

Fidélité et innovation dans l'Eglise

L'exemple du concile de Trente

Eric Boone

Le concile de Trente hérite d'une étrange image. Si l'on interroge le monde protestant, il garde celle du concile de la terrible contre-Réforme et de la répression. Pour les catholiques eux-mêmes, le rapport entretenu avec ce concile est loin d'être simple : horrible, il est le concile qui a apporté tous les malentendus dont heureusement et enfin Vatican II nous a délivré ou, au contraire, glorieux, il est le concile qui a exprimé la vraie foi catholique et proposé les vraies réformes dont, hélas, Vatican II nous a privés.

Evidemment, il n'y a là que clichés mais clichés éloquents : il nous disent l'opposition souvent faite entre Vatican II et Trente. Ils nous disent plus subtilement l'importance de ce concile dans l'histoire de l'Eglise catholique, dans l'histoire de l'Eglise en général, dans l'inconscient catholique. Trente est, à n'en pas douter, un concile important, que l'on affecte, souvent par idéologie, d'un coefficient positif ou négatif, un concile qui a compté, qui a marqué, qui a forgé un certain type de rapport à la modernité, une certaine forme d'identité chrétienne.

Il est donc tout à fait essentiel, dans cette session, de se pencher sur ce concile pour en mesurer la force, au regard du sujet qui est le nôtre : la Réforme. Concile de la contre-réforme, concile réformateur ? Que cela veut-il bien dire ? Quel est le projet de réforme du Concile de Trente ?

Disons-le, exprimé ainsi, le sujet est trop vaste pour être traité dans le temps imparti. En effet, comme nous allons le découvrir, le concile de Trente est tout entier un concile réformateur et il faudrait au fond pouvoir raconter ce concile au jour le jour et évaluer chacune des journées qui l'ont constitué et des décisions prises.

Nous allons donc nous limiter à quelques exemples : le péché origine et la justification, la résidence des évêques et les sacrements. Nous nous limiterons à la première période du concile (1545-1547). Mais avant de regarder de plus près ces exemples, il faut préciser le cadre de ce concile, redire le contexte de sa réunion et ses objectifs.

I. Le concile de Trente : le contexte et l'agenda

1. Le contexte

Le concile s'est tenu dans la ville de Trente, petite ville de 7 ou 8000 habitants à l'époque, parlant très majoritairement l'italien. Bien que située dans l'actuelle Italie, la ville dépendait du comte de Tyrol qui ne fut autre que l'empereur Charles Quint entre 1519 et 1521 puis son frère Ferdinand. Mais les souverains résidaient loin et la ville était plutôt directement soumise à l'autorité de l'évêque du lieu.

C'est dans cette petite ville sans cesse soumise aux difficultés d'approvisionnement et de logements que se tint le concile. Pour bien comprendre la problématique de Trente pendant le concile, prenons l'exemple du logement. Il s'agissait de loger les évêques bien sûr mais aussi toute leur suite, soit, le plus souvent, au minimum, une vingtaine de personnes. Pendant la dernière période du concile, le principal légat du pape, le cardinal Hercule de Gonzague était accompagné de 160 personnes et le Cardinal Charles de Guise de 80.

Il fallait donc loger les évêques mais aussi les théologiens qui les assistaient, venus en nombre, ou encore les ambassades des grands d'Europe. Par exemple, la couronne du Portugal envoya une délégation de 80 personnes. On estime que, durant les sessions du concile, la population augmentait de plus ou moins 2000 personnes. Il fallait donc loger, évidemment nourrir les hommes mais aussi les chevaux, ce qui posait des questions majeures de logistique.

Et la ville manquait de tout, notamment de bibliothèques pour préparer les dossiers et vérifier tel ou tel point de doctrine pointu.

A ces difficultés déjà considérables s'ajoutait encore – et bien plus gravement ! - l'instabilité politique. La guerre, les menaces de guerre, notamment de la part des Ottomans contre la frontière est de la chrétienté faisait du concile une entreprise périlleuse. Signalons encore la maladie ou les épidémies qui conduisirent, par exemple, à envisager subitement le déménagement du concile à Bologne en 1547.

Le concile dura 18 années, de 1545 à 1563 mais se réunit en trois périodes distinctes : de 1545 à 1547, de 1551 à 1552 et de 1562 à 1563. A cette époque, l'épiscopat catholique comportait environ 700 membres. Au moment de l'ouverture de la première période du concile, seuls 29 évêques étaient présents. 15 seulement pour l'ouverture de la deuxième période. Durant toutes ces années, il semble que jamais la centaine de participants n'ait été atteinte. C'est pendant la troisième période que la participation fut la plus grande : 200 évêques furent présents en permanence durant l'année 1563.

Il n'est pas si simple de suivre précisément la chronologie d'une si longue période.

Pour simplifier, retenons les trois papes qui convoquèrent ces trois périodes : Paul III, Jules III et Pie IV. Les deux empereurs qui se sont succédés : Charles Quint puis Ferdinand 1er et les deux rois de France : François Ier et Henri II.

Je vais prendre par la suite des exemples dans la première période. C'est un choix tout à fait subjectif que je justifie ainsi : je commencerai par LA question centrale : la justification que le concile a abordé en lien avec celle du péché originel. Du coup, je prendrai un deuxième exemple dont le traitement fut proche, chronologiquement du premier : la réforme qui touche à la résidence des évêques en leur diocèse.

Parmi les personnalités de cette première période qui va nous occuper, retenons le nom des légats du pape, Giovanni Marcello Maria Del Monte et Marcello Cervini. Retenons également un nom d'autant plus important qu'il va traverser, chose presque unique, l'ensemble de la période du concile : le supérieur général des Augustins, un bon théologien, Seripando (qui sera légat du pape lors de la 3^e période).

Comment comprendre le peu d'évêques présents en dépit des formules des documents officiels qui invitaient avec insistance ? Répondre à cette question permet de comprendre la méthode de travail du concile. Bien sûr, il y a la distance, les difficultés du voyage, les risques de guerre etc... mais plus fondamentalement, on ne s'attendait pas, en fait, à ce que tous les évêques participent et ce pour une raison simple : ce sont en fait les souverains qui se chargeaient, en premier lieu, de fixer la composition des délégations et ils se satisfaisaient du petit nombre. Le pape lui-même devait faire pression pour que les évêques des Etats pontificaux ou résidant à Rome, participent.

Sauf s'ils étaient légats, les cardinaux restaient à Rome pour participer aux « consistoires », ces réunions dont l'objectif était de donner au pape conseils et avis. Au XVI^e, malgré l'image souvent véhiculée, le système collégial était de mise et le pape consultait largement le cercle des cardinaux avant toute décision importante et hésitait à agir contre l'opinion des consistoires. Ce système collégial va bientôt disparaître au profit de l'autorité toujours plus grande du pape seul mais durant le concile, il jouera son plein rôle.

Le pape comme les monarques du temps étaient bien convaincus de l'importance du concile pour la marche de l'Europe et son avenir. Il ne s'agissait pas de sacristie mais bien de politique et les souverains cherchèrent constamment à influencer les résultats du concile. Selon la tradition commune, les dirigeants politiques avaient d'ailleurs conscience de partager, avec les évêques la responsabilité du bien-être de l'Eglise. On connaît l'adage : « aux clercs, l'Eglise, aux laïcs le monde », expression médiévale qui dit le partage des pouvoirs dans le but, déjà, de réformer l'Eglise

en la gardant d'une trop grande influence du politique, mais qui ne se comprend que dans une vision selon laquelle l'Eglise englobe et encadre l'ensemble de la vie sociale du temps.

Et c'est sur l'Empereur, Charles Quint puis Ferdinand, que repose d'abord cette responsabilité.

Le pape lui-même est perçu non seulement comme le pasteur de l'Eglise mais aussi comme un prince séculier, régnant sur les Etats pontificaux. Et ces deux responsabilités se mélangeaient le plus souvent. Le pape avait une armée, une police, un corps diplomatique, des cours de justice et des prisons...

Pour autant, les débats théologiques à Trente furent de bon et haut niveau la plupart du temps. Beaucoup d'évêques étaient de bons théologiens et plus encore d'excellents canonistes. Les textes de Trente sont donc souvent composés dans un vocabulaire précis et choisi. Les trois papes du concile n'ont eux-mêmes jamais mis les pieds à Rome et ils se tiennent informés anxieusement du déroulement du concile par leurs légats, ce qui faisait de ces derniers des personnages extrêmement puissants et influents. Par courrier (trois jours depuis Rome), les légats recevaient leurs instructions, souvent très précises sans que des motions puissent réellement émerger de la base des évêques présents. Avec ironie, Alvise Mocenigo, ambassadeur de Venise adresse au doge une lettre, le 29 mars 1546 dans laquelle il fait remarquer que, contrairement à d'autres conciles où le St Esp descendait sur les évêques en venant du ciel, à Trente, il arrivait de Rome par la poste. Les courriers échangés entre le pape et ses légats étaient souvent longs et très précis. Les points sensibles étaient formulés de façon codée. On comprend que le pape cherchait à tenir fermement les rênes du concile... et cela provoqua plusieurs fois la colère des évêques se sentant dépossédés de leur rôle propre. Les débats conciliaristes n'étaient pas loin.

2. L'agenda

Luther avait imposé l'agenda du concile. Le défi qu'il pose est double :

- Défi théologique concernant le salut par la foi seule et non par les œuvres. Il est important de comprendre que Luther n'est pas un théologien en chambre... sa question est moins celle d'une doctrine abstraite à laquelle on adhère intellectuellement que la recherche d'une réponse à une angoisse existentielle et personnelle. Cet engagement personnel aide à comprendre l'attitude de Luther et son vocabulaire. Fondée dans l'Ecriture seule, sa position sur la justification l'amènera à revisiter l'ensemble des sacrements mais aussi et par exemple à un rejet total de la papauté qu'il qualifiera même, dans un cadre polémique aigu, d'Anté-Christ.
- Défi pratique : un appel à la réforme des diverses fonctions ecclésiastiques et des pratiques religieuses. On voit ce défi apparaître notamment avec la publication, en 1520, avant donc son excommunication, de son *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*. 4000 exemplaires se sont écoulés en 5 jours. Luther s'adressait à l'empereur et à la noblesse allemande et dirigeait ses flèches les plus rudes contre la papauté et la Curie pontificale, communément considérés comme la racine de tous les maux. Le slogan populaire était : « Réformez Rome et vous réformerez le monde ».

Le pape Paul III (1534-1549) et Charles Quint (1519-1555) attendaient tous deux du concile qu'il traitât ce double défi. Mais leur entente s'arrêtait là.

Paul III espérait un concile rapide dont l'objectif premier serait de répondre à Luther et aux « luthériens », terme générique désignant tous les partisans de la nouvelle théologie, donc aussi Zwingli ou Karlstadt et d'autres réformateurs. Pour le pape, cette théologie nouvelle n'est que l'expression nouvelle de vieilles hérésies finalement simples à combattre puisque déjà vues et éradiquées par le passé. Paul III ne cherche en aucun cas la réconciliation avec Luther mais veut plutôt régler le problème Luther par la réaffirmation de la théologie. Le concile doit d'abord être

théologique.

Pour la question pratique de la réforme de l'Eglise, Paul III estime qu'il lui revient, comme pape, de la traiter seul.

Charles Quint, quant à lui, prend très au sérieux son rôle de protecteur de l'Eglise. Pour lui, Trente est la clé de la stabilité politique et de la paix religieuse. Au fond, sa position de départ est assez opposée à celle du pape : il croit la réconciliation possible, au moins jusqu'à un certain point, et nécessaire pour rétablir la stabilité. Il craint qu'une condamnation trop forte de Luther n'entérine de lourdes et néfastes divisions. En homme politique, il estime que les questions de la réforme de l'Eglise sont prioritaires et que leur règlement résoudra une grande partie des questions théologiques. Il cherche donc plutôt à retarder le traitement des questions doctrinales.

Le concile lui-même formulera ses objectifs ainsi : l'éradication des hérésies d'une part et la réforme du clergé et du peuple chrétien d'autre part. Cette double entrée traversera tout le concile et dès 1546, les prélats de Trente se mirent d'accord pour traiter alternativement la doctrine et la réforme. Il en sera ainsi jusqu'en 1563, le fin du concile. Dans les Actes du concile, on trouve toujours un décret sur la doctrine suivi d'un décret sur tel ou tel aspect de la réforme.

Doctrine et réforme, voici les deux angles du concile de Trente. Même si l'agenda apparaîtrait ainsi particulièrement vaste, il est quand largement commandé par les affirmations de Luther. On ne trouve à Trente rien sur la Trinité ou l'incarnation... il s'agit de répondre aux enseignements de Luther qui semblaient contredire la doctrine jusque là admise. C'est pourquoi le concile va surtout traiter deux points doctrinaux : la justification et les sacrements. Au moins dans la première période, il ne s'intéressera d'ailleurs qu'à la théologie de Luther sans prendre en compte les anabaptistes ou même Calvin dont la théologie ne sera évoquée que plus tard dans l'agenda conciliaire.

De même, le mot réforme se comprend selon un sens précis : la réforme de l'Eglise est comprise en fait comme la réforme de trois fonctions dans l'Eglise : la papauté, l'épiscopat et le pastoral (réduit d'ailleurs au ministère des prêtres-curés). Pour cette dernière réalité, la question était liée aux bénéfices attachés à la responsabilité pastorale. Il fallait transformer les collectionneurs de bénéfices en pasteurs d'âmes... ce qui voulait d'abord dire obliger les évêques et les curés à résider dans leur diocèse ou leur paroisses, fait rare à l'époque (Milan, 80 ans sans évêque résident). En certains lieux, les curés rémunéraient des vicaires pour gérer leur paroisse. Le projet de Trente était à cet égard assez simple : mettre en œuvre la législation canonique traditionnelle. Un évêque par diocèse et un curé par paroisse, l'un et l'autre devant y résider. De ce point de vue, Trente fut un concile autant pastoral que doctrinal.

En terme médiévaux, Trente comme les autres conciles s'attacherait donc à traiter de *fides et mores*, c'est-à-dire à traiter de foi et de mœurs, mœurs non pas compris comme « morale » mais comme comportement public, pratiques publiques. On voit bien cela en s'attachant aux expressions des décrets conciliaires : « si quelqu'un dit ou croit... », « si quelqu'un fait... » (*fides et mores*).

On voit ici que le concile, par le traitement de doctrine et de réforme comme par ses expressions est un concile qui s'inscrit dans un modèle connu et partagé. Trente évolue dans un cadre extrêmement traditionnel et les évêques présents feront montre d'une grande prudence dans le traitement des questions.

Pour essayer de le montrer et de le saisir, je retiens deux questions : une qui touche à la doctrine, l'autre plus directement à la réforme. Il se trouve que ces deux questions ont été traitées successivement lors de la même session, la session 6 ouverte du 13 janvier 1547 qui propose un Décret sur la justification et un autre sur la résidence des évêques.

II. question doctrinale : l'exemple du Pêché originel (PO) et de la justification

1. Le PO

Dès les premiers mois du concile, le pape insista pour que l'on aborde au plus tôt les controverses les plus importantes. Après un Décret sur le canon de la Bible puis un autre sur le Vulgate et l'interprétation des Ecritures (Session 4 du 8 avril 1546), c'est la question du PO qui fut mise à l'ordre du jour.

Le point de départ de la doctrine était bien sûr l'enseignement de Paul en Rm 5, 12-21 et 1Co 15,22 disant que, par la faute d'Adam, le péché et la mort sont entrés dans le monde. La question porte alors sur la lecture que fait Augustin, dans sa controverse avec les pélagiens, de ces textes. Augustin, cherchant à affirmer la primauté de la grâce, affirme que le péché d'Adam se transmet de génération en génération, affectant toute l'humanité. Et bien que le Christ ait racheté le monde de ce péché, la concupiscence demeure, marque de ce péché dans l'homme. Ainsi, Augustin affirmait l'impossibilité pour l'homme de se sauver lui-même, le faisant fondamentalement dépendant de la grâce divine.

Jusque-là, luthériens et catholiques étaient d'accord mais avec de fortes nuances. Des théologiens catholiques reprochaient à Luther d'identifier concupiscence et PO ce qui signifiait que le PO demeurait dans le baptisé après le baptême. Ils lui reprochaient d'affirmer que la concupiscence était un péché comme tel et non seulement une inclination au péché. C'était pour eux, affirmer l'entière corruption de la nature humaine et l'impuissance absolue de la volonté humaine quant à au salut. La nature humaine est-elle entièrement corrompue par le PO ?

La question demeure fort complexe car Luther n'est pas d'abord un théologien systématique et, selon ses écrits, on trouvera bien des nuances pas toujours explicitées. Et si l'on lit la Confession d'Augsbourg de 1530, on y trouve une formule de conciliation (p. 131) assez éloignée du ton de Luther... quels écrits, donc, prendre en compte ?

De plus, parmi les catholiques, certains théologiens, et des plus importants, refusaient de penser que Luther se trompait sur toute la ligne. Seripando, par exemple, restait assez ouvert sur cette question. Il était surtout conscient qu'il fallait éviter de donner l'impression d'encourager et d'enseigner le pélagianisme.

Le 24 mai 1546, on soumit aux théologiens du concile un certain nombre de questions sur le PO : qui le contracte et comment ? Que dit l'Ecriture ? Que dit la tradition de l'Eglise ? En quoi ce péché est-il différent des autres péchés ? Comment en sommes-nous libérés ? Reste-t-il des traces de ce péché après notre libération ?

Les réponses à ces questions montrèrent la division qui régnait à l'intérieur du concile : les réponses étaient très différentes d'un théologien à l'autre et les légats informèrent le pape de cette immense diversité.

Charles Quint, parti en guerre contre la ligue de Smalkade souhaitait ajourner la discussion mais les légats refusèrent poliment et décidèrent de focaliser le débat sur quelques points essentiels, renonçant à en exposer tous les détails.

Sur le décret lui-même :

- les trois premiers canons reprennent les condamnations des conciles anciens à propos du pélagianisme (2^e concile de Milève en 417, 15^e concile de Carthage en 418, 2^e concile d'Orange en 529). On condamne l'opinion selon laquelle Adam ne fut pas changé en un état pire par le péché ; qu'il n'a nui qu'à lui seul par son péché ; que le péché puisse être enlevé par les seules forces de la nature humaine.
- Le 4^e canon s'attaque aux anabaptistes en réaffirmant la possibilité de baptiser des enfants.
- Le 6^e canon, de manière intéressante, déclare que le concile n'a pas l'intention d'évoquer l'immaculée conception de Marie. C'est que les théologiens ont des opinions fort diverses à ce sujet en ce début de 16^e siècle.
- Le plus intéressant pour nous est donc le 5^e canon qui vise plus directement « les luthériens ». Il condamne l'opinion selon laquelle la culpabilité du PO demeure dans le

baptisé. Il précise que la concupiscence « vient du péché et incline au péché » c'est-à-dire qu'elle n'est pas comprise elle-même, au sens strict, comme péché.

On trouve dans ces 6 canons la volonté des Pères conciliaires de proposer un texte clair, court et fondamental. Il ne s'agit pas de tout traiter mais d'aller au cœur des questions posées, sans excès de vocabulaire scolastique.

C'est dans ce 5^e canon qu'on trouve l'articulation avec le sujet que le concile examinera ensuite : la justification. En effet, à propos de la concupiscence, tous les prélats n'étaient pas pleinement satisfaits (tel Seripando qui vota cependant pour le décret) et souhaitaient des précisions.

Mais les légats avaient bien des motifs de satisfaction : le concile avançait et avançait vite conformément aux vœux du pape.

2. La justification

Le 21 juin 1546, le cardinal Cervini proposa que le concile aborde deux nouvelles questions : en matière de doctrine, la justification ; en matière de réforme, la résidence des évêques. Il reconnaissait que la justification était une question complexe, sans doute la plus importante qu'aurait à traiter le concile, que sur cette question reposait la portée du concile tout entier, mais il proposa cependant un calendrier serré : tout devait être fini pour le 29 juillet, un peu plus d'un mois plus tard !

Les légats assurèrent le pape que, une fois ces questions traitées, le concile pourrait s'achever et qu'il fallait donc que la papauté s'engage elle-même sur la voie de la réforme pour faire avancer la question de la résidence des évêques.

C'est à cette occasion qu'eut lieu un des discours les plus marquants du concile, celui du cardinal Pole. Discours d'autant plus marquant que le cardinal s'effaça ensuite totalement du concile. Il exhorta ses pairs à intensifier leur prière pour que Dieu lui-même, par son Esprit, leur connaisse la vérité. Il invitait à lire beaucoup sur le sujet, sans exclure les écrits de leurs adversaires, mais en les analysant de manière impartiale avec comme seul horizon celui de la vérité. Il fallait sortir de l'attitude d'excessive critique contre Luther pour chercher plutôt à entendre ce que le moine allemand disait de juste. Il ne fallait pas, en réfutant une erreur, tomber dans l'extrême opposé.

Comme pour le péché originel, on soumit aux théologiens 6 questions :

- 1) Qu'entend-on par justification ?
- 2) Quelles en sont les causes ?
- 3) Quelle est la part de Dieu, quelle est la nôtre ?
- 4) Qu'entend-on par « être sauvé par la foi » ?
- 5) Est-ce que les œuvres et les sacrements jouent un rôle dans la justification ? Si oui, lequel ?
- 6) Pouvons-nous décrire le processus de la justification ?
- 7) Comment la vraie doctrine peut-elle être découverte et argumentée à partir de l'Écriture, des traditions apostoliques, des conciles anciens et des Pères de l'Église ?

On voit le registre de ces questions qui invitent à sortir du strict formalisme scolastique pour tendre à un registre plus existentiel. Les réponses furent extrêmement diverses : il n'y avait pas de consensus facilement atteignable.

Après les théologiens, les évêques prirent la parole (parfois très longuement...). La majorité des prises de parole n'entendait pas accorder le moindre mérite aux positions de Luther (à quelques exceptions notables, dont celle, toujours, de Seripando qui invita à ne pas s'enfermer dans les distinctions scolastiques pour entendre l'expérience religieuse que proposait Luther).

Le 11 août 1546 commença l'étude du projet, assez vivement critiqué. Seripando fut alors associé de près à la rédaction d'un nouveau projet, à la demande du cardinal Cervini qui reconnaissait en lui un

bon théologien. Ce nouveau projet est la base du texte définitif.

Il introduisit une nouveauté importante pour toute la suite du concile : faire précéder les canons de « chapitres », les *doctrinae*, qui sont des instructions pastorales ou des enseignements fondant les positions du concile.

Après de nombreuses péripéties qui montrent la fragilité du processus, le texte fut enfin prêt au début de l'année 1547. Le 13 janvier, il fut adopté à l'unanimité.

En revanche, le projet de Del Monte sur le résidence des évêques ne fut adopté qu'à une courte majorité et fit face à une opposition certes minoritaire mais très déterminée. On s'interrogeait beaucoup sur les pénalités à infliger à ceux qui ne respecteraient pas la règle de la résidence et, plus encore, sur l'instance qui serait chargée d'imposer ces pénalités... on gardait également un grand silence sur les dépenses papales. La conscience naissait qu'on n'en avait pas fini avec ce sujet !

Mais revenons à la justification. Le texte assez long, repose sur quelques principes :

1. La justification est l'oeuvre de Dieu. Aucune oeuvre humaine ne peut faire passer de l'état de péché à l'état de justifié. On retrouve ce qui a déjà été exprimé au can 3 du décret sur le PO. Bien plus, tout mouvement vers la grâce, tout progrès dans la grâce est déjà un effet de la grâce. On retrouve ce principe dans les 3 premiers canons.
2. L'être humain, placé définitivement sous la grâce, peut contribuer à la justification mais sa part est toujours précédée et accompagnée de la grâce. La liberté est liberté de consentir à la grâce qui fait agir. cf. chap 5 du décret
3. Le péché d'Adam affaiblie la volonté humaine et la rend encline au péché mais elle n'est pas totalement mauvaise ou impuissante. Demeure sa liberté, signe de l'image de Dieu en l'homme.
4. Par la justification, l'âme humaine est changée en un état meilleur. La justification transforme l'homme de l'intérieur. Si, par un péché grave, l'homme venait à perdre la grâce de la sanctification, il peut y remédier par le sacrement de pénitence. Enfin, ce n'est pas par la foi *seule* que se reçoit la justification mais par la foi, l'espérance et la charité, ce qui permet de parler de coopération de l'individu avec la grâce.

Luther meurt en 1546, quelques mois avant la ratification de ce décret. Qu'en aurait-il pensé ?

Il faut ici reprendre ce débat à partir de la *Déclaration commune sur la justification* de 1999 où l'on trouve exprimé le consensus différencié sur ce sujet : si des nuances et des différences demeurent selon les confessions, elles sont désormais reconnues comme non séparatrices. Ainsi, l'insistance catholique sur l'importance de l'affirmation de la liberté.

III. Décrets sur la résidence et sur les sacrements

1. La résidence

Devant le vote trop serré sur la résidence, on nomma une commission de canonistes pour faire une meilleure proposition.

Le débat s'ouvrit le 3 février à partir d'un projet comportant 11 canons. Le principe était simple : réaffirmer le droit traditionnel et classique dans l'Eglise. On ne peut séparer office et bénéfice. Vous n'êtes payé que si vous faites le travail.

Mais évidemment, pour bien faire le travail , il n'est pas possible de cumuler plusieurs évêchés. Mais la discussion tourna très vite sur les clauses d'exception à cette règle!

Le 7 février, le cardinal Del Monte fit une intervention remarquée où, pour la première fois au concile, il affirma que tous ces travaux et ces décrets n'avaient finalement pour but que le « soin des âmes », la *cura animarum*. Les décrets avaient donc une visée pastorale.

En arrière fond de tous ces débats, sans que cela soit nommé et même probablement, sans que cela puisse être nommé, se trouve la question du train de vie de la papauté. Ceux qui évoquaient la

question étaient accusés de dire du mal du pape. Paul III lui-même aida la concile en lui faisant savoir que chacun devait parler vrai, sans peur d'être réprimandé, à condition qu'il se soumette, *in fine*, aux décisions du concile. Bien plus, le pape promulgua une bulle qui interdisait aux évêques tout dispense pour détenir plusieurs diocèses, puis un décret qui interdisait la même chose aux cardinaux. Il y avait là un puissant encouragement pour les évêques réunis au concile.

Le décret de réforme fut ratifié lors de la session 7 du 3 mars 1547. Il comportait quinze chapitres assez complexes par leur technicité canonique. Mais il reprenait le critère de la *cura animarum*, critère vérifié par la demande d'une visite annuelle dans chaque église du diocèse par l'évêque et par l'assurance que les travaux matériels soient régulièrement et correctement réalisés. S'annonçait là les réformes ultérieures sur les charges pastorales.

2. Les sacrements

Etroitement liée à la doctrine de la justification, la question des sacrements occupa ensuite le concile. Luther insistait sur le fait qu'il n'y avait que deux sacrements, le baptême et la Cène/Eucharistie. Bien plus, il déniait aux sacrements toute efficacité intrinsèque. Il minimiser ainsi leur rôle dans la justification.

A nouveau, un comité se réunit (avec Seripando mais aussi deux religieux espagnols, jésuites, théologiens du pape). Ce comité examina les œuvres de Luther et releva 35 propositions contraires à l'enseignement catholique. Ces propositions furent mises à la discussion et là encore apparurent des différences notables d'opinion. Depuis le milieu du 12^e siècle, les sacrements avaient reçu leur théologie et les théologiens y avaient consacré une attention considérable. Plus qu'en d'autres matières, il apparaissait qu'il suffirait de répéter la doctrine si bien étayée et de la réaffirmer pour clore le débat. On cita par exemple abondamment le décret sur les Arméniens du concile de Florence (22 novembre 1439) qui donnait la liste des 7 sacrements. Il semblait difficile de s'éloigner de telles définitions conciliaires.

Les 35 propositions furent donc examinées et classées selon le traitement qu'on pensait leur réserver : celles qui étaient condamnées, celles qui demandaient des éclaircissements...

Le 1^{er} mars, les évêques discutèrent d'un projet en 3 sections : 13 canons sur les sacrements en général, 14 sur le baptême, 3 sur la confirmation. Pas de « chapitres » dans ce projet, mais uniquement des propositions de canons. Cervini était en effet persuadé que ces chapitres auraient été inutiles. Il suffisait d'inscrire ces canons dans la suite des chapitres sur la justification.

Les canons condamnent les affirmations suivantes : le Christ n'a pas institué tous les sacrements ; il y en a plus ou moins que sept (et on précise la liste) ; certains de ces 7 ne sont pas des sacrements.

La suite des canons précise que les sacrements ne sont pas égaux en dignité, qu'ils sont nécessaires pour le salut même si chacun d'eux n'est pas indispensable pour chacun (on peut être sauvé sans recevoir le sacrement du mariage ou de l'ordre...). Ils doivent être conférés par un ministre légitime selon les rites adéquats... Ces canons rappellent la théologie déjà ancienne.

Les canons sur le baptême sont essentiellement tournés vers les anabaptistes. On y affirme la légitimité du baptême des enfants, le refus d'attendre l'âge adulte pour être baptisé.

On rappelle aussi la position traditionnelle de l'Eglise : le baptême administré par les hérétiques est valide du moment qu'il est donné au nom de la Trinité et avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

Le décret fut adopté à l'unanimité/

En ce début de l'année 1547, l'optimisme était donc de mise... on avait avancé sur l'Ecriture et son interprétation, le PO, la justification, les sacrements et on avait (largement, pensait-on) amorcé la

réforme de l'Eglise.

En guise de conclusion...

1. Je voudrais souligner à nouveau le décalage qui existe entre le registre des questions posées par Luther et celui de la réponse conciliaire. Luther n'est pas un théologien systématique. Il a une recherche existentielle et reste, le plus souvent, sur ce registre. Le concile lui répond sur le terrain théologique et canonique. Il n'est pas étonnant que la réconciliation n'ait pas pu se faire.
2. Il faut clairement distinguer le concile de Trente du tridentinisme, les affirmations conciliaires de leur réception et de leur mise en œuvre. Le concile de Trente a essayé d'honorer « quelque chose » de ce qu'affirmaient Luther et les luthériens. « Quelque chose » qui sera, le plus souvent, perdu de vue dans les décennies qui suivront.
3. On voit bien deux principes à l'œuvre en ce 16^e siècle : du côté des « luthériens », l'insistance sur l'Eglise comme événement et donc la disponibilité aux ruptures et à la nouveauté, aux discontinuités. Du côté de l'Eglise romaine, une volonté de fidélité rigoureuse à la tradition de l'Eglise et au principe de continuité. On a là comme deux pentes du protestantisme d'une part, du catholicisme d'autre part.
4. Le thème de la réforme, en monde catholique, sera assumé au concile Vatican II. Si le concile parle plus volontiers d'*aggiornamento* ou de *renovatio*, il connaît aussi le vocabulaire de la *reformatio*, « en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi » (Décret *Unitatis Redintegratio* 6). Cette réforme est pensée comme fidélité plus grande à la vocation de l'Eglise, par un retour au message évangélique.

S'il est un domaine où le vocabulaire de la réforme a été employé au concile et dans l'immédiat après-concile, c'est celui de la liturgie. On parle de réforme liturgique. C'est sans doute la source d'un grand malentendu entre les partisans d'une « adaptation » de la liturgie « au monde moderne » et les tenants d'une seule répétition « de ce qui s'est toujours fait ». Le mot « réforme » renvoie ses deux positions dos à dos en rappelant que son critère n'est pas l'air du temps, pas davantage la fuite en avant dans une vaine tentative de séduction de nos contemporains, ni une simple répétition d'un passé absolutisé et souvent réduit à un prétendu « âge d'or » mais plutôt une fidélité créatrice à l'Evangile, ici particulièrement lu et vécu par les Pères de l'Eglise d'Orient.

Textes

Décret sur le péché originel

Pour que notre foi catholique, " sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu" [He 11,6](#), une fois débarrassée des erreurs, demeure intègre et sans tache dans sa pureté, et pour que le peuple chrétien ne soit pas "emporté à tout vent de doctrine" [Ep 4,14](#)- puisque l'antique serpent [Ap 12,9](#) [Ap 20,2](#), ennemi perpétuel du genre humain, parmi les nombreux maux qui troublent de nos jours l'Eglise de Dieu, a suscité au sujet du péché originel et de son remède non seulement de nouvelles, mais même d'anciennes querelles -, le saint concile oecuménique et général de Trente... veut entreprendre de ramener ceux qui errent et d'affermir ceux qui vacillent.

Aussi, suivant le témoignage des saintes Ecritures, des saints Pères et des conciles les plus approuvés, ainsi que le jugement et l'accord de l'Eglise elle-même, il statue, confesse et déclare ce qui suit au sujet du péché

originel.

1. Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi et a encouru, par l'offense que constituait cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu et, par la suite, la mort dont il avait été auparavant menacé par Dieu, et avec la mort la captivité sous le pouvoir de celui qui ensuite "a eu l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable" [He 2,14](#) ; et que par l'offense que constituait cette prévarication Adam tout entier, dans son corps et dans son âme a été changé en un état pire [371](#) : qu'il soit anathème.

2. "Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance", et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, "il n'a transmis que la mort" et les punitions "du corps à tout le genre humain, mais non pas le péché, qui est la mort de l'âme": qu'il soit anathème, " puisqu'il est en contradiction avec l'Apôtre qui dit: "Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" [Rm 5,12 372](#) .

3. Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam - qui est un par son origine et. transmis par propagation héréditaire et non par imitation, est propre à chacun - , est enlevé par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que le mérite de l'unique médiateur notre Seigneur Jésus Christ [1347](#) qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang [Rm 5,9](#) s, "devenu pour nous justice, sanctification et Rédemption" [1Co 1,30](#) ou s'il nie que ce mérite de Jésus Christ soit appliqué aussi bien aux adultes qu'aux enfants par le sacrement conféré selon la forme et l'usage de l'Eglise : qu'il soit anathème.

Car "il n'est pas d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés" [Ac 4,12](#). D'où cette parole : "Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde" [Jn 1,19](#), et celle-ci " Vous tous qui avez été baptisés. vous avez revêtu le Christ" [Ga 3,27](#)

4. "Si quelqu'un nie que les tout-petits, qui viennent de naître de leur mère, doivent être baptisés", même s'ils viennent de parents baptisés. "ou bien dit qu'ils sont certes baptisés pour la rémission des péchés, mais qu'ils ne portent rien du péché originel venant d'Adam qu'il est nécessaire d'expier par le bain de régénération" pour obtenir la vie éternelle, " d'où il suit que pour eux la forme du baptême pour la rémission des péchés n'a pas un sens vrai, mais faux : qu'il soit anathème. Car on ne peut pas comprendre autrement ce que dit l'Apôtre : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" [Rm 5,12](#) si ce n'est comme l'a toujours compris l'Eglise catholique répandue en tous lieux. C'est en effet à cause de cette règle de foi venant de la tradition des apôtres " que même les tout-petits, qui n'ont pas encore pu commettre aucun péché par eux-mêmes, sont pourtant vraiment baptisés pour la rémission des péchés, afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'il ont contracté par la génération " [223](#) . En effet "nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu" [Jn 3,5](#).

5. Si quelqu'un nie que, par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ conférée au baptême, la culpabilité du péché originel soit remise, ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché n'est pas totalement enlevé, mais est seulement rasé ou non imputé : qu'il soit anathème. En effet en ceux qui sont nés de nouveau rien n'est objet de la haine de Dieu, car "il n'y a pas de condamnation" [Rm 8,1](#) pour ceux qui sont vraiment "ensevelis dans la mort avec le Christ par le baptême" [Rm 6,4](#), " qui ne marchent pas selon la chair" [Rm 8,1](#). mais qui dépouillant le vieil homme et revêtant l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu [Ep 4,22-24](#) [Col 3,9](#) s, sont devenus innocents, sans souillure, purs, irréprochables et fils aimés de Dieu, "héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ" [Rm 8,17](#), en sorte que rien ne fasse obstacle à leur entrée au ciel.

Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. Bien plus, "celui qui aura lutté selon les règles sera couronné" [2Tm 2,5](#). Cette concupiscence, que l'Apôtre appelle parfois "péché " [Rm 6,12-15](#) [Rm 7,7](#) [Rm 7,14-20](#), le saint concile déclare que l'Eglise catholique n'a jamais compris qu'elle fût appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et

inclina au péché. Si quelqu'un pense le contraire : qu'il soit anathème.

6. Cependant ce même saint concile déclare qu'il n'est pas dans son intention de comprendre dans ce décret, où il est traité du péché originel, la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, mais que l'on doit observer les constitutions du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, sous la menace des peines qui y sont contenues et il les renouvelle.

Sur la justification

Chap. 5 : Le concile déclare, en outre, que la justification elle-même chez les adultes a son origine dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus Christ, c'est-à-dire dans un appel de Dieu par lequel ils sont appelés sans aucun mérite en eux. De la sorte, ceux qui s'étaient détournés de Dieu par leurs péchés, poussés et aidés par la grâce, se disposent à se tourner vers la justification que Dieu leur accorde, en acquiesçant et coopérant librement à cette même grâce. De cette manière, Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination de l'Esprit Saint, d'une part l'homme lui-même n'est pas totalement sans rien faire, lui qui accueille cette inspiration qu'il lui est possible de rejeter, d'autre part, pourtant, sans la grâce de Dieu, il ne lui est pas possible, par sa propre volonté, d'aller vers la justice en présence de Dieu . Aussi, lorsqu'il est dit dans la sainte Ecriture " Tournez- vous vers moi et moi je me tournerai vers vous" [Za 1,3](#)], notre liberté nous est rappelée ; lorsque nous répondons "Tourne-nous vers toi, Seigneur, et nous nous convertirons" [Lm 5,21](#), nous reconnaissons que la grâce de Dieu nous prévient.

1. Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses oeuvres - que celles-ci soient accomplies par les forces de la nature humaine ou par l'enseignement de la loi - sans la grâce divine venant par Jésus Christ : qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un dit que la grâce divine venant par Jésus Christ n'est donnée que pour que l'homme puisse plus facilement vivre dans la justice et mériter la vie éternelle, comme si, par le libre arbitre et sans la grâce, il pouvait parvenir à l'une et à l'autre chose, toutefois péniblement et difficilement : qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son aide, l'homme peut croire, espérer et aimer, ou se repentir, comme il le faut, pour que lui soit accordée la grâce de la justification : qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, mû et poussé par Dieu, ne coopère en rien quand il acquiesce à Dieu, qui le pousse et l'appelle à se disposer et préparer à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut refuser d'acquiescer, s'il le veut, mais que tel un être inanimé il ne fait absolument rien et se comporte purement passivement: qu'il soit anathème

5. Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint, ou qu'il est une réalité qui n'en porte que le nom, bien plus un nom sans réalité, une fiction enfin introduite par Satan dans l'Eglise : qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de s'engager dans les voies du mal, mais que ses mauvaises comme ses bonnes actions sont l'oeuvre de Dieu, non seulement parce qu'il les permet, mais encore proprement et par lui-même, tellement que la trahison de Judas ne serait pas moins son oeuvre propre que la vocation de Paul : qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit que toutes les oeuvres accomplies avant la justification, de quelque façon qu'elles le soient, sont vraiment des péchés et méritent la haine de Dieu, ou que plus on fait d'efforts pour se disposer à la grâce, plus on pèche gravement : qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la seule foi, entendant par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il ne lui est en aucune manière nécessaire de se préparer et disposer par un mouvement de sa volonté : qu'il soit anathème.

10. Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice du Christ, par laquelle il a mérité pour nous, ou qu'ils sont formellement justes par cette justice : qu'il soit anathème.
11. Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs coeurs par l'Esprit Saint [Rm 5,5](#) et habite en eux, ou encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement la faveur de Dieu : qu'il soit anathème.
12. Si quelqu'un dit que la foi qui justifie n'est rien d'autre que la confiance en la miséricorde divine, qui remet les péchés à cause du Christ, ou que c'est par cette seule confiance que nous sommes justifiés : qu'il soit anathème.
13. Si quelqu'un dit qu'il est indispensable à tout homme, pour obtenir la rémission des péchés, de croire avec certitude et sans aucune hésitation venant de sa faiblesse personnelle ou de son manque de disposition que ses péchés lui sont remis : qu'il soit anathème.
18. Si quelqu'un dit que les commandements de Dieu sont impossibles à observer même pour l'homme justifié et établi dans la grâce : qu'il soit anathème.
19. Si quelqu'un dit que rien n'est commandé dans l'Evangile en dehors de la foi, que les autres choses sont indifférentes, ni commandées, ni défendues, mais libres, ou que les dix commandements ne concernent pas les chrétiens : qu'il soit anathème.
20. Si quelqu'un dit que l'homme justifié, aussi parfait qu'il soit, n'est pas tenu d'observer les commandements de Dieu et de l'Eglise, mais seulement de croire, comme si l'Evangile était une pure et simple promesse de la vie éternelle sans la condition d'observer les commandements : qu'il soit anathème.
21. Si quelqu'un dit que le Christ Jésus a été donné par Dieu aux hommes comme rédempteur, en qui se confier, et non pas aussi comme législateur à qui obéir : qu'il soit anathème.
22. Si quelqu'un dit que le justifié soit peut persévérer dans la justice sans un secours spécial de Dieu, soit ne le peut pas avec ce secours : qu'il soit anathème.

Décret sur les sacrements

Pour compléter cette doctrine salutaire sur la justification, promulguée lors de la précédente session avec le consentement unanime de tous les pères, il a paru à propos de traiter des sacrements très saints de l'Eglise. C'est par eux que toute véritable justice ou commence, ou, une fois commencée, s'accroît, ou, perdue, est réparée.

C'est pourquoi le saint concile oecuménique et général de Trente,... veut éliminer les erreurs et extirper les hérésies qui, apparues de notre temps, concernant les très saints sacrements, sont nées d'hérésies autrefois condamnées par nos Pères ou bien même ont été découvertes, nuisant grandement à la pureté de l'Eglise catholique et ,au salut des âmes, attaché à l'enseignement des saintes Ecritures, aux traditions apostoliques et à l'accord unanime des Pères des autres conciles, ce saint concile a décidé de statuer et de décréter les canons suivants. Ceux qui restent encore pour porter à son terme l'oeuvre commencée seront, avec l'aide de l'Esprit Saint, publiés plus tard.

Canons sur les sacrements en général

1. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus Christ notre Seigneur ou bien qu'il y en a plus ou moins que sept, à savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou encore que l'un de ces sept n'est pas vraiment et

proprement un sacrement : qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont si égaux entre eux que d'aucune façon l'un n'est plus digne que l'autre : qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont pas nécessaires au salut, mais superflus, et que, sans eux ou sans le désir de ceux-ci, les hommes obtiennent de Dieu la grâce de la justification, étant admis que tous ne sont pas nécessaires à chacun : qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un dit que ces sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi : qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce elle-même à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils n'étaient que les signes extérieurs de la grâce et de la justice reçus par la foi, et des marques de profession chrétienne par lesquelles les fidèles sont distingués des infidèles parmi les hommes : qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit que par de tels sacrements la grâce n'est pas donnée toujours et à tous, pour ce qui est de Dieu, même s'ils sont reçus comme il convient, mais seulement parfois et à quelques-uns : qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un dit que la grâce n'est pas conférée *ex opere operato* par ces sacrements de la Loi nouvelle, mais que seule la foi en la promesse divine suffit pour obtenir la grâce : qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit que dans les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et indélébile telle qu'on ne peut les réitérer : qu'il soit anathème.

10. Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont pouvoir sur la parole et sur l'administration des sacrements : qu'il soit anathème

11. Si quelqu'un dit que chez les ministres, alors qu'ils réalisent et confèrent les sacrements, l'intention n'est pas requise de faire au moins ce que fait l'Eglise : qu'il soit anathème.

12. Si quelqu'un dit qu'un ministre en état de péché mortel, du moment qu'il observe tout ce qui est essentiel concernant la réalisation ou la collation du sacrement, en réalise ou ne confère par un sacrement : qu'il soit anathème.

13. Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Eglise catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être ou méprisés ou omis sans péché, au gré des ministres, ou encore être changés en d'autres nouveaux par tout pasteur des églises : qu'il soit anathème.

* *

*

Éléments de bibliographie :

- G. BEDOUELLE, « Trente », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1999.
- H. BOURGEOIS, *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995.
- A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Cerf, 1985.
- John W. O'MALLEY, *Le concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, 2013.
- A. TALLON, *Le Concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000.