en la primera congregació del dia 20<sup>26</sup> i, després, en la del dia 21, la de Ruard Tapper, el famós clergue flamenc de Lovaina<sup>27</sup>. No oblidem, però, que en l'etapa bolonyesa els teòlegs ja havien començat a emetre els seus vots. El mateix Laínez va ser l'avantpenúltim a intervenir a Bolonya<sup>28</sup>. Entre els vots d'aquesta pre-etapa bolonyesa assoleix una importància cabdal el del conventual Joan Anton Delphinus<sup>29</sup> sobre els graus del dret diví.

## 2. Congregacions generals de Pares Conciliars

a) El 5 de novembre es determina el *modus procedendi*: ara els Bisbes examinen i qualifiquen, en Congregacions públiques i amb l'autoritat que tenen com a Pares Conciliars, els mateixos articles examinats pels teòlegs.

b) Del 6 al 15 de novembre els Prelats emeten els seus vots. El primer: Cristòfor Madruccio, Cardenal de Trento<sup>30</sup>.

25. JEDIN, *Historia III*, pp. 91 (amb la n. 12) a 94, creu que és suficient la informació recollida i aportada per Seripand. Això pel que fa a l'etapa bolonyesa. Pel que fa a la nova etapa de Trento, que suposa una nova llista de *articuli* més amatent a l'obra de Calví i potser preparats pels dos teòlegs jesuïtes, vegeu el mateix JEDIN, *Historia III*, p. 472. Vegeu CT VII/1, 233-239, on es poden comparar els *articuli examinandi* amb la doctrina de cada un dels Reformadors que apareix en nota en l'Edició Görresiana.

26. El vot de Laínez (CT VII/1, 241-244) conté els següents punts: a) la penitència és sacrament perquè és *sacra caeremonia habens pactum gratiae* (241,14) i perquè l'Església ha considerat que la Penitència era una cerimònia que portava annex aquest compromís de gràcia per part de Déu (241,27-29); b) la Penitència és més estricta i «durior» que el Baptisme (242,5-6); c) la confessió és de dret diví, ja que és instituída per Crist, i allò que és instituít per Crist és de dret diví (242,19-20); d) l'absolució no es pot donar sense que abans es coneguin els pecats i es *judiquin* (243,4.18-19); e) el text de Jn 20,23 no avala ni l'absolució sense confessió ni la confessió general (243,17-18.21); f) l'absolució és veritablement un acte judicial (244,8.16-17). Es pot donar amb menys paraules una síntesi més acurada de la mentalitat comuna a Trento? El vot de Salmerón, més positiu, menys argumentatiu, es troba en CT VII/1, 244-247.

27. CT VII/1, 248-250. És important la seva apreciació del *ius divinum*: «Quod ius divinum non praeceptum confessionem magis secretam (quam liberam), sed tantum in genere. Est autem iudicium Ecclesiae, quod secreta vel publica fiat. (...) Iure enim divino instituta est atque praecepta, quia illud iudicium, quod sacerdos debet facere super peccatore, non potest fieri de ignotis, sed oportet, quod peccata audiantur, ut discerni possit, quid remittendum sit, quid non. *Insinuat* igitur confessio est a Christo instituta et praecepta» (249,29-36). (El subratllat és meu.)

28. El 25 d'abril de 1547; CT VI/1, 73-74.

29. CT VI/1, 70: «Iuris divini gradus sunt tres. In primo sunt omnia, quae continentur in Sacra Scriptura veteris et novi testamenti. In secundo ea, quae implicite in eis continentur quasi per quandam concomitantiam necessariam. In tertio sunt statuta Ecclesiae et Conciliorum, et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum. Confessio quatenus sumitur simpliciter, ut contritio et poenitentia, est in secundo gradu iuris divini; si accipitur confessio quatenus cum circumstantiis, ut de tempore, loco et persona, est in tertio gradu iuris divini. Idem de satisfactione, ut simpliciter considerata, sit in secundo gradu iuris divini; quatenus vocatur canonica cum circumstantiis, est in tertio.»

30. CT VII/1, 293-294. El 5-XI-1551 se celebrà una Congregació general preliminar (288-292). El dia següent, diydres 6-XI es comencen a examinar els *articles* dels Reformadors, acabant-se la sessió amb el vot de Pedro Guerrero, l'Arquebisbe de Granada. D'aquest dia, 6-XI, fins al diumenge, 15-XI, es tenen deu congregacions generals (també el diumenge 8-XI hi ha sessió).

### 3. *Elaboració de la «doctrina» i dels «cànons»*

- a) El 16 de novembre queda formada la Comissió per a la redacció de la *Doctrina*, o exposició *positiva*, i dels *Cànons*, amb el seu *anatema* corresponent<sup>31</sup>.
- b) El mateix dia, el Legat proposa a la Comissió un projecte de *Doctrina*. Jedin pensa que també Laínez i Salmerón poden comptar-se entre els seus autors<sup>32</sup>.
- c) El 19 de novembre es proposen als Pares setze *cànons* per tal de ser examinats l'endemà<sup>33</sup>.
- d) Del diumenge 22 al 24 de novembre, els Pares examinen els articles de la *Doctrina* i dels *Cànons*<sup>34</sup>.

### 4. *Proclamació del Decret amb la «Doctrina» i els «Cànons»*

Té lloc el 25 de novembre de 1551. Hi assisteixen els tres Legats Presidents; el Cardenal de Trento; sis Arquebisbes, entre ells l'Arquebisbe Guerrero, de Granada; trenta-nou Bisbes; tres Abats i el general dels Eremites de sant Agustí. També hi assisteixen tres Arquebisbes en qualitat d'Electors del Sacre Imperi, així com els Legats del rei d'Hongria, que eren els Bisbes de Viena i de Zagreb, els quals prengueren part activa en el debat<sup>35</sup>. Total: menys de seixanta Prelats o Pares Conciliars.

## III. ELS ARTICLES PROPOSATS ALS TEÒLEGS MENORS I ALS BISBES

### 1. *La seva força condicionant*

Les tasques del Concili de Trento han restat sovint enquadrades i en bona part condicionades pels *qüestionaris* que la Presidència ofería al parer dels teòlegs menors o dels bisbes. Aquests qüestionaris són en realitat articles extrets de la doctrina dels Reformadors, oferts a l'Assemblea conciliar no tant com una sèrie de punts doctrinals a debatre sinó com a veritables tesis per a ser qualificades (herètica, errònia, veritable...).

La qualificació dels teòlegs es fa sobre la base d'una abundant aportació de fonaments bíblics i patristics o de raons teològiques. Salmerón, en el seu vot del 20 d'oc-

31. La Comissió és formada pels Bisbes de Magúncia, Zagreb, Granada, Badajoz, Astorga, Guadix, Sàsser, Mòdena i per Corneli Musso, el Bituntinus: *CT VII/1*, 324.

32. JEDIN, *Historia III*, p. 106 amb la n. 31, pel que fa als cànons de l'etapa bolonyesa, almenys revisats pel Card. Cervini i tal vegada preparats pels jesuïtes Laínez, Salmerón i Jay, com també pel dominicà Jannarino.

Pel que fa a la doctrina (i canons?) de la nova etapa de Trento, vegeu JEDIN, *Historia III*, p. 490: «Podría, no obstante, sospecharse que entre los 'cultos y piadosos hombres' que lo habían hecho por encargo del Legado se encontraban otra vez los dos teólogos pontificios, Laínez y Salmerón.»

33. *CT VII/1*, 325-326.

34. *Canones: CT VII/1*, 325-327; *Doctrina: 343-355*.

35. *CT VII/1*, 364-368.

tubre de 1551<sup>36</sup> es distingeix pel gruix de la seva aportació *positiva* (Bíblia i Pares). Laínez, en canvi, excel·leix pel rigor de la seva argumentació teològico-sistemàtica, en el vot que llegí el mateix dia<sup>37</sup>. Altres teòlegs, com Delphinus, Tapper o Gropper, tenen cura tant de l'aportació positiva com de les raons dogmàtiques. Molts d'entre els bisbes, en canvi, es limiten a qualificar les tesis reformades, ja que aquesta és la funció que els pertoca. No és rar, però, que algú tingui cura amb rigor de l'aportació bíblico-patristica o de la teològica: és el cas de l'Arquebisbe de Granada en el seu vot del 6 de novembre<sup>38</sup>.

Ja hem dit que en la Sessió XIV, el Legat del Papa presentà dotze articles per a ser examinats pels teòlegs i pels Bisbes. Apareixen vertebrats amb molta lògica: dotats d'un grau de coherència gairebé escolàstica. Aquesta és la raó que, de manera natural, els dotze articles esdevinguin, poques setmanes més tard, l'entrellat de la mateixa *Doctrina* i dels *Cànons* de la Sessió XIV.

Això vol dir que val per a aquesta Sessió el mateix advertiment fet per a la Sessió V sobre el Pecat Original<sup>39</sup>. També aquí, en la Sessió XIV sobre la Penitència, els «articuli examinandi» condicionen i configuren els continguts de la *Doctrina* i dels *Cànons*. Els doze *articuli*, a més, permeten de copsar el contrast entre les intuïcions de la Reforma i la lògica sacramentària de Trento.

## 2. L'estructura dels dotze articles

En l'estructura dels dotze articles introduïm tan sols una petita alteració per tal de mostrar que, substancialment, manté l'esquema sacramental establert pel Concili de Florència, basat en el trinomi matèria-forma-ministre.

- A. *El fonament: Sacramentalitat de la Penitència* (art. 1)
- B. *La «quasi-matèria» de la Penitència sacramental:*
  - Les seves tres parts (art. 2)
  - a) Contrició (art. 3)
  - b) Confessió (arts. 4-6)
  - c) Satisfacció (arts. 10-12)
- C. *La forma: l'absolució* (arts. 7-9)<sup>40</sup>

## 3. La tesi fonamental de l'article primer: la Penitència és sacrament

El sòlid edifici dels dotze articles té el seu fonament en el primer, que afirma l'es-

36. CT VII/1, 244,21-247.

37. CT VII/1, 241-244.

38. CT VII/1, 296,20-297,24.

39. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretació teològica*, Barcelona, Herder, 1979, pp. 113, 117.

40. Els *Articles* que es van donar el 15-X-1551 són en CT VII/1, 234-239.

tricta sacramentalitat de la Penitència. Les negacions que la Penitència sigui sacrament són extretes amb objectivitat de la *Institució* de Calví i del *Corpus* de Melancton. (També l'obra de Bucer conté la negació frontal del sacrament de la Penitència.) En canvi, l'article primer, és prudent pel fet de no atribuir pas a Luter una tal negació. La condició bàsica d'aquest primer article apareix més clara pel simple procediment de llegir-lo en positiu. Llavors adquireix el valor d'una tesi fonamental:

«La Penitència és un sacrament pròpiament dit,  
instituit per Jesucrist  
per a la reconciliació dels (re)caiguts després del Baptisme.  
Per això els Pares qualificaren la Penitència de  
'segona taula després del naufragi'.  
No és cert, per tant, que  
l'únic sacrament de Penitència sigui el Baptisme.»<sup>41</sup>

Comparada aquesta «tesi» (l'article primer en versió positiva) amb els canons 1 i 2 de la Sessió XIV, es veu la gran influència, veritablement *condicionant*, dels *articuli* sobre els *canones*.

Establerta aquesta base, és lògic que els onze articles restants s'estructurin d'acord amb el Concili de Florència i amb la teologia de l'època, segons la tríada *matèria, forma, ministre*. En el cas de la Penitència, no hi ha *matèria* pròpiament dita sinó *quasi-matèria*, constituïda per les tres «parts» o actituds que hi ha d'adoptar el penitent: contrició, confessió i satisfacció (arts. 2-6, 10-12). La *forma*, la constitueix l'absolució impartida pel *ministre* (arts. 7-9).

#### 4. La mentalitat reformada segons els restants articles

L'article segon afirma les tres parts de la quasi-materia del sacrament (*contritio, confessio et satisfactio*), enfront de les dues parts únicament reconegudes per Melancton: els *veri terrores* (contrició) i la *fe*:

«Anomenem contrició els veritables terrors i els dolors de la consciència amb els quals hom sent que Déu s'enutgi a causa del pecat i, per tant, hom es dol d'haver-lo comès... L'altra part és la fe, la qual no és tan sols la notícia històrica o el coneixement de la Llei, sinó la confiança

41. He posat en positiu l'Article primer que té una formulació negativa i damnatòria: «Poenitentiam non esse proprie Sacramentum ad reconciliationem pro relapsis post Baptismum a Christo institutum, nec recte a Patribus 'secundam tabulam post naufragium' appellari, sed Baptismum vere esse ipsum Sacramentum Poenitentiae» (CT VII/1, 233,10-13).

La negació més forta de la Penitència correspon segurament a M. BUCER (vegeu nn. 18-19). Però el Concili pensa sobretot en J. CALVÍ, *Institutiones religionis Christianae* (a. 1539), cap. 19, nn. 14-17 (CT VII/1, 233, n. 2) i en MELANCTON, amb la seva rotunda afirmació que «la Penitència no és pas cap signe, ja que signe o sacrament sols ho és el Baptisme» (CT VII/1, 233, n. 3).

–fidúcia– amb què cadascu creu que els seus pecats han estat gratuïtament perdonats a causa de Crist.»<sup>42</sup>

Aquesta concepció fa que tant Melancton com Calví siguin força reticents i titllin d'escolàstica la distinció de les tres parts en la quasi-matèria de la Penitència que establia la Butlla *Exsultate Deo* del Concili de Florència<sup>43</sup>. Brentius, més crític encara, qualificarà la divisió de sofística i monàstica, mentre Luter es limitarà a afirmar que no apareix en l'Esriptura<sup>44</sup>.

La diferència de mentalitat entre la Reforma i la teologia tridentina es fa evident en observar el discurs d'un dels seus representants qualificats: Johannes Eck. La diferència entre catòlics i reformats afecta la concepció de *les disposicions i les actituds que el penitent ha d'aportar al sagrament*. Per als catòlics, les disposicions són importantíssimes perquè garanteixen la quasi-matèria del sagrament. Per als reformadors, només compta l'actitud davant Déu. Enfront d'un Luter que considerava temps perdut «singula peccata discutere, colligere atque ponderare, ad faciendam contritionem»<sup>45</sup>, Johannes Eck –tot seguint el «mali sui memor sit» de Cebrià– afirma de manera rotunda i particularitzada que la *contritio* ha de mirar de cara els pecats, amb totes les seves *circumstàncies*, per tal de poder-lo refusar amb dolor eficaç. Si gui permès de citar-lo àmpliament:

«Poenitentes et dolentes peccata vestra perspicite, gravissimum conscientiae crimen agnoscite... Oportet enim poenitere fornicantem secundum excellentiam sui status aut officii, et secundum modum meretricis, et secundum modum operis sui, et qualiter turpitudinem suam peregit: si in loco sacro, aut cui debuit excellentiam fidei, ut sunt domus dominorum et aliorum multorum. Si in tempore orationi constituto, aut in festivitate sanctorum, et in tempore ieiunii. Consideret quantum perseveraverit, et defleat quod perseveranter peccaverit, et quanta victus fuerit impugnatione. Sunt enim qui non solum peccatum non vincuntur, sed ultro se peccato offerunt, nec expectant tentationem sed praeveniunt voluptatem et pertractent secum quam multiplici actione vitii delectabiliter peccent. Omnis ista varietas confitenda et deflenda est ut cum cognoverit quia peccatum est multum cito inveniat Deum propitium.»<sup>46</sup>

*L'article tercer*, més que tractar en primer pla de la contrició, tracta d'un problema relacionat amb ella: el de *l'atrició*, que consisteix –com acabem de veure en Eck– en l'examen i detestació dels propis pecats a causa del seu nombre, de la seva gravetat i lletjor, o a causa del dany físic i espiritual que produeixen, ja que fins i tot fan perdre la beatitud. Per a Luter, aquest tipus de contrició –pròpiament se'n diu *atri-*

42. PH. MELANCTON, *Disputatio de partibus Poenitentiae*, nn. 3-6 (CT VII/1, 233, n. 4). «Melancton, qui se réclame de la doctrine de Luther sur la nature de l'absolution, ne voit pas d'inconvénient à retenir la Penitence au nombre des sacrements véritables» (*Apol. Conf.*, art. XIII, en J. J. MÜLLER, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischer Kirche*, Gütersloh 1912, citat per LECLER i altres, *Trente II*, p. 77).

43. DS 1323.

44. CT VII/1, 234, nn. 5-6.

45. ECK, *Contra Ludderum*, l. IV, cap. 20, fol. 151v.

46. ECK, *Contra Ludderum*, fol. 152.

*ció*— no solament no perdona els pecats sinó que fa l'home més hipòcrita i pecador. Semblantment pensa Melanchton<sup>47</sup>. L'article tercer, refutant llur doctrina, defensa que l'atrició pugui formar part de les disposicions del penitent i, per tant i en definitiva, que pugui formar part del sagrament de la Penitència.

*Els articles quart a sisè* recullen els errors dels Reformadors pel que fa a la *Confessió*, i constitueixen el centre de tot el tema de la Penitència:

a) «La confessió sacramental secreta, diuen Luter, Melanchton i Calví, no és de dret diví. Ni abans del Concili Laterà va ser mencionada pels antics Pares, els quals només van fer menció de la penitència pública» (art. 4)<sup>48</sup>.

b) «L'enumeració dels pecats en la confessió no és necessària per a llur remissió, sinó lliure. I, en aquest temps, útil per a l'ensenyament i la consolidació del penitent. Tampoc no és necessària la confessió de tots els pecats mortals, per exemple, dels ocults; o dels que són contra els dos darrers manaments del Decàleg; ni tampoc de les circumstàncies dels pecats» (art. 5).

Melanchton entén que, per *dret diví*—és a dir, per divina institució o per precepte de Déu—, ni la confessió és necessària, ni ha estat manada l'acusació de tots i de cada un dels pecats, ja que tals manaments no es troben en les Escriptures. A més, continua Melanchton, l'enunciació de tots els pecats és impossible, tal com ho insinua el Salm 18,13: «delicta, quis intelligit?». De manera que la seva exigència fóra «carnificinia animarum»<sup>49</sup>.

c) Aquest judici de Melanchton, unit a la fonda convicció de Luter, expressada en el *De captivitate babilonica* i en el seu *Testament*, dóna lloc a l'article sisè:

«La confessió que l'Església mana de fer és una impossible tradició humana que ha de ser abolida pels pietosos.»<sup>50</sup>

Un ordre lògic rigorós exigiria que, arribat aquest punt, els *Dotze Articles* tractessin la tercera part de la quasi-matèria que és la satisfacció. Aquest tema, però, és reservat als tres darrers articles (10-12). De fet, l'articulat segueix l'ordre cronològic, segons el qual es van succeint els diversos moments del sagrament. Per tant, els articles següents—del setè al novè— tracten de la *forma* del sagrament, és a dir, de l'absolució.

*L'article setè*: els reformadors neguen que l'absolució del sacerdot sigui un acte judicial:

47. M. LUTER, *Sermo de Poenitentia* (1518), WA 1, 319; PH. MELANCHTON, *Disputatio Summam Doctrinae de Poenitentia continens*, n. 7 (CT VII/1, 234).

48. Luter i Melanchton són més comprensius de la Penitència que Calví. Ell i Bucer la refusen, perquè no poden admetre cap sagrament penitencial fora del Baptisme. Veure CT VII/1, 235-238 (amb les notes) i LECLER, *Trente II*, p. 77.

49. DS 1682 (*Doctrina*, cap. 5; *De captivitate Babylonica*, WA 6, 548); Luter veu la Penitència com un instrument «ad vexandas scilicet hominum conscientias» (CT VII/1, 235, n. 7. Vegeu també nn. 5-6).

50. CT VII/1, 236.

«[És] el ministeri nu de pronunciar i de declarar que han estat perdonats els pecats del qui es confessa, mentre aquest cregui que realment ha estat absolt, encara que no tingui contrició o que el sacerdot l'absolgui per joc o sense serietat. Fins i tot sense la confessió del peccador el pot absoldre el sacerdot.»<sup>51</sup>

Efectivament, Melancton situa l'absolució dels pecats en la línia d'activitat de la Paraula de Déu o de la *Vox Evangelii*. Això és precisament l'absolució, dirà: veritable veu de l'Evangelii i paraula de Déu exercida segons els poders de les claus. És que el poder de les claus, segons Calví, no és altra cosa sinó el poder de predicar l'Evangelii! En el pensament de la Reforma es barregen els encerts i les subtils deficiències. En efecte, l'absolució no es pot separar certament de la proclamació evangèlica de la bona notícia que *aquests pecats han estat perdonats*. Però tampoc no pot separar-se de la reunió i de l'acció eclesial en la qual no solament es «declaren» perdonats uns pecats, sinó que gratuïtament és comunicat l'Esperit de Jesús i del Pare com a realitat suprema del Perdó. I aquesta és la forma visible de la gràcia invisible constitutiva del sagrament de la Penitència.

*L'Article vuitè* mostra com els reformadors «desmunten» la doctrina tradicional sobre el ministre:

«Els sacerdots no tenen la potestat de lligar i d'absoldre, a menys que estiguin plens de la gràcia i de la caritat de l'Esperit Sant. I no són solament ells els ministres de l'absolució, sinó tots i cada un dels cristians.»<sup>52</sup>

*L'article novè*: segons els Reformadors, el ministre de la Penitència pot absoldre en contra del manament del Superior. Això equival a negar les censures i les reserves dels pecats. És una qüestió menys important que les esmentades fins ara, però està marcada per la lògica de la concepció reformada d'una Església purament espiritual i in-visible.

*Els articles deu al dotze* tracten la qüestió de la satisfacció, que el present estudi gairebé no estudia, tot i que pertany als actes del penitent o quasi-matèria del sagrament. Però la «punta tendencial» del nostre treball rau en la sacramentalitat de la Penitència i en les qualitats que pertoqueuen a la contrició, confessió i absolució, que han esdevingut els temes més problemàtics de la Reforma ençà. La *satisfacció* apareix sempre depenent d'aquests temes candents com a segell natural i conclusió de tot el ritu penitencial.

51. CT VII/1, 236-237, nn. 9-13. CALVÍ, *Institutiones*, cap. 9, n. 36: «Habemus potestatem clavium esse simpliciter evangelii praedicationem, nec tam potestatem esse quam ministerium.»

52. CT VII/1, 236-237, nn. 1-2.



## SECCIÓ SEGONA: LA PENITÈNCIA COM A INSTITUCIÓ SACRAMENTAL, EN ELS DEBATS DE TRENTO

Dels tres punts clau que proposava en la *Introducció* –la Penitència com a sagrament instituït per Crist; la qüestió del *ius divinum*; i rigorisme i flexibilitat en la realització del sagrament– toca ara d'analitzar els dos primers punts, que pertanyen als *fets* examinats i debatuts a Trento: com a *fets* que són, s'inscriuen encara en la Primera Part. Les qüestions del rigor i de la flexibilitat, en canvi, donaran lloc a les claus d'interpretació de la Segona Part, dedicada a la valoració dels fets.

### I. LA PENITÈNCIA COM A SAGRAMENT I COM A JUDICI

#### 1. *La Penitència com a sagrament*

La sacramentalitat de la Penitència és –al bell mig de les qüestions més polèmiques sobre aquest sagrament– un autèntic focus de llum. En primer lloc, perquè permet de veure, en la perspectiva de la definició clàssica inspirada en sant Agustí, que la Penitència és *la representació visible, eclesial i eficaç, de la gràcia invisible del perdó de Déu*. En la teologia de la Penitència és difícil de trobar res més aclaridor i fecund que aquesta consideració.

En segon lloc, perquè, tot afirmant la sacramentalitat de la Penitència, la teologia catòlica es mou en un terreny sòlid i estable enfront de la làbil posició dels Reformadors, els quals mantenen que, en l'espai eclesial, no hi ha cap sagrament fora del Baptisme per a perdonar els pecats. Tal negació, en efecte, apareix poc fonamentada en el Nou Testament, ben amatent a subratllar tots els signes visibles i eficaços del perdó de Déu. Tal vegada això mogué Luter a mostrar envers la Penitència –que ell mateix recomanava– una posició molt més prudent i acollidora que la de Bucer, Calví o Melancton.

Davant les negacions d'aquests tres darrers reformadors, els teòlegs i els Pares conciliaris de Trento afirmen rotundament i sense excepció que la Penitència és un dels sagraments instituïts per Jesucrist.

Lainez, el primer teòleg que parlà un cop retornat a Trento el Concili, obrí el debat del 20 d'octubre de 1551 amb un vot demostratiu de la sacramentalitat de la Penitència. El seu raonament esdevingué famós i, cosa encara més important, comú:

La Penitència és una cerimònia sagrada que compta amb la promesa de la gràcia de Déu. És així que aquesta és, precisament, la definició de sagrament («sacra caerimonia habens pactum gratiae Dei»). *Ergo*, la Penitència és sagrament<sup>53</sup>.

D'aquesta forma simple i sil·logística, o de manera equivalent, s'expressen Ruard Tapper, Juan de Arce, Juan Ortega, Johannes Valter, Johannes Gropper, Piero Frago i Alfonso Contreras<sup>54</sup>.

53. CT VII/1, 241,14-15.

54. CT VII/1, 248,15-18 (Ruard TAPPER); 251,24-25 (Juan DE ARCE); 253,24-25 (Juan ORTEGA); 257,23-28 (Johannes VALTER); 265-266,4-6; 25-26 (Johannes GROPPER); 277,16-17 (Piero FRAGO); 282,29-32 (Alfonso CONTRERAS).

Johannes Valter hi introdueix un matis ben valuós: la definició de sagrament –diu– no és exactament la d'una cerimònia sagrada que porta annexa la promesa de la gràcia de Déu. Segurament Valter creu massa *extrinsecista* aquesta definició, que té poc en compte l'estructura mateixa del signe sagrat. Per això pensa en la definició d'arrel agustiniana: «*El sagrament és la forma visible de la gràcia invisible.*» A més, en aquesta definició hom pot implantar, ben unides, les dues virtualitats del signe sacramental: la significació i l'eficàcia.

Per això, Valter remarca que en la Penitència s'acompleix el fet que

«una realitat sensible *significa* una realitat espiritual i, a més, *realitza* allò mateix que significa: la santificació de l'home.»<sup>55</sup>

Tot posant en relleu el joc entre significació i eficàcia, Johannes Gropper introdueix l'element institucional:

«La Penitència és un signe eficaç *instituit per Crist*. És eficaç perquè l'absolució sacerdotal *realitza* –en la força de la paraula de Déu– precisament allò que *significa.*»<sup>56</sup>

També els Bisbes, en les Congregacions Generals, afirmen unànimement que la Penitència és sagrament instituit per Jesucrist, «per mitjà del qual recuperen la gràcia aquells que han pecat greument després del Baptisme»<sup>57</sup>. Afirmacions explícites es troben en els resums dels vots del Cardenal de Trento, de l'Elector de Magúncia, i dels Bisbes de Zagreb, Feltri, Castellamare, Bitonto, Belcastro, Lleó, Camerien., Lancianen., Vigornien., Solonien., Ceneten. i Lacorien.<sup>58</sup>

Molts Pares conciliars atribueixen la institució del sagrament de la Penitència a l'escena de Jesús gloriós amb els deixebles narrada en Jn 20,23<sup>59</sup>. Són pocs, en canvi, els qui justifiquen amb raons especulatives que la Penitència sigui sagrament. Només el Bisbe de Belcastro compon el sil·logisme comú entre els teòlegs menors: la Penitència és signe d'una *res sacra* i, a més, dóna realment la gràcia. És així que aquesta és la definició de sagrament. *Ergo...*<sup>60</sup>

## 2. *Les analogies: la Penitència com a judici*

Els teòlegs i els bisbes tridentins van considerar, per tant, la sacramentalitat de la Penitència com quelcom obvi.

55. CT VII/1, 257,24-26.

56. CT VII/1, 266,5-6: «Signum cum promissione gratiae a Christo institutum.»

57. Així l'Arquebisbe de Trento (CT VII/1, 293,20-24); Lacoriensis (CT VII/1, 314,21-22); Camerien-sis (CT VII/1, 300,34-35).

58. CT VII/1, 293 (Card. de Trento); 294 (Mainz); 295 (Zagreb); 299 (Feltri); 300 (Camerien.); 301 (Castellamare); 302 (Lancianen.); 304 (Vigorien.); 304-305 (Bituntinus); 306 (Belcastro); 310 (Solonien.); 311 (Ceneten.); 312 (Legionen; Lleó); 314 (Lacorien.).

59. Els arquebisbes de Trento, Zagreb, Granada, Feltri, Castellamare, Lancenen., Vigorien., Bitonto, Belcastro, Chioggia, Monòpoli...

60. CT VII/1, 306,13-14.

Tan obvi que –al meu entendre– no van extreure d'aquesta veritat central totes les conseqüències i variacions que calia. Comparativament, per als teòlegs menors, va ser una veritat més enlluernadora la consideració de la Penitència com a judici. Molts dels teòlegs de Trento hi reflexionaren a fons i tragueren força conseqüències d'aquesta analogia forense.

Sobre la Penitència com a judici cal notar, en primer lloc, una desproporció significativa, que ha estat ja insinuada: els teòlegs prenen molt més literalment i a fons que els Bisbes l'analogia entre la Penitència i el judici que s'esdevé davant un tribunal humà.

Una quinzena dels trenta-cinc teòlegs menors que intervingueren en la Sessió XIV va emprar el famós argument clau, pel qual no es podria donar sentència segons la recta justícia sense la confessió del pecat, ja que perquè hi hagi sentència justa ha d'haver-hi coneixement proporcionat de la cau, cosa que precisament fa possible la confessió íntegra.

Els Bisbes, en canvi, gairebé no posen èmfasi en l'esmentada analogia, tot i que alguns al·ludeixen al famós argument dels teòlegs quan diuen que la confessió íntegra és necessària «perquè el judici sigui recte i es pugui distingir una lepra d'una altra»<sup>61</sup>.

Quina és la raó que els teòlegs siguin més explícits que els Bisbes a l'hora de treure conseqüències de l'analogia entre la Penitència i els judicis humans?

En primer lloc, l'analogia apareix evident a la mentalitat dels teòlegs de l'època. La devien considerar com un *teologumen*, és a dir, no pas com una veritat directament revelada, però sí com una veritat sense la qual no s'entén la revelació. L'afirmació que la Penitència és anàloga al judici que es realitza davant un tribunal humà és un descobriment gratificant pel fet de ser palès, gairebé evident i ric en conseqüències. Per això esdevé ràpidament i àmplia *sententia communis*.

Es tracta, a més, d'una comparació molt *barroca*, en quant implica la imaginació i en quant, seguint precisament una tendència de l'època, tendeix a passar de l'*analogia* a la *univocitat*: de la *comparació* entre la Penitència i el judici a la *igualtat* entre ambdues realitats.

Podem documentar aquesta tendència rellegant els resums dels vots de Ruard Tapper i de Francesc de Villalba, l'estructura dels quals sona de la següent manera: Així com Déu Pare ha lliurat la capacitat de judicar –el *judici*– al seu Fill, així també el Fill Jesucrist ha lliurat aquesta *potestat judiciària* als sacerdots/jutges<sup>62</sup>.

La tendència a la univocitat s'adverteix en dos nivells: el pas de la potestat de judicar del Fill Jesús als preveres és anàleg al pas de la potestat del Pare al Fill. Però, sobretot, la tendència a una simetria unívoca o igualitària, més que anàloga, rau a imaginar tota la potestat religiosa –tant la divina com l'ecclesial– d'acord amb un model terrestre que configura la potestat dels preveres, que només és anàloga, no pas idèntica, a la *potestat judiciària* humana. Tan intensa és la imatge forense, presa pels teòlegs com a punt de partença, que fins i tot arriba a configurar la misteriosa i transcendent potestat de perdonar del Pare i del Fill.

61. CT VII/1, 306,21.

62. R. TAPPER: CT VII/1, 248,21-22; F. DE VILLALBA: CT VII/1, 287,20-24.

Els Bisbes, en canvi, no fan tant d'esment de l'analogia judiciària, perquè, segons la funció específica que hom els assigna en el Concili, han d'estar amatents a censurar les doctrines falses o herètiques, amb qualificacions clares i, si s'escau, fins i tot amb anatemes. Aquesta és la missió de la qual estan pendents, més que no pas la d'explicar les raons d'una afirmació o dels motius d'una censura. *Per això els Bisbes no s'entretenen a explicar els detalls i les conseqüències de la comparació forense.*

El seu interès rau a afirmar que els preveres han rebut de Crist la *potestat espiritual d'absoldre*, sense deturar-se a explicar que, en la Penitència, cal conèixer bé la falta per a poder donar sentència. Amb tot, l'Arquebisbe de Granada, que és l'excel·lent teòleg Pedro Guerrero, després d'afirmar que «la confessió sacramental és de dret diví»<sup>63</sup>, adverteix que «no es podrien perdonar els pecats si no fossin escoltats en confessió, juntament amb les seves circumstàncies»<sup>64</sup>. Sembla ser –abreujada o implícita– la mateixa argumentació dels teòlegs.

La diferent proporció que hom adverteix entre teòlegs i bisbes pel que fa a l'ús de l'analogia forense, la podem estendre a quelcom de més important: a la proporció molt diferent amb què usen la comparació judicial la *Doctrina* o els *Cànons*. La *Doctrina* presenta la figura del sagrament de la Penitència com un judici desenvolupat davant un tribunal: els sacerdots són els jutges; el penitent és el reu; l'absolució és la sentència. En els *Cànons*, en canvi, es diu solament que l'absolució és un acte judicial, en el sentit: a) d'un acte de discerniment; b) d'un acte de decisió; c) d'un acte de potestat espiritual<sup>65</sup>.

El que hom pretén amb l'afirmació que l'absolució és un *acte judicial* (Card. de Trento), és descartar aquell simple acte ministerial que es limita a *pronunciar* o a *declarar* que els pecats han estat perdonats, sense cap mena de discerniment ni de decisió –sense cap mena de *judici*– i sense que hi intervingui la *potestat espiritual*.

Els *Cànons* –la funció dels quals es pot comparar a la dels Bisbes que descarten les doctrines herètiques i errònies sense elaborar un tractat– no intenten pas de bastir tot un sistema a partir de l'analogia forense: un sistema que emmotllés en la rígida figura del *Judici davant el tribunal* tota la riquesa d'un sagrament el cim del qual és no res menys que l'acte salvífic de Déu que, reconciliant el món per mitjà del seu Fill, atorga el perdó i la pau en la donació absolutament gratuïta del seu Esperit.

Mentre que la *Doctrina* va ser confegida probablement per teòlegs menors –tal vegada per Laínez i Salmerón<sup>66</sup>–, els *Cànons* són l'expressió directa del treball dels Bisbes en ordre a excloure punts concrets del pensament reformat. Ja he referit l'opinió d'A. Duval, per a qui el principal interès teològic de la Sessió XIV rau precisament en els *Cànons*<sup>67</sup>.

63. CT VII/1, 297,3.

64. CT VII/1, 297,5-6.

65. DUVAL, *Des sacrements* 207: «Z. Alszeghy semble bien exprimer exactement la portée du canon 9, lorsqu'il écrit: 'L'acte judiciaire est contredistingué de l'acte de prêcher... en tant qu'il produit quelque chose, c'est-à-dire qu'il est en soi efficace'.» L'element *creativu* és, per tant, l'únic que és definit, pel que fa al caràcter judicial de l'absolució.

66. Vegeu n. 32, § 2.

67. DUVAL, *Des Sacrements* 169-170. Vegeu n. 24.

Malgrat la desproporció observada entre *Cànons* i *Doctrina*, és obvi que la *figura* amb què Trento presenta globalment el sacrament de la Penitència sigui la figura d'un acte judicial.

Cert que, en algun moment, apareix la figura de *l'acte medicinal*, dibuixada –també és cert– amb línies i colors molt més dèbils. Però aquesta comparació de la Penitència amb l'acció guaridora és presentada fugaçment: es redueix a una citació de sant Jeroni en el seu *Comentari a l'Eclesiastès*, feta pel capítol cinquè de la *Doctrina*<sup>68</sup>, on es compara com de passada el penitent amb un malalt i la sentència absolutòria amb una medecina.

No s'hauria obert un horitzó molt més ample i ric si Trento hagués desenvolupat amb el mateix vigor l'analogia medicinal al costat de l'analogia forense? No hi hauria també una tercera analogia? La que presentés la Penitència a semblança de l'encontre i del diàleg salvífics dels deixebles amb Jesús ressuscitat. En aquest trobament, Jesús pren la iniciativa plena i els seus deixebles eren plenament transformats.

Novament, la teologia ha d'advertir cautament que, en la consideració de la Penitència com a judici, hom ha d'aplicar l'analogia –no pas la univocitat– com ho fa certament la mateixa *Doctrina* quan reconeix que la referència forense és una comparació (analogia), no pas una igualtat de plena adequació<sup>69</sup>. D'ací les dues expressions que, en aquest punt, empra la *Doctrina*, segons les quals la Penitència és *ad instar actus iudicialis*, o que en aquest tipus d'acte judicial *velut a iudice sententia pronuntiatur*.

### 3. *L'analogia medicinal*

Un estudi teològic no pot oblidar que el mateix sant Tomàs va emprar a fons l'analogia medicinal aplicada a la Penitència/sagrament. El sant la presenta com a «*quaedam velut spiritualis sanatio*»<sup>70</sup>: una certa guarició espiritual. Amb semblances fins i tot amb la guarició corporal (*sanatio corporalis*).

Aquesta concepció permetrà que sant Tomàs conclogui que la Penitència no pot ser ni una pura *guarició extrínseca*, o *de fora estant*, en el sentit que s'exclouin les disposicions internes del subjecte, ni una guarició *purament immanent*, totalment intrínseca a l'home, en el sentit d'una guarició *des de dins*, que exclouï la gràcia *sans* de Déu.

68. HIERONYMUS, *Comment. in Ecclesiasten* (in c. 10,11) (PL XXIII 1152); DS 1683.

69. L'analogia mèdica apareix en DS 1680. L'analogia forense, apareix en la *Doctrina*: «*Tamquam praesides et iudices... remissionis aut retentionis peccatorum sententiam... sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse*» (DS 1679); «*ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatum*» (DS 1685); i en el *cànon* 9: «*Si quis dixerit absolutionem sacramentalem non esse actum iudicalem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi...*» (DS 1709). Vegeu F. GIL DE LAS HERAS, *Caràcter judicial de la absolució sacramental, segun el Concilio de Trento*, dins *Burgense* 3 (1962) 117-175.

70. THOMAS AQUINAS, *CG IV*, 72, § 1.

Com en el tema de la justificació, no es poden excloure ni les disposicions lliures del subjecte, ni la iniciativa i subsegüent acció de la gràcia, que, d'altra banda, actua de dins estant, *intimior intimo meo*.

Sant Tomàs arriba a aquestes conclusions no tant a través d'una deducció *necessària*, sinó d'un discerniment *ex convenientia rerum*, és a dir, basat en el mode de ser de les realitats espirituals: Déu, el seu perdó, l'home interior.

No fóra convenient de cloure aquest apartat sense analitzar la importància real que té la figura de la Penitència com a medecina, al costat de l'analogia forense.

1) L'analogia medicinal veu en primer pla en la Penitència l'acció del Metge diví sobre el malalt. Sempre en el ben entès que l'acció del Metge diví es realitza en i per la mediació eclesial, que enclou l'acció del ministre ordenat, el qual actua en el lloc de la persona de Crist.

2) Hi ha una diferència entre les analogies medicinal i judiciària que les posa en contrast clar:

La consideració del ministre de la Penitència com a jutge implica que hom li atribueixi funcions específiques de coneixement: ha d'estar ben informat per tal d'avaluar, discernir, absoldre o retenir. És important que el jutge ha de rebre aquesta informació de llavis del reu/penitent. Així apareixen estretament vinculats la *confessió* del penitent i el *coneixement del ministre en funció de l'exercici correcte del seu poder judicial*.

En l'analogia medicinal, en canvi, el ministre, com a metge, assumeix sobretot una funció específica de guariment. És important que el metge conegui, per tal de saber què i com ha de guarir, però tot l'èmfasi de la seva acció recau en la iniciativa i l'impuls de la guarició: el coneixement del metge, en definitiva, pot venir per altres camins que no pas la declaració del malalt, i és de naturalesa distinta que el coneixement del jutge: el metge observa els símptomes, parteix del que és aparent per arribar al que és ocult...

No és rar que, així com l'afecte misericordiós ajuda a descobrir i a conèixer l'altre, també sovint l'impuls guaridor porta implícit el coneixement, ja que el metge apareix dotat d'una mirada sintètica que abasta simultàniament la persona del malalt i la seva malaltia.

Aquesta *misericòrdia que coneix*, no sols és compatible amb les informacions completes o indiciàries que el mateix malalt proporciona al metge, sinó que evidentment, són assumides i enteses *-interpretades-* pel metge, que d'aquesta manera és ajudat a *entendre misericordiosament* el malalt en l'acte penitencial que acaba amb l'absolució.

En conseqüència, també el «poder» del metge és de distinta espècie que el del jutge: una cosa és la *potestat judicial* i una altra és el *poder* de la iniciativa del metge i dels elements posats en joc per ell i pel malalt.

Per això, en la perspectiva medicinal es veu més clar que l'*absolució* no acaba del tot el procés penitencial: després d'ella *-i, segurament, com una satisfacció ampliada-* s'hi compta el cúmul d'esforços entrelaçats per tal de mantenir l'esperit de conversió: la voluntat i la força interior del penitent augmentada pel diàleg sacramental i la força de la Paraula i de l'Esperit que afaïçona els ajuts oferts per la comunitat eclesial, la qual, amb funció pro-fètica, com la de Natan, avisa on és el pecat i on és el camí recte. Amb això vull dir que, en l'Església, no solament hi ha el sagrament

de la Penitència en qualitat de guardià no permissiu de les exigències de l'Evangelí; hom ha de potenciar *tots* els elements de la comunitat capaços de lluitar eficaçment amb el permissivisme actual. Fer passar *tota* la lluita exigent i antipermissiva pel camí del diàleg penitencial produiria envers aquest sacrament un efecte distorsionador. En paraules senzilles: la punta de la Penitència ha de mostrar la misericòrdia infinita de Déu; la comunitat ha de mostrar amb realisme la porta estreta de l'Evangelí oberta per la fe en Jesucrist.

Per això, aquest estudi no pretén pas de dibuixar una Penitència «permissiva» –ni anti-permissiva–, sinó una Penitència en la qual les *disposicions del penitent* es resumeixin en la sinceritat envers Déu i envers els germans, és a dir, en la conversió del cor: una Penitència en la qual *l'absolució* sigui un acte tan gratuït com el de Crist quan perdona la pecadora, mentre que la *satisfacció* tendeix naturalment a perllongar-se en una vida de conversió i de fruit de l'Esperit, en tot semblant a l'«ara no pequis més» de Jesús a la mateixa pecadora.

Trento contemplà menys el coneixement dels pecats, cordial i personal, entès com a *moment intern de l'acció guaridora*, que no pas el coneixement analític, en el qual els pecats i les seves circumstàncies s'especifiquen. El Concili va treballar, explícitament, sobre l'analogia judicial. Les dues figures, la forense i la medicinal, suggereixen l'existència de dos *sistemes*, l'un al costat de l'altre, que només la *vida de l'Església* pot assumir, integrar i sintetitzar. Trento va privilegiar el sistema corresponent a la figura judicial, sense que, amb aquest fet, hagués barrat el pas vers la integració orgànica d'elements del sistema medicinal, feta de manera solvent i concorde pel Magisteri i pel *sensus fidelium*.

#### 4. *La veritable perspectiva del sistema forense*

No podem donar per acabada aquesta reflexió, que en el fons té com a objectiu central la sacramentalitat de la Penitència, sense copsar en la mesura del possible tot el que a Trento es va dir sobre l'analogia forense, ja que no totes les veus tendien, sense més, a la univocitat igualitària entre la Penitència i el Judici dels tribunals humans. En concret, cal evocar i donar relleu a la intervenció sapient d'un teòleg ben famós: Johannes Gropper. La Penitència –diu– no és sols un acte judicial semblant en tot als judicis humans, ja que allò que representa la Penitència és el judici misericordiós de Déu. Gropper no pensa tant en l'analogia entre la Penitència i el judici dels homes com en l'estreta relació que hi ha entre el sacrament del Perdó i *el judici benèvol i decisiu (escatològic) de Déu*:

«L'absolució del sacerdot significa en primer lloc l'absolució de Crist. En segon lloc representa la reconciliació de tots els membres de Crist.»<sup>71</sup>

71. «Absolutio sacerdotis significat primo absolutionem Christi, secundo reconciliationem omnium membrorum Christi; peccator enim peccans Spiritum Sanctum contristat et omnia Christi membra; igitur per absolutionem reconciliatur Spiritus Sanctus et omnia membra» (CT VII/1, 267,11-14).

## La Penitència re-presenta l'únic judici, futur i diví:

«Aquella confessió sacramental significa, a més, el judici futur (de Déu) a la fi dels segles. Aquesta comparança no és estrafolària, perquè qualsevol que sigui absolut ha de pensar que s'haurà de trobar a la dreta de Déu en el judici futur, i al contrari el qui no és absolut.»<sup>72</sup>

Aquesta perspectiva escatològica, que comporta sempre el contrapès de la imatge terrestre i humana capaç de traduir en termes de visibilitat el disseny amagat de Déu<sup>73</sup>, hauria mostrat més clarament què és un sagrament: des del punt de vista *teològic*, la forma visible de la gràcia invisible de Déu; des del punt de vista *eclesial*, la continuació, en la visibilitat de l'Església, de la gràcia, del perdó, de la pau i de la joia que Jesús gloriós va donar als seus. Així s'evitaria el risc d'univocitat entre la Penitència i els tribunals humans.

## II. EL DRET DIVÍ

### 1. *El concepte*

En poques paraules podem dir que –en matèria sacramental– és de dret diví allò que ha estat *preceptuat* per Jesucrist (*ius divinum quoad praeceptum*). I, en el sentit més estricte, és de dret diví allò que ha estat *instituit* pel mateix Crist (*ius divinum quoad institutionem*). Així s'expressà, en efecte, el Bisbe d'Osca quan distingia el dret diví quant al precepte i quant a la institució<sup>74</sup>.

També el Bisbe de Monòpoli admetia la mateixa distinció quan deia:

«Confessio autem iuris divini est... Christus ipsam confessionem instituit et praecepit.»<sup>75</sup>

Aquest doble aforisme pren la força d'una tesi, totalment comuna a Trento, en el triple sentit que tant el sagrament de la Penitència, com la confessió, com la confessió íntegra són de dret diví.

Vol dir que el sagrament de la Penitència ha estat instituit per Jesucrist, i ho ha estat de tal manera que la institució enclou la confessió i la seva integritat, pel fet que, segons els termes institucionals, Crist ha fet donació del poder d'absoldre i de retenir els pecats, cosa que implica el coneixement i discerniment per part dels confessors.

Aquesta és la mentalitat comuna a Trento: el sagrament de la Penitència ha estat instituit pel Senyor i Ell ha preceptuat també la confessió i la seva integritat, a causa de la figura mateixa que ha pres la institució.

72. J. GROPPER, *CT VII/1*, 267,15-16: «Significat item illa absolutio sacerdotis iudicium futurum in fine saeculi.»

73. Per a Gropper en la Penitència es dona l'acció guaridora del metge, no sols del jutge: visió coherent amb la dimensió *escatologitzant* que té del sagrament (*CT VII/1*, 268,3).

74. *CT VII/1*, 308,20-21.

75. *CT VII/1*, 312,7.13.



## 2. *Les analogies*

Durant el Concili de Trento la qualificació *de iure divino* es va aplicar a cinc institucions diferents:

### 1) A la Residència dels Bisbes,

«qui a été traité... pour savoir si elle est *de iure divino* ou non, qui est une chose plus claire que le jour.»<sup>76</sup>

### 2) Al Pontificat romà<sup>77</sup>.

Els teòlegs controversistes van afirmar aquest *ius divinum* negat també per Luther:

«Iure divino Papa non est episcopis et presbyteris superior. Luther: Ergo, nec Papa est episcopis, nec episcopus est superior presbyteris *iure divino*.»<sup>78</sup>

També Ambrosius Catharinus, en la seva *Apologia pro veritate catholica et apostolica* (1520), recull –refutant-la– l'objecció de Luther:

«Petro immediate a Deo non sunt datae claves tamquam capiti primo et fundamento totius ecclesiae, ita ut numquam fuerit Pontifex universalis super omnes ecclesias.»<sup>79</sup>

### 3) Al Sacerdoci.

És suficient el testimoni de John Fisher:

«Auctore Spiritu, divinitus institutum (sacerdotium) ministri, episcopi, presbyteri.»<sup>80</sup>

### 4) Al celibat dels preveres.

Aquí, el testimoni –el teòleg Clichtove– és tan representatiu de l'època com l'anterior:

76. *Lettre de Mr. Lanssac à Mr. de Lisle, ambass, à Rome, 19-V-1562: en Instructions et Lettres des Rois Tres-Chrétiens et de leurs Ambassadeurs, et d'autres actes concernant le Concile de Trente*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1654, p. 187.

77. Vegeu THOMAS DE VIO, card. CAIETANUS, *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis* (1521), Münster, Aschendorff, 1925.

78. Johan FABRI, Generalvikar von Konstanz, *Malleus in haeresim luteranam* (1524), editat per Anton Naegele, Münster, Aschendorff, 1952, p. 520.

79. Ambrosius CATHARINUS, *Apologia pro veritate catholica et apostolica* (1520), en la mateixa obra dirigida per A. Naegele, p. 87.

80. John FISHER, *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum* (1525), editat per H. K. Schmeink, Münster, Aschendorff, 1925, p. 64.

«Iure divino et naturali, nuptiae sacerdotibus sunt vetitae. Non ex sola pendet Ecclesiae constitutione, sed prius et principalius ex iure divino et naturali, definiente ministros altaris debere a nuptiarum vinculo esse liberos et absolutos.»<sup>81</sup>

### 5) A la comunió amb les dues espècies.

Són Luther i els reformadors els qui reclamaven que el precepte de la comunió amb el calze fos qualificat *de iure divino*, mentre que els teòlegs controversistes argumenten que el precepte de dret diví es refereix a la recepció de l'Eucaristia i, pel que fa a la comunió sota les dues espècies,

«Ecclesia sancta et praecipue eius moderatores in Spiritu Sancto congregati potestatem habent abrogandi aliquam constitutionem antiquam occurrente rationabili causa, aut eam commutandi in alium morem Ecclesiae utiliozem.»<sup>82</sup>

### 3. Graus en el dret diví?

Una institució o un precepte, quan es pot dir que és de dret diví?

S'ha fet famós el resum del vot de Joan Antoni Delphinus, Ord. Min. Convent., que segons CT és «simmillimum» al votum no menys famós anomenat *Breve compendium eorum omnium, quae Rdi. theologi Franciscani Conventuales dixerunt ad articulos de Poenitentia et tribus ultimis sacramentis*, publicat per G. Escudé ca-sals<sup>83</sup>. Diu el vot de Joan Antoni Delphinus:

«Iuris divini gradus sunt tres:

In primo sunt omnia, quae continentur in Sacra Scriptura Veteris et Novi Testamenti.

In secundo ea, quae implicite in eis continentur quasi per quandam concomitantiam necessariam.

In tertio sunt statuta Ecclesiae et Conciliorum, et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum.»<sup>84</sup>

Ben segur que J. A. Delphinus dóna per suposat que el fet de la institució de la Penitència és de dret diví segons el primer grau, perquè el famós passatge neotestamentari de Jn 20,23 conté la institució. En canvi, la *confessió* pertany al segon grau del dret diví *per quandam concomitantiam necessariam*, o bé, com deia Ruard Tap-per, *insinuatve confessio est a Christo instituta et praecepta*<sup>85</sup>. Delphinus mateix ex-

81. Iudocus CLICHTOVEUS, *Propugnaculum Ecclesiae adversus lutheranos*, Coloniae, apud H. Alopecii, 1526, p. 269, 6.

82. Iudocus CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, Parisiis, ex officina Simonis Colinaei, 1524, cap. XXIV, fol. 45.

83. ESCUDÉ, *La doctrina de la confesión* 22. El *Breve Compendium* es troba a la Biblioteca Vaticana, cod. *Ottob. lat.* 461, 4<sup>r</sup>-33<sup>v</sup>.

84. Johannes A. DELPHINUS, CT VII/1, 70,17-25.

85. CT VII/1, 249,35.

plicita la qüestió afegint que la confessió, amb els additius de les circumstàncies de temps, lloc i persona, és de dret diví de tercer grau:

«Confessio quatenus sumitur simpliciter, ut contritio et poenitentia, est in secundo gradu iuris divini; si accipitur confessio quatenus cum circumstantiis, ut de tempore, loco et persona, est in tertio gradu iuris divini.

Idem de satisfactione, ut simpliciter considerata, sit in secundo gradu iuris divini; quatenus vocatur canonica cùm circumstantiis, est in tertio.»<sup>86</sup>

Fins aquí el vot de J. A. Delphinus. En relació amb ell, les variacions del *Breve Compendium* són principalment dues:

a) La fórmula descriptiva del segon grau del dret diví té una redacció diversa per part del *Breve Compendium*, que especifica més la forma deductiva amb què les conclusions del segon grau emanen de l'Esriptura. Diu: «sunt ea quae bona et formalis consequentia deducuntur ex his quae evidentem in sacris voluminibus habentur»<sup>87</sup>.

b) El *Breve Compendium* desdobra el tercer grau de Delphinus en dos: per tant, el tercer grau del *B. C.* abasta el que està en l'ús de l'Església «ex apostolica institutione», mentre que el quart grau «sunt quae statuuntur ab orthodoxis patribus et generalibus conciliis»<sup>88</sup>.

#### 4. L'origen del dret diví

Dels testimonis del dret diví, assenyalats per Delphinus o pel *Breve Compendium*, passem, com portats de la mà, a determinar l'origen real de la institució o del precepte que són presumptament de *iure divino*, en la mesura que un moment significatiu de la Tradició està reclamant per a ells aquesta qualificació.

Els testimonis assenyalen l'origen diví del que és instituït o preceptuat. Si la Sagrada Esriptura testimonia que en l'època apostòlica vigeix tal institució o tal precepte, podem concloure que tal institució o precepte són de dret diví: en l'època de Trento no es distingia entre el Crist històric i el Crist gloriós. Tant el que s'esdevingué en la vida terrestre de Crist, com l'esdeveniment postpasqual, com –fins i tot– l'acció dels Apòstols dirigida per l'Esperit Sant era, com veurem tot seguit, considerat com a directament instituït o preceptuat per Crist.

En efecte, durant el primer quart del segle XVI, es troba ací i allà una sentència que es podria qualificar de «moderna» si no l'hagués conegut també l'Edat Mitjana. Segons tal sentència, no cal referir precisament a Crist una institució o un precepte per a poder-lo qualificar de dret diví pel seu origen. És suficient que es pugui atribuir a l'Església apostòlica dirigida per l'Esperit Sant, que la configura i la proveeix d'allò que li és necessari.

86. CT VII/1, 70,20-25.

87. ESCUDÉ, *La doctrina de la confesión*.

88. *Ibid.*

Erasme de Rotterdam fa seva aquesta sentència. Joan Eck, el teòleg controversista, la narra en la *Prima pars Operum Johannis Eck contra Ludderum*: No cal que els sagraments hagin estat directament, immediatament, instituïts per Crist. Els sagraments poden haver brollat en l'Església apostòlica dirigida per l'Esperit Sant, que esdevé així *autor* dels sagraments, tal com es troba en Ricard de Sant Víctor, Alexandre de Hales i sant Bonaventura<sup>89</sup>:

«At quod Erasmus maxime relevat natam esse confessionem quo ad sic confiteri explicat se in responsionibus ad Leum [sic] Anglum nam multa sunt positiva circa confessionem, sicut est tempus, proprius sacerdos, reservatio casuum, etc. Unde Leo statuenti tutius esse dicere confessionem esse iuris divini Erasmus omnino ei nihil repugnat: aliud item relevat Erasmus est quia etiam si sibi videatur confessionem non institutam a Christo, *tamen Ecclesia instituerit auctore Spiritu Sancto*. Et ipse non videat quid referat an Christus omnia sacramenta instituerit, an quaedam instituta sunt ab Ecclesia sed auctore Spiritu Sancto.»<sup>90</sup>

I tal institució cal observar-la com si l'hagués instituïda el mateix Crist<sup>91</sup>.

Connexa amb la qüestió de l'origen del dret diví n'apareix una altra: com s'enllacen la institució més general de Crist i la determinació o declaració més explícita de l'Església?

Sempre referits al primer quart del segle XVI, trobem una serena i madura exposició feta pel famós doctor en teologia Iudocus Clichtoveus Neoportuensis. En el seu *Antilutherus* apareix una ampla, matisada, doctrina:

Segons Clichtove, els Pares, a través dels ministeris, és a dir, de la pràctica sacramental, transmetren els secrets divins, «*tacita et mystica traditio*»<sup>92</sup>. Vol dir «més de manera silenciosa que publicant-ho per escrit»<sup>93</sup>. A partir d'aquesta consideració, Clichtove entra en matèria:

«Proinde, complura observat Ecclesia catholica in sacramentorum administrationibus et divino cultu quae non observaret nisi *ita ab Apostolis fuisset instructa. Et Apostoli talia rituum ac observantiarum genera non attentassent ordinarie nisi a Christo aut a Spiritu Sancto fuissent ad id faciendum edocti.*»<sup>94</sup>

Clichtove atribueix la funció simplement constitutiva del dret diví a Crist i a l'Església apostòlica. En canvi, la tasca de «determinar i declarar més explícitament» els preceptes divins pertany als Concilis generals i a l'Església catòlica:

«Multa sunt statuta Conciliorum generalium et Ecclesiae catholicae quae determinant ac clarant apertius divina praecepta, definiuntque horum circumstantias et modum observandi

89. ECK, *Contra Ludderum*, lib. IV, cap. XXV, fol. 217. Eck diu que Erasme cita a favor seu els tres autors medievals.

90. *Ibid.*

91. Eck estableix una subtil però importantíssima diferència entre Erasme i els reformadors: «(Erasmus) nihil definit, nihil asserit, sicut haeretici faciunt» (*Ibid.*).

92. Iudocus CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, cap. 4, fol. 9<sup>v</sup>.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

particularem... *Rursum obligantur iure divino*. Christiani ad confessionem peccatorum sacerdoti faciendam, ad susceptionem itidem sacrae Eucharistiae et ad orationem. Modum autem et tempus haec observandi constituit Ecclesia catholica in sacrosanctis Synidis, ut quam saltem semel in anno, scilicet in festo Paschae, fiat ab unoquoque confessio peccatorum integra et susceptio sacramenti Eucharistiae...»<sup>95</sup>

En general, les Constitucions Sinodals expressen el «modum observandi aliquod divinum praeceptum»<sup>96</sup>.

També aquesta tesi la podríem qualificar de «moderna»: l'Església, a través del seu òrgan de suprema decisió i discerniment que és el Concili presidit pel Papa, pot *determinar, concretar o explicitar el dret diví* que de manera més general va ser instituit per Crist o per l'Església apostòlica, «a Spiritu Sancto, qui est Spiritum Veritatis, directa»<sup>97</sup>.

El més interessant és que Chlichtove desenvolupa de forma conseqüent el tema de l'Església dirigida i afaïsonada per l'Esperit de la Veritat. El capítol XIII, en efecte, mostra com «Crist en l'Evangeli no va expressar de forma particularitzada tots els preceptes referits a l'estatut de l'Església catòlica»<sup>98</sup>.

Val la pena de transcriure una llarga citació:

«Christus, Apostolorum imbecillae capacitatis conscius, noluit ea omnia quae ad futuram Ecclesiae gubernationem erant necessaria explicare, quia necdum erant omnium eorum capaces; quemadmodum ipse contestatus eis dicens: 'Adhuc muta habeo vobis dicere. Cum autem venerit Spiritus Veritatis...'

Sed complura ad directionem Ecclesiae pertinentia praecepta, in Evangelio non expressa, postea per suos explicuit Apostolos, ut ante dictum. *Multa etiam per eius successores: Magisterio et inspiratione Spiritus Sancti*, prout ipse aeterna sua sapientia novit ipsi Ecclesiae suae utilius expedire. Et ergo, posterioribus Novae Legis saeculis nonnulla curavit instituenda quae prius non revelaverat, nec ordinaverat institui debere, quoniam posteriore temporis decursu expediens erat illud institui in Ecclesia, et priore vero non ita congruebat nec expediebat.»<sup>99</sup>

Al dret diví, per tant, li escau una certa continuïtat creadora, que s'obté per la via de la determinació o de la particularització eclesial. Això ens porta a un tema con-nex: la immutabilitat del dret diví.

## 5. *Immutabilitat del dret diví*

D'entrada, tots admeten la irrevocabilitat del *ius divinum*: «Tenet consequentia, quia ius divinum est immutabile, tam in vita quam in morte.»<sup>100</sup>

95. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, cap. X, fol. 21.

96. *Ibid.*

97. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, cap. XI, fol. 22.

98. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, cap. 13, fol. 26.

99. *Ibid.*

100. FABRI, *Malleus* 520.

És bo de mostrar el *sí* i el *no* d'aquesta qüestió. El que pot i el que no pot l'Església en ordre a modificar el *ius divinum*:

L'Església «no pot modificar els elements *substancials* del dret diví; no pot canviar el que és essencial dels sacraments»<sup>101</sup>.

Aquesta afirmació és bo de complementar-la amb una altra sobre què pot fer l'Església en ordre a determinar o a declarar més explícitament els preceptes del Senyor, amb vista a la *utilitat de l'Església*:

«Ecclesia sancta et praecipue eius moderatores in Spiritu Sancto congregati potestatem habent abrogandi aliquam constitutionem antiquam [no diu que sigui de dret diví] occurrente rationabili causa, aut eam commutandi in alium morem Ecclesiae utiliozem.»<sup>102</sup>

Per a Simó de Florència, Amat de Brèscia i Martín Pérez de Ayala, l'Església pot determinar el dret diví<sup>103</sup>.

Aquest punt serà objecte d'una major precisió en la part interpretativa. Ara cal acabar la qüestió del dret diví mostrant allò que la Sessió XIV va qualificar com a tal.

## 6. El dret diví en els debats de Trento (teòlegs i Bisbes)

Ja ha estat insinuat que el dret diví apareix a Trento amb motiu de quatre qüestions importants:

- a) La qüestió de la *institució de la Penitència*.
- b) La *confessió*, també instituïda i preceptuada per Crist.
- c) La *integritat* d'aquesta confessió, que abasta tots i cada un dels pecats mortals comesos després del Baptisme.
- d) La *necessitat* de la Penitència i de la confessió íntegra, dins l'edifici de la sacramentalitat catòlica.

Podem repassar aquests quatre punts:

- a) Sobre el primer, hi ha una tal unanimitat i una gairebé comuna adscripció del moment de la institució a l'escena evocada per Jn 20.23, que no crec necessària cap altra remarca. Trento considera la institució del sacrament com el grau més elevat *de iure divino*: pertany al primer grau.
- b) Pel que fa a la *confessió*, hi ha també unanimitat a atribuir-ne a Crist la institució i el precepte. El gran debat, però, apareix quan hom vol determinar què ha instituït Crist: si la confessió *in genere* o la confessió *secreta*. Molts Pares i teòlegs entenen que Crist va instituir la confessió (pel fet d'haver instituït la Penitència), sense determinar, però, si havia de ser pública o secreta; la determinació pertany a

101. S. PIGHI, *CT VII/1*, 173,29ss. Vegeu DUVAL, *Des sacrements* 199.

102. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, cap. XXIV, fol. 45.

103. Vegeu DUVAL, *Des sacrements* 199-200.

l'Església: Giacomo Nacchianto, Bisbe de Chioggia, diu ben clar que la confessió és de dret diví, però el mode de fer-la «ha estat lliurat al dret natural i a l'Església, i que el precepte de confessar és també de dret natural»<sup>104</sup>.

Però fins i tot els qui són d'aquesta opinió —confessió instituïda genèricament per Crist i posterior determinació per l'Església del seu mode públic o secret— no neguen pas la institució *de iure divino* de la confessió secreta, no en quant és secreta sinó en quant confessió instituïda i preceptuada per Crist.

c) Els debats dels teòlegs i dels bisbes van servir per a reblar la necessitat de la Penitència i de la Confessió en el Concili. Mancava deixar en clar també la necessitat (i obligatorietat) de la *integritat* de la confessió.

Bisbes i teòlegs veuen la integritat de la confessió com una *conseqüència necessària* de la institució de la Penitència i de la confessió. Hom parteix d'una premissa major testimoniada per l'Esclatúra (Crist ha instituït la Penitència amb potestat de perdonar i de retenir els pecats) i hi introdueixen tot seguit una premissa menor *certa*: És així que tal potestat judicial restaria frustrada si el ministre no tingués coneixement dels pecats i de les circumstàncies que canvien l'espècie. *Ergo*, cal la integritat. Aquest raonament és subjacent al sentir dels Pares que afirmen el precepte *de dret diví* de la confessió, tot i que no són tan explícits com Alfonso Contreras, el teòleg que veu en les dues claus de l'Església la de la *ciència* i la de la *potestat*, essent la primera una condició necessària per a poder exercir amb justícia la potestat judicial<sup>105</sup>. La integritat, per tant, és de dret diví *ex legitima consequentia*, o *insinuati-ve*<sup>106</sup>.

d) Afirmar que la Penitència va ser instituïda per Jesucrist com a sacrament de la Nova Llei, equival a dir que forma part *necessàriament* de l'ordre sacramental propi de l'economia de la salvació instaurada per l'autodonació de Déu en el seu Crist, és a dir, pel *dret diví* en la seva acció més forta: *manifestació de la voluntat de Déu en la seva mateixa autodonació*.

Aquest ordre sacramental fou afirmat de forma molt rotunda i clara per sant Tomàs<sup>107</sup>. L'existència d'aquest ordre —tan estrictament de dret diví que l'Església no el

104. CT VII/1, 308,38-40; 309,2-3.

105. Els bisbes Camerensis (CT VII/1, 300,37-38); Upsaliensis (CT VII/1, 296,8); Turritanus (CT VII/1, 298,3-4); Feltrensis (CT VII/1, 299,33-34); Bellicastrensis, que usa l'analogia forense: «teneor confiteri ut illis auditis sacerdos ea remittere possit» (CT VII/1, 306,20-21); Clodiensis (J. Nacchianto): «Omnia peccata confitenda sunt ut remitti possint» (CT VII/1, 309); Monopolitanus (CT VII/1, 312,18); Tudensis (CT VII/1, 313,40); Virdunensis (CT VII/1, 316,3: «ius divinum confessionis / ius humanum ritus»); Veronensis (CT VII/1, 323,5).

106. R. TAPPER, CT VII/1, 249,35. Veure Ruardi TAPPERI AB ENCHUSIA, *Opera*, Colonia Agrippinae, in officina Birkmannica, 1582, p. 126: «Manifestum est ex dictis quod omnium peccatorum confessionem apud sacerdotem faciendam esse, sit iuris divini, atque id efficaciter ex evangelio, saltem secundum concordem patrum intelligentiam probari et concludi, et propter naturam iudicium quod exercetur in sacramento poenitentiae, et quia eius materia est, ob quod *insinuatum est* potius confessionis praeceptum, quam verbis expressis praescriptum, sicut catachismus praescriptum ante Baptismum in eo quod mandatur Baptismus per quem intratur in familiam Christi. Ita enim intellexisse videtur praeceptum confitendi apud sacerdotem Hugo de Sancto Victore cum ait: 'Medicus dixit, ut curaret infirmos', non dixit ut ad medicos curandi venirent.»

107. THOMAS AQUINAS, CG IV 56.

podia pas immutar— feia que totes les disposicions humanes, totes les mediacions eclesials, s'orientessin ontològicament envers ell. Per això, la *contrició del cor*, per a sant Tomàs, pel sol fet de donar-se en aquesta economia sacramental, té una relació real, de tipus ontològic i de tipus intencional, envers el sagrament de la Penitència, de manera que —normalment— enclou el *votum sacramenti*.

Aquesta és la doctrina de la *Summa Theologiae*:

«Contritio, secundum essentiam quidem est in corde,  
et pertinet ad interiorem poenitentiam:  
virtualiter autem pertinet ad poenitentiam exteriorem,  
inquantum scilicet implicat  
propositum confitendi et satisfaciendi.»<sup>108</sup>

Oferirem, com a cloenda d'aquest apartat, un *Excursus*, amb la doctrina tomista sobre la Penitència, no sols com un punt de referència sistemàtic, sinó també com un pilar doctrinal que, al costat del progrés dogmàtic que va del Concili de Florència al de Trento, permeti de contemplar *diacrònicament* la variació de les doctrines penitencials en l'Església catòlica. Així ho vaig fer, amb resultat positiu pel que sembla, en el meu estudi a propòsit de *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia*<sup>109</sup>.

Aquest ordre institucional és bàsic. Però no era aquest ordre —aquesta mediació sacramental de Crist i de l'Església— el que es proposaven deixar en clar els Bisbes i teòlegs de Trento, tal com ho havia deixat en clar sant Tomàs. No és aquest el centre de la discussió, encara que el Bisbe de Magúncia (Missiensis) reflexionés sobre el fet que «en la Penitència se'ns aplica la Passió de Crist»<sup>110</sup>; encara que el Bisbe de Guadix repeteixi religiosament que la Penitència, a la manera d'una medecina, aplica la Passió de Crist, segons les disposicions del Penitent<sup>111</sup>; encara que evoqui l'opinió de sant Joan Crisòstom segons la qual Crist instituí la Penitència, que esdevé així l'element central i necessari de l'ordre penitencial postbaptismal, al qual s'orienten les disposicions i les actituds del penitent, sense que això faci encara de la Penitència quelcom de necessari en el sentit d'*obligatorietat jurídica* per a cada un dels pecadors<sup>112</sup>.

És el que dirà el sempre original Giacomo Nacchiano, el Bisbe Clodiensis:

«En Jn 20,23, la confessió és instituïda, no pas preceptuada (...) Alguna vegada es poden remetre els pecats sense que siguin enumerats, sobretot sense una enumeració exacta i singularitzadora (...) En resum: l'obligatorietat de la confessió resulta ser de dret natural, *per tal que*

108. THOMAS AQUINAS, *STh* III, q. 90, a. 2, ad 1.

109. J. M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia. Lectura i interpretació del Magisteri eclesiàstic*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1975-1976, Barcelona 1975. Aquest treball restà integrat després, en versió castellana, a *Trento. Una interpretació teològica*, Barcelona, Herder, 1979.

110. MISSIENSIS, *CT* VII/1, 304,3.

111. GUADICENSIS, *CT* VII/1, 314,37-38: «Passio enim Christi applicatur nobis in Baptismo per modum vitae; in Poenitentia autem per modum medicinae, quae operatur secundum dispositiones.»

112. GUADICENSIS, *CT* VII/1, 316,1-2.



*el sacerdot em pugui perdonar [dret natural sembla que aquí és igual a conseqüència natural]. Amb el benentès que el dret natural m'obliga a triar la més segura entre totes les vies per a obtenir el perdó.»<sup>113</sup>*

La majoria de Pares entenia, per tant, que el dret diví regia no tan sols la *institució* de la Penitència sinó el seu *precepte obligatori*: la fórmula «Confessio a Christo instituta et praecepta» del Bisbe de Feltri<sup>114</sup>, la prenen al peu de la lletra o amb petites variants l'Arquebisbe de Cagliari, el Bisbe d'Osca, el de Salamina i el Tuden-sis<sup>115</sup>. El que interessava a la mentalitat de Trento és: si Crist va instituir la Penitència *donant una veritable potestat de retenir els pecats als ministres*, això equivalia a instituir-la com a *obligatòria*, ja que d'altra manera fóra irrisòria la potestat de *reterir*; vegeu el vot del Turritanus, Arquebisbe de Cagliari i Sassari<sup>116</sup>.

### 7. *El dret diví en la Doctrina i en els Cànon de la Sessió XIV*

Vull ser fidel al mode d'expressar-se de Trento, per tal de mostrar com el Concili se sentia servidor del que Crist instituí, i del que reclama la justícia divina entesa en analogia al que reclama la justícia natural. La tasca de llegir i d'interpretar Trento demana de mirar-lo amb el grau més alt possible d'objectivitat; sense prevencions: amb la pau confiada i activa que brolla de l'Evangeli.

#### a) *La Doctrina*

#### a) *Necessitat de la Penitència*

La Doctrina comença assenyalant la necessitat universal –en tota època de la història– de la Penitència:

«La Penitència fou necessària per a adquirir la gràcia i la justícia a tots els homes de qualsevol temps que haguessin comès algun pecat mortal.»<sup>117</sup>

La necessitat de la penitència té el seu fonament en una exigència antropològica:

113. Jacobo NACCHIANTO, bisbe de Chioggia, CT VII/1, 308,45-309,7.

114. El bisbe de FELTRI, CT VII/1, 299,36. Vegeu, però, la comprensió que ell i Castellamaris tenien de la sacramentalitat cristiana: «Neque ad homines spectat, remittere peccata, sed ad Deum» (299,33-34), i pel que fa a CASTELLAMARIS: «Cum enim a sacerdote absolvimur a Christo absolvimur» (CT VII/1, 302,5-6).

115. El bisbe d'OSCA: «est de iure divino quoad institutionem et quoad praeceptum» (CT VII/1, 308,20-21); el TUDENSIS: «Confessio etiam necessaria est ad hoc, ut peccata remitti possint, et est de iure divino a Christo instituta et praecepta» (CT VII/1, 313,40-41).

116. El bisbe Salvador SALAPUSIUS (D'ALEPÚS, nat a Morella, a. 1503) de SASSARI (TURRITANUS): «Confessio, etiam secreta, a Christo instituta est» (CT VII/1, 298,1-2).

117. DS 1669.

la justícia exigeix la simetria entre *culpa* i *pena*, com advertí sant Tomàs<sup>118</sup>. L'elevació de la Penitència a sagrament, feta per Crist, convertirà aquesta necessitat antropològica basada en la justícia en necessitat sacramental, basada en els dos pols –diví i humà– del sagrament: el perdó de Déu que Crist fa present en la seva Església mediatadora i, com a segon pol, la necessitat que el pecador cooperi tant com pugui a la iniciativa del Perdó diví, a partir de la seva conversió a Déu que enclou, almenys *in voto*, la mediació sacramental.

### β) *La Penitència elevada per Crist a sagrament*

Que l'adveniment de Crist aixecà la Penitència a sagrament és quelcom que no sols no produí cap dubte en els debats sinó que resta plasmat amb força en la *Doctrina*:

«El Senyor instituí el sagrament de la Penitència principalment quan, ressuscitat d'entre els morts, alenà sobre els seus deixebles tot dient:  
 'Rebeu l'Esperit Sant,  
 als qui perdonareu els pecats els seran perdonats,  
 als qui els retindreu els seran retinguts' (Jn 20,22).  
 Amb aquest fet insigne i amb tan admirables paraules  
 fou comunicada la potestat de perdonar  
 i retenir els pecats  
 als Apòstols i als seus legítims successors  
 per tal de reconciliar els fidels  
 caiguts després del Baptisme.»<sup>119</sup>

### γ) *Una potestat específica: la de perdonar i retenir els pecats*

Aquesta potestat és específica: no es pot reduir a la potestat de predicar l'Evangeli, com precisa poc més endavant la *Doctrina*. La finalitat de la Penitència és que el pecador que en el Baptisme fou revestit de Crist per tal d'esdevenir nova creatura, però pecà mortalment amb posterioritat al Baptisme, pugui atènyer de nou «la novetat i la integritat de vida mitjançant els seus plors i treballs, pel sagrament de la Penitència», que per això és anomenat pels Pares «laboriosus quidam Baptismus»<sup>120</sup>.

### δ) *Necessitat del sagrament de la Penitència*

Acabat el tema de la sacramentalitat, la *Doctrina* passa al triple tema de la neces-

118. THOMAS AQUINAS, CG IV 72, § 9: «Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat...»

119. DS 1670.

120. DS 1671.

sitat de la Penitència, de la necessitat de la confessió i de la necessitat de la integritat en la mateixa confessió. El final del capítol segon enuncia sintèticament la necessitat del sacrament mateix de la Penitència:

«Aquest sacrament és necessari per a la salvació dels caiguts [en pecat mortal] després del baptisme.»<sup>121</sup>

### ε) *Necessitat dels actes del penitent*

Tot seguit, la *Doctrina* ofereix el segon punt de necessitat: el relatiu als actes del penitent que entren a formar part del sacrament. Provenen també de la divina institució:

«Els actes del penitent són la quasi-matèria d'aquest sacrament: a saber: la contrició, la confessió i la satisfacció. Els quals, per institució divina, són exigits al penitent per a la integritat del sacrament i per a la plena i perfecta remissió dels pecats, i per això s'anomenen parts de la Penitència.»<sup>122</sup>

### ς) *Necessitat (obligatorietat) de la confessió íntegra*

El tercer punt de la necessitat és el relatiu a la confessió *íntegra*. A més, la *Doctrina* fa un pas molt important, que consisteix a igualar la institució de la confessió i l'*obligatorietat* per a tothom d'un tal tipus d'acusació:

«Com un fet derivat de la institució del sacrament de la Penitència, l'Església universal sempre ha entès que havia estat també instituïda pel Senyor l'íntegra confessió dels pecats [cf. Jn 5,16; 1Jn 1,19; (Lc 17,14)], i és necessària pel dret diví per a tots els caiguts després del Baptisme.»<sup>123</sup>

La conseqüència (*ex his colligitur*) és que els penitents han de declarar tots els pecats mortals, «amb les circumstàncies que canvien l'espècie»<sup>124</sup>, «dels quals tinguin record després d'un diligent examen de consciència»<sup>125</sup>. Trento culmina aquí tota la seva exigència: l'obligació de manifestar els pecats mortals abasta fins i tot els *ocul-tíssims* i aquells que van contra els dos darrers manaments del Decàleg.

121. DS 1671 (vegeu can. 6: DS 1706)

122. DS 1673.

123. DS 1679.

124. DS 1679-1680.

125. DS 1682.

La *Doctrina* recull, per tant, els tres punts de necessitat i obligatorietat debatuts pels teòlegs i Bisbes: necessitat de la Penitència, de la confessió i de la integritat: les dues darreres necessitats *derivades* de la institució divina de la Penitència com a lliurament de la potestat d'absoldre i de retenir.

### b. *Els Cànon*s

Els Cànon

s recolliran aquesta triple necessitat, amb molta més sobrietat d'expressió que la *Doctrina*. Vet aquí els punts refusats amb anatema:

- 1) Negar que la Penitència sigui *sagrament instituït per Jesucrist* (can. 1).
- 2) Negar que les *paraules de Jn 20,22s* es refereixin a la potestat de perdonar i de retenir els pecats en el sagrament de la Penitència (can. 3).
- 3) Negar que la *confessió sacramental* hagi estat instituïda per dret diví (can. 6).
- 4) Negar que la confessió sacramental sigui *necessària* per a la salut, pel mateix dret diví (can. 6).
- 5) Negar que el *mode secret de confessar* solament al sacerdot –que l'Església catòlica sempre ha observat des del principi i continua observant– és aliè a la *institució i al manament de Crist* (can. 6).
- 6) Negar que, en el sagrament de la Penitència, en ordre a la remissió dels pecats hi hagi necessitat de confessar *tots i cada un dels pecats mortals*, per dret diví (can. 7).

Així, els cànon

s dibuixen el «mapa» del dret diví referit: 1) a la institució del sagrament; 2) a les paraules de lliurament de la potestat penitencial; 3) a la institució de la confessió sacramental; 4) a la necessitat de la confessió sacramental per a la salut; 5) al fet que la confessió secreta «no és aliena» a la institució i al manament de Crist; i 6) a la necessitat de la integritat.

He fet un esforç de pura exposició objectiva. Naturalment que hi ha molt a interpretar: la *Doctrina* a la llum dels Cànon

s, i no viceversa<sup>126</sup>; els Cànons a la llum de la Tradició i de la praxi de l'Església; la relació entre el que és de dret diví immediat i el que és de dret diví *ex bona et formali consequentia*, o *ex determinatione Ecclesiae*... És hora de cloure aquest apartat d'anàlisi minuciosa i objectiva, deixant les necessàries valoracions i interpretacions per a la Segona Part.

## EXCURSUS: EL SAGRAMENT DE LA PENITÈNCIA SEGONS LA CONCEPCIÓ DE SANT TOMÀS D'AQUINO

La concepció tomista de la Penitència amaga un grau inesperat d'originalitat. En concret, sant Tomàs afirmà en la seva maduresa la necessitat de la Penitència i de

126. DUVAL, *Des sacrements* 168-172.

les seves parts, especialment la contrició i la confessió, en la *Summa Theologiae* III, q. 84, a. 5, i també en *Contra Gentiles* IV 72. En aquest darrer lloc s'alça una veritable síntesi sòlida i subtil sobre la necessitat de la Penitència, la qual descansa en el seu fonament natural que és el capítol sobre la necessitat dels sacraments –*Contra Gentiles* IV 56–, el punt on Tomàs justifica la necessitat de l'ordre sacramental al servei de l'aplicació dels fruits de la Passió i de la Mort del Senyor a tots els homes.

1. *La gràcia del Verb encarnat, cúpula invisible dels sacraments entesos com a «instruments» del Déu fet home*

Crist, Verb encarnat, és la causa primera i universal de la salut. La força d'aquesta causa principal i universal s'expandeix a través dels canals visibles dels sacraments que, instituïts per Crist, *re-presenten*, *serveixen* i *apliquen* la salut obrada per la causa principal.

Cal observar que els sacraments, que donen la gràcia invisible sota els signes visibles, s'avenen tant a la condició del Verb fet carn com a la condició humana que sap copsar les coses espirituals a través de les sensibles:

«Per això els sacraments són com una mena d'instruments del Déu encarnat i crucificat.»<sup>127</sup>

Aquesta és la base del sacramentalisme tomista. La paraula *instruments* no ens ha pas de suggerir la imatge d'una conducció mecànica, sinó la manera com –en la visibilitat de l'Església– es transmet *instrumentalment* la vida amagada de Crist gloriós, el qual és l'univers diví i humà en el qual són constituïdes totes les coses: les visibles i les invisibles, i, per tant, també els homes.

El nom, *instrument*, i l'adverbi, *instrumentalment*, haurien de suggerir, doncs, el pas de la invisibilitat de Déu a la visibilitat eclesial. Per això cal donar èmfasi a l'expressió *quasi quaedam instrumenta* –a l'analogia que indiquen els mots «com una mena d'instruments»– per tal que hom no imagini canals o conductes materials i rígids per on passés una gràcia «cosista». Hom ha de pensar en la celebració viva dels sacraments –celebració comunitària i personal– com a visibilització eclesial de la gràcia de Crist Senyor que ofereix i comunica a tots els homes l'Esperit Sant i santificador.

2. *Integració de les dues analogies: medicinal i forense*

Sant Tomàs té una concepció de la Penitència que integra tant l'analogia medicinal, de la qual parteix, com l'analogia forense que precisa l'abast de la Penitència davant el binomi *culpa-pena*. Per a perdonar els pecats mortals comesos després del

127. CG IV 56.

Baptisme, semblants a la malaltia que afecta la salut del cos humà, l'Església no repeteix pas el Baptisme: això fóra tant com obligar a néixer de nou el malalt que es vol guarir. És per això que trobem un altre sacrament *penitencial* a més del Baptisme: el sacrament de la Penitència, que «és una espècie de sanació espiritual»<sup>128</sup>.

### 3. *L'itinerari medicinal: l'element interior i l'exterior*

Quin és l'itinerari medicinal del sacrament de la Penitència? És un itinerari *immanent o interior a l'home*, constituït per la nova orientació de la seva ment envers Déu, és a dir, per la conversió i per la contrició, orientades ontològicament al sacrament.

És un itinerari *transcendent o exterior a l'home*, constituït per la gràcia servida –ministrada– pel sacrament: així, «en el sacrament de la Penitència la salut espiritual procedeix de l'interior i de l'exterior»<sup>129</sup>.

L'originalitat rau en el fet que, tant l'element intern com l'extern –tant les disposicions i actituds del pecador com la gràcia sacramental–, no solament estan *orientades* envers el sacrament, sinó que *en formen part*. La *contrició*, en efecte, n'és la primera part.

Arribats a aquest punt, ja podem comprendre per què, segons sant Tomàs, no hi ha dos camins per a obtenir el perdó, com ensenyarà més tard Duns Scot: la contrició i l'absolució. En la concepció tomista, en la qual la contrició forma part de l'univers sacramental, com es podrien donar dos camins independents, el de la contrició interior i el de l'absolució sacramental, si són inseparables, ja que tots dos formen el món de la sacramentalitat on es viu i on s'aplica *instrumentalment* la gràcia del Salvador?

### 4. *Dos punts bàsics: a) la contrició –que és part del sacrament– és informada per la gràcia de Déu; b) la correlació culpa/pena*

#### a) *Contrició del pecador i gràcia de Déu mútuament s'impliquen*

La penitència, per a Tomàs d'Aquino, no es redueix a l'acte puntual de l'absolució, sinó que abasta des de la interioritat de la contrició, degudament expressada en la confessió i en la satisfacció, fins a l'«exterioritat» gratuïta de la gràcia visibilitzada en l'atorgament del perdó: en l'absolució o *forma* del sacrament.

L'element interior, immanent al pecador, és la contrició. Però la contrició –a causa del seu nivell de comunió amb Déu– no pot donar-se si no és imbricat amb la gràcia que ve de Déu, la qual a la vegada és transcendent a l'home però li és més íntima que el més íntim d'ell mateix. No hi ha dubte sobre el sentir de Tomàs en aquest punt:

128. CG IV 72, § 1.

129. CG IV 72, § 2.

«Aquesta nova orientació de la ment no es pot donar sense la gràcia (...) Aquesta reordinació de la ment, que consisteix en la contrició, procedeix de l'interior, és a dir, del lliure albir, amb l'ajut de la gràcia divina.»<sup>130</sup>

D'aquesta manera, en el procés penitencial, la contrició és l'element més interior de l'home. Aquest element és, a la vegada, una *disposició humana*, perquè procedeix del lliure albir, i un *ajut de Déu*, ja que es realitza sota la cúpula de la misericòrdia i del perdó de Déu i, en definitiva, és *in-format* per la seva gràcia a través de la mediació sacramental:

«In hac vero sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram, divina gratia informatam.»<sup>131</sup>

Per a Tomàs, la contrició apareix com un acte de *tot l'home que «s'uneix a Crist mitjançant la seva operació informada per la gràcia»*. Tot es produeix com en el concepte de *fe* definit per *Dei Verbum* 4, en virtut de la qual l'home es lliura totalment a Déu. També aquí «[Poenitens] se Christo sanandum commisit»<sup>132</sup>. És que la contrició és una de les formes que pren la fe viva: en concret, la que pren davant el propi pecat i envers Déu. Per al tomisme, *aquest lliurament del pecador a Crist pertany al sacrament*, ja que la contrició n'és la primera part.

És aquest bloc entre contrició i sacrament el que permet d'afirmar en conseqüència la necessitat real, ontològica, de la Penitència. El lliurament del pecador informat per la gràcia *en l'univers eclesial-sacramental* esborra la culpa i deslliura de la pena eterna. ¿Advertim, però, que aquesta referència dels actes del pecador envers l'*ordo sacramentalis* equivaldrà (al final del capítol 72) al *votum sacramenti* que tan ample paper juga en la concepció sacramental tomista?

#### b) *La correlació o simetria entre culpa i pena*

L'aforisme «*culpa ordinatur ad poenam*» es pot traduir dient que «*tota culpa s'ha de satisfer mitjançant una pena*». En efecte, en la concepció tomista, la culpa mortal té com a deïbit la pena eterna, unida, però, a penes temporals.

Aquí entra la subtilitat del sistema de sant Tomàs: tant la culpa com la pena eterna són esborrades per la contrició, que, com hem vist, forma part del procés sacramental. Però aquesta contrició que esborra culpa i pena eterna no sempre esborra la pena temporal:

«Unde quandoque, per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia Dei salvetur.»<sup>133</sup>

130. CG IV 72, § 5.

131. CG IV 72, § 8.

132. CG IV 72, § 9.

133. CG IV 72, § 8.

Procedim pas a pas: el lliurament del pecador a Déu es realitza per la contrició ordenada a la gràcia medicinal del sagrament que *guareix* el malalt: esborrant la culpa i deslliurant-lo de la pena eterna. Però aquesta sanació no és realitzada encara a la manera d'un judici, ja que ni el lliurament confiat del pecador a Crist, ni l'acte agraciament del Senyor Jesús no es realitzen pas a la manera d'un judici. Atenció, tanmateix: cal que hi hagi un cert judici, perquè la culpa comesa està encara demanant una pena a càrrec del pecador, i imposada pel ministre. Cal, per tant, un judici que es realitzi objectivament i ministerialment a) a base de la taxació d'una pena; b) pels ministres de Crist, com en els altres sagraments:

«Cum autem subire poenam pro culpa, iudicium quoddam requiratur, oportet quod poenitens, qui se Christum sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et caetera sacramenta.»<sup>134</sup>

I, «perquè ningú no pot judicar les culpes que ignora, és necessari que sigui instituïda la *confessió*, com una segona part d'aquest sagrament, per tal que la culpa del penitent sigui coneguda pel ministre de Crist»<sup>135</sup>.

### 5. Les «claus de l'Església»: la potestat judicial

D'aquí, a més de la *necessitat de la confessió*, es deriva la *necessitat de la potestat judicial*, participació de la potestat de Crist, Jutge de vius i de morts:

«Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, 'qui constitutus est Iudex vivorum et mortuorum' (Ac 10,42).»<sup>136</sup>

És el famós poder de les dues claus: la que representa l'autoritat de conèixer i la que representa la potestat d'absoldre o bé de retenir:

«Et haec duo dicuntur 'duae claves Ecclesiae', scilicet scientia discernendi et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit...»<sup>137</sup>

Elles obtenen la seva eficàcia de la Passió (i de la Resurrecció) de Crist. És per això que —en el marc d'aquesta «quasi secunda pars» del sagrament de la Penitència— les claus són la visibilització eclesial de la potestat que té el Crist gloriós de perdonar els pecats i tota mena de pena, fins les temporals, per la donació de l'Esperit Sant.

134. CG IV 72, § 9.

135. *Ibid.*

136. CG IV 72, § 10.

137. *Ibid.*



## 6. *El sacrament rebut «in voto»*

És per això, finalment, que cal sotmetre's al seu poder «confessant i acceptant el judici dels ministres de l'Església»<sup>138</sup>, en la realitat de la celebració, o tenint almenys el propòsit d'acomplir tot això *in voto*, és a dir, «quan ha estat la necessitat i no pas el menyspreu allò que ha impedit de rebre el sacrament»<sup>139</sup>, i, per tant, quan hi ha el propòsit de sotmetre's a les claus de l'Església en el temps oportú.

Haver oblidat això porta Poschmann a concloure que la teoria del *sacramentum in proposito* de Tomàs no és defensable<sup>140</sup>. Potser Poschmann oblida que, per a Tomàs d'Aquino, la realitat del perdó diví sempre està a punt de vessar sobre del pecador... suficientment disposat; igual com l'oferiment sempre real i a punt de la mediació i de la reconciliació eclesials.

Són aquestes dues realitats *agraciants*, gratuïtes però sempre realment ofertes i a punt de comunicació –la realitat divina i eclesial–, les que presten suport i donen realisme objectiu al propòsit de rebre el sacrament. Elles ens permeten de parlar sense angoixa de la necessitat de la Penitència, perquè allò que la fa objectivament possible sempre és present de forma ben real en l'horitzó de gràcia del pecador, i incideix en el seu cor per tal que es converteixi envers Déu per la contrició!

Aquest és el complex i subtil sistema tomista, que no deixa de donar una certa impressió de fragilitat en els seus punts de sutura, en el qual podem veure dues intuïcions genials que tal vegada no veié Poschmann: que la contrició forma unitat amb el sacrament, del qual és la primera part; i que, de manera semblant, la contrició forma unitat amb la gràcia que *disposa* a la contrició, la *in-forma* i l'*eleva* fins a fer-la vehicle del perdó atorgat per l'Esperit de Déu que és Amor i Gràcia.

## 7. *Un intent de síntesi*

En aquest sistema, resta clara la mediació universal de Crist, Senyor de l'Església: les disposicions interiors del subjecte apareixen recolzades en el càlid fonament de la gràcia de l'Esperit Sant que sadolla tota la mediació eclesial, afirmada com a *visibilitat sacramental* i com a *potestat de les claus* en ordre a determinar la qualitat/quantitat de la pena.

D'aquesta manera, Tomàs d'Aquino ha associat de forma orgànica i indivisible els factors personals, eclesials i divins que intervenen en la Penitència: la *contrició personal* es dona al bell mig de la *mediació eclesial*, però és l'*impuls diví* el que la perfecciona, fins a fer-la esdevenir «*contritio perfecta*», la qual no sols, com volia Duns Scot, mereix «de congruo» la gràcia divina, sinó que ella mateixa s'identifica amb la iniciativa de la gràcia de Déu que guareix i amb l'acte de l'home que la rep.

138. CG IV 72, § 11.

139. *Ibid.*

140. B. POSCHMANN, *Pénitence et Onction des Malades*, Paris, Cerf, 1966, p. 153.

La contrició personal reconeix la mediació eclesial en el *votum sacramenti* que acompanya la contrició, en la mesura que aquesta no es desnaturalitza. En efecte, en la realitat de les coses és incompatible la *contrició perfecta* i la voluntat d'*excloure* el sagrament de la Penitència. La contrició perfecta enclou *natura sua* el propòsit de reconciliació eclesial.

Aquesta reconciliació té lloc mitjançant la Confessió. Ella és necessària en virtut de tres principis: Primer, la *necessitat sacramental* de rebre la força de la Passió de Crist mitjançant la *susceptio sacramenti*. Segon, la *necessitat eclesial* de sotmetre's a l'Església i als seus ministres com a concreció de la *susceptio sacramenti*. Tercer, la *necessitat de ciència i de discerniment*, sense la qual el ministre «no podria pas emprar un remei adient a menys que conegués el pecat, cosa que fa per la confessió del pecador»<sup>141</sup>.

Així, hom pot entendre amb més perspectiva l'afirmació de Trento segons la qual la Penitència és l'únic camí de salut per als qui han pecat mortalment. Equival a dir que *tots els pecadors estan sota la mediació real del Crist/Església*. Més ben dit: equival a dir que, en l'Església, tot assenyala la proximitat de la mediació universal de Crist. Tot en l'Església condueix el pecador prop del Crist gloriós. Així s'acompleix la dita d'Agustí: «*Solus Deus peccatum remittit*», que Tomàs reelabora: «*Solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccata remittit*»<sup>142</sup>. Així s'acompleix també l'equilibri, advertit igualment per Tomàs, segons el qual la remissió dels pecats no és ni totalment intrínseca –perquè hi ha la gràcia de Déu i la mediació sacramental–, ni totalment extrínseca, com en el sistema de Duns Scot, on l'absolució constitueix *tot* el sagrament. La Penitència és també l'atrició/contrició del cor.

---

141. THOMAS AQUINAS, *STh* Suppl., q. 6, a. 1 c.

142. THOMAS AQUINAS, *STh* III, q. 84, a. 3, ad 3.

## SEGONA PART: L'HERMENÈUTICA

Tal vegada hom hauria de titular simplement «Reflexió teològica» aquesta part, ja que s'hi reflexiona sobre els fets, tractant d'entendre'ls. *Entendre la significació dels fets*: segurament la millor interpretació, després que ha sedimentat el programa hermenèutic traçat des de Heidegger a Gadamer, i d'aquest a un bon nombre d'exegetes i de teòlegs, per als quals l'hermenèutica teològica esdevé l'objectiu desitjat. Compto entre ells Kasper, Schoonenberg, Molari, Alfaro, Alzseghy...<sup>143</sup>

Aquesta part, però, no es limita a esguardar el passat: és veritat que ella vol ser, en cada una de les seves seccions, una llarga *mirada enrere* amb la perspectiva suficient per a comprendre el que s'ha esdevingut. Però va acompanyada, gairebé embolcallada, per la *introspecció* que presenta a la consciència de l'investigador els problemes actuals. S'hi ajunta encara una serena mirada *prospectiva*, que, com a mínim, farà els honors a la *historia magistra*.

D'aquesta manera, evocant ara les tres fases *retrospectiva*, *introspectiva* i *prospectiva*, amb les quals Joan Alfaro encapçalava, en un concís Pròleg, el meu llibre de fa deu anys –*Trento: Una interpretació teològica*–, penso que faig simultàniament un acte de fidelitat i un acte totalment lliure. En efecte, el programa d'Alfaro és suficientment ample i generós per a obrir lloc a la llibertat de treball més plena. D'altra banda, la lliure fidelitat a l'orientació hermenèutica aproxima el meu estudi als recents i ja citats treballs d'A. Amato i d'A. Duval sobre la Penitència a Trento, així com als de M. Miller i de Carl J. Peter sobre el *dret diví*.

## SECCIÓ PRIMERA: UN INTENT SINTÈTIC DE MIRADA ENRERE SOBRE TRENTO

1. *De sant Tomàs a Trento*

Abans d'endinsar-se en l'estudi de la Sessió XIV de Trento, fa bé A. Duval d'evocar el text que la famosa *Doctrina de Iustificacione* dedica a la Penitència. Fa bé de dir que «aquest capítol enuncia sumàriament el que serà explicat en els Cànons de la Sessió XIV»<sup>144</sup>. Però la Sessió XIV, les limitarà a explicar el sumari de la Sessió VI, o bé arribarà a crear la seva pròpia *figura* de la realitat penitencial cristiana?

143. W. KASPER, *Dogme et Evangile*, Tournai, Casterman, 1967; P. SCHOONENBERG – J. P. DE RUDDER – B. VAN IERSEL – P. FRANSEN – W. C. H. DRIESSEN, *L'interpretazione del dogma*, Brescia, Queriniana, 1971; A. DE VOS – C. MOLARI – Z. ALSZEGHY – M. FLICK – G. MOIOLI – J. DÍEZ-ALEGRÍA – C. CAFFARRA – A. POMPEI – B. HAERING – D. CAPONE, *Magistero e Morale, Principi teoretici di Ermeneutica e Lettura ermeneutica di Documenti magisteriali*, III Congresso dei Teologi moralisti a Padova (31-III 3-IV 1970), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1970; per a l'hermenèutica en J. B. Alfaro, vegeu J. M. ROVIRA BELLOSO, *La obra reciente de Juan Alfaro a la luz de su propia metodología*, dins *Estudios Eclesiásticos* 248-249 (1989) 37-51, especialment 42-46.

144. DUVAL, *Des sacraments* 178.

Aquesta pregunta no em sembla gens inútil, car l'estudiós de la Sessió XIV sobre el sagrament de la Penitència podria experimentar el següent miratge: vet aquí una sessió curta; una sessió d'unanimitats; una sessió, per tant, que hom podria qualificar com «de tràmit». Res més lluny de la veritat. Hom diria que, en la Sessió XIV, la concepció teològica de Trento sobre la Salvació –concepció que, després, hom anomenarà «barroca»– arriba al seu cim.

En efecte, si tornem al Decret *De Iustificacione* evocat per Duval (cap. 14 de la Sessió VI: *De lapsis et eorum reparatione*), hi observarem un resum, gairebé sintètic, del sistema tomista que hem estudiat en l'*Excursus* anterior. En efecte, *tots* els elements següents són plenament «tomistes»: i *tots menys el segon* ho són específicament:

1) La unitat/distinció entre iniciativa agraciant de Déu i conversió del pecador, en el marc del sagrament:

«Els qui, pel pecat, van perdre la gràcia de la justificació rebuda, poden ser justificats de nou (can. 29), si –amb la iniciativa de Déu (Deo excitante)– procuren de recuperar la gràcia perduda, per mitjà del sagrament de la Penitència.»<sup>145</sup>

2) Per raó de la seva universalitat, no comptem l'element següent com a específic de sant Tomàs, però és bàsic tant en el sistema tomista com en qualsevol altre: tracta de la institució divina d'una altra possibilitat sacramental de penitència, distinta del Baptisme, per als recaiguts després d'haver estat batejats.

«Aquest mode de justificació consisteix a reparar la caiguda, i els sants Pares l'anomenaren rectament 'segona taula (de salvació) després del naufragi on hom perdé la gràcia'. Per a aquells qui, després del Baptisme, han caigut en pecats (mortals), Crist Jesús va instituir el sagrament de la Penitència, quan va dir: 'Rebeu l'Esperit Sant; a aquells a qui remetreu els pecats, els seran perdonats; i a aquells a qui els retindreu, els seran retinguts' (Jn 20,22). D'ací es deriva la necessitat d'ensenyar que la penitència de l'home cristià després de la caiguda és molt distinta de la baptismal.»<sup>146</sup>

3) La necessitat del sagrament de la Penitència no solament no exclou sinó que enclou la contrició interior i la recepció del sagrament, almenys *in voto*:

«El sagrament de la Penitència conté no sols el fet de no pecar més, així com la detestació dels pecats i la contrició i humilitat del cor (Sl 50,19), sinó, a més, la confessió sacramental d'aquells pecats –almenys *in voto* i amb el propòsit de fer-la en el seu moment– i l'absolució sacerdotal, així com la satisfacció pel dejuni, les almoines, les oracions i altres exercicis pietosos de la vida espiritual.»<sup>147</sup>

145. *Decretum de Iustificacione*, Doctrina, cap. 14: DS 807.

146. *Ibid.*

147. *Ibid.*

#### 4) La distinció precisa entre pena eterna i pena temporal.

«La satisfacció és necessària no pas per a la remissió de la pena eterna, que és perdonada pel sagrament o *pel vot del sagrament*, sinó de la pena temporal (can. 30). la qual (com ensenyen les Lletres Sagrades) no sempre es perdona tota –com en el Baptisme– a aquells qui, poc agraïts a la gràcia de Déu que reberen, no s'avergonyiren de contristar l'Esperit Sant (Ef. 4,30) i de violar el temple de Déu.»<sup>148</sup>

Pot ser disculpada aquesta minuciosa exposició que acabo de fer del capítol 14 *De Iustificacione* perquè hi aporta un fruit precís: qui pot negar que el capítol 14 de la Sessió VI conté un resum molt ben fet de la figura penitencial segons la concepció de sant Tomàs? En aquesta figura, hi juguen –com hem observat en l'*Excursus*– com dues grans cúpules: l'una enclou l'altra. La cúpula suprema és la misericòrdia de Déu, que excita la contrició del pecador, l'atrau i el perdona. La cúpula *subordinada* és el poder de les claus, al qual *in voto* se sotmet el pecador pel fet de girar-se sincer envers Déu per la contrició; sense que això hagi de debilitar el seu propòsit de sotmetre's *tempore opportuno* a aquesta segona cúpula constituïda per les claus de l'Església, a fi d'obtenir com a través d'un judici la reconciliació eclesial i la plena remissió de les penes a través de la satisfacció.

La teologia de la Imatge –la correlació entre celebració visible en l'Església i festa invisible dalt del cel– ens mena a afegir un element que vindria a corregir un cert regust reduccionista que, malgrat la meua defensa del tomisme davant els retrets de Poschmann, puc advertir en el *Contra Gentiles* de Tomàs: al sistema tomista li convindria d'explicitar amb més relleu que la celebració davant les *claves Ecclesiae* –pel fet de simbolitzar eficaçment el judici suprem de Déu– actualitza una *plenitud* de gràcia sobre el pecador. En aquest sentit, cal, segurament, llegir atentament l'advertiment del *Contra Gentiles*, tot i que ocupi un lloc poc central, gairebé esmorteït:

«In ipsa confessione et absoluteione, plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius, propter bonum propositum utrumque obtinuit.»<sup>149</sup>

La dimensió eclesial –la mediació visible– de la sacramentalitat penitencial apareix en aquest text en el seu lloc. En aquest mateix lloc apareix també la figura que la Sessió VI té sobre la Penitència, coincident amb la figura amb què apareix, des de Tomàs d'Aquino fins al Concili de Florència.

## 2. La potestat judicial, clau del sistema penitencial tridentí

La figura de la Sessió XIV va segurament més enllà del sistema tomista, que acabem d'exposar. No és fàcil d'explicitar les diferències, perquè aquestes són més de perspectiva i d'accent que no pas d'enunciats explícits: hom hauria d'apel·lar a

148. *Ibid.*

149. THOMAS AQUINAS, *CG IV 72*, § 14.

*l'esprit de finesse*, advertint la diferència de dibuix, de color, de perspectiva que existeix entre una obra del Giotto, més pròxima a la mentalitat tomista, i una obra de Miquel Àngel, més pròxima a l'època de Trento. Aquest Concili, amb la seva figura penitencial, no arriba a subratllar alguns elements més teològics i menys jurídics del tomisme. Per exemple, els següents:

1) Tomàs té cura de mostrar sempre present i actuant la cúpula de la misericòrdia divina que embolcalla la del sagrament. Tomàs crida l'atenció envers l'harmònica estructura d'aquesta doble cúpula: a) quan diu que, en el fons, solament Déu perdona; b) quan afirma vigorosament que la contrició és desvetllada i perfeccionada per la gràcia de Déu, essent aquesta la raó que la contrició formi part del sagrament; c) quan nega que hi hagi dos camins de perdó –la contrició i el sagrament–, perquè la contrició suposa ja el sagrament *in voto*.

2) La cura explícita de sant Tomàs per presentar el «poder de les claus» com a subordinat a la misericòrdia de Déu que, en el sagrament, dóna virtut –la virtut de la Passió de Crist– al poder judicial de l'Església.

3) La visió tomista de la necessitat de la Penitència, entesa no tant com a obligació jurídica de cada un dels penitents, sinó com a necessitat de la mediació eclesial que fa de pont entre la virtut (i els fruits) de la Passió gloriosa del Crist Senyor i la misèria dels pecadors.

La polèmica antiprotestant mou Trento a presentar aquesta potestat com les claus lliurades als Apòstols de l'Església pel seu Fundador. Les claus, tot i que exerceixen una funció purament ministerial respecte de la divina misericòrdia, són presentades amb el màxim de consistència, amb el màxim de semblança amb la potestat judicial: contradistinta de la potestat de predicar l'Evangeli i d'anunciar la promesa de la gràcia, a la qual àdhuc el sector més conservador de la Reforma volia reduir la *potestas absolvendi et retinendi*. El llibre d'A. Amato presenta el facsímil de l'esborrany, que serà elevat a text definitiu, de la *segona forma* de la *Doctrina* de la Sessió XIV. A l'inici del capítol sisè apareix una esmena molt significativa. És sabut amb quin èmfasi els debats tridentins presentaven la Penitència com un tribunal de justícia dels homes. Hom mostrava així, d'una forma que colpia la imaginació, la *potestas absolvendi et retinendi*. Aquesta tendència va moure a escriure en el capítol sisè:

«...tamen, non est nudum ministerium, vel annuntiandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed *more actus iudicialis* quo ab ipso, velut a iudice sententia pronuntiatur»<sup>150</sup>.

La mà del corrector ha traçat una enèrgica ratlla sobre la paraula «more» i ha posat, damunt la correcció, els mots «ad instar», com en una esmena d'urgència per a afirmar que, entre Penitència i activitat forense, hi ha analogia, no pas univocitat.

Trento, condicionat per la polèmica antiprotestant que feia del sagrament un cas més, indiferenciat, d'anunci d'evangeli, condiciona el pensament catòlic actual sobre la Penitència. Hom adverteix, però, un cert desnivell entre els fets conciliaris, importantíssims encara que marcats per la *contingència històrica*, i la *realitat objectiva* de

150. CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio XIV, *Doctrina de Poenitentia et Unctione Extrema*, c.6: DS 1685.

*la divina dispensació*. Mentre que aquesta demana una comprensió sapiencial, pròxima a l'Amor etern que està per damunt de fets i de contingències (encara que lligat amb aquests i fet visible a partir d'aquests), els fets conciliaris demanen de copsar bé la resposta catòlica a la Reforma. Així es crea, encara avui, un desnivell –un doble esglaó– a l'hora de contemplar teològicament la Penitència: el pes contingent de la polèmica fa decantar la perspectiva des de la qual s'ha d'entendre aquest sacrament. De l'angle de la infinita i gratuïta *misericòrdia de Déu* hom passa, sense adonar-se'n a l'angle de la *potestat eclesial* pròpia dels ministres de la Penitència. És això el que té conseqüències pràctiques importants. La resposta hermenèutica a aquest desequilibri és senzilla: el respecte al conjunt de les passes i de les decisions de l'Església mou precisament l'estudiós, no pas a interpretar *tota la Tradició* des de Trento, sinó a situar aquest Concili en el marc i en la perspectiva diacrònica, universal, de la Tradició.

## SECCIÓ SEGONA: RIGOR I BENIGNITAT A TRENTO. EL SUPREM CRITERI D'INTERPRETACIÓ: LES POSSIBILITATS DEL PENITENT

Una paradoxa il·lustrativa: Trento, que és rigorista quant a la necessitat de la Penitència i de la seva integritat, serà sempre benigne pel que fa a les possibilitats del penitent. Al llarg de la investigació, m'ha semblat tan significatiu aquest contrast que penso que es pot elevar a la categoria de criteri d'interpretació de la Sessió XIV. Voldria mostrar-ho punt per punt.

### 1. «*Ecclesia supplet; Ecclesia dispensare potest*»

Hi ha, en primer lloc, una *actitud general*, representada pel Bisbe Juan de Salazar, Lancianensis. No era de cap manera un pro-luterà. Ni tan sols era escotista. És dels qui afirmen que la confessió secreta també és de dret diví. És, però, benigne en la relació entre la quasi-matèria i la forma del sacrament. Després d'afirmar la institució divina de la Penitència, tal com consta en Jn 20,23, afirma que per a poder donar l'absolució, quan no és possible res més, és suficient la contrició presumpta, segons el principi:

«La contrició presumpta és suficient, *quan fem allò que està al nostre abast*. Llavors (l'Església) supleix amb l'absolució.»<sup>151</sup>

Aquest principi integra de forma sapient les dues magnituds *possibles* en la confessió: allò que *és possible* al pecador i allò que l'Església pot fer, suplir, dispensar. És el principi del «pro posse» aplicat amb bon sentit.

151. CT VII/1, 302.

En la mateixa línia cal situar la important intervenció de Sebastià Pighino, Copresident del Concili, que pren la paraula en finalitzar la Sessió XIV (15-X de 1551) «sense respectar la *praxi* normal... per tal de subratllar la confessió privada»<sup>152</sup>.

El sagrament de la Penitència –diu– rep, d'una banda, tota la força de la Passió de Crist. De l'altra, assumeix el fet que Crist ha lliurat la seva potestat als seus ministres, constituïts jutges. Aquest darrer fet dóna lloc a la necessitat de la confessió feta al sacerdot, la qual esdevé així *de dret diví*. La confessió pública no s'exclou; fins i tot el qui es confessés públicament s'humiliaria més i satisfaria el precepte. Però no es pot pas dir que sigui preceptuada pel dret diví. Per això, la confessió secreta és necessària. No la pública. De tal manera que ningú no serà obligat a confessar-se públicament, i sí, en canvi, a fer-ho en secret. *I l'Església pot dispensar sobre aquesta manera de confessar-se:*

«Unde nemo astringeretur, ut publice confiteretur; sed bene astringi posset, ut secreto confiteretur. Et Ecclesia circa hunc modum confitendi dispensare potest.»<sup>153</sup>

Tenim el mateix quadre mental: el penitent que faci tot el que pugui; normalment, que es confessi en secret. L'Església, però, ha rebut també el poder de dispensar, per tal de mantenir el principi que el penitent faci el que pugui: *pro posse*.

## 2. La Penitència no és pas impossible ni és 'carnificinia animarum'

Teòlegs i Pares s'*ofenen* quan els escrits de Luter, o dels Reformadors, acusen d'impossible la confessió íntegra. El mateix Laínez, tan rígid en el rigor de les seves conclusions lògiques –com quan dedueix la confessió oral del poder real de retenir pecats: «no es podria exercir la potestat de retenir, si no hi hagués l'audició de la confessió»<sup>154</sup>–, reacciona ràpidament davant l'acusació luterana segons la qual la Penitència és impossible:

«Perquè l'Església (solament) preceptua d'acusar-se d'aquells pecats dels quals hom té memòria. Altrament, Crist manaria coses impossibles.»<sup>155</sup>

També l'Electoral de Magúncia mostra la seva indignació contra la «injuriosa i calumniosa» dita de Luter, segons la qual calia confessar-se de *tots* els pecats. «*Tots els pecats que hom recorda*», corrigeix amb dignitat ofesa l'Electoral<sup>156</sup>. El mateix dirà el Bisbe Vigorniensis:

152. JEDIN, *Historia* III 486.

153. *CT* VII/1, 322.

154. *CT* VII/1, 244.

155. *Ibid.* THOMAS AQUINAS, *STh* Suppl., q. 9, a. 3: «De necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quae in memoria habet». (La n. 5 de l'edició Marietti, Taurini-Romae 1948, p. 670, diu: «Nisi excusetur per impotentiam physicam aut moralem.»)

156. *CT* VII/1, 294.



«Han de ser confessats tots els pecats amb llurs circumstàncies. S'entén: aquells pecats que hom recorda.»<sup>157</sup>

Tot això són manifestacions del principi *pro posse*: fer bonament segons les pròpies possibilitats. És Pere de Maluenda el qui passarà de l'anècdota a la categoria, enunciant com a llei general:

«[Ecclesia] non exigit a peccatore impossibile; sed quod faciat quod est in se.»<sup>158</sup>

Resta alguna afirmació per fer. També algunes preguntes. En primer lloc, l'afirmació: la defensa de la humanitat de la confessió davant les acusacions d'impossibilitat o d'haver estat inventada per *mortifices* i per *psychitirannos*<sup>159</sup>, passa per un punt pràctic, sobre el qual Trento no es deturà gaire, el punt de la *matura discussio* o examen de consciència, en virtut del qual el pecador recorda els pecats, «praevia matura discussione et ea, quorum recordatur»<sup>160</sup>, dirà Pere de Maluenda. Aquesta afirmació cal cloure-la amb un recordatori: malgrat que el Concili hagi parlat dels pecats mortals comesos després del Baptisme, res no digué de la *diferència* entre els pecats mortals i els venials.

Les preguntes es concentren al voltant d'una: què entenia Trento per *matura discussio*? El quasi-formulari ofert pel mateix Eck per «singula peccata discutere, colligere atque ponderare ad faciendam contritionem»<sup>161</sup>, citat en aquest mateix treball –Primera Part, III 4– està d'acord amb les lleis d'una serena psicologia de la memòria? Els teòlegs i Pares pròxims a Trento, ¿tenien en la seva imaginació paradigmes del que és la «madura discussió d'allò que es pot recordar», o bé se'n feien un esquema «barroc» consistent en una *acumulació de circumstàncies objectives*? (Eck en troba no menys que catorze, d'aquestes circumstàncies de lloc, de temps, d'ofici, de qualitat...)<sup>162</sup>

No tot són preguntes crítiques. El tantes vegades citat Bisbe de Chioggia tal vegada pensa que la impossibilitat de recordar es pot estendre a altres causes que impossibiliten d'enumerar tots els pecats. Per això afirma, amb audaç bon sentit i de manera força general:

«Articuli 5 prima pars non est simpliciter falsa, quia aliquando absque enumeratione remittuntur peccata, praesertim exacta et singulorum enumeratione.»<sup>163</sup>

No es pot forçar habitualment la *psicologia de la memòria* fent que aquesta traspassi la frontera de l'escrúpol. El mot d'ordre pot ser: cal expressar allò que se'm fa patent en el record.

157. CT VII/1, 304.

158. CT VII/1, 251.

159. Eck, *Contra Ludderum*, cap. IX, fol. 163<sup>v</sup>.

160. CT VII/1, 251.

161. Eck, *Contra Ludderum*, fol. 151<sup>v</sup>.

162. Eck, *Contra Ludderum*, fol. 152.

163. CT VII/1, 308.

### 3. *Un punt benigne en la qüestió de les circumstàncies*

La qüestió de les dificultats en l'examen de consciència, com la qüestió general de la humanització de la Confessió segons l'Esperit de Jesucrist, trobaria precisament en el Concili del Laterà (any 1215) una llum decisiva. És sabut que els teòlegs i els Pares de Trento demanen que el penitent especifiqui les circumstàncies que «notablement canvien l'espècie del pecat»<sup>164</sup>, o que «vehementement augment speciem»<sup>165</sup>. Aquests teòlegs només van pensar en les circumstàncies *del pecat*. Però vet aquí que el cèlebre Decret *Omnis utriusque sexus fidelis* demana al sacerdot/confessor que sigui discret i caute, de tal manera que segons el costum d'un metge expert vessi vi i oli (cf. Lc 10,34) sobre les plagues del malalt, i diligentment inquireixi *les circumstàncies del pecador i del pecat*...

És veritat que el Concili de 1215 segurament entenia per circumstàncies els diversos modes de ser i les qualitats *objectives* del penitent, tals com l'orde sagrat, l'ofici, el parentiu amb la víctima... en la línia que, més tard, explicarà J. Eck en el seu famós elenc paradigmàtic. Però la *lletra* del Laterà IV, per ventura no hauria de permetre una intel·lecció ampla i espiritual?

No es tractaria de fer cap interpretació imaginativa o anacrònica. Simplement hom llegiria les *circumstàncies del pecador*, no solament en el sentit objectiu esmentat, sinó també en un sentit *subjectiu real*: *circumstàncies subjectives* són, en efecte, *la impossibilitat moral d'expressar-se*, que pot provenir de causes diverses, entre les quals no crec que hom pogués desestimar un cas pràctic esmentat pels moralistes: el del prelat ancià que es veu en una certa impossibilitat moral –pràctica– d'expressar sense escàndol un pecat molt vergonyós al confessor jove. No tot el que està d'acord amb un punt de la lògica *minor* és apte per a formar part, de manera definitiva i sense matís, d'un «sistema» global on la misericòrdia divina és la lògica suprema. No tota premissa major revelada a la qual s'adjunta una premissa menor certa davant l'observació humana, dóna lloc de manera necessària a una conclusió de sentit únic i de dret diví irrevocable. *L'esprit de finesse* del Nostre Salvador té moltes maneres de moure's amb llibertat en el clos del que és veritable, i no vol pas convertir en *rationes necessariae* les *rationes ex convenientia* (que tant estimava sant Tomàs) o les *bonae rationes ex legitima consequentia* o *ex communibus contingentibus*.

### 4. *Necessitat d'entendre amb flexibilitat les «parts» del sagrament i la quasi-matèria*

Florència havia emprat una terminologia molt precisa: no dejia que la *contritio/confessio et satisfactio* fossin parts constitutives de l'essència del sagrament: «partes ex quibus constat vel integratur sacramenti substantia», com va dir amb igual precisió el vot de R. Tapper, L. Hasselt, F. Sonnius i J. Ravestein<sup>166</sup>. Les disposicions del

164. F. SONNIUS, VAN DEN VELDE, *CT VII/1*, 255.

165. M. OLAEVEUS, *CT VII/1*, 264.

166. LE PLAT, *Monumenta Concilii Tridentini IV*, Lovanii 1784, p. 282.

penitent són tan sols els *actes* (o *parts* en sentit ample) que aquest aporta a la quasi-matèria del sacrament, això sí, com a «requisita et necessaria ad ipsum»<sup>167</sup>.

Per això, a Trento té un significat molt precís la substitució del mot «partes» (essencials) pel mot «actus»: Ambrós Pelargus<sup>168</sup> i alguns Bisbes, com el Soloniensis o el de Calahorra<sup>169</sup>, es limiten a demanar que hom digui *actus*, no pas *partes*, seguint en tot el Concili de Florència. Uns altres, com ara el Bisbe de Salamina, neguen que les tres disposicions siguin «pròpiament parts»<sup>170</sup>. D'altres, com el Bisbe de Constantina, apunten que els *actes* del penitent constitueixen la quasi-matèria del sacrament, com van ensenyar sant Tomàs i Duns Scot<sup>171</sup>.

En realitat, la doctrina de sant Tomàs sobre la quasi-matèria de la Penitència és clara i coherent, tot i la seva subtileza: en els altres sacraments la matèria és exterior a qui els rep: l'aigua, la imposició de les mans, l'oli, el pa i el vi...; en la Penitència, allò que fa les vegades de matèria és constituït per actes humans, per una «matèria» que és una activitat psíquica. Per això no són exactament *la matèria*, sinó que hi són en el lloc de la matèria: «actus humani comparantur ut materia»<sup>172</sup>. O, si es vol:

«actus humani sensibiles sunt loco materiae»<sup>173</sup>.

La terminologia és variable («actus se habent sicut materia»; «pro materia»; «in loco materiae»), però sempre gira al voltant de les dues idees bàsiques: *a*) en la Penitència tenim com a matèria els actes humans, tan delicats com rics des del punt de vista antropològic; *b*) a causa de la qualitat d'aquests actes, que no són «una realitat física»<sup>174</sup> sinó espiritual, no es pot parlar exactament de matèria, sinó d'allò que fa les vegades de matèria. Dir «pro materia» sembla encara més exacte que «quasi-matèria»:

«Sunt actus humani pro materia.»<sup>175</sup>

Sant Tomàs difereix de Duns Scot en el fet que aquest no considera que la contrició, confessió i satisfacció siguin necessàries, ja que l'escola escotista les considera

167. *Ibid.*

168. A. PELARGUS, *CT VII/1*, 270.

169. CALAGURITANUS, *CT VII/1*, 310.

170. *CT VII/1*, 317.

171. THOMAS AQUINAS, *STh III*, q. 90, a. 1, ad 2: «Relinquitur quod partes assignentur Poenitentiae inquantum est sacramentum, ad quod *actus humani comparantur ut materia*» (el subratllat és meu).

172. *Ibid.* i *III*, q. 90, a. 2.

173. THOMAS AQUINAS, *STh III*, q. 84, a. 1, ad 1.

174. L'afirmació de sant Tomàs, segons la qual «quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut partes essentiae», porta la següent nota de l'edició Marietti, Taurini-Romae: «Nec obstat pro-  
ro quod in ipso sacramento Poenitentiae non materia simpliciter, sed *quasi materia* dicitur, ut iam supra ex Concilio Tridentino, quia in eiusmodi compositis non semper vera materia, sicut nec vera essentia, ut in physicis, quaeri debet.»

175. THOMAS AQUINAS, *STh III*, q. 84, a. 1, ad 1: «Actus humani sensibiles sunt loco materiae»; l'expressió «pro materia» es troba en ad 2.

condicions *sine quibus non* del sagrament, preceptuades a més per Crist. Però l'essència del sagrament consisteix tota ella en l'absolució. Aquesta separació dels actes del penitent de la matèria o quasi-matèria penitencial és el que farà al conventual Delphinus cercar la matèria de la Penitència en la imposició de mans<sup>176</sup>.

Sant Tomàs, en canvi, precisarà que els actes del penitent, pel fet d'estar en el lloc de la matèria, són «parts essencials» del sagrament: en la terminologia hilemòrfica s'ha de dir que són parts essencials que pertanyen a la (quasi)-matèria, no pas a la forma. (Matèria i forma constitueixen el conjunt de l'essència.) I, en la mesura que la quantitat és quelcom que pertany a la matèria, es poden dir «parts de la quantitat»<sup>177</sup>.

No són, però, ni parts *subjectives* –en les quals el *tot* és amb tota la seva força en cada una de les parts–, ni parts *potencials* –en les quals el *tot* és amb tota la seva essència en cada una de les potències–; sinó que són parts *integrals*, ja que el *tot* es troba simultàniament en les tres parts: *contritio*, *confessio* et *satisfactio*<sup>178</sup>.

##### 5. La contrició conté virtualment les altres parts de la quasi-matèria

Tomàs d'Aquino entén la «quasi-matèria» de la confessió amb autèntica flexibilitat: la subtil terminologia que acabem de recordar no tindria gaire interès si no servís al sant d'Aquino per a clarificar una conseqüència realment important:

«Una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam [sed virtute]: fundamentum enim quodammodo virtute continet totum aedificium. *Et hoc modo contritio continet virtute totam poenitentiam.*»<sup>179</sup>

El més interessant és que la flexibilitat amb què es concep la matèria, amb la vivor de l'esperit, i no pas amb la rigidesa del marbre, arriba a Trento: els tres actes del penitent són interdependents, dirà el teòleg M. Olaveus<sup>180</sup>; «*invicem coniunctae*», dirà Lluís de Catània<sup>181</sup>, de tal manera que no es pot donar l'una sense les altres: si el penitent hi aporta realment una part, també hi aporta les altres, *saltem in voto*<sup>182</sup>. Per això algun Pare (Belcastro, Lacorien.) diu que les tres parts integrals són també parts potencials<sup>183</sup>, perquè l'essència del tot es troba en cada una de les parts, que s'interpenetren.

176. THOMAS AQUINAS, *STh* III, q. 90, a. 2.

177. *Ibid.*

178. *Ibid.*

179. THOMAS AQUINAS, *STh* III, q. 90, a. 3, ad 2.

180. *CT* VII/1, 264.

181. *CT* VII/1, 279,32.

182. *CT* VII/1, 279.

183. *CT* VII/1, 313.

6. *Casos de necessitat amb suplència de l'Església mostren la flexibilitat de la quasi-matèria*

El Bisbe Auriensis posa exemples que il·lustren els casos de necessitat en els quals supleix l'Església (vegeu apartat 1) i, a la vegada, són mostra de la manera flexible d'entendre la quasi-matèria:

«No hem de dir que els actes del penitent són pròpiament parts, perquè llavors no es podrien absoldre els pecats a menys que aquests tres actes es trobessin junts materialment. Aquest cas es donaria en el penitent atrit que no pogués enraonar.»<sup>184</sup>

7. *Per què no hi ha una matèria pròpiament dita*

La darrera intervenció de les Congregacions generals és a càrrec del General dels Eremites, Cristòfor de Pàdua, que dona la raó exacta per tal de mantenir les paraules «quasi-matèria» del Concili de Florència. Aquesta raó precisa i rotunda mostra com el sacrament de la Penitència ha de ser abordat amb *esprit de finesse* i no pas amb la rigidesa de la lògica *minor*: es podria pensar que el sacrament no té matèria –com alguns heretges afirmen, segons que diu el Bisbe Bosaniensis<sup>185</sup>; es podria pensar –per tal d'obviar aquest inconvenient– que els tres actes són molt importants, són una mena de matèria, gairebé són la matèria, però que hi ha una veritable i pròpia matèria sobre la qual el Concili no diu res. No. La raó exacta, adduïda pel General dels Eremites, és que «no tots els sacraments tenen matèria pròpiament dita»:

«Neque obstant quod dicatur quasi materia quia non omnia sacramenta habent propriam materiam.»<sup>186</sup>

Vol dir que la Penitència és un signe *sui generis*: format per un «material humà» que té molt d'allò espiritual que afecta la consciència; constituït per un diàleg en què la disposició psicològica, la gràcia i la potestat es resolen en la paraula efíca de benedicció i d'absolució; integrat en la visibilitat de l'Església que presta un espai de reconciliació eclesial com a símbol de la reconciliació escatològica. No fem res més que *interpretar* Trento en la perspectiva d'un tomisme a la vegada ample i fidel.

8. *Benignitat per reducció a l'absurd: la Penitència, en la Nova Llei, no pot ser més dura que en l'Antiga*

Tots aquests punts i detalls *benignes* tenen una importància cumulativa perquè indiquen que Trento no volgué pas dibuixar un sacrament a la manera d'una *carni-*

184. CT VII/1, 307.

185. CT VII/1, 318.

186. CT VII/1, 321.

*ficinia animarum*. Trento, com el Laterà IV, vol no sols l'acció d'uns jutges justos sinó la d'uns metges misericordiosos<sup>187</sup>.

Però, fins i tot l'absurd en què cauen els qui volen portar, o bé l'analogia forense fins a l'extrem, o bé el rigor en una forma ultraconseqüent, cauen en la truculència indicativa que no estan en el bon camí:

Així, Melchor Cano, quan es planteja el problema d'un penitent momentàniament mut, dóna una solució impensable avui: quan s'administra la Penitència a un malalt que en té necessitat i que *no pot parlar*, els Pares en aquests casos no parlen del sagrament de l'Absolució sinó de certa Reconciliació; altrament, «aquest sagrament no s'administraria a la manera d'un judici»<sup>188</sup>.

Així apreciem la «des-mesura barroca», quan altres teòlegs entenen que la Penitència de la Llei Nova «és un jou més greu» que no pas ho va ser en la Llei Antiga<sup>189</sup>; o quan s'admet que la penitència imposada pel sagrament és «longe durior» que la realitzada abans del Baptisme<sup>190</sup>.

Un mínim d'optimisme no ingenu ens mena a afirmar que, en la Llei Nova, tenim més recursos, i més eficaços, per a no caure en l'esclavatge del pecat i que re néixer i retornar a la conversió i a la nova vida segons l'Esperit és igualment quelcom no solament possible sinó profundament humà, joiós i àgil, pel fet de ser mogut i impel·lit per la gràcia d'Aquell qui és omnipotent en el sentit precís de poder realitzar la conversió eficaç del pecador.

Què se'n treu d'aquesta constant de benignitat que Trento vol conservar pel que fa a la persona del penitent? La primera conclusió del nostre estudi es pot exposar en forma de tesi teològica:

El *ius divinum* de Trento no afirma pas sense matisos l'obligació absoluta de confessió íntegra, sense cap límit antropològic, sinó que obliga a la confessió íntegra *segons les possibilitats del penitent*, sense que mai vulgui obligar allà on es dóna impossibilitat moral.

Aquest ferm principi de la *possibilitat moral del pecador* no ha de ser utilitzat com una coartada que permeti de mirar pejorativament el sagrament de la Penitència, amb la conseqüència pràctica de crear desafecció envers l'ús i la celebració del sagrament. No. Mantinc la convicció que quan un penitent expressa bonament a un

187. J. GROPPER, *CT VII/1*, 268.

188. MELCHOR CANO, *CT VII/1*, 263. Tot i que coneix l'analogia mèdica «Unde Concilium Lateranense dicit: *more periti medici... Ita Deus ut iudex punit, ut pater corrigit, ut medicus medetur*» (*Ibid*)—tendeix a endurir l'analogia forense: «Et sicut in iudiciis saecularibus confessio rei, actus poenitentis et vindicta iudicis sunt partes illius causae iudicialis, ita et in hoc iudicio spiritali» (*Ibid.*). El terme de comparació no és, com en Gropper, el judici escatològic de Déu, sinó els judicis humans. Vegeu finalment la matisada qüestió del dret diví de la Confessió, pel que fa al *temps* en la *Relectio de Sacramentis*, pars VI, *De Praecepto Sacramenti Poenitentiae*, dins MELCHIORIS CANI *Opera*, Patavii, Typis Seminarii, 1734, p. 586: Hi ha quatre casos en què obliga sense dilació el dret diví de la confessió: en perill de mort; quan hom vol rebre l'Eucaristia si és reu de pecat mortal; quan hi ha perill de no tenir més confessor; i un cop l'any. Però «de confessione quotannis, non solius divini praecepti est, sed divini limitati ac definiti per humanum».

189. J. VALTER, *CT VII/1*, 257-258.

190. A. DE SIENA, *CT VII/1*, 285.

ministre de l'Església el pecat i l'error que ha descobert d'acord amb les seves possibilitats psicològiques i a la llum de Déu que el clarifica, experimenta el goig de contemplar i de viure en la fe el judici benèvol del Déu que perdona, allibera i renova.

## SECCIÓ TERCERA: INTERPRETACIONS ACTUALS DEL DRET DIVÍ A TRENTO

Hi ha hagut un debat recent, el cim del qual ha estat el Sínode dels Bisbes de 1983, i –en el seu centre– la intervenció del Cardenal Joseph Ratzinger amb els seus dos punts cabdals: 1) el que Trento digué sobre el Dret diví referit a la necessitat de la Penitència i a la seva integritat no s'ha d'entendre com si fos purament disciplinar; 2) el Dret diví és irreformable: l'Església se sent depassada pel Dret diví. No és l'Església la que s'ha donat aquesta disciplina, sinó que –coneixent la voluntat del Senyor– l'acompleix i la vol accomplir<sup>191</sup>. Ambdós principis admeten matisacions que veurem expressades per diversos autors i també per les nostres conclusions. Heus aquí les principals interpretacions actuals:

### 1. Escudé

J. Escudé hi aportà quelcom de decisiu: mostrà documentalment *els diversos graus en el dret diví* tal com els entenia un grup de conventuals segurament pròxims a Joan Antoni Delphinus, ja que llur vot s'assembla en l'estructura i en la lletra al resum del vot que Delphinus va emetre en la etapa de Bolonya (23-IV de 1547)<sup>192</sup>. Escudé inicià un camí molt fecund, del qual el mateix Amato és deutor, i que segueixen explícitament Z. Alszeghy i M. Flick, en *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*<sup>193</sup>; i també M. Miller, en el seu excel·lent treball *The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology*<sup>194</sup>.

### 2. Amato

L'aportació d'A. Amato afirma una diferència de la qual vol treure conseqüències pràctiques: mentre que el cànon sisè de Trento, sobre la necessitat del sagrament de la Penitència per a la salvació, pertany al *dret diví en sentit estricte* (en quant fundat en l'Escriptura), en canvi, quan el cànon setè estableix la necessitat de la confessió

191. RATZINGER, *Les normes pastorales* 185.

192. J. A. DELPHINUS, *CT VI/1*, 70.

193. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, dins *Magisterio e Morale*, Bologna, Edizione Dehoniane, 1970.

194. MILLER, *The Divine Right* 26-27.

íntegra, l'expressió *dret diví* que qualifica aquesta necessitat, *sembra que debba interdersi in senso piuttosto ampio*<sup>195</sup>. Duval fa una crítica exhaustiva i minuciosa d'aquesta matisada hipòtesi d'Amato, però el cert és que Trento i la seva època no sols coneixen la veu de Delphinus establint diversos graus d'*explicitació* de la voluntat divina –i, per tant, del *ius divinum*–, sinó que una part de la meua aportació consisteix precisament a mostrar les veus concordants de Ruard Tapper i sobretot de Jodocus Clichtove en pro d'una petita escala d'*explicitació* en els graus del dret diví.

Hom ha de reconèixer que el treball d'Amato té com a suport solidíssim l'estudi més objectiu realitzat fins ara de les Actes, de la *Doctrina* i dels *Cànons* de la Sessió XIV. La diferència que ell afirma, per tant, em sembla ben fundada. El costat negatiu del seu treball consisteix en el fet que no apareixi amb suficient claredat la conseqüència pràctica d'aquesta conclusió genèrica expressada cautament per d'Amato. No és segur que tal conseqüència pràctica –«una prassi litúrgica autenticament sacramentale di remissione dei peccati dopo un semplice abbozzo di confessione, al massimo generica»<sup>196</sup>– derivi del fet puntual que el cànon setè empri el dret diví en un sentit ample:

«Si può affermare que molto probabilmente *il diritto divino dell'integrità della confessione non deve essere ritenuto in questo canone in senso stretto.*»<sup>197</sup>

Estem d'acord amb aquesta darrera afirmació. Però, ¿del fet que el *dret diví no s'hagi d'entendre en sentit estricte en el cànon setè*, en deriva una obligació mitigada pel que fa a l'acusació íntegra i específica dels pecats? ¿O bé aquesta mitigació, d'acord amb el que hem dit en l'anterior *secció segona*, deriva més aviat del principi de dret natural i diví, segons el qual ningú no pot ser obligat més enllà de la seva possibilitat moral? Vull dir clarament que *tot i que el grau del dret diví sigui menor en el cànon setè*, no necessàriament es debilita per això l'obligació que aquest dret de segon ordre imposa: almenys, l'abast material d'aquesta obligació, que en el nostre cas és la confessió íntegra.

### 3. Duval

L'aportació de Duval és a la vegada lineal i subtil, ja que és difícil de veure si el mou alguna intenció diguem-ne pastoral o, en general, metahistòrica, o bé si les paraules amb què clou l'estudi constaten simplement un fet:

«Dans la conjuncture du XVI siècle, il est apparu aux Pères de Trente que cette donée fondamentale de la foi catholique se trouvait gravement compromise si l'aveu intégral et circonstancié des péchés en confession cessait d'être considéré comme essentiel au sacrement de pénitence.»<sup>198</sup>

195. AMATO, *Necessità della confessione* 144. 199.

196. *Ibid.*

197. AMATO, *Necessità della confessione* 329.

198. DUVAL, *Des sacrements* 208.



Aquesta citació expressa perfectament la mentalitat tridentina. I és que tal vegada l'obra objectiva, seriosa i sense febleses de Duval es presenta més com el treball d'un historiador d'arxiu, a qui interessa deixar constància del que sens dubte és la mentalitat tridentina, que no pas com l'obra d'un teòleg hermeneuta que vol contemplar des del seu horitzó de comprensió actual el dels Pares de Trento, mitjançant la famosa «fusió d'horitzons» de Gadamer<sup>199</sup>. ¿O tal vegada la intenció teòrico-pràctica de Duval té la seva xifra en dues intencionadíssimes remarques, totes dues col·locades estratègicament? En la primera, al final de la crítica a Amato, Duval lamenta en directe la –a parer seu– insuficient informació de l'autor italià pel que fa a la sacramentologia medieval, sempre necessària com a punt de referència. Indirectament, però, demana una interpretació de Trento situat en el conjunt de la Tradició:

«Talonnés par les réformateurs faisant du canon *Omnis utriusque sexus* comme un point de départ absolu, les Pères du Concile ont répété à plusieurs reprises (...) leur conviction d'une *continuité historique* essentielle dans le recours au pouvoir des clefs. *Ce serait aller dans la ligne voulue par Trente que de situer les décisions de ce Concile dans une perspective plus élargie de l'histoire de la discipline pénitentielle dans l'Église.*»<sup>200</sup>

Tal vegada l'altra citació expressa la darrera *intenció* de Duval. Almenys, la seva darrera *constatació*: Duval dibuixa, amb exactitud total, la figura de la mediació eclesial contemplada per Trento:

«On est ici au coeur des problèmes. Au-delà des éléments de pratique sacramentelle qu'il s'applique à justifier point par point, ce que le Concile tien comme instinctivement à défendre, c'est en réalité le mystère même de l'Église. Non pas encore peut-être au sens de l'Église-Sacrement selon la formulation de Vatican II, mais l'Église comme *potestas.*»<sup>201</sup>

#### 4. Rahner i altres estudis recents

El cèlebre estudi de Rahner sobre el dret diví es proposa fonamentalment una qüestió epistemològica: com poder arribar a conèixer que una institució o un precepte són de dret diví. Amb tres serioses remarques, l'autor manifesta el seu pensament:

1) «El Dret diví mai no es deixa representar si no és en la seva figura històrica.»<sup>202</sup>

199. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 309-310, sobretot 372-377; 452ss; per a la qüestió de la fusió dels horitzons, vegeu ROVIRA BELLOSO, *La obra reciente de Juan Alfaro* 45-46.

200. DUVAL, *Des sacrements* 222.

201. DUVAL, *Des sacrements* 176.

202. K. RAHNER, *Sobre el concepto de 'ius divinum' en su comprensión católica*, dins *Escritos de Teología* V, Madrid, Taurus, 1964, p. 250.

Vol dir que l'historiador i el teòleg tan sols poden abordar allò que essencialment és de dret diví a través d'alguna de les seves figures històriques concretes: «L'historiador només encerta aquesta essència quan l'assenyala en les seves figures reals.»<sup>203</sup>

2) «No es pot afirmar sense més que tota realitat jurídica del temps apostòlic, o que pugui derivar-se d'una paraula de Jesús o dels Apòstols, ja sigui –només per aquesta causa– *ius divinum*.»<sup>204</sup>

Les diverses regles de la comunitat de Mt 18 –exemplifica Rahner– tal com foren pronunciades, han estat superades tàcitament per la història i la vida interior de la mateixa Església.

3) Finalment, «l'absència del *ius divinum* en l'Església, amb les seves exigències, resta salvada quan una decisió de l'Església primitiva dóna lloc a una representació (divino-humana) d'aquest dret.»<sup>205</sup>

Vol dir que el dret diví positiu, en l'Església, pot ser i és també un dret diví-humà, i que el caràcter de revelació que té aquest dret és compatible amb les tendències i possibilitats eclesials, i sobretot amb les decisions de l'Església que determinen i especifiquen aquestes possibilitats a través d'una figura o representació històrica del dret diví. Rahner insisteix en el context eclesial, tal com havia fet pel que fa a la inspiració bíblica. Les seves conclusions no són gens lluny de l'aforisme de M. Miller: «Human mediation by no means disqualified an institution or practice from being considered *iure divino*.»<sup>206</sup>

### 5. *Alszeghy-Flick*

El llibre *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione* té importància en sí mateix, resta avalat pels dos grans noms de Zoltan Alszeghy i Maurizio Flick, professors de la PUG, i, a més, ha tingut repercussió pràctica. Tampoc no és un treball fàcil de sintetitzar, ja que manté una certa dissociació entre teoria i pràctica: com si la data en què fou escrit –1970– portés encara l'empremta de l'època de la *contestazione* carregada d'interrogants i, fins i tot, de contradicció i de desconcert.

a) A nivell teòric, el treball esmentat és molt estricte. No pensa que les definicions tridentines puguin ser *una de les possibles concrecions del dret diví*, és a dir, que l'opció per la confessió íntegra i secreta, sigui substituïble, en una altra concreció eclesial, per la simple confessió genèrica:

203. RAHNER, *Concepto de 'ius divinum'* 252.

204. RAHNER, *Concepto de 'ius divinum'* 254.

205. RAHNER, *Concepto de 'ius divinum'* 269. Vegeu també de K. RAHNER, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la Penitencia*, dins ET II, Madrid, Taurus, 1961, pp. 141-180; i *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones teológicas*, dins ET IV, Madrid, Taurus, 1961, pp. 411-440.

206. MILLER, *The Divine Right* 29.

«Non si può dunque dire che la confessione generica, dopo una eventuale nuova legislazione della Chiesa, potrebbe diventare ugualmente di diritto divino. Una tale interpretazione del testo sarebbe possibile grammaticalmente, ma va contro l'intenzione storicamente conosciuta degli autori del testo. Essi infatti ammisero la possibilità del passaggio dalla confessione specifica pubblica alla confessione specifica segreta per legge ecclesiastica, ma non il passaggio dalla confessione specifica alla confessione generica.»<sup>207</sup>

b) A nivell pràctic, en canvi, el treball és àmpliament comprensiu envers l'absolució comunitària, que l'autoritat eclesiàstica pot concedir com a cloenda de les assemblees penitencials, a condició que els penitents se sotmetin en l'ocasió oportuna al poder de les claus per tal d'expressar el contingut de la pròpia consciència i poder rebre l'itinerari adequat per a la seva vida cristiana:

«Molti perciò propongono di terminare l'assemblea penitenziale, in cui si effettua una confessione soltanto generica del proprio stato di peccatori, con una assoluzione sacramentale... Nella luce del concilio di Trento ci sembra di dover rispondere del modo seguente:

L'autorità ecclesiastica può concedere di concludere l'assemblea penitenziale con un'assoluzione sacramentale, sotto la condizione che più tardi, quando avranno occasione (in vista del precetto del Laterano IV almeno una volta a l'anno), i penitenti si presentino al sacerdote, rivelando la propria coscienza e dandogli occasione per esercitare la sua missione...»<sup>208</sup>

c) En el nivell pastoral, els autors fan també un vot de confiança a l'experiència comunitària, certament amb aquell punt d'optimisme prospectiu propi del començament dels anys setanta:

«Ciò mostra l'importanza dei tentativi fatti in gruppi, animati d'intensa vita spirituale, i quali, esercitando una funzione profetica, possono intuitivamente scoprire le nuove forme in cui i canoni antichi devono essere oggi espressi e vissuti.»<sup>209</sup>

## 6. Ratzinger

Passant revista a les *noves qüestions*, la intervenció del Cardenal Ratzinger en el Sínode de 1983 reprèn vigorosament la tradició medieval que, com hem vist en l'*Excursus* sobre sant Tomàs, mantenia ferm l'equilibri que ha d'haver-hi en el sagrament entre la part que correspon a Déu, a l'Església i a la persona mateixa del penitent:

«On ne peut omettre ni la part personnelle aussi bien intrinsèque à la personne que reliée à Dieu et à l'Église, ni la part de l'Église, ni l'acte divin qui, se référant à la liberté de la créature humaine, suppose et exige l'exercice de cette liberté.»<sup>210</sup>

207. ALSZEGHY-FLICK, *La dottrina tridentina* 147.

208. *La dottrina tridentina* 188-189.

209. *La dottrina tridentina* 192.

210. RATZINGER, *Les normes pastorales* 185.

Dues remarques fonamentals, ja indicades, assenyalen l'altura i els límits del pensament ratzingerià:

1) Refús d'una valoració purament disciplinar del sistema penitencial de Trento:

«L'interprétation purement disciplinaire de l'expression 'de droit divin' est totalement inacceptable et apparaît fautive, à la fois du point de vue de l'histoire et de la réalité.»<sup>211</sup>

2) L'Església no pot canviar aquells continguts que certament són de dret diví:

«L'Église elle-même se sache liée à une volonté supérieure, celle du Seigneur, à la volonté duquel elle ne peut s'opposer... C'est ne pas l'Église qui s'est donnée à elle-même cette discipline, mais, connaissant la volonté du Seigneur, elle l'a accomplie et elle doit l'accomplir.»<sup>212</sup>

Juntament amb aquests dos elements manllevats a la tradició tridentina, la intervenció de Ratzinger aporta un element, tradicional també, però que en la seva expressió d'encuny personalista resulta a la vegada nou i rotund:

«Fait partie de l'essence des sacrements le fait que tout sacrement peut être donné personnellement, c'est-à-dire à telle personne déterminée et jamais à un groupe d'hommes en tant que tel: je te baptise – et non pas je vous baptise.»<sup>213</sup>

En parlarem més tard, de la rotunditat d'aquesta darrera tesi, que segurament admet excepcions i, segurament també, hom pot acomplir introduint elements decidivament personalitzadors en les anomenades celebracions comunitàries de la Penitència. Aquí és suficient de traçar la figura de la Penitència que, per la veu autoritzada del seu Cardenal Prefecte, podem dir que és la figura pròpia de la *Sagrada Congregació per a la Doctrina de la Fe*. La prenem, per tant, com un veritable punt de referència i creiem que pot ser sintetitzada en una darrera frase que prenem encara de la intervenció del Cardenal Ratzinger:

«La confession personnelle est-elle un élément essentiel de ce sacrement, qui ne peut jamais faire défaut en dehors du cas de nécessité? Notre Congrégation, après la promulgation des normes, a poursuivi l'étude du sujet et est arrivé à la conclusion que, aussi bien selon l'structure anthropologique que théologique de cette réalité 'conversion-pénitence', l'élément de la confession personnelle est intrinsèquement nécessaire, comme l'a exprimé le Concile de Trente en parlant de 'droit divin' contre la doctrine de Calvin.»<sup>214</sup>

A aquesta concepció, precisa i clara, només li cal explicitar l'adverbi «jamais». Perquè, malgrat la seva rotunditat, al llarg de la intervenció ratzingeriana no s'exclou, ni es pot excloure, el «cas de necessitat». Igual que de l'expressió igualment ro-

211. *Les normes pastorales* 185.

212. *Ibid.*

213. *Les normes pastorales* 186.

214. *Les normes pastorales* 185.

tunda de Laínez «non potest autem aliquod retineri, nisi audiatur per confessionem»<sup>215</sup>-, no es pot excloure el *pro posse*. Oi més, la proposició de Laínez és certa en quant enclou el criteri suprem: *en la mesura del possible*.

## SECCIÓ QUARTA: EN QUIN SENTIT ÉS IRREFORMABLE EL DRET DIVÍ

Crec haver posat en joc els elements que calia explicitar: la tradició sacramental de l'Edat Mitjana, en especial la de sant Tomàs: els problemes posats per la Reforma; la teologia de l'època de Trento, sobretot l'anomenada teologia controversística; les aportacions fetes en les congregacions de teòlegs i de bisbes durant la Sessió XIV: i, fins i tot, en una perspectiva de present i de futur, els condicionants tridentins que pesen en el pensament catòlic actual sobre la Penitència. La Primera Secció d'aquesta Segona Part tenia ja un cert caire conclusiu en la mesura que dibuixava la figura penitencial de Trento al voltant de la *potestas clavium*, amb el toc de benignitat obligat per les possibilitats del penitent, segons el principi de *l'agere pro viribus o pro posse*.

Ara, la dinàmica mateixa dels elements posats en joc mena a una conclusió més general dependent d'una de les claus majors d'intel·lecció de tot el tema penitencial: en quina mesura és irreformable o irrevocable el dret diví. Aquí caldrà la presentació d'una *hipòtesi*, bastida lentament a través dels anys. La hipòtesi supera la intuïció subjectiva o la pura opinió: té el suport d'una certa tradició teològica. És presentada, però, amb la senzillesa que espera la verificació tan sols per part de l'Església de la fe, que és la instància hermenèutica autoritzada. Pas a pas desplegaré els elements per a la hipòtesi:

### A. ELS GRAUS DEL DRET DIVÍ A L'ÈPOCA DE TRENTO

No voldria que tot el pes de la reflexió gravités, realment o imaginativa, sobre el famós vot de J. A. Delphinus.

Cal situar la qüestió dels graus del dret diví en el context de la teologia controversista: l'afirmació dels *graus* no és pas un tòpic admès per tots els teòlegs. Però sí que és un tema conreat de diverses maneres per un bon nombre d'ells.

#### 1. *Graus en la immediatesa o en l'explicitació d'una institució o d'un precepte*

Hi ha teòlegs conscients del nexa més o menys *immediat*, més o menys *explícit*, que uneix una institució o un precepte del NT amb la voluntat de Crist Senyor, Mediador del voler amorós del Pare.

El fet que aquests teòlegs siguin conscients dels diferents graus d'immediatesa o

215. CT VII/1, 244.

d'explicitació amb què una institució o un precepte han brollat respecte del voler diví del seu Fundador, el podríem qualificar de desinteressat o de gratuït, perquè no senten preocupació de cap mena per extreure conclusions pràctiques d'aquest grau diferent d'immediatesa.

Johannes Eck, per exemple, és ben conscient que la institució de la Penitència per Crist és un fet evident: «ningú no el pot negar»<sup>216</sup>. Perquè ostenta el màxim d'immediatesa pel que fa a la institució per part de Crist i el màxim grau d'explicitació d'aquest fet en l'Esclusura. La pràctica totalitat dels teòlegs de l'època —entre ells J. Eck— entenen que les paraules de Jn 20,23 són la narració explícita del fet de la institució immediata. D'ací es passa a la necessitat de la *confessió del pecador* en ordre a la salvació. Apareix com a *conseqüència* necessària derivada de les paraules de Crist i del *fet real* que és l'acte de lliurament de la potestat judicial feta per Crist als Apòstols («potestas a Christo tradita») <sup>217</sup>.

Aquesta conseqüència necessària en l'ordre real és avalada i complementada en l'ordre lògic per una *conseqüència formal* —«formalis et bona consequentia», com deia el famós vot dels Conventuals—, la institució del sagrament per Crist, que fa de premissa major, i per la *figura judicial* de la Penitència, que fa de premissa menor:

«Nulla potestas iudiciaria committitur nisi alicui imponatur necessitas submittendi se huic potestati, nam iudicium etiam redditur in invitum.» (El pecador és *reus non actor*.)<sup>218</sup>

Eck no treu conseqüències pastorals de la gradació que ha observat. Delphinus en fa una primera distinció i classificació: dret diví de primer grau / dret diví de segon grau. No hi ha encara conclusions pràctiques, interessades o no, però hi ha una primera observació teòrica: existeixen dues classes de dret diví, primari i derivat. Analtzo tot seguit la qualitat d'aquest segon grau de dret diví.

## 2. El dret diví de segon grau

El dret diví de segon grau suposa quelcom d'*implicit* en una institució o en un precepte més immediat i més englobant. A aquests preceptes o institucions secundàries i implícits els caldrà ser determinats o concretats per l'acció de l'Església apostòlica sota la guia de l'Esperit Sant que la configura. Això, en el nivell real. En el nivell lògic, suposa la conseqüència legítima derivada d'una premissa major constatable pels testimonis de la revelació i d'una premissa menor acceptada per l'Església en la seva doctrina o en la seva praxi. Cal precisar:

a) *Nivell real*: la primera conseqüència important, encara que no pas de tipus pràctic, és la següent: la *confessió* sacramental apareix en ella mateixa als Pares i als Teòlegs com de dret diví de segon grau; és a dir, com un fet necessari enclòs en la

216. ECK, *Contra Ludderum* 164.

217. *Ibid.*

218. *Ibid.*

institució. Segons Delphinus –CT VI/1, 70– és de dret diví de segon grau: «*quae implicite continentur (in VT et in NT) quasi per quandam concomitantiam necessariam*»<sup>219</sup>.

b) *Nivell lògic*: explica el nivell real. Apareix com una conseqüència legítima i àdhuc necessària de la potestat d'absoldre i de retenir; és a dir, com una conseqüència necessària de la figura judicial que la Penitència té en el NT. Segons la segona redacció del mateix vot ens trobem igualment en el segon grau del dret diví: «*quae bona et formali consequentia deducitur ex his*»<sup>220</sup>.

### 3. *El segon grau de dret diví, és més reformable?*

El dret diví de segon grau –implícit o mediat pel fet d'estar enclòs o implícit en una institució o en un precepte més explícit o més immediat–, per ventura és més reformable que el dret diví de primer grau? Aquest és segurament el suggeriment d'Amato quan distingeix el dret diví del cànon sisè –dret diví en sentit estricte– i el dret diví del cànon setè: dret diví en sentit més ample. En la meua hipòtesi, *d'aquesta sola pregunta*, no pot derivar-se'n encara una resposta fonamentada. Cal prosseguir amb paciència el camí a la llum de la teologia que embolcalla Trento. El que podem avançar, per tal de no crear un *suspense* innecessari, és l'afirmació que l'Església pot *determinar* el que és implícit, però no sabem que pugui immutar el dret diví ni que sigui de segon grau.

### 4. *Teòlegs que, en la línia del segon grau, afirmen que l'Església pot determinar el dret diví*

Clichtove, Blick i, d'alguna manera, el mateix Eck, i Fisher –per al qual el sacerdoti era *divinitus institutum auctore Spiritu*<sup>221</sup>– mantenen en l'època de la Controvèrsia una posició molt ampla a favor de la legitimitat del *tercer* grau del dret diví: el que ha estat constituït per l'Esperit i pels Apòstols. Fins i tot, allò que ha estat establert per l'Església en la seva més alta instància direccional, en quant successió apostòlica (Papa/Concili) sota la direcció de l'Esperit de Jesucrist. En efecte, aquests autors pensen que també és de dret diví allò que ha estat *configurat* per l'Església dels Apòstols assistida per l'Esperit de la veritat:

«Proinde complura observat Ecclesia catholica in sacramentorum administrationibus et divino cultu quae non observaret nisi ita ab Apostolis fuisset instructa. Et Apostoli talia rituum et observationum genera non attentassent [sic] ordinarie nisi a Christo aut a Spiritu Sancto fuissent ad id faciendum edocti.»<sup>222</sup>

219. CT VII/1, 70.

220. CT VI/2, 47.

221. J. FISHER, *Sacri Sacerdotii Defensio contra Lutherum* (1525), Münster 1925, p. 64; THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis*; CLICHTOVEUS, *Propugnaculum Ecclesiae, adversus lutheranos* III 3, p. 418.

222. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, lib. I, IV, fol. 9.

Però també l'Església de les grans definicions i decisions conciliars manté al llarg dels segles aquest poder de *determinar* o d'*explicitar* com a dret diví les grans formes instituïdes o preceptuades pel Senyor:

«Multa sunt statuta Conciliorum generalium et Ecclesiae catholicae quae determinant ac declarant apertius divina praecepta, definiuntque horum circumstantias et modum observandi particularem.»<sup>223</sup>

La raó d'aquesta potestat de l'Església situada al llarg del temps és que «Crist no va expressar de manera particularitzada en l'Evangelí els preceptes relatius a l'estat de l'Església catòlica»<sup>224</sup>. Per això, Crist va deixar que moltes coses fossin estatuïdes pels Apòstols i «multa etiam per eius successores»<sup>225</sup>.

Per acabar amb les citacions de Clichtove, voldria anotar la fermesa amb què –amb motiu de la comunió amb les dues espècies– enuncia el següent en forma de tesi:

«Ecclesia sancta et praeipue eius moderatores in Spiritu Sancto congregati potestatem habent abrogandi aliquam constitutionem antiquam occurrente rationabili causa aut eam mutant in alium morem Ecclesiae utiliorem.»<sup>226</sup>

Eberhard Blick s'expressa en termes molt semblants. També ell insisteix en aquest *cos espiritual de decisió suprema* constituït pels Apòstols i l'Esperit de la Veritat «que roman en el col·legi apostòlic, i, per tant, en els Prelats de l'Església en comunió, *in aeternum*»<sup>227</sup>. I Ruard Tapper –precisament pel que fa a la confessió sacramental– distingeix entre el que Crist preceptuà explícitament i el que preceptuà *insinuative*, cosa que equival a postular la determinació per l'Església<sup>228</sup>.

En resum: els autors citats, als quals hom ha d'afegir Alved<sup>229</sup>, tenen un sentit molt viu de la història de la salvació i del paper que juga el temps en la maduració del Poble de Déu i en la plasmació de les institucions relatives a la salut espiritual dels seus membres: en concret, aquests autors tenen un sentit molt viu de la relació entre Antic i Nou Testament (*umbra et veritas*), així com de les variacions que, amb el decurs del temps, experimenta la *utilitat de l'Església*. És lògic de concloure, doncs, que l'Església pot determinar el dret diví. Ho diuen explícitament els autors citats: l'Església pot concretar-ho i determinar-ho segons que l'Esperit la guia i la

223. *Antilutherus*, fol. 21.

224. *Antilutherus*, lib I, XI, fol. 26.

225. *Ibid.*

226. *Antilutherus*, lib. I, XXIV, fol. 45. Vegeu també del mateix autor: *Propugnaculum* IV, fol. 20-21.

227. E. BLACK, *De disidiis Ecclesiae componendis*, Coloniae, apud Maternum Colinum, 1559, pp. 29-29<sup>v</sup>.

228. R. TAPPER, *CT* VII/1, 249,35.

229. Fratis Agustini ALVEDENSIS FRANCISCANI *Libellus quo ostendere conatur divino iure institutum hoc esse ut totius Ecclesiae Caput Romanus sit Pontifex. – Adversus eundem libellum accurata responsio, pro D. M. LUTHERO per excellentis doctrinae viri Iohannem Veltkirch, Hagenoae, ex officina Thomae Anselmi Badensis, 1519.*



instrueix de cara a la salvació de les ànimes. El problema específic, però, és el de saber què pot concretar l'Església en la Confessió i què ha de respectar com a irreformable.

## B. UNA HIPÒTESI CUMULATIVA: L'ESGLÉSIA TÉ POTESTAT SOBRE EL CONTINGUT DELS SAGRAMENTS, «SALVA EORUM SUBSTANTIA»

### 1. *La pista veritable*

No nego pas que la distinció entre dret diví primari i secundari pugui ser una pista fecunda, però és insuficient si es pren tota sola. L'he examinada, ampliant a la teologia de la Controvèrsia els camins fressats per A. Amato, per a arribar a la conclusió que es tracta d'una pista important però no pas autàrquica o suficient quan es pren com a únic camí.

Sí que val, en canvi, com a criteri de principalitat o de subordinació dels preceptes i de les realitats instituïdes. Val també com a marc general de comprensió de l'origen del dret diví.

Però *—en el cas específic de la Penitència—* semblaria una interpretació massa fàcil i subjectiva la de fer passar tota la capacitat eclesial de la renovació de la Penitència per l'únic camí de la distinció tridentina dels graus del dret diví. L'estretor no practicable d'aquest pas explicaria les reserves que hi oposà A. Duval. Cal evitar, sobretot, el risc que el camí dels *graus* no degeneri en la teoria que considera les disposicions de Trento com a purament disciplinars (teoria barrada per la Congregació de la Doctrina de la Fe). Hom ha d'escoltar amb atenció el *monitum* d'aquesta Congregació per una raó de pes: perquè Trento, bo i concretant la dimensió més explícita de la voluntat del Senyor, *disposà les formes fonamentals per al sacrament de la Penitència: dibuixà la seva figura bàsica, que esdevé així de dret diví-humà; no es limità tan sols a establir la disciplina més segura (tutior).*

Dit en les paraules de la teologia de la Imatge: Trento creà autoritzadament la figura visible on es pogués reflectir, no sols una mera disciplina «segura», sinó la voluntat del Senyor. L'Església, pels seus òrgans suprems (Papa/Concili), pot establir no tant una pura reglamentació jurídica, sinó la forma visible del judici benèvol de la misericòrdia de Déu, que comporta el seu do gratuït i desbordant. Una altra cosa és que la forma visible de Trento no impliqui problemes pastorals.

### 2. *Què pot ser allò reformable del dret diví*

Per tant, la pista no rau *tan sols* en l'establiment de *graus* en el dret diví. Uns graus que s'estableixen tenint com a criteri realitats d'immediatesa i d'explicitació: immediatesa i explicitació plenes per al primer grau; realitats implícites encloses en altres de més explícites, derivades per conseqüència lògica de les institucions o preceptes primaris, per al segon grau.

No sembla aquest el camí únic adequat per a concloure pastoralment la reflexió de la Penitència. Els criteris per a establir graus *de reformabilitat* en el dret diví, tal

com ensenya la història de l'Església, els hem de buscar *principalment en l'objecte o matèria sobre què versa el dret en qüestió*.

En el nostre cas, de teologia i de celebració sacramentals, l'objecte que tractem –la *subiecta materia*– és la substància del sagrament. Vet aquí el que és irreformable: la substància del sagrament; allò que Crist va instituir en un sagrament; no exactament la *matèria* i la *forma*, ja que aquests són conceptes filosòfics que no expressen l'essència del que Crist va instituir. La substància del sagrament ve definida, no pas per un concepte humà o per una analogia humana, sinó pel voler mateix de Déu. La substància del sagrament és constituïda per allò que, segons els testimonis de la revelació, Crist disposà com a signe sacramental.

L'Església, per a partir del que és més clar, no pot abolir un sagrament instituint per Crist. No pot abolir, en concret, la *secunda post naufragium tabula*. El seu àmbit d'actuació, pel que fa a la divina institució, no és ni *tot*, ni *res*.

L'Església no ho pot pas tot: hi ha un fonament o un sostre en la divina disposició de la qual l'Església és obedient mediadora i ministra. El dret diví la depassa com un fet constitucional. Tal com diu Ratzinger i tal com digué el mateix Magisteri, en temps de Pius XII, en la memorable ocasió de la determinació de la matèria i forma del sagrament de l'Orde: l'Església no pot immutar la substància del sagrament.

És curiós que l'Església, que mai no ha estat nominalista, sembla aquí jugar amb les paraules, compondre gairebé una tautologia que no la comprometí... Com si volgués dir: «La substància del sagrament és allò que Crist va instituir com a substància del sagrament.» Per què parla així? Perquè cap voler ni concepte d'home s'atreveixi a definir *a priori* el que és voluntat de Crist i de Déu. Quina és, doncs, la substància del sagrament? Ho sabem *a posteriori*: «Allò que, segons les fonts que testimonien la divina revelació, el mateix Crist Senyor va establir que s'havia de conservar del signe sacramental.»<sup>230</sup>

### 3. *Conclusió: l'Església reunida en l'Esperit Sant pot configurar els signes sacramentals, «salva eorum substantia»*

L'Església, que no ho pot tot, pot *alguna cosa* sobre la realitat sacramental. Ho pot en el marc formal de la determinació, però amb l'objectiu real que el signe instituint per Jesús brilli en cada etapa de la història de la Salvació de manera ostensible, genuïna i eficaç: el sagrament és, en efecte, signe eficaç de la gràcia de Crist.

Per això l'Església pot intervenir i intervé en la determinació de la gran figura que ha de prendre el signe penitencial al llarg de la Història de la Salvació. No sols perquè l'Evangeli expressi solament les grans línies del que convé a l'Església i aquesta ho hagi de determinar (dret diví de segon grau), sinó principalment perquè *la matèria sobre la qual versa aquest dret diví –«salva substantia sacramenti»– admet i espera la intervenció determinant de l'Església*.

Quin és el signe visible i quin és el diàleg sensible que expressen la contrició invi-

230. DS 3857.

sible del pecador i que expressen sobretot la donació invisible del perdó de Déu segons el seu suprem judici benèvol? Aquest diàleg no pot ser altra cosa sinó *confessió* (en francès *aveu*), *automanifestació* del propi ser pecador, ja que el signe malda perquè la *contritio cordis* arribi a ser *contritio oris*, com deia A. Alveld<sup>231</sup>. És cert que els testimonis de la revelació presenten com a normal i ordinari aquest camí que va del cor a l'expressió oral i d'aquesta a la comunitat eclesial, lloc i signe de reconciliació.

Però hi ha aquí un altre punt ben delicat que el dret diví no vol pas desconèixer sinó assumir: aquesta contrició del cor, visibilitzada en l'autoacusació que serà assumida (judicada) per l'Església, *ha de ser* una confessió segons les possibilitats del penitent: *pro viribus*. Altrament fóra *impossible* o fóra *carnificinia animarum*, per dir-ho tot amb els mots de Trento. El dret diví no demana tan sols la confessió íntegra, sinó la confessió íntegra *pro viribus*. Sempre es dóna per suposada aquesta possibilitat real (amb la conseqüent impossibilitat real i moral com a revers).

En resum: l'Església no toca la substància del sagrament si determina i explicita la confessió segons aquestes exigències de la contrició i segons les possibilitats del penitent. L'*Ordo Poenitentiae* (1973) i les *Normae Pastorales* de la Congregació de la Doctrina de la Fe (1972) han de ser enteses en aquesta línia de determinació de la confessió segons les possibilitats reals dels pecadors en els casos *extraordinaris*, tal vegada assimilables a la perspectiva des de la qual contemplen la Penitència les Esglésies d'Orient. En els casos *ordinaris* roman la regla tridentina: confessió secreta i íntegra.

No toca al teòleg de posar condicions i matisos a ambdós Documents –i fins i tot al CIC, cànon 961–, de forma que es consideri impossible o interdit en la pràctica el que la mateixa Església ha considerat una porta oberta –l'anomenada confessió comunitària– *com a forma extraordinària al costat de la forma i de la norma ordinàries*. No toca al teòleg d'adoptar una actitud compungida, com si l'Església amb l'*Ordo Poenitentiae* hagués comès una relliscada que cal ignorar o menystenir amb ànim vergonyant. Res d'això. Més aviat toca al teòleg d'explicitar el suport teòric d'un gest conseqüent i maternal fet per l'Església de la Tradició i de la Fe que, en un moment de la seva història (1972), valora les circumstàncies –recordi's el Laterà IV– i també les possibilitats reals i morals dels penitents, tot *pro bono animarum*.

#### 4. *L'Església actual és l'Església apostòlica reunida en l'Esperit Sant*

L'estudi de la teologia de la Controvèrsia –contemporània de Trento– m'ha dut a la conclusió que l'Església, reunida en l'Esperit Sant, si bé no és senyora per a canviar una disposició *substancial* de Crist –per exemple, la institució d'un sagrament específic i la conseqüent constitució d'un signe igualment específic i expressiu d'un

231. L. LEMMENS, *Pater Augustin von Alfeld. Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubensspaltung in Deutschland*, Freiburg im Br. Herder, 1899, p. 135, atribueix a A. Alveld la distinció i la continuïtat entre la *confessio cordis* i la *confessio oris*. Una altra encertada observació d'Alveld: «Lex mosaica confessionem illam vocalem multipharie figurabat», dins LEMMENS, *Pater Augustin* 61.

aspecte concret de la salvació-, té, en canvi, potestat per a configurar el que el Concili de Florència anomenava «matèria i forma» d'aquest signe, que –en el cas de la Penitència– sabem que es tracta d'una quasi-matèria, perquè no és formada per realitats físiques sinó per realitats no sols delicades sinó psíquiques i espirituals, els actes del penitent: *contritio, confessio et satisfactio*. Expresso novament aquest tema amb les paraules de Clichtove:

«Complura ad directionem Ecclesiae pertinentia praecepta in Evangelio non expressa, posita per suos explicuit Apostolos, ut ante est dictum. Multa etiam per eius successores: magisterio et inspiratione Spiritus Sancti, prout ipse aeterna sua sapientia novit ipsi Ecclesiae suae utilius expedire.»<sup>232</sup>

### 5. *Sobre la convenient integració de la forma del judici i de la forma medicinal*

El teòleg podria dir encara que la gran forma del judici penitencial, que Trento contemplà com a dotada de ple relleu, pot i deu ser complementada per la gran forma de la institució medicinal, contemplada per sant Tomàs de forma conseqüent.

Però no fóra fàcil als individus o als grups aïllats d'integrar i sintetitzar ambdues formes. En primer lloc, i com ha quedat clar, el subjecte que pot realitzar aquesta fecunda síntesi és constituït pels «moderatores (Ecclesiae) in Spiritu Sancto congregati», com deia Clichtove<sup>233</sup>.

En segon lloc, i això és de la màxima importància, ambdues formes resten assumides en la forma sacramental més elemental i alhora més alta: la forma del *trobament i del diàleg penitencial* del pecador en l'Església, símbol real d'aquell encontre i diàleg salvífics que els deixebles tingueren amb Jesús ressuscitat. La glòria del Senyor esclata en nosaltres com a llum, pau, joia, missió, i –en definitiva– com a perdó. Tot com en Jn 20,23, tantes vegades citat a Trento amb referència a la institució del Sagrament de la Penitència. Perquè aquest text narra precisament la trobada i el diàleg salvífic del Senyor gloriós amb els Apòstols, preludi d'aquell alè recreador amb el qual els donava l'Esperit Sant.

### 6. *Remarques de bon sentit*

Al llarg dels temps, la disciplina penitencial ha tingut una resultant orientada vers una creixent humanització, talment que –tot i l'exigència evangèlica– el resultat de la història de la Penitència es pot avaluar com la llarga marxa presidida per la benignitat. En l'Església hi ha molts i diversos instruments d'exigència. La Penitència, en canvi, és un instrument de diàleg humil, benigne i salvífic, altrament es desfigura i distorsiona, com ha demostrat la petita història de segles recents: no s'oblidin els

232. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, fol. 26.

233. CLICHTOVEUS, *Antilutherus*, fol. 45.

*Abusus collecti in administratione sacramenti Poenitentiae*, presentats al Concili en l'etapa bolonyesa el 29 d'agost de 1547<sup>234</sup>.

Resta clar que la Penitència ha d'aparèixer lligada a la benignitat, si considerem que tota la tensió i exigència que dimana de la forma de vida del Crist segons l'Evangeli, no ha de passar *tota* ella per la institució penitencial com si aquesta fos la salvaguarda principal de l'exigència evangèlica. No. La Penitència té un altre lloc en l'Economia de la Salvació. Segurament hi ha prou elements personals i comunitaris en l'Església per a mantenir alta l'exigència: la profecia, les normes, els usos i costums, la direcció espiritual, les conviccions comunes i, sobretot, els deu Manaments, el regal humanitzador de Déu a la humanitat sempre primitiva. El sagrament de la Penitència no té una funció utilitària sinó gratuïta: no *serveix* pas primàriament per a guardar els costums públics i privats dels ciutadans. Expressa sobretot i visibilitza l'amor del Pare envers els pròdigs. Aquest Amor té tant de paternal (en hebreu, *hesed* i *emet*) com de maternal i de tendre (*rahamim*), tal com llegim en l'Encíclica de Joan Pau II *Dives in misericordia*<sup>235</sup>. Es poden comprendre les veus tridentines que veien la Penitència com un Baptisme laboriós. Però avui sonen poc afinades les que acceptaven amb facilitat que la Penitència del Nou Testament fos quelcom més difícil i ardu que la de l'Antiga Llei.

## CONCLUSIÓ GENERAL

### 1. La hipòtesi

La lògica demana, com a cloenda definitiva, la breu formulació d'una hipòtesi general que pretengui d'abastar les dues puntes del nostre treball, a saber, el principi de les possibilitats reals del penitent i el principi de la determinació temporal o epocal del dret diví per l'Església. Tal hipòtesi podria sonar així:

La suprema instància de l'Església actual, reunida en l'Esperit Sant –sia en Concili Ecumènic, sia mitjançant el magisteri suprem del Papa amb el qual estan en comunió col·legial els Bisbes– té potestat de determinar la matèria i la forma del sagrament de la Penitència, *salva eius substantia*, en ordre a la utilitat de la mateixa Església i dels seus membres. En concret, l'Església pot configurar (i adequar a la realitat dels penitents) la quasi-matèria de la Penitència, en especial el lligam entre contrició i confessió, de forma que aparegui més clar que la confessió íntegra obliga segons les possibilitats físiques i morals dels penitents: així, la confessió íntegra apareix com la forma *ordinària* de la confessió, mentre que en els casos *extraordinaris* d'impossibilitat física o moral, el penitent no quedaria obligat a la integritat plena.

Aquest fóra el principi teòric que l'Església jeràrquica pot revestir de concreció pràctica fins a arribar a configurar així un model o figura del sagrament de la Penitència segons les supremes determinacions del dret diví mediat per l'Església. Aques-

234. CT VI/1, 403 (29-VIII-1547).

235. JOAN PAU II, *Dives in Misericordia* III 4, n. 52.

tes determinacions poden ser denominades «epocals», perquè esdevenen *in tempore*, amb tota la càrrega de contingència pròpia de la temporalitat i amb tota la càrrega de definitivitat pròpia del que és diví i es dóna a l'Església com a anticipació de l'Escatologia, segons afirma genialment *Lumen Gentium* 48. Fins aquí arriba el teòleg. Fins a dir que Trento, el tarannà catòlic i el bon sentit s'alien en la formulació d'aquesta hipòtesi, prudent i no pas permissiva. Això permet d'enunciar-la amb tranquil·la convicció respecte de la seva catolicitat: l'Església, assistida per l'Esperit de la Veritat, ha determinat i determina la figura dels sacraments sense vulnerar-ne la substància.

## 2. Possible aplicació pastoral

Des del punt de vista pastoral, aquesta hipòtesi s'aclariria i es faria pràctica si hom explicités un pressupòsit que li és implícit: la presumpció que un nombre de fidels tenen una certa impossibilitat, no pas absoluta, sinó pràctica o moral, d'arribar a la confessió específica íntegra.

Aquesta presumpció d'impossibilitat de tipus pràctic o moral és un pressupòsit *de fet*, extret de les contingències socials, no pas una veritat teològica formal d'abast universal. En la contingència social pot entrar-hi des de la causa més comuna, com és la manca de preveres que puguin oïr la confessió auricular d'una magna assemblea, fins a la dificultat de conèixer exactament la pròpia responsabilitat individual, i fins a la petita i recent història dels abusos realitzats per ministres impreparats. L'Església és el subjecte que pot descobrir i valorar aquests pressupòsits de fet, que haurien de ser estudiats per les diverses Esglésies diocesanes; no és pas el teòleg individual qui ha de dir –i menys decidir en conseqüència– *si et in quantum* es dóna tal pressupòsit en determinats sectors d'una Església particular o local. Toca a l'Església i als seus portaveus –els Ordinaris i, en el seu cas, les Conferències episcopals– d'estudiar l'estat espiritual dels seus diocesans i, en conseqüència, avaluar el pressupòsit de fet i decidir l'aplicació (o la no aplicació) de la hipòtesi teològica que abans hem delineat.

Barcelona-Roma, estiu de 1983 - hivern de 1990

Josep M. ROVIRA BELLOSO

Bruc, 136, 3r.

08037 BARCELONA

## Summary

The supreme authority of the Church, gathered in the Holy Spirit —either in ecumenical Council or through the Pope's supreme magistry in collegial communion with the Bishops— has the power to determine the subject matter and form of the sacrament of Penance, «salva eius substantia», for the usefulness of the Church and its members. That is to say, the Church can give shape (and adequate to the reality of the faithful) the quasi-matter of Penance, especially the link between contrition and confession in order to show up more clearly that the integral confession is necessary, but according to the physical and moral possibilities of the penitents: then the integral confession appears as the ordinary form of confession whilst in extraordinary cases of physical and moral impossibility, the penitent would not be obliged to a complete integrity. This would be the theoretic principle that the Hierarchical Church can determine, till reaching the design of a model of the Sacrament of Penance according to the Divine Right mediated by the Church. Those determinations can be called «epochal» because they occur «in tempor», with all the contingency peculiar to temporality, and all the definitiveness peculiar to what is Divine, and is given to the Church as an anticipation of Eschatology as mentioned in *Lumen Gentium* 48. The theologian can reach so far. He can say that in Trent, the Catholic character and the common sense blend, in the formulation of this hypothesis, prudent but not permissive. We can be confident about its catholicity: the Church assisted by the Spirit of Truth has determined and determines the figure of the Sacraments without altering its substance.