

**TRIDENTSKI SABOR:  
ZAVRŠNA I POLAZNA TOČKA SAKRAMENTA POKORE**

*Dr. Angelo AMATO, sdb*

*Na pomena: Dajemo do znanja da je već dovršena naša hermeneutska studija o tridentskim saborskim izjavama s obzirom na nužnost sakramentalne ispovijedi: A. AMATO, I. Pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale..., Roma 1974. Analizirali smo i povijest njihove redakcije, (lutersku nauku, kontroverzističku teologiju, saborske rasprave u Bolonji i Trentu) i njihovu dogmatsku nosivost. Neke tvrdnje iz priloženog predavanja iscrpno su dokumentirane u spomenutoj studiji.*

**UVOD**

Dogmatski utjecaj Tridentskog sabora je bio odlučan u katoličkoj teologiji sve do Drugog vatikanskog sabora a to vrijedi i što se tiče sakramenta pokore. Naime, Trident, osuđujući luteransko shvaćanje oproštenja pokrsnih grijeha, nastojao je fiksirati bitne točke osporavane katoličke nauke s namjerom da time pruži jasnu graničnu liniju između katoličke i reformacijske vjerske svijesti. Sa svoje pak strane potridentska teologija u iznošenju srži sakramenta pokore samo se nadahnjivala tridentskom dogmatskom sintezom zadovoljavajući se često jednostavnim ponavljanjem i tumačenjem tridentskog dekreta bez donošenja, u svakom slučaju, značajnih doprinosa.

Međutim, od dana odobrenja tridentskog dekreta o pokori (25. studenoga 1551.) do Drugog vatikanskog sabora i posaborske teologije prošla su preko četiri stoljeća. I nameće se konstatacija da je ovako duga vremenski razmak morao ostaviti svoj trag i to, s jedne strane, pridonoseći zamagljivanju značenja, motivacija i vrijednosti nekih tridentskih izjava te stvarajući često teška neshvaćanja i, s druge strane, uzrokujući doktrinalna produbljivanja i donoseći na vidjelo nove načine ili nove naglaske u življenju i izricanju vlastite vjere; tj., opaža se određena napetost između prošlosti i sadašnjosti, između predaje i

razvoja. Stoga je s pravom Drugi vatikanski sabor dovoljno otvoreno ponukao na pažljivo preispitivanje obredâ i formula pokore da bi danas sve jasnije izrazili narav i učinak ovog sakramenta<sup>1</sup>.

Zato, jedna od sastavnica preispitivanja zaželjena od Drugog vatikanskog sabora može biti i produbljenje tridentskih odluka. Jer te odluke ne smije ni u kom slučaju ignorirati nijedna današnja nova impostacija ili shvaćanje teologije i prakse pokore ako se želi ostati na liniji katoličke tradicije. Između prošlosti i sadašnjosti, između tridentskih izjava i današnje pokoncilске teologije ne može biti istiskivanja ili prekida, budući da je neosporno istina da su oboje izrazi iste vjere, makar u različitim vremenima i različitim povijesnim prilikama. Zato se odlučujemo na ponovno razmatranje saborskih tridentskih odluka.

Naše će se istraživanje odvijati u dvije etape. Najprije ćemo proanalizirati neke  *motive novoga pristupa rečenim izjavama*; a zatim ćemo iznijeti neke  *rezultate* do kojih je došlo današnje povijesno-teološko istraživanje s obzirom na ovu temu.

## I. MOTIVI NOVOG PRISTUPA TRIDENTSKIM SABORSKIM ODLUKAMA

Po našem mišljenju, osobito tri razloga potiču zanimanje teologa i iziskuju danas primjerenije proučavanje sakramenta pokore kako je bio izrađen i predložen vjernicima od Tridentskog sabora na 16. zasjedanju: 1) prije svega  *objavljivanje*, i to tek nedavno i ne još sasvim potpuno, najvažnijih tridentskih izvora s obzirom na ovaj sakrament; 2) zatim posebna  *tegoba* koja se danas opaža u odnosu na pokoru; 3) treći je razlog  *hermeneutska* problematika, tj. pitanje stajališta u tumačenju saborskih dogmatskih dokumenata.

Zadržat ćemo se ukratko samo na prvom motivu (zakašnjelo objavljivanje izvora) i trećem (hermeneutska problematika).

### 1) Zakašnjelo objavljivanje izvora i susljedne posljedice

Što se tiče neposrednog neobjavljivanja  *Acta*, tj. izvješća sa sjednica gdje su i  *teolozi minores* (u stvari to su bili najpoznatiji teolozi onoga vremena a zvali su se  *minores* zato jer nisu imali pravo glasa) i  *Patres conciliares* (tj. biskupi) izrazili svoje motrište o katoličkoj nauci koju su bili protestanti doveli u pitanje, mora se priznati da su ta izvješća imala osebujnu sudbinu. Naime, osim neposrednog službenog objavljivanja kanona i dekreta god. 1564. u Rimu (tiskara Paolo Manuzio),  *Acta* koja su se odnosila na tridentske rasprave o sakramentu pokore (listopad—studeni 1551.) publicirana su po prvi put i to nepotpuno tek tri stoljeća kasnije, točnije god. 1874. i ne bez poteškoća i ispričavanja, zaslugom prefekta Vatikanskih arhiva Augustina Theiner-a. Osim toga, kritičko izdanje istih  *Acta* pojavilo se tek god. 1961.,

<sup>1</sup> Constitutio de sacra liturgia, br. 72.

poslije više od četiri stoljeća. A sve do danas (do god. 1973.) nisu još publicirana *Vota*, tj. originalni interventi saborskih teologa i Otaca, a što je vrlo korisna nadopuna za točno razumijevanje saborskih odluka. *Acta* i *Vota* koja se odnose na period rasprava u Bologni o istom sakramentu (ožujak—travanj 1547.) objavljena su tek god. 1950. odnosno 1972.<sup>2</sup> Izgleda da razlog ovakvog neobičnog zakašnjenja treba tražiti u tzv. *occultamentum* kojemu su ovi dragocjeni dokumenti bili izvrgnuti zbog različitih razloga<sup>3</sup>. Naime, iako je tajnik sabora, pravnik Angelo Massarelli, bio pripremio već u 1565—66. godine lijepi kompletni primjerak saborskih zapisnika, ipak se nije namjeravalo objavljivanje dogodilo pod Pijom VI (1566—1572) jer se je strahovalo od zloupotrebe pri korištenju tih izvora. U svakom slučaju konačna odluka o neobjavljivanju tih dokumenata donešena je odmah po završetku 16. st. i to, uglavnom, zbog dva razloga: prije svega zato da *Acta* ne bi bila uključena u diskusije o milosti između molinista i banjanista; a zatim, da se ne bi tim dokumentima dali u ruke argumenti onima koji su kao Sarpi, Gentillet, de Thou osporavali valjanost i primjenu sabora.

Neobjavljivanje tih dokumenata imalo je bar dvije teške posljedice na području teologije: 1) budući da su u život Crkve ušli samo dekreti a ne i povijest njihovog podrijetla, stoljećima je nedostajao nezaobilazni temelj za primjereno vrednovanje kanona i kapitula a time, dakle, i same definirane nauke Tridenta; 2) zbog toga su se, na drugom mjestu, tridentski dekreti nametnuli više po svom slovu nego po svom duhu<sup>4</sup>. Otuda nužnost, sada kada imamo gotovo sve izvore na raspolaganju, globalnog i perspektivnog tumačenja tridentskih saborskih odluka o sakramentu pokore da bismo došli do punog vrednovanja njihove stvarne nosivosti.

## 2) Hermeneutski stav i njegova primjena

Osim zakašnjelog publiciranja izvora i osim sadašnje pokore, postoji još jedan razlog koji nas potiče da s obnovljenim zanimanjem pogledamo tridentske odluke. Mislimo pri tom na hermeneutski problem koji bi trebao odrediti stav što se mora zauzeti, instrumente koje treba primijeniti i ciljeve koje treba postići i to ne samo u vidu istinskog razumijevanja tridentskih saborskih odluka nego u vidu takvog razumijevanja koje, ostajući vjerno poruci Božjoj objavljenoj i od Crkve prenošenoj, može osvijetliti sadašnji kontekst kršćanske vjere. Naime, temeljni razlog našeg interpretativnog napora jest baš ovaj, tj. učiniti razumljivom današnjem čovjeku Božju poruku opraštanja i spasenja koju nam je Bog objavio u Kristu i koju je Crkva prenosila i autoritativno tumačila tokom stoljećâ.

<sup>2</sup> Usp. Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos Catholicos litterarum studiis, Freiburg in Br. 1901—1972 . . . Do sada (do 1973.) je objavljeno 14 svezaka. Za nas su zanimljiva tri sveska *Acta* i *Vota* koja se odnose na sakrament pokore (usp. CT VI/1—2 i CT VII/1).

<sup>3</sup> Usp. JEDIN H., *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948, str. 19.

<sup>4</sup> *Ib.*, str. 18.

### a) U čemu je problem?

Zbog tog zahtjeva i naglašavajući i ljudsku dimenziju Božje riječi i dogmatskih formulacija koje su njezina autentična i privilegirana tumačenja, na području teologije razvila se u novije vrijeme, i pod utjecajem mnogovrsnih filozofskih sugestija, problematika o jeziku, o povijesnosti čovjeka i istine, i o hermeneutici. Nećemo se upuštati u ta zanimljiva područja istraživanja što ipak nije bez praktične koristi, čak neposredne; da spomenemo kao primjer odnos govor—propovijedanje i otkriće da danas bezuvjetno treba uzeti u obzir govor i njegove zakone, prisutnost raznih tipova govora u neprekidnom dinamizmu u našem kulturnom kontekstu, nužnost, dakle, da prilagodimo govor našeg navještaja vjere mentalitetu vjernika da bismo u njima pobudili shvaćanje a onda i prihvaćanje vjerske istine koju naviještamo<sup>5</sup>. Umjesto toga pokušat ćemo sintetički iznijeti kakav bi hermeneutski stav bio danas najplodonosniji s obzirom na rečeni saborski tekst; tj. da li je dovoljno otkriti smisao kako ga je shvaćao i predložio sabor ili je korisno i čak nužno suočiti taj smisao s crkvenom situacijom u kojoj se danas nalazimo i to zato da bismo je mogli primjereno osvijetliti baš u svjetlu tradicijskog donosa i da bismo mogli uočiti njezine eventualne virtualnosti ili uzeti u razmatranje moguće razvoje. U današnjem teološkom kontekstu, pod utjecajem, s jedne strane, filozofa kao Heideggera i Gadamera i, s druge strane, teologa kao Bultmanna, Fuchsa i Ebelinga, Rahnera, Schillebeeckxa, Schoonenberga, nastoji se isticati hermeneutika u njezinoj cjelovitosti, tj. ne samo kao skup interpretativnih normi nego kao cjelovita teološka vizija koja je u stanju, u susretu s Pismom i njegovim crkvenim tumačenjem, otkriti božansku istinu sposobnu da suvremenog čovjeka izazove na odluku vjere. I baš ta hitnost zaoštrava potrebu adekvatnog prečitavanja dogmatskih propozicija. No, moramo odmah dodati da takva hermeneutska zaokupljenost nije bila sasvim odsutna iz katoličke teologije u prošlosti gdje je bila poznata pod imenom razvoj dogmi. A zatim, ona je službeno priznata na II. vatikanskom saboru u dogmatskoj konstituciji o Božjoj objavi, kada se izričito govori o dinamičkom razvoju u sve adekvatnijem razumijevanju spasnosne istine<sup>6</sup>.

### b) Hermeneutski put

Imajući u vidu to novo hermeneutsko gledanje pokušat ćemo, u bitnim potezima, izraziti nekoliko etapa »hermeneutskog puta« koji bi mogao biti prikladan interpretativni pristup tridentskom dekretu o sakramentu pokore. *Prva etapa*, naravno, mora biti filološka i literarna analiza teksta. *Druga etapa* može imati tri momenta: 1) prije svega određivanje prisutnosti eventualnih književnih vrsti u samom dogmatskom dekretu; 2) uočavanje *Sitz im Leben-a* istog dekreta; 3) proučavanje povijesti redakcije toga teksta. Ova druga etapa je

<sup>5</sup> O odnosu govor-propovijedanje usp. npr. korisnu studiju od L. MALDONADO s naslovom *La predicazione*, Brescia 1973.

<sup>6</sup> *Contitutio dogmatica de Divina Revelatione*, br. 8.

vrlo važna iako s tim dokumentima nema onih velikih poteškoća koje postoje pri tumačenju biblijskog teksta. Naime, ako se na tridentski dekret o sakramentu pokore primijene rečena tri momenta, sasvim lako uočimo da su bar *dvije književne vrste*: s jedne strane, imamo devet *capita* naučavanja koji svojom opširnošću žele obrazložiti *canones* i pružiti pozitivno izlaganje katoličkog poimanja tog sakramenta (taj su zahtjev osjećali osobito propovjednici i katehisti onoga vremena); s druge strane, imamo petnaest *canones* koji kratkim izjašnjenjima popraćenim s *anathema* osuđuju krivo protestantsko shvaćanje u toj stvari. Bar što se tiče dekreta o pokori izgleda već sada utvrđeno da se sva njegova dogmatska težina nalazi osobito u kanonima.

Daljnje proučavanje, uvijek u okvirima spomenute druge etape, odnosi se na određivanje *Sitz im Leben* istog dekreta, tj. ozračja u kojem je nastao i koje je dovelo do saborskog interventa. To je ozračje, općenito govoreći, označeno dvjema stvarima: 1) prije svega osobitom *vizijom svijeta* (kozmolosko gledanje još uvijek geocentričko, svojstvene filozofske i teološke ideje, karakteristično životno iskustvo); 2) a onda, *polemičkim antiprotestarskim sporom* koji je nakon tridesetgodišnjih žestokih prepirki između katoličkih kontroverzista i protestanata primio svoj izričaj u tridentskim definicijama pa je taj spor neizostavna pretpovijest za razumijevanje istih definicija.

I na koncu, *proučavanje redakcije dekreta* tridentskog sabora želi bolje sagledati generalni cilj koji si je bio postavio sabor pri sastavljanju teksta kao i odrediti partikularne motive koji su od momenta do momenta utjecali na pojedini izbor. Najznačajniji plod takvog proučavanja izgleda da je pojašnjavanje objekta komunikativne namjere samog sabora (tj. svečana i nedvosmislena izjava o ustanovi *iure divino* ovog sakramenta i o nužnosti sakramentalne ispovijedi) a da se pri tom dade razabrati više stadija komunikacije saborskog govora, tj. da li je imao namjeru samo informirati ili pak i autoritativno izraziti svoje mišljenje (kako je to slučaj s mnogim tvrdnjama u doktrinalnim kapitulima) ili je htio odlučno ciljati na bezuvjetno prijanjanje kršćaninove vjere (kako je to slučaj u mnogim tvrdnjama kanona).

Ta tri momenta (uočavanje eventualnih književnih vrsta, otkrivanje *Sitz im Leben* dekreta i proučavanje njegove redakcije) omogućavaju nam stići na višu razinu sagledavanja povijesno-teološkog značenja tridentskih formulacija. Ona su neka vrst objektivističkog promatranja, kako bi se reklo bultmanski, ali iz čega proistječu neke važne posljedice koje su djelomično već bile natuknute: 1) tridentske kanone moramo, iznad svega, tumačiti u odnosu na pogrešno protestantsko naučavanje koje je izazvalo saborski intervent; 2) shodno tome, budući da su kanoni htjeli pobiti tu dotičnu herezu, ne možemo ih smatrati ni iscrpnom prezentacijom cjelokupne katoličke nauke o pokori ni naj-savršenijim izričajem cjelokupnog objavljenog božanskog otajstva o Božjem milosrđu i praštanju pokajanom grešniku; 3) i na koncu, ne možemo od tridentskih kanona tražiti direktni odgovor na problematiku koja se u ono vrijeme nije postavljala. I baš da bi se postavio most između shvaćanja tridentskih saborskih definicija i naše današnje situacije, potrebno je prosljediti na našem hermeneutskom putu.

Naime, postavlja se pitanje kako stići, povrh povijesnog značenja kanona, do njegovog globalnog značenja, tj. kako doći, povrh teološkog izričaja, do božanskog otajstva koje je u njemu očitovano? I evo nas na *trećoj i posljednjoj etapi* našeg hermeneutskog puta čiji je cilj baš taj da iziđe na svjetlo božanska stvarnost sadržana u formulama i u njima povijesno izrečena i u kojoj, u konačnosti, završava svaki naš čin vjere. Ova faza postizavanja istovremenosti božanskog otajstva koje je u kanonima izrečeno može se, sa svoje strane, artikulirati u dva momenta. Prije svega, dogmatske formule možemo ispitivati *u svjetlu sadašnje situacije vjere Crkve*, tj. u svjetlu pred-razumijevanja (*Vorverständnis*) u koje je tumač uronjen i koje ga vodi zato da bi pitao tekst radije nego da ga forsira. Sučeljenje tridentskog kanona i današnjeg eklezijalnog doživljaja života, tj. posredovanje između prošle situacije, u kojoj je tridentska definicija bila svečano fiksirana, i sadašnje situacije, u kojoj se ta definicija tumači, ne može a da ne iznese na površinu nove i izvorne vidove u shvaćanju i ostvarivanju otajstva izrečenog u formuli. Neki njihovi elementi, npr. ključni pojmovi kao *božansko pravo, vjera, hereza, grijeh* itd., mogli su, bilo istodobno bilo raznodobno, doživjeti proširenja i suzavanja u svom značenju. To nužno izaziva, unutar jedne izreke, različito odnošenje prema njezinim sastavnim dijelovima. Makar se sve to ne odražavalo značajnije na globalni smisao izreke, ipak pomiče naglasak na dijelove različite nego su bili u prošlosti pa tako iznosi na vidjelo nove vidove u shvaćanju otajstva i to baš na pobudu sadašnjeg eklezijalnog doživljavanja života. Na taj način nije samo sadašnja eklezijalna situacija osvijetljena predajom nego su istaknuti i motivirani eventualni razvoji u suglasnosti s otajstvom. Tako prošlost ponovno živi u sadašnjosti a sadašnjost, ostvarujući svoje shvaćanje otajstva, pokazuje se raspoloživom za tumačenje i produbljenje objavljenih istina u punoj podudarnosti s tradicijskom datošću.

Drugi momenat (*prošlost i sadašnjost u perspektivi budućnosti*) jest samo posljedica i to, s jedne strane, povijesnosti čovjeka koji svoje horizonte stalno pomiče naprijed težeći uvijek za budućim adekvatnijim razumijevanjem božanskog objavljenog otajstva, a s druge strane, kako same naravi božanske stvarnosti čija su bogatstva beskonačna tako i osebjnog svetopisamskog poimanja istine koja je predstavljena i kao epifania-očitovanje ali i kao epangelia-obećanje s posebnom značajkom stalne novosti koju treba doseći. Zato tridentski kanoni, koji su tumačenje objavljenih božanskih istina u određenoj situaciji, teže očitovanju virtualnosti otajstva ne samo u sadašnjosti nego i u budućnosti. Naime, budući da ne mogu jednom zauvijek izraziti cjelokupno bogatstvo božanske stvarnosti, koja je u njima prije naznačena nego li dovršeno očitovana, ostaju radikalno otvoreni budućnosti.

Kao zaključak iznosimo naše mišljenje da ovakvo novo hermeneutsko gledanje može predstavljati ne samo poticaj za novi pristup odlukama tridentskog koncila nego i nenadoknadivu bazu za stvarni kontinuitet između dogmatskih odluka prošlosti i crkvenog života sadašnjice što se tiče upravo nauke i prakse u svezi sakramenta pokore.

## II. NEKI REZULTATI

Sada prelazimo na drugi dio našega izlaganja, tj. na kratko iznošenje nekih rezultata koji su postignuti u razumijevanju Tridenta, imajuću pri tom na umu i izvore, sada već objavljene, i odgovarajući hermeneutski stav. Odmah pripominjemo da ćemo se ograničiti na jednu globalnu analizu prvih devet kanona tridentskog dekreta o pokori od 25. studenoga 1551. Dakle, nećemo uzeti u razmatranje, iako se radi o vrlo aktualnom problemu, odnos pokora-euharistija o čemu je riječ i u dekretu o euharistiji iz XIII. zasjedanja (11. listopada 1551.) i u naučavanju o misnoj žrtvi iz XXII. zasjedanja (17. rujna 1562.).

### 1) Božanska ustanova pokore kao sakramenta različitog od krštenja (kanoni 1—3)

Prvi kanoni, točno prva tri kanona, potvrđuju protiv protestanata da je pokora istinski sakrament ustanovljen od Isusa Krista za opraštanje grijeha učinjenih poslije krštenja (kan. 1). Taj se sakrament stoga jasno razlikuje od krštenja (kan. 2) po svojoj vlastitoj strukturi, po svom sudbenom značaju, po svojoj ponovljivosti i po svom vlastitom načinu postizavanja oproštenja grijeha (kap. 2). Kanon 3 daje sve-topisanski temelj sakramentalnosti pokore pozivajući se na *Iv* 20, 22s: »Primito Duha Svetoga: kojima otpustite grijehe, otpuštaju im se; kojima zadržite, zadržani su im.«<sup>7</sup> Te riječi, nastavlja kan. 3, ne smiju se pogrešno tumačiti u smislu autoriteta u naviještanju evanđelja kako to čine protestanti nego prvenstveno u smislu vlasti otpuštanja i zadržavanja grijeha u sakramentu pokore. No, pitanje je da li je *Iv* 20, 23 imao već od početka (kako kaže kanon: »Sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit«) penitencijalni smisao koji mu sabor pripisuje. Moramo reći da je prema patrističkoj egzegezi taj pasus sve do Augustina imao osobito krsni smisao. No time nije nikako isključeno i penitencijalno značenje, budući da je temeljni motiv zašto *Iv* 20, 23 ima krsni smisao isti koji tumači prisutnost sakramenta pokore u Crkvi, tj. na koncu konca, vlast opraštanja grijeha koju je Krist dao svojim apostolima a Crkva vršila i po sakramentu krsta (za istočni grijeh i grijehe učinjene prije krsta) i po sakramentu pokore<sup>8</sup>. Pomak naglaska na penitencijalno značenje nalazi se osobito u srednjovjekovnoj teologiji; stoga je sasvim legitimna saborska tvrdnja s obzirom na *Iv* 20, 23.

### 2) Nužnost, po božanskom pravu, sakramentalne ispovijedi (kan. 6)

Izostavivši kan. 4 (o činima koji se zahtijevaju od pokornika) i kan. 5 (o pokajanju) imamo sklop od četiri kanona, od šestog do devetog, koji su nejednaki po svom dogmatskom sadržaju ali vrlo važni

<sup>7</sup> DENZINGER H.-SCHOENMETZER A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1965<sup>35</sup>, br. 1701—1703. Za daljnje citiranje skratice DS.

<sup>8</sup> Usp. GONZALES BLANCO A., *La institución del Sacramento de la Penitencia. Estudio de la tradición atestigüada por el canon 3º de la sesión XIV del Concilio de Trento hasta San Agustín*, u *El Sacramento de la Penitencia — XXX Semana Española de teología* (Madrid, 14—18 rujna 1970), Madrid 1972, str. 121—196.

s obzirom na domet njihovog utjecaja na suvremenu situaciju; u njima se, naime, utvrđuje i postupno specifičira nužnost sakramentalne ispovijedi. Zaista je ovdje nemoguće iscrpno izvijestiti o zamršenim problemima koje izaziva tumačenje tih kanona osobito ako se ima pred očima nedavno objavljene izvore. Pokušat ćemo dati kratku sintezu. Kan. 6 glasi: »Ako netko poriče da je sakramentalna ispovijed ili ustanovljena ili za spasenje potrebna po božanskom pravu (*iure divino*); ili ako kaže, da je način tajnog ispovijedanja samom svećeniku, a koji je katolička Crkva uvijek od početka obdržavala i obdržava, tuđ ustanovi i nalogu Kristovom, te da je ljudsko iznašašće: *anathema sit*«<sup>9</sup>. Ovaj je kanon jasno podijeljen u dva dijela koja se jasno razlikuju: u prvom se govori o sakramentalnoj ispovijedi a u drugom o načinu tajnog ispovijedanja samom svećeniku. U prvom dijelu osuđuje se posebno onaj koji niječe bilo »božansko pravo« ustanove sakramentalne ispovijedi uopće (ispovijed se shvaća kao dio sakramenta pokore i to neovisno o načinu njezine praktične realizacije) bilo »božansko pravo« nužnosti sakramentalne ispovijedi za spasenje. U ovom je kanonu važno odrediti značenje izraza »božansko pravo«. Prema *Acta*, i iz Bologne i iz Tridenta, možemo ustvrditi da »božansko pravo« s obzirom na sakramentalnu ispovijed u kan. 6 treba shvatiti u strogom smislu riječi, budući da se temelji direktno na Bibliji i *Iv* 20, 23 što obrazlaže i ustanovu i nužnost sakramentalne ispovijedi. U drugom dijelu kan. 6 tvrdi se zatim da način tajnog ispovijedanja samom svećeniku, koji način je jedan od mogućih praktičnih ostvarenja ispovijedanja grijeha u sakramentu pokore, nije tuđ Kristovoj ustanovi i naredbi. Treba uočiti iznijansirani govor koji je sabor svjesno upotrebio; naime, u tom drugom dijelu ne kaže se da je takav način ispovijedanja »po božanskom pravu« (iako su takvo kvalificiranje zahtijevali mnogi Oci za vrijeme rasprava) nego se samo tvrdi da je spojiv s Kristovom naredbom. Pozitivno, može se tvrditi da tajno ispovijedanje nije »božanskog prava« u strogom smislu riječi ali je promatrano na liniji ustanove i naredbe koju je Krist dao svojim učenicima. Ipak, kako opravdati tvrdnju da je takav način ispovijedanja bio obdržavan od Crkve već od početka, kada znamo da se je on utvrdio tek od VI. stoljeća? Što se toga tiče, ostavljajući po strani činjenicu da su Oci bili uvjereni u apsolutnu starinu takvog načina ispovijedanja, našli smo jednu važnu precizaciju biskupa iz Orense-a, F. Manrique-a, koji se je na generalnom zasjedanju 10. listopada 1551. god. izrazio na slijedeći način: »Et de ea (tj. o tajnom ispovijedanju) ante concilium Lateranense per 500 annos fit mentio in concilio Wormatiensi et Trevirensi«<sup>10</sup>. *Ab initio semper* moglo bi dakle značiti, u mislima sudionika na saboru, mirno posjedovanje sa strane Crkve načina tajne ispovijedi bar kroz 500 godina prije IV. Lateranskog sabora (1215). Kao zaključak; iako dokaz apsolutne starine tajnog ispovijedanja samo svećeniku ne izgleda povijesno sasvim valjan, ipak se time ne prejudicira antiprotestantska tvrdnja sabora, tj. da taj način nije tuđ Kristovoj ustanovi i naredbi.

<sup>9</sup> DS 1706. Za hrvatski prijevod ovog i ostalih tridentskih kanona usp. T. ŠAGI-BUNIĆ, *Sakrament pokore — dokumenti crkvenog učiteljstva*, Svjedočenje 104/1976.

<sup>10</sup> CT VII/1 307, 10s.



Naime, time što je ustanovljen sakrament pokore ustanovljena je i sakramentalna ispovijed kako god se poimala, javna ili privatna, općenita ili specifična, pojedinačna ili zajednička.

### 3) Vrijednost izraza »*anathema sit*« i njegova primjena u kan. 6

*Anathema sit* se odnosi i na prvi i na drugi dio 6. kanona. Budući da su dva dijela sadržajno različiti, pitamo se da li osuda ima svoju apsolutnu vrijednost ili pak dopušta stupnjevitet. Time se otvara važno poglavlje o značenju pojmova kao *fides*, *haeresis*, *anathema* u vrijeme Tridentskog sabora. Sažeto se može reći da je za vrijeme Tridentskog sabora *fides* bila dosta široki pojam koji je mogao uključivati i svetopisamske izreke i što se može iz njih izvesti kao i predaje i propise Crkve i saborâ. Shodno tome i pojam *haeresis*, kao protivnost od *fides*, poprma dosta široko značenje koje treba odrediti od slučaja do slučaja u različitim stupnjevima ili protivljenja nekoj vjerskoj istini sadržanoj u Pismu ili pak odbacivanja posebnih predaja, eklezijalnih praksi ili saborskih odluka. Imajući to u vidu može se reći da *anathema sit*, kada se promatra ne u odnosu prema osuđenom subjektu nego u odnosu prema materiji o kojoj se radi, ima poprilično široko značenje: može osuditi nijekanje neke vjerske istine izričito sadržane u Svetom pismu i kao takve predložene od Crkve kao i neki prekršaj koji, objektivno govoreći, nije previše težak. Gledajući pak *anathema sit* u odnosu na osobu kojoj je upravljen, zadržava svu svoju snagu cenzure totalnog odjeljenja od Crkve čime se osuđuje osobito kontumacija (u kanonskom smislu protivljenja) prekršitelja, tj. uporno ustrajanje u nekoj pogrešci ili praktičnom vladanju koje je pogrešno ili otvoreno za pogrešku.

Ako se te rezultate primijeni na tridentske kanone može se ustvrditi da sve »anateme« imaju istu težinu, tj. označuju odjeljenje od Crkve ako se promatraju kao osuda tvrdoglavog stava protivljenja protestanata nauci i praksi Crkve, ali su različite težine ako se promatraju u odnosu na dogmatski sadržaj koji stoga treba odrediti od slučaja do slučaja na osnovi saborskih rasprava. No, iz tih rasprava doznajemo da su Oci prvi dio 6. kanona (*ius divinum* ustanove i nužnosti sakramentalne ispovijedi) anatemazirali kao *heretički*. Međutim, drugi su dio (način tajne ispovijedi samo svećeniku) osudili poglavito kao *zao*, *kriv* i *pogrešan*. Dakle, ovaj drugi dio nije svojim dogmatskim sadržajem tako pregnantan kao prvi. Nećemo se ovdje upuštati u daljnje teološke specifikacije jer je i sabor u toj stvari bio dosta polivalentan.

Možemo zaključiti da je u ovom kanonu čitava komunikativna intencija sabora bila usmjerena na to da naglasi prvi dio, tj. *ius divinum* i s obzirom na ustanovu i s obzirom na nužnost sakramentalne ispovijedi; dok u drugom dijelu kanona, tj. o načinu tajne ispovijedi samo svećeniku sabor ne kaže da je *de iure divino* ali tvrdi da taj način nije ni u kom slučaju u raskoraku s Kristovom ustanovom i na-

redbom a to znači da se u tom smislu može ostvariti Kristova volja i na način različit od ispovijedi na uho kako se to povijesno zbivalo u prvim stoljećima Crkve<sup>11</sup>.

#### 4) »*Ius divinum*« ispovijedi svih i pojedini smrtnih grijeha (kan 7)

Kanon 7 je dosta dug i člankovit. Mi ćemo se ograničiti na tumačenje njegovog najvažnijeg dijela tj. prvog, koji glasi: »Ako netko kaže da u sakramentu pokore nije za otpuštanje grijeha, po božanskom pravu (*de iure divino*), potrebno ispovijediti sve i pojedine smrtne grijeha kojih se čovjek sjeća — uz dužno i brižno prethodno razmišljanje — (...) *anathema sit*«. Ovaj kanon želi osuditi luteransko shvaćanje koje je nijekalo na apsolutni način cjelovitost ispovijedi dopuštajući u najbolju ruku korist neke općenite i slobodne ispovijedi za utjehu. Osim toga, ovaj je kanon daljnja precizacija prethodnog kanona ukoliko pobliže određuje kako sakramentalna ispovijed treba biti cjelovita, tj. trebaju se iznijeti svi i pojedini grijesi kojih se netko sjeća spomenuvši i njihovu vrstu. I u ovom je kanonu važno odrediti značenje *ius divinum* u odnosu na rečenu cjelovitost. Iz *Acta* tridentskog razdoblja (ne toliko iz bolonjskog razdoblja) proizlazi da je sabor ispovijed svih i pojedinih grijeha smatrao u direktnoj vezi s voljom Božjom. Točnije, sabor temelji tu cjelovitost na judicijalnom tumačenju *Iv* 20, 23 i *Mt* 18, 18 poimajući je kao zahtjev judicijalne strukture sakramenta pokore, koji je na Tridentu definiran kao istinsko i pravo sudište gdje svećenici, ukoliko su suci, ne mogu ispravno prosuditi i donijeti pravednu odluku, odrješenje, ako prethodno ne znaju do u detalje predmet prosudbe. Na temelju tridentskih *Acta* bilo bi smiono, bez temeljite analize i vrednovanja, specificirati ovdje stupanj »božanskog prava« s obzirom na cjelovitu ispovijed, tj. da li ga treba shvatiti u strogom smislu riječi (kao izričito utemeljenoga na sv. Pismu) ili samo u širem smislu odnosno *secundum quid* (kao utemeljenog samo na nekim crkvenim ili saborskim odredbama, osobito na 21. kanonu IV. Lateranskog sabora). S dogmatskog motrišta najvažniji je zaključak da je sabor uzeo u zaštitu takvu praksu praktičnog i tradicionalnog ostvarivanja sakramentalne ispovijedi uopće smatrajući je autentičnim izrazom učinkovite konkretizacije sakramenta oproštenja ustanovljenog od Krista.

#### 5) »*Actus iudicialis*« odrješenja (kan. 9)

Izostavivši 8. kanon koji je manje važan, budući da je samo dodatak dvama prethodnima, prelazimo na 9. kanon koji je s obzirom na latinsku sintaksu ponešto pobrkani ali važan za problematiku koju pobuđuje. Glasi: »Ako netko kaže da svećeničko sakramentalno odrješenje nije sudbeni čin nego gola služba izricanja i izjavljivanja da su grijesi otpušteni onome koji se ispovijeda samo pod uvjetom da vjeruje da je odrješen (pa makar se nije pokajao)<sup>12</sup> ili da svećenik ne

<sup>11</sup> Usp. npr. VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966.

<sup>12</sup> DS 1707.

<sup>13</sup> Ovaj umetak nije, ne zna se zašto, prisutan u kanonu.

održuje ozbiljno nego u šali; ili ako kaže da se pokornikova ispovijed ne traži da bi ga svećenik mogao odriješiti, *anathema sit*<sup>14</sup>. U ovom su kanonu tri različite tvrdnje: 1) najprije se tvrdi da je održavanje sudbeni čin a ne puka služba (*nudum ministerium*); 2) zatim se odbija osebnostna vjera kako su je shvaćali protestanti; 3) na koncu, potvrđuje se odnos koji postoji između ispovijedi i održavanja. Ipak srž kanona, kako se razabire iz povijesti njegove redakcije, predstavlja definicija održavanja kao sudbenog čina. Sada se pitamo koje je značenje imao taj izraz na Tridentu. Nije lako reći, budući da je bilo različitih tumačenja u tom pogledu: naime, govori se o sudbenom tumačenju u strogom smislu riječi (Ternus), o sudbenom tumačenju ne u strogom smislu riječi (Mörsdorf) i, na koncu, o središnjem tumačenju (Semmelroth). Upružujući se na *Acta* možemo sažeti neke rezultate. Međutim, prethodno napominjemo da već sad izgleda utvrđeno da u vrijeme Tridenta *actus iudicialis* nije obuhvaćao samo vršenje sudačke vlasti u strogom smislu riječi nego i one vlasti koju bismo danas mogli nazvati administrativnom, budući da je odjeljenje tih dviju vlasti nadošlo tek nakon francuske revolucije.

Nakon netom rečenoga možemo reći da je Trident održavanje smatrao pravim i istinskim sudbenim činom. Međutim, tom tvrdnjom sabor nije toliko htio kanonizirati sudbeni vid pokore koliko obraniti važne značajke svećeničkova održavanja koje su protestanti sustavno nijekali. Naime, shvaćanjem održavanja kao suda sabor je htio: 1) obraniti *učinkovitost* svećeničkova održavanja s obzirom na oproštenje pokrsnih grijeha (protiv protestanata koji su međutim nijekali takvu učinkovitost shvaćajući održavanje samo evanđeoskim navještajem bez ikakvog utjecaja na oproštenje grijeha); 2) na drugom mjestu, sabor je htio potvrditi da je svećeničko održavanje *vršenje vlasti ključeva* i vlasti jurisdikcije Crkve (protiv protestanata koji su ovlast navještanja proširivali na sve vjernike bez razlike, i na nesvećenike); 3) i na koncu, sabor je htio naglasiti da održavanje *ne smije biti samovoljno* nego se mora temeljiti na poznavanju stvari preko ispovijedi grijeha (protiv protestanata koji nisu smatrali nužnom ispovijed svih i pojedinih grijeha da bi se dobilo održavanje). Međutim, ovo sudbeno poimanje nije bilo na saboru isključivo, budući da 6. poglavlje naučavanja smatra održavanje i dijeljenje tuđeg dobročinstva (time je održavanje oslobođeno sudbenog gledanja u strogom smislu riječi i povezano s vlašću koju bismo danas nazvali upravnom) i djelotvorni navještaj evanđeoske riječi o opraštanju grijeha (pa je time održavanje potpuno oslobođeno sudbenog gledanja, ma kako se poimalo bilo u strogom bilo u širokom smislu)<sup>15</sup>.

Dakle, ako sabor u 9. kanonu naglašava sudbeni vid, to čini zato da bi obranio vlastite i tradicionalne osebnosti svećeničkog održavanja i to njegovu djelotvornost, njegovu jurisdikcionalnost i njegovu nesamovoljnost.

<sup>14</sup> DS 1709.

<sup>15</sup> DS 1685.

### III. ZAVRSNE REFLEKSIJE

Svjesni da smo samo natuknuli neke od mnogobrojnih problema koji nastaju prigodom globalnom tumačenju tridentskih kanona o pokori, ipak se moramo zaustaviti za neka kratka završna razmišljanja.

Prije svega moramo priznati da tridentske odluke, koje su na prvi pogled mogle izgledati apsolutne tvrdnje i tvrdnje bez priziva, ako se gledaju i proučavaju s prikladnim hermeneutskim stavom i ako se primjereno osvijetle izvorima u njihovom mučnom formuliranju, postaju posebno podatljive za njihovo duboko shvaćanje. Naime, ne niječući nikada njihovu povlaštenu normativnu snagu, ipak jedna adekvatna interpretacija ne može a da ne uoči njihovu različitu sadržajnu nosivost kao i njihov različit stupanj apela na kršćaninovu vjeru. Nadamo se da je prethodna analiza, npr. 6. kanona, dovoljno dokazala tu tvrdnju.

Osim toga treba reći da se među tridentske tvrdnje najzaloženije s obzirom na sadržaj i apel na kršćaninovu vjeru moraju uvrstiti prije svega izjašnjenja o božanskoj ustanovi sakramenta pokore i o nužnosti *de jure divino* sakramentalne ispovijedi. Te tvrdnje tvore srž zdušne obrane katoličke vjere o sakramentu pokore protiv protestanata. O njima nije suglasnost saborskih teologa i Otaca nikad pomanjkala jer su bili svjesni da u nekoliko izjava sažimlju crkvenu nauku i iskustvo dulje od petnaest stoljeća. Stoga su te tvrdnje saborski Oci branili svim raspoloživim sredstvima služeći se i svečanim izopćenjem anate (koja u tom slučaju poprima krajnju težinu i u objektivnom i u subjektivnom smislu) da bi spasili svijest koju su imali o božanskom pravu tih tvrdnji. Treba odmah nadodati da danas i najzahtjevniji egzegeti u povijesno-kritičkim metodama mora priznati da u prvokršćanskim zajednicama praksa vezivanja i odrješivanja, tj. udaljavanja u područje propasti ili praštanje pokajanom grešniku, o čemu svjedoče mnogi odlomci Novoga zavjeta a osobito *Mt 18, 18* i *Iv 20, 23*, ima svoj početak u povijesnom Isusu<sup>16</sup> pa stoga nije ni u kom slučaju iznašašće prvotnog katolicizma. Zato, u tom smislu tridentske tvrdnje zadržavaju i danas svu svoju važnost. Dapače, one se potvrđuju u svojoj normativnoj snazi, ukoliko se i danas pokazuju kao sasvim valjani izričaji jednog vida objavljenog božjeg otajstva, tj. otajstva milosrdne Božje dobrote prema raskajanom grešniku. Otuda onda zahtjev koji danas nama pada u dio, i to baš polazeći od Tridenta, da ponovno otkrijemo sakrament pokore kao povlašteni trenutak koji je htio sam Isus Krist, naš spasitelj, i koji je uvijek potvrđivala crkvena predaja, kao trenutak milosrdnog susreta između Boga oprosnika i grešnika pokornika koji se povjerava sakramentalnom pomirenju. Zato nikakva ozbiljna obnova ovog sakramenta ne može ne uzeti u obzir te tvrdnje.

Vidjeli smo, zatim, kako je na Tridentu, s jedne strane, odlučno ustvrđena nužnost *de jure divino* sakramentalne ispovijedi ali, s druge strane, s istom uvjerljivošću iznijansirana tvrdnja s obzirom na »modus confitendi soli sacerdoti« koji je ispravno smatran časnom praksom Crkve i nikako tuđ Kristovoj naredbi; tj. ta je praksa jedan od

<sup>16</sup> Usp. VORGRIMLER H., *Il sacramento della penitenza juris divini?* *Diakonia* 4 (1969) 290–300.

mogućih načina praktičnog ostvarenja sakramentalne ispovijedi. Nema, dakle, apsolutizacije tajne ispovijedi pa se za današnju dogmatsku teologiju i liturgijsku praksu otvara koristan znak za moguće supostojanje ili čak shodnost drugih konkretnih načina slavljenja sakramentalne ispovijedi, ako se imaju na umu razne vrednote danas više osjećane (naglašavanje eklezijalne dimenzije, proširen zahtjev za dijalogom, temeljitije shvaćanje grijeha ne samo kao čina nego i kao stava, poimanje temeljne opcije itd.). Tridentaska tvrdnja o valjanosti tajne pojedinačne ispovijedi, koja je bila toliko stoljeća i još je uvijek glavni oblik slavljenja sakramenta pokore ostaje, međutim, nepromijenjena u svojoj nutarnjoj valjanosti. Samo se otvara razgovor, koji nije nikako proizvoljan, o mogućoj diferencijaciji i viševrsnosti oblika praktičnog ostvarivanja slavljenja sakramenta pokore na liniji i u suglasnosti s temeljnim tridentskim tvrdnjama o toj stvari.

Tvrdnja pak o »božanskom pravu« ispovjedne cjelovitosti, ako, s jedne strane, autoritativno naglašava nužnost takve cjelovitosti, ipak ne izgleda da je želi radikalizirati na apsolutni način, kada se, naime, ima pred očima liturgijsku praksu u vrijeme Tridenta, koja je i danas valjana, a imala je u vidu slučajeve u kojima je postojalo istinsko i pravo sakramentalno odrješenje grijeha bez cjelovite i specificirane ispovijedi. Istina je da je vrlo mučno usklađenje, s teološkog gledišta, takve prakse s rečenim u 7. kanonu tridentskog sabora. Ali ipak ostaje činjenica različitosti izražavanja sakramentalne ispovijedi koja se je mogla ostvariti ili cjelovitom i specificiranom optužbom (u većini slučajeva) ili općenitom optužbom (u posebnim slučajevima).

Sto se pak tiče 9. kanona moramo danas upozoriti na određenu nelagodnost s obzirom na tridentsku tvrdnju o odrješenju kao o pravom i istinskom sudbenom činu, o svećeniku kao o sucu i o sakramentu pokore kao o sudištu; ta je nelagodnost uzrokavana i krizom vjerodostojnosti u kojoj se nalaze takve institucije i osobito time što ne postoji baš duboka analogija između sudskog područja i sakramenta pokore. Zbog toga, potpuno poštujući vrednote branjene takvim judicijalnim gledanjem protiv protestanata, bilo bi zgodno pozvati se na druga gledanja koja je također naznačio sabor a čvrsto su utemeljena na starim crkvenim predajama i koja bi danas bila prihvatljivija; mislimo pri tom na promatranje svećenika kao *liječnika duša* i na promatranje odrješenja kao djelotvornog evanđeoskog navještaja oproštenja grijeha (usp. doktrinalne kapitule tridentskog dekreta).

Prethodna razmišljanja povodom kratkog prečitavanja tridentskog dekreta samo su zabilježila neke mogućnosti koje ima taj dokumenat u vidu osvjetljenja sadašnjeg eklezijalnog konteksta. Stoga Trident nije kraj teološko-dogmatskog progressa Crkve nego je većma povlašteni trenutak premišljanja i izričaja vjerničke katoličke svijesti o sakramentu pokore u određenom vremenskom razdoblju i u određenoj crkvenoj situaciji. Otuda nova gibanja u sadašnjem životu Crkve, koja su u stvarnoj suglasnosti s objavljenom Božjom riječi, ne mogu biti u suprotnosti s prošlim dogmatskim odlukama koje, naprotiv, mogu biti korak naprijed u našem progresivnom približavanju istini.

Zbog toga možemo završiti s tvrdnjom da se Trident, s jedne strane, može smatrati važnom završnom točkom obvezujućeg prezenti-

ranja božanskog objavljenog otajstva o opraštanju pokrsnih grijeha, ali, s druge strane, može se s pravom smatrati i kao nezaobilazna polazna točka za današnju sakramentalnu teoriju i praksu. Naime, adekvatno razumijevanje njegovih dogmatskih izjašnjenja ne samo da potiče na daljnje produbljivanje božanskog otajstva koje je on povijesno izrazio nego je i otvoreno za asimiliranje i prihvaćanje onih originalnih i autentično evanđeoskih vidova koji nastaju u sadašnjoj eklezijalnoj situaciji koju autoritativno osvjetljuje i vodi Učiteljstvo.

#### BIBLIOGRAFIJA O SAKRAMENTU POKORE NA TRIDENTU:

- ALSZEGHY Z.-FLICK M., La dottrina tridentina sulla necessità della confessione, u: *Magistero e Morale*, Bologna 1970, str. 101—192.
- AMATO A., Il Concilio di Trento e il nuovo «Ordo Paenitentiae». *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 282—293.
- BECKER K. J., Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, *Theologie und Philosophie* 47 (1972), 161—228.
- BRAECKMANS L., Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente, *Gembloux* 1971.
- DO COUTO J. A., De integritate confessionis apud Patres Concilii Tridentini, *Romae* 1963.
- ESCUDE-CASALS J., La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Latrán hasta el Concilio de Trento, *Barcelona* 1967.
- FRANCO HERNANDEZ R., La confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación, u: *El Sacramento de la Penitencia*, Madrid 1972, str. 303—316.
- GONZALES BLANCO A., La institución del Sacramento de la Penitencia. Estudio de la tradición atestiguada por el canon 3º de la sesión XIV del Concilio de Trento hasta San Augustin, u: *El Sacramento de la Penitencia*, Madrid 1972, str. 121—196.
- IGNACZ E. J., *The Three Acts of the penitent in the sacrament of penance*, Roma 1961.
- INTERDONATO F., Es dogmaticamente posible cambiar la doctrina y practica de la confesión auricular e individual establecida en Trento? u: *Libro Anual*, Lima (Perú) 1971, vol. V, str. 247—285.
- JEDIN H., La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente, *La Maison Dieu* 104 (1970) 88—115.
- LANG J., Die tridentinische Lehre vom Bussakrament angesichts der heutigen Diskussion, *Wissenschaft und Weisheit* 34 (1971) 113—129.
- LARRABE ORBEGOZO J. L., La confesión de los pecados según el Concilio de Trento, u: *El Sacramento de la Penitencia*, Madrid 1972, str. 317—344.
- LATKO E. F., Trent and Auricular Confession, *Franciscan Studies* 14 (1954) 3—33.
- LUMBRENAS P., Definitio Tridentini de confessionis integritate, *Philippiana Sacra* 2 (1967) 257—274.
- MANZELLI M., La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di Trento, *Bergamo* 1966.
- MARRANZINI A., Valore dell'«anathema sit» nei canoni tridentini, *Rassegna di teologia* 9 (1968) 27—33; ISTI, Penitenza e Confessione dei peccati al Concilio di Trento, u: MARRANZINI A.—DI MARINO A., *Il sacramento della penitenza. Analisi storica e prospettive pastorali*, Napoli-Andria 1972, str. 71—152.
- NIKOLASCH F., Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 150—167.
- PEREZ DE LOS RIOS J. M., Confesión genérica, específica y numérica en el Concilio de Trento, u: *El Sacramento de la Penitencia*, Madrid 1972, str. 345—371.
- PETER C., Auricular Confession and the Council of Trent, *The Jurist* 28 (1968) 280—297. L'integrità della confessione secondo il concilio di Trento, *Concilium* 7 (1971) 133—146.
- RAMOS-REGIDOR J., La dottrina della penitenza nel Concilio di Trento, u: *Il sacramento della penitenza*, Torino-Leumann 1971, str. 199—224.
- TREVIJANO P., La confesión obligatoria y específica de los pecados mortales según Trento, *Lumen* (Vitoria) 21 (1972) 340—352.
- VORGRIMLER H., Il sacramento della penitenza juris divini? *Diakonia* 4 (1969) 290—300.

\* \* \*

Prevedeno iz knjige: VALORE E ATTUALITÀ DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA. Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Roma, Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana, 1—4 novembre 1973. — a cura di G. Pianazzi e A. M. Triacca. — Roma 1974. Preveo na hrvatski dr. Aldo STARIC.