



HAL
open science

Un chemin semé d'embûches : la théologie de l'épiscopat et l'obligation de résidence au concile de Trente

David Gilbert

► To cite this version:

David Gilbert. Un chemin semé d'embûches : la théologie de l'épiscopat et l'obligation de résidence au concile de Trente. Marc Ouellet. Pour une théologie fondamentale du sacerdoce, 2, perspectives complémentaires, éditions du Cerf, pp.207-251, 2023, 978-2-204-16161-9. hal-04545684

HAL Id: hal-04545684

<https://hal.science/hal-04545684>

Submitted on 14 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Un chemin semé d'embûches : la théologie de l'épiscopat et l'obligation de résidence au concile de Trente

David GILBERT

Institut catholique de Paris

École supérieure de théologie de la Communauté Saint-Martin (Évron)

Le concile de Trente (1545-1563) est indissociablement doctrinal et pastoral. Sur le plan doctrinal, son programme est largement, voire entièrement déterminé par la nécessité de donner une réponse aux affirmations luthériennes d'abord, calviniennes ensuite, compte tenu de l'étirement du concile dans le temps. Quant au programme pastoral du concile, il peut être résumé en un mot d'ordre, omniprésent dans la vie de l'Église au moins depuis le concile de Vienne (1311-1312) : la réforme (*reformatio*)¹. Au milieu du XVI^e siècle, l'un des enjeux principaux de cette réforme, peut-être même le principal aux yeux des contemporains, est la relégitimation du corps pastoral, constitué des évêques et des prêtres, et vigoureusement critiqué jusque dans son identité sacramentelle par les Réformateurs protestants.

S'il est vrai que la réception théologique du concile de Trente a fort logiquement privilégié, jusqu'à nos jours, l'interprétation des décrets et canons à portée doctrinale², de nombreux acteurs ecclésiastiques et laïcs de l'époque considèrent au contraire que la réforme, dans une perspective pratique, disciplinaire et pastorale, doit être l'objectif principal du concile. La décevante succession de « colloques » entre théologiens catholiques et protestants accrédi-

¹ L'ouvrage habituellement considéré comme fondateur, car développant la nécessité d'une *reformatio Ecclesiae tam in capite quam in membris*, est le *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* de l'évêque de Mende Guillaume Durand le Jeune, rédigé à l'occasion du concile de Vienne et plusieurs fois réédité à l'époque moderne. Voir Constantin FASOLT, *Council and Hierarchy: the Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; ID., « Die Rezeption der Traktate des Wilhelm Durant d. J. im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit », in Jürgen MIETHKE (dir.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert: zu den Rezeptionsbedingungen politischer Philosophie im späteren Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 1992, p. 61-80.

² Pour des analyses classiques de théologie historique sur la « doctrine tridentine » des sacrements, voir Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre*, Paris, éditions du Cerf, Histoire des dogmes, tome IV, « Sacrements », fascicule 5, 1971 (édition originale : *Das Weihesakrament*, Freiburg im Breisgau, Handbuch der Dogmengeschichte, IV, Sakramente, 5, 1969). André DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, éditions du Cerf, 1985. Henri BOURGEOIS, Bernard SESBOÛÉ, Paul THON, *Les signes du salut*, tome 3 de l'*Histoire des dogmes* dirigée par B. Sesboüé, Paris, Desclée, 1995.

effet l'idée que les débats doctrinaux ne pourront que creuser la séparation ; en revanche, une Église catholique enfin réformée, purifiée de ses abus, pourra redevenir attirante, estime-t-on, pour ceux qui s'en sont séparés ou qui seraient tentés de le faire. En d'autres termes, la recherche d'orthodoxie par les théologiens risque fort de rendre la séparation définitive ; une recherche d'orthopraxie pourrait au contraire aider à la réunion des chrétiens.

Comme on le verra, les pères conciliaires décident finalement de mener de front la réflexion doctrinale et l'œuvre de réforme ; en dépit d'une histoire très agitée, malgré les suspensions et les conflits parfois violents qui conduisent le concile au bord de l'échec, ce double programme est tant bien que mal maintenu, de l'ouverture du concile en 1545 jusqu'à sa clôture en 1563. Les décrets de réforme constituent d'ailleurs, en volume, la part la plus importante du corpus tridentin³. Certes, du fait de leur caractère souvent détaillé, il est bien compréhensible que ces textes soient nettement plus longs que les décrets doctrinaux qui, eux, visent la concision. Cependant, leur prolixité, leur caractère quelque peu fastidieux et leur évidente caducité sur bien des aspects de la vie institutionnelle de l'Église ne doivent pas dissuader l'historien de leur accorder toute l'attention qu'ils méritent, s'il veut repérer de manière juste les contours du ministère de l'évêque et du prêtre tels que les trace le concile de Trente, au-delà du mythe trop facile du « prêtre tridentin », homme de la messe et des autres sacrements. Il est indispensable de ne pas se focaliser sur la seule « doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps⁴ » du 15 juillet 1563, mais de prendre aussi en compte les différents décrets de réforme qui traitent d'une manière ou d'une autre de ce ministère pastoral, aussi bien dans ce qui est commun à l'évêque et au prêtre que dans ce qui est propre à l'un ou à l'autre. Surtout, l'étude du chemin rédactionnel parfois très long de ces textes aide grandement à en comprendre les enjeux réels, la portée, mais aussi les silences.

Les débats sur le sacrement de l'ordre, qui se tiennent durant la troisième et dernière période du concile, en 1562-1563, sont sans conteste les plus âpres dans toute l'histoire de cette assemblée, ce que l'on ne soupçonne évidemment pas aujourd'hui, à la seule lecture du décret doctrinal qui en est résulté. Bien plus que le presbytérat, c'est l'épiscopat qui se trouve au cœur de ces débats : des positions inconciliables s'expriment sur sa définition théologique et juridico-canonique. L'épiscopat est aussi le sujet principal des décrets de réforme, avec une question qui

³ Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques*, II-2, *Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Paris, éditions du Cerf, 1994, p. 1344-1623. Cette édition propose en regard le texte latin (pages paires) et sa traduction française (pages impaires). Dans cette contribution, l'on cite la traduction française tout en indiquant toujours la double page latine et française.

⁴ Texte dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1508-1513.

traverse à peu près tout le concile, malgré son histoire éclatée : l'obligation de la résidence, elle aussi objet de discussions tellement passionnées qu'elles contribuent elles aussi à bloquer le concile durant plusieurs mois.

Bien connu des historiens spécialisés, le déroulement riche en rebondissements du concile de Trente ne fait pas vraiment partie de la culture commune des théologiens. C'est pourquoi il semble d'abord utile, dans cette contribution, d'insister sur la fragilité et la précarité de ce concile, étroitement dépendant de l'histoire politique et militaire de l'Europe au milieu du XVI^e siècle. Les difficultés d'élaboration des décrets et leur caractère finalement partiel n'en apparaîtront que mieux. L'on verra ensuite que le problème de la résidence des pasteurs – tout particulièrement des évêques – est posé très tôt dans l'histoire du concile, et que c'est d'abord par le biais disciplinaire que le ministère sacerdotal (épiscopal surtout, presbytéral dans une moindre mesure) est thématiqué. Durant la troisième et dernière période de l'histoire du concile, cependant, le problème de la résidence est pour ainsi dire théologisé et se retrouve intimement lié à l'élaboration extrêmement difficile du décret sur le sacrement de l'ordre, où les débats se crispent sur l'épiscopat, en particulier sur ses relations avec le souverain pontife. La résolution du blocage, dont le mérite revient en grande partie au cardinal-légat Giovanni Morone, contourne en grande partie les problèmes les plus graves, non sans proposer quelques formules fortes dont la vigueur, sans reprendre littéralement les termes ou expressions auxquels tenaient les partisans les plus résolus d'une réforme « épiscopaliste », permet tout de même d'obtenir leur accord.

Un concile fragile, précaire et éclaté

L'histoire du concile de Trente est inséparable de l'histoire politique et militaire de l'Europe au milieu du XVI^e siècle, elle est même inintelligible si l'on ne dispose pas de quelques connaissances fondamentales sur la situation passablement complexe et agitée du continent : selon l'heureuse image d'Adriano Prosperi, le concile de Trente est un sismographe de la grande politique européenne⁵. Il ne s'agit pas de proposer ici une histoire d'ensemble du concile : pour cela, il existe d'excellents ouvrages, différents par leurs objectifs, leur approche et leur volume⁶.

⁵ Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Turin, Einaudi, 2001, p. 44.

⁶ Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Fribourg-en-Brisgau / Bâle / Vienne, Herder, 1949-1975, 5 vol. ; A.A.V.V., *Histoire des conciles œcuméniques*, t. X, *Latran V et Trente*, Paris, Fayard, 2007 (l'Orante, 1975 pour la première édition) ; t. XI, *Trente*, Paris, Fayard, 2005 (l'Orante, 1981 pour la première édition) ; Alain TALLON, *Le concile de Trente*, Paris, éditions du Cerf, 2000 ; Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento...*, *op. cit.* ; John O'MALLEY, *Trent. What Happened at the Council*, Cambridge (MA) / Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2013 (traduction française : *Le concile de Trente. Ce qui s'est réellement passé*, Bruxelles, Lessius, 2013). L'on peut aussi se reporter à un important recueil d'études plus récentes : Wim FRANÇOIS et Violet

Dans ces lignes, notre but est seulement de proposer quelques éléments de contextualisation historique, afin d'éviter une interprétation théologique abstraite et faussée des textes tridentins.

La première période (1545-1549) : un concile à tâtons

L'ouverture du concile, le 13 décembre 1545, dans la petite cité alpine de Trente⁷, est un événement attendu depuis longtemps, mais nullement triomphal : seuls sont présents quatre cardinaux (les trois légats du pape Paul III, toujours absent comme le seront ses successeurs jusqu'à la clôture du concile en 1563, et le prince-évêque du lieu, Cristoforo Madruzzo), quatre archevêques et vingt et un évêques, auxquels il convient d'ajouter cinq supérieurs généraux d'ordres religieux et trois abbés bénédictins – ces derniers n'ayant à eux trois qu'une seule voix⁸. Trente-sept pères conciliaires dont seulement vingt-neuf revêtus du caractère épiscopal, c'est très peu à une époque où le nombre d'évêques en pleine communion avec le siège de Rome, au demeurant difficile à estimer avec précision, dépasse tout de même largement les cinq cents⁹. L'on pourrait juger bien décevant, voire pitoyable un si maigre rassemblement de l'épiscopat catholique, d'autant que les Italiens sont fortement surreprésentés¹⁰. Mais l'attente avait été si longue et si souvent déçue¹¹ que l'ouverture du concile, même dans des conditions

SOEN (dir.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe (1545-1700)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Refo500 Academic Studies, 35-1-3, 2018, 3 vol. L'essentiel des documents relatifs au concile de Trente a été publié par la Görres-Gesellschaft dans la monumentale collection *Concilium Tridentinum. Diariorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1901-2001, 19 vol. (abrégé désormais en CT).

⁷ L'empereur Charles Quint, premier intéressé à la résorption du schisme né en Allemagne, tenait absolument à ce que le concile se tînt dans le Saint Empire, de manière qu'il fût vraiment reçu par les Allemands. Le pape Paul III, quant à lui, souhaitait voir l'assemblée se réunir dans les États de l'Église, au centre de la péninsule italienne : il espérait ainsi pouvoir contrôler plus facilement les travaux du concile et le soustraire à l'encombrante influence de l'empereur. Au terme d'un long bras de fer entre les deux hommes, un choix de compromis se porta sur la ville de Trente, capitale d'une petite principauté épiscopale appartenant au Saint Empire, située sur le versant méridional, donc italien, de la chaîne des Alpes. Cette solution révéla vite ses inconvénients : l'absence de bibliothèques était préjudiciable à l'avancée des travaux théologiques, les structures hôtelières de cette ville d'environ 7000 habitants ne permettaient pas l'accueil d'une assemblée nombreuse dans de bonnes conditions, les difficultés d'approvisionnement entraînaient une forte inflation, les rigueurs de l'hiver alpin pouvaient nuire à la santé de prélats méridionaux habitués à un climat plus doux... Ces considérations très terre-à-terre aident à comprendre le caractère chaotique de l'histoire du concile.

⁸ *Histoire des conciles œcuméniques...*, op. cit., t. X, p. 226.

⁹ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., I, p. 457.

¹⁰ Ils sont dix-huit parmi les vingt-neuf cardinaux, archevêques et évêques, si l'on se fonde sur les éléments fournis par J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, op. cit., p. 97, et si l'on compte le prince-évêque de Trente, Madruzzo, bilingue, parmi les Italiens plutôt que parmi les Allemands. Pour le reste, l'on compte quatre Espagnols, deux Anglais (dont le légat Reginald Pole, au demeurant très italianisé), deux Français, un Allemand, un Suédois, un Irlandais.

¹¹ Dès 1518, Martin Luther, après le constat d'échec de l'entrevue d'Augsbourg avec Cajetan, avait fait appel à Léon X, puis à un concile : ce dernier texte, d'abord publié contre son gré en 1518, fut repris et assumé par Luther en 1520 (texte dans Martin LUTHER, *Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1999, p. 867-871). En 1518 également, par une frappante coïncidence, mais sur un tout autre sujet, la faculté de théologie de Paris, mécontente du concordat de Bologne signé en 1516 par François I^{er} et Léon X, en avait fait appel au concile. En 1520, dans l'*Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Luther exprime plus longuement ses attentes quant au travail de réforme de l'Église que devrait opérer un concile. Charles Quint fait de la réunion d'un concile

aussi modestes, pouvait vraiment apparaître comme un heureux événement, suscitant la vive émotion de plusieurs participants, bien attestée dans le diaire fidèlement tenu par le secrétaire du concile, Angelo Massarelli¹².

Cette fragilité du concile n'est pas anecdotique : même si, après l'ouverture, quelques pères supplémentaires rejoignent le concile, l'effectif de l'assemblée, durant la première période des travaux à Trente, de 1545 à 1547, demeure très restreint. Des textes aussi essentiels, dans l'histoire de la théologie, que les décret sur la réception des Livres saints et des traditions des Apôtres (8 avril 1546), sur le péché originel (17 juin 1546) et sur la justification (13 janvier 1547) ne sont votés que par une soixantaine de pères, très majoritairement italiens. Cette très faible représentativité affecte grandement la crédibilité du concile, en particulier de son œuvre doctrinale, qui n'apparaît pas d'emblée aux observateurs contemporains, notamment aux protestants dont les théologiens n'ont été ni invités, ni reçus, ni entendus, comme une expression valable et recevable de la foi de l'Église catholique¹³.

D'ailleurs, la nature doctrinale du concile n'allait initialement pas de soi. Dans l'Empire, Charles Quint avait pu constater que les discussions entre théologiens ne permettaient pas d'obtenir un véritable rapprochement, mais contribuaient plutôt à l'éloignement des positions respectives. Tel fut le cas des débats qui eurent lieu à la diète d'Augsbourg en 1530, puis des colloques de Haguenau, Worms et Ratisbonne en 1540-1541 : toutes ces rencontres de théologiens ne furent en réalité que des occasions, pour l'un et l'autre camp, de présenter des positions solidement établies, sans chercher de véritable conciliation¹⁴. Déçu par ces tentatives peu concluantes auxquelles il avait assisté lui-même à Augsbourg et à Ratisbonne,

en terre d'Empire l'un des grands objectifs de son règne, car comme empereur, il se considère comme garant de l'unité de la Chrétienté. En revanche, François I^{er}, roi de France et ennemi de Charles Quint, n'a politiquement aucun intérêt à soutenir la tenue d'un concile dont le premier objectif serait de travailler à réduire un schisme né dans l'Empire. Le pape Clément VII s'efforce d'abord – au demeurant sans succès – de ménager ses relations avec ces deux puissants souverains antagonistes, et ne se hasarde pas à convoquer un concile. Élu en 1534, Paul III est en revanche profondément convaincu de la nécessité d'un concile, mais il tient aussi évidemment à garder le contrôle de cette assemblée. Deux tentatives de convocation du concile, à Mantoue en 1536, puis à Vicence en 1538, échouent finalement. À Trente, l'ouverture avait d'abord été annoncée pour le 15 mars 1545, mais ce jour-là, seuls deux légats pontificaux sur trois et un évêque italien étaient présents... L'on attendit donc encore huit mois, au hasard des arrivées d'évêques et de théologiens, dans l'incertitude et la lassitude.

¹² J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, *op. cit.*, p. 98.

¹³ « La discussion de ces décrets s'est poursuivie entre un très petit nombre de ceux que doit convoquer un concile universel, libre et chrétien. Très peu de prélats et de représentants des États allemands étaient présents : on en peut juger par le catalogue nominal, qui a été publié avec les décrets. Aussi bien ces décrets ne peuvent, en aucune façon, être reconnus et reçus comme décrets d'un concile universel » (allocation au concile de Trente de Leonhard Badhorn, orateur de l'électeur de Saxe, 24 janvier 1552 ; cité dans *Histoire des conciles œcuméniques*, *op. cit.*, t. XI, p. 635).

¹⁴ Klaus GANZER (dir.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000-2007, 6 vol.

Charles Quint était désormais prêt à peser de tout son poids pour que le concile général fût d'abord pastoral et non doctrinal : ainsi pourrait-il être un véritable concile de réunion des chrétiens, et non un concile de séparation.

Les pères conciliaires, pour la plupart d'entre eux, étaient plus compétents en droit canonique qu'en théologie, et peu informés des débats doctrinaux entre catholiques et protestants. Même si les bulles successives de convocation du concile par Paul III, et à leur suite le décret d'ouverture du concile¹⁵, faisaient figurer l'« extirpation des hérésies » au programme des travaux de l'assemblée, il n'allait pas de soi que les pères acceptent tout bonnement cette prescription, s'ils s'estimaient théologiquement incompetents. Les évêques « impériaux », c'est-à-dire sujets de Charles Quint, étaient favorables comme leur souverain à un concile de réforme, non à un concile doctrinal. Cependant, la double dimension pastorale et doctrinale des travaux à venir finit par s'imposer à la demande des légats pontificaux, parmi lesquels le cardinal Marcello Cervini apparaissait comme un théologien particulièrement savant, connaisseur très averti des Pères de l'Église¹⁶. Il convient cependant de noter que malgré la longue attente de l'ouverture du concile, aucun plan de travail sérieux n'avait été préparé par qui que ce soit, ni pour la doctrine ni pour la réforme de l'Église. Des discussions entre théologiens et entre pères émergèrent plus ou moins laborieusement quelques points principaux, à partir des matières controversées entre protestants et catholiques ainsi que des besoins de l'Église : l'autorité respective des Saintes Écritures et des traditions, la justification de l'homme pécheur, les sacrements, la réforme du clergé et tout particulièrement de l'épiscopat.

Il est remarquable qu'au long de son histoire tumultueuse, le concile de Trente soit demeuré fidèle à ce double programme, en publiant le plus souvent de manière conjointe textes doctrinaux et textes pastoraux appelés décrets de réforme.

Fragile, le concile l'était non seulement à cause de la modestie de ses effectifs et du déséquilibre des nationalités représentées, mais aussi à cause de la situation politique et militaire de l'Europe. La publication du décret sur le péché originel en juin 1546, l'élaboration des décrets sur la justification et sur la résidence des évêques et des autres clercs, publiés finalement en janvier 1547, et enfin la rédaction des décrets sur les sacrements et sur divers points de réforme publiés en mars 1547, sont contemporaines des débuts de la guerre opposant Charles Quint et

¹⁵ Décret d'ouverture du concile, 13 décembre 1545, dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1344-1345.

¹⁶ *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 228-229.

son allié de circonstance Paul III¹⁷ aux princes protestants d'Empire unis depuis 1531 dans une alliance appelée ligue de Smalkalde – du nom de la ville de Thuringe où fut conclu le traité d'alliance. La menace d'une descente des armées protestantes jusque dans le Trentin, la crainte d'une épidémie de typhus avivée par la mort suspecte d'un père, et plus encore, si paradoxal que cela puisse paraître, le désir de Paul III de se désengager de cette guerre, une fois la défaite protestante certaine, pour éviter que Charles Quint n'en retire un surcroît de puissance et de prestige, susceptible de peser trop lourdement sur le concile : tout cela contribue à l'avivement des tensions à Trente et à la décision, proposée par les légats et votée par les pères en mars 1547, de transférer le concile à Bologne, dans les États pontificaux. Paul III entend ainsi garder le contrôle du concile et faciliter la communication avec ses légats. Les théologiens se réjouissent à la perspective de pouvoir travailler dans une grande ville universitaire où ils disposeront de tous les ouvrages utiles à leur réflexion et pourront consulter d'éminents collègues. Mais Charles Quint est évidemment furieux de voir le concile quitter Trente – c'est-à-dire l'Empire – et les évêques « impériaux » refusent de se rendre à Bologne. Le concile est donc scindé, sans que les deux parties rompent jamais le contact, mais sans qu'il soit possible non plus de progresser concrètement dans la rédaction des décrets, même si les théologiens, à Bologne, sont loin d'être oisifs. Quand Paul III meurt en 1549, le concile est *ipso facto* suspendu, mais dans les faits, il s'est déjà bien étioilé, plusieurs pères ayant discrètement quitté Bologne ou Trente avant même la mort du pape.

La deuxième période (1550-1551) : une reprise qui tourne court

Ce concile qui s'était révélé si précaire est-il condamné à demeurer inachevé ? Élu en 1550 au terme d'un long et laborieux conclave, l'ancien légat pontifical à Trente Giovanni Maria Ciocchi del Monte, devenu le pape Jules III, veut rouvrir le concile, non pas à Bologne mais à Trente, pour obtenir de nouveau le soutien de Charles Quint. Une deuxième période de l'histoire du concile débute alors en mars 1551, avec la réouverture à Trente, encore moins solennelle que celle de décembre 1545 puisque les évêques présents ne sont qu'une quinzaine. S'ils sont aussi peu nombreux à avoir fait le déplacement, c'est parce que l'on ne croyait guère à la reprise effective des travaux conciliaires et que le voyage pouvait sembler bien hasardeux. Mais après l'ouverture effective du concile, d'autres évêques rejoignent l'assemblée. L'on peut noter que c'est durant cette seconde période du concile de Trente que la participation allemande est la plus forte : le nombre d'évêques venus des pays germaniques monte jusqu'à quatorze, et une

¹⁷ Le pape envoie en effet un contingent combattre dans l'Empire aux côtés des armées de Charles Quint.

délégation d'ambassadeurs protestants est reçue par les pères – sans aucun résultat toutefois – en janvier 1552.

Cette deuxième période se révèle encore plus courte que la première, à cause de la reprise des hostilités en mars 1552 entre les princes protestants d'Empire et Charles Quint : les armées impériales sont surprises et mises en grave difficulté, les forces protestantes ravagent le sud de l'Allemagne, et l'empereur doit fuir sa résidence d'Innsbruck, depuis laquelle il espérait pouvoir influencer plus aisément le concile grâce à la distance relativement faible entre la capitale du Tyrol et la ville de Trente, et donc à la rapidité et à la facilité accrues des communications. Une nouvelle fois, les pères craignent l'arrivée des troupes protestantes et la mise à sac de la cité conciliaire : plusieurs partent avant même que Jules III ne demande officiellement la suspension du concile, décrétée par l'assemblée le 28 avril 1552, sans qu'aucune date soit indiquée pour la reprise des travaux.

Durant cette brève période d'un peu plus d'un an, le concile a publié des décrets sur l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction, ainsi que sur plusieurs points de réforme relatifs principalement à l'exercice de la charge épiscopale. Le travail accompli par les théologiens durant la période bolonaise (1547-1549) a certes pu être mis à profit, mais il est patent que le concile n'a pas encore terminé sa tâche : toutes les questions disputées de théologie sacramentelle n'ont pas été traitées, et les décrets de réforme sont loin de constituer un programme complet et cohérent pour le renouveau pastoral de l'Église catholique.

Une décennie de suspension (1551-1561/1562)

Suspendu en avril 1552, le concile ne rouvre à Trente qu'en janvier 1562. Jules III estime que le contexte international est trop troublé pour permettre une reprise des travaux conciliaires : quand il meurt en mars 1555, les pourparlers de paix entre les princes protestants et le roi des Romains Ferdinand, frère de Charles Quint, qui agit au nom de l'empereur, sont en cours. Ils débouchent sur la paix d'Augsbourg du 25 septembre 1555¹⁸, texte absolument capital dans l'histoire de l'Allemagne, du christianisme et du droit puisqu'il reconnaît l'existence légale du luthéranisme – appelé « religion de la Confession d'Augsbourg » en référence au texte présenté par Philippe Melancthon et les autres théologiens évangéliques à la diète d'Augsbourg en 1530 – face à l'« ancienne religion ». Dans chacun des quelque 360 territoires de l'Empire, le prince a le droit de choisir l'une ou l'autre de ces deux « religions » : ses sujets doivent se conformer

¹⁸ Texte consultable dans Arno BUSCHMANN, *Kaiser und Reich. Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation*, Baden Baden, DTV Wissenschaft, 1994, vol. 1, p. 215-283.

à son choix ou bien, s'ils souhaitent rester fidèles à leur Église, émigrer vers un territoire dont le prince professe la même religion qu'eux¹⁹. Ainsi donc, une Église professant des doctrines déjà condamnées comme hérétiques par une assemblée affirmant être un concile général de l'Église catholique se voit pleinement reconnue dans le Saint Empire – ce qui signifie la ruine du grand projet de Charles Quint : la réunion des chrétiens de l'Empire dans une unique Église à la fois fidèle à l'ancienne foi sur les points jugés essentiels, en communion avec le successeur de Pierre, et réformée dans sa discipline et sa pastorale, avec une certaine pluralité d'usages, notamment dans la vie liturgique et sacramentelle.

Cette paix scandalise le pape nouvellement élu, Paul IV (1555-1559), personnalité ombrageuse et soupçonneuse, dont les violents sentiments anti-Habsbourg ne peuvent être que confortés par ce statut légal accordé à l'« hérésie » dans le Saint Empire. Dans une telle situation, l'avenir du concile suspendu en 1552 est pour le moins incertain. La pacification religieuse dans l'Empire selon les dispositions d'Augsbourg a pour corollaire un renforcement de la séparation entre catholiques et protestants et la fixation d'une sorte de ligne de front confessionnelle dans les pays de langue allemande où s'est diffusée la Réforme luthérienne. Quelle peut être alors, dans cette nouvelle situation, l'utilité du concile ? Si la séparation est irréversible, à quoi bon formuler plus précisément la doctrine catholique ? À quoi bon réunir un concile – très coûteux pour les finances pontificales – dans une ville incommode, choisie par compromis avec un empereur qui fait désormais figure de grand vaincu de l'histoire ?

À ces questions de fond s'ajoutent l'autoritarisme et la méfiance malade de Paul IV. Bien qu'il soit déjà, à son âge avancé, une figure historique de la réforme de l'Église, il est convaincu en tant que pape de l'inutilité du concile pour mener à bien cette réforme. Ce n'est qu'avec sa mort, en 1559, que la question d'une éventuelle réouverture du concile peut à nouveau se poser, en vue de l'achèvement des travaux accomplis en 1545-1547 et en 1551-1552.

Ce besoin d'achèvement ne peut toutefois constituer à lui seul une raison suffisante. L'autorité et le caractère normatif des décrets et canons publiés par le concile de Trente sont loin d'être universellement reconnus, même dans les pays et régions demeurés fidèles à l'Église romaine : en Allemagne, le fragile équilibre entre catholiques et luthériens ne risquerait-il pas d'être perturbé par la reprise d'un concile dont les décisions doctrinales et pastorales pourraient ainsi se révéler tout à fait intempestives ? Les Français ne s'étaient-ils pas toujours montrés très

¹⁹ La situation politico-religieuse instaurée dans le Saint Empire par la paix d'Augsbourg (liberté de choix du prince, conformité de ses sujets à son choix) est habituellement résumée par l'adage *cujus regio ejus religio*, qui ne figure pas toutefois dans le texte du traité de paix.

réticents, voire hostiles au concile²⁰, François I^{er} et plus encore son fils Henri II estimant que l'Église gallicane pouvait fort bien se réformer par elle-même ? En Angleterre, en cette même année 1559, la mort quasi simultanée de Marie Tudor et du cardinal Pole, ancien légat pontifical à Trente devenu archevêque de Cantorbéry et promoteur du retour du royaume à la pleine communion avec Rome, laisse la voie libre à Élisabeth I^{re}, ce qui augure mal de l'avenir de l'Église catholique dans le pays. L'Espagne et le Portugal, à peu près imperméables au protestantisme, ont-ils besoin que le concile reprenne et s'achève ? Les États italiens peuvent-ils voir d'un bon œil un concile qui est aussi clairement un instrument du pouvoir pontifical – le pape étant aussi souverain temporel d'un État d'assez grandes dimensions au centre de la péninsule, et de ce fait partie prenante des équilibres stratégiques toujours changeants en Italie ?

C'est au bout d'une vacance de quatre mois, marquée par toutes sortes de tractations tortueuses, que Gian Angelo Medici²¹ est élu pape en décembre 1559. Il prend le nom de Pie IV. Rien ne semblait prédisposer cet homme au pontificat suprême : son élection apparaît plutôt comme une solution de compromis, alors qu'émergeaient les fortes personnalités des cardinaux Hercule Gonzague, Pedro Pacheco, Carlo Carafa et Giovanni Morone. Gonzague apparaît d'abord comme le mieux placé : Pacheco, Espagnol, figure importante de la première période du concile de Trente, peut sembler trop inféodé à son puissant souverain Philippe II ; Carafa, neveu favori du défunt pape Paul IV, est trop lié au pontificat précédent, alors que de nombreux cardinaux souhaitent tourner cette page ; diplomate de haut vol, Morone est très respecté, mais il sort juste de la prison où Paul IV l'avait fait jeter pour d'obscures raisons²² : même si son innocence est certaine, et que la fermeté de sa conscience ait forcé l'admiration, l'accession au trône de saint Pierre d'un ancien prisonnier fraîchement libéré pourrait surprendre.

À son élection, Pie IV est censément tenu par les capitulations rédigées au début du conclave. Ces capitulations sont une liste de mesures que chaque cardinal avait promis d'appliquer au cas où il serait élu pape. Parmi elles figure la réouverture du concile – mesure de rupture avec le pontificat autoritaire de Paul IV. Cela étant, dans la pratique, les capitulations n'étaient pas plus contraignantes pour un pape nouvellement élu que les programmes électoraux d'aujourd'hui...

²⁰ Sur l'histoire très complexe des relations entre les Français et le concile de Trente, voir l'ouvrage classique d'Alain TALLON, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 2017 (1997 pour la première édition).

²¹ Milanais, il n'a aucun lien de parenté avec les Médicis de Florence.

²² Officiellement, Morone fut accusé d'hérésie : ses missions dans le Saint Empire, sa connaissance approfondie des affaires allemandes et sa compétence sur les problèmes liés à la Réforme protestante l'avaient sans doute rendu suspect aux yeux de Paul IV. Il fut soumis à un procès inquisitorial et enfermé au Château Saint-Ange. Autre figure majeure du collège cardinalice, Reginald Pole, alors archevêque de Cantorbéry, fut lui aussi soupçonné d'hérésie par Paul IV, qui le somma de revenir à Rome ; mais Pole resta en Angleterre, où il mourut.

À l'instar de ses prédécesseurs, Pie IV pratique le népotisme. Mais comme l'on sait, celui de ses neveux qu'il favorise, et sur lequel il s'appuie avec une totale confiance, est une personnalité d'exception : Charles Borromée, très vite nommé cardinal puis administrateur de l'immense diocèse de Milan, avec en outre un rôle de tout premier ordre à la Curie romaine, comparable à celui du Secrétaire d'État aujourd'hui.

Plus encore que les capitulations du conclave de 1559 et que les conseils de Charles Borromée, c'est toutefois l'évolution de la situation européenne, et tout spécialement de la situation religieuse et politique en France, qui incite Pie IV à s'engager dans la préparation d'une reprise du concile. S'il est vrai qu'en Allemagne, le front interconfessionnel est plus ou moins fixé par la paix d'Augsbourg, la « deuxième vague » de la Réforme protestante – calvinienne – est alors à son sommet en France. Après la mort accidentelle d'Henri II en 1559, la situation intérieure menace de dégénérer en guerre civile sous le règne du très jeune et fragile François II²³. Sous l'influence du cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Reims et membre de la puissante maison de Guise sur laquelle s'appuient le roi et sa mère Catherine de Médicis, la solution d'un concile national est retenue pour régler la crise religieuse du royaume. Redoutant que la France ne suive son propre chemin²⁴, Pie IV souhaite contrecarrer les plans du roi adolescent et de son entourage par la réouverture du concile général. Après huit ans de suspension, la tâche s'annonce toutefois ardue, car le pape doit convaincre les principaux souverains catholiques de soutenir cette initiative : sans leur accord, il est vain d'espérer qu'ils laisseront les évêques de leurs royaumes respectifs faire le voyage de Trente.

Sans entrer dans les détails de cette histoire diplomatique fort complexe, il importe de préciser que la nature du concile voulu par Pie IV est loin de faire l'unanimité parmi les princes chrétiens. S'agit-il de la continuation et de l'achèvement du concile qui s'est précédemment tenu à Trente en 1545-1547 et 1551-1552 ? Ou bien s'agira-t-il d'un autre concile, nouveau, où l'on pourra rediscuter de certains sujets certes déjà abordés à Trente, mais tranchés de manière contestable par une assemblée jugée trop petite et insuffisamment représentative pour pouvoir être vraiment considérée comme un concile général ? Philippe II d'Espagne, qui entend se poser en champion international de la cause catholique, est résolument favorable à la continuité. Mais

²³ Sur ce règne peu étudié pour lui-même mais décisif pour le basculement du royaume de France dans une longue période de guerres civiles, l'on attend la parution prochaine de l'ouvrage de Sophie TEJEDOR, *À la croisée des temps. François II, roi de France, et la crise des années 1559-1560*, Paris, Champ Vallon, collection « Époques ». Ce livre est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2019 à Sorbonne Université.

²⁴ En 1551, alors que le concile se préparait à reprendre ses travaux à Trente, Henri II, opposé à un concile général trop influencé selon lui par l'empereur, avait déjà menacé Jules III en annonçant la tenue d'un concile national, sans donner de date toutefois. Voir A. TALLON, *La France et le concile de Trente...*, op. cit., p. 226-232.

en France, après la mort de François II en 1560, la régente Catherine de Médicis espère parvenir à une certaine entente avec ceux que l'on commence à appeler les huguenots ; et dans l'Empire, Ferdinand I^{er}, qui a succédé à son frère Charles Quint, ne désespère pas de trouver une solution qui permettrait de dépasser la paix d'Augsbourg et de réunir catholiques et luthériens. Du point de vue de la cour de France comme du point de vue de l'empereur, si les décrets des deux périodes tridentines étaient considérés comme définitifs, la recherche d'un terrain d'entente entre catholiques et protestants s'en trouverait empêchée. C'est donc un nouveau concile qu'il faudrait ouvrir.

Évidemment attachés à la continuité du concile, dont les décrets votés sous les pontificats de Paul III et Jules III sont pour eux définitivement acquis, Pie IV et Charles Borromée doivent déployer des trésors de diplomatie et d'ingéniosité pour obtenir le soutien des trois principales puissances catholiques, malgré les positions divergentes de celles-ci sur le concile. L'on voit ici une fois de plus à quel point le concile se révèle fragile, précaire, dépendant des circonstances politiques, contesté. Ni son autorité ni sa continuité ne sont évidentes pour les contemporains. C'est pourtant cette continuité qui s'impose, sans être affirmée toutefois, dans la bulle de convocation *Ad Ecclesiae regimen* du 29 novembre 1560 : le pape, après avoir consulté les cardinaux et pris l'avis de l'empereur Ferdinand, des rois et des autres princes chrétiens, assigne (*indicimus*) le concile à Trente pour le dimanche de Pâques (6 avril 1561), « toute suspension étant levée » (*sublata suspensione quacumque*)²⁵.

La troisième période (1562-1563) : tensions, blocage et solution

Le délai entre la signature de la bulle d'indiction et l'ouverture prévue du concile est assurément très court : un peu plus de quatre mois seulement. Pour Pie IV, c'est un moyen de montrer sa détermination, alors qu'il continue de déployer, durant plusieurs mois, toute son énergie pour convaincre les évêques de venir – et les princes de laisser venir les évêques. À la date fixée, le résultat laisse pour le moins à désirer : seuls quatre évêques sont présents à Trente le dimanche de Pâques 1561 ; parmi eux ne figure aucun des légats nommés par Pie IV en février. Ce n'est que le 18 janvier 1562 que la réunion du concile est effective, en présence d'une centaine de pères²⁶. Durant cette troisième et dernière période du concile, elle aussi passablement

²⁵ CT VIII, p. 105. Le texte de la bulle (p. 104-106) se réfère très explicitement aux précédentes sessions du concile à Trente, sous Paul III et Jules III, ainsi qu'à leur déroulement tumultueux, si dépendant des guerres en Europe. Le verbe *indicere* est suffisamment général pour désigner aussi bien la reprise des travaux que l'ouverture d'un nouveau concile, de même, quelques lignes plus haut (p. 105, l. 16), que l'expression « eadem concilii via » (« par la même voie du concile »).

²⁶ Texte du décret de réunion dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets...*, op. cit., p. 1468-1471.

mouvementée, qui se clôt dans l'allégresse générale le 4 décembre 1563, le nombre de pères présents augmente jusqu'à atteindre 236, d'après le nombre de signataires du décret final demandant la confirmation du concile par le souverain pontife²⁷. Ainsi, la troisième période est marquée sans conteste par la plus grande affluence de l'histoire tourmentée et éclatée du concile de Trente, même si l'effectif final représente moins de la moitié de l'épiscopat catholique mondial à l'époque.

Comme pendant les deux précédentes périodes, les pères conciliaires travaillent conjointement aux décrets doctrinaux et aux décrets de réforme. Il s'agit essentiellement d'aborder les questions controversées de théologie sacramentelle qui n'ont pas été réglées en 1545-1547 ni en 1551-1552 et de consolider l'œuvre de réforme de l'Église. Sur ce dernier point, les débats conciliaires achoppent rapidement sur une question, qui avait déjà été traitée, quoique incomplètement, durant les deux périodes antérieures, et qui se révèle véritablement nodale par ses enjeux ecclésiologiques et juridico-canoniques : la résidence des pasteurs, tout spécialement des évêques. À Trente, la dissension sur ce sujet est telle que de septembre 1562 à juillet 1563, le concile est véritablement bloqué. Par sa récurrence à travers l'histoire pourtant fragmentée et chaotique du concile, et par la violence des conflits qu'elle suscite, la question de la résidence des pasteurs apparaît comme la clé de voûte du projet réformateur du concile – un projet où les objectifs pastoraux apparaissent en fait inséparables de présupposés théologiques et juridico-canoniques dont la formulation se révèle à la fois indispensable à l'avancée et à la conclusion des travaux conciliaires, dangereuse aux yeux de certains, et par conséquent extrêmement laborieuse.

La résidence des pasteurs : clef de voûte de la réforme, terrain miné

Quelques données du problème

La dimension pastorale du concile de Trente est à comprendre au sens fort de cet adjectif. En 1520, dans l'*Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Martin Luther considérait la distinction entre « état ecclésiastique » et « état laïque » comme la première des trois murailles dont s'étaient entourés les « romanistes » pour se protéger et empêcher que quiconque puisse les réformer²⁸. S'il est vrai que le refus luthérien de considérer l'ordination comme un

²⁷ Les 236 pères signataires se répartissent ainsi : quatre légats pontificaux, deux autres cardinaux, trois patriarches, vingt-cinq archevêques, 169 évêques, sept abbés, sept supérieurs généraux, dix-neuf procureurs de prélats absents (CT IX, p. 1111-1120).

²⁸ Martin LUTHER, *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, *Œuvres*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 84-85.

sacrement n'empêcha pas les Églises évangéliques de se doter d'un corps pastoral distinct du reste des fidèles, il n'en demeure pas moins que la pointe de la critique luthérienne, au-delà du débat sur le caractère sacramentel ou non de l'ordination, était le constat, largement partagé dans l'Église au tournant des XV^e et XVI^e siècles, que les hommes censés être pasteurs du peuple chrétien par leur prédication, la célébration des sacrements et leur exemplarité morale, se servaient en réalité des dignités ecclésiastiques et surtout des revenus et du prestige correspondants pour en tirer des avantages d'abord mondains, du fait de l'étroite imbrication des structures ecclésiastiques, politiques et économiques²⁹. Face à une critique aussi largement répandue, reprise au plus haut niveau de l'Église romaine comme le montrent par exemple la lettre du pape Adrien VI à la Diète de Nuremberg en 1522³⁰ et le rapport final de la commission cardinalice instituée par Paul III en 1536 pour traiter de la réforme de l'Église³¹, il est clair que l'une des tâches principales du concile est de pourvoir, pour ainsi dire, à la repastoralisation du corps ecclésiastique. La réforme de l'Église doit être pastorale au sens où il s'agit de refonder la crédibilité et les compétences pastorales des clercs catholiques – des évêques et des prêtres, en l'occurrence –, de telle manière que la fonction accomplie corresponde à l'état juridico-canonique.

Sans aucun doute, le sujet n'est pas neuf, mais l'ampleur européenne de la crise luthérienne lui donne un caractère d'urgence particulièrement impérieux. À l'intérieur même de l'Église catholique toutefois, la réforme pastorale du corps épiscopal et presbytéral ne peut manquer de se heurter à un redoutable obstacle³² : l'existence de puissants ordres religieux, très engagés dans la prédication, l'enseignement, le contrôle de la doctrine et des mœurs, le ministère de la confession. Directement rattachés au Siège apostolique, les ordres sont très largement autonomes par rapport aux évêques. De ce fait, une large part de la *cura animarum* – le soin pastoral du peuple chrétien –, assurée par les membres de ces ordres, échappe à l'autorité des évêques – lesquels s'acquittent d'ailleurs de leur charge pastorale avec un zèle très inégal, ce qui constitue une part importante du problème...

²⁹ Hans-Jürgen GOERTZ, *Pfaffenhass und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, Beck, 1987. Peter DYKEMA et Heiko OBERMAN (dir.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1993.

³⁰ Pour une présentation commentée du texte, avec de larges extraits traduits, voir Ludwig VON PASTOR, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge*, t. IX, Paris, Plon, 1913, p. 102-105.

³¹ CT XII, p. 131-145. Traduction française dans *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 433-444.

³² A. PROSPERI, *Il concilio di Trento...*, *op. cit.*, p. 79-80.

Les décrets de réforme des deux premières périodes : principes et insuffisances

Dès la première période, l'assemblée conciliaire entend s'attaquer à la réforme du clergé : conjointement avec le décret sur le péché originel, un décret sur l'enseignement de l'Écriture Sainte³³ et la prédication est publié le 17 juin 1546 ; puis, en même temps que le décret sur la justification, un décret sur la résidence des évêques et des autres clercs inférieurs est publié le 13 janvier 1547 ; enfin, le 3 mars 1547, en même temps que les canons sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation, un décret de réforme traitant en particulier de l'accession à l'épiscopat et aux autres bénéfices ecclésiastiques est à son tour publié.

Le décret sur l'enseignement de l'Écriture Sainte et la prédication aurait dû logiquement être publié en avril 1546, avec le décret sur la réception des Livres Saints et des traditions apostoliques et celui sur l'édition de la Vulgate et la manière d'interpréter la Sainte Écriture. D'emblée cependant, la discussion sur ce sujet s'étend largement³⁴, d'où le retard pris par le texte. C'est à ce moment-là que la résidence des évêques devient un enjeu clairement formulé. Le raisonnement est imparable : pour prendre eux-mêmes leur part du ministère de la prédication, pour veiller à la formation des prédicateurs et pour exercer leur devoir de vigilance sur l'annonce de la foi, il est indispensable que les évêques résident dans leur diocèse, et par conséquent que le concile exprime clairement cette obligation³⁵.

Au XVI^e siècle, il ne va pas de soi en effet qu'un évêque réside dans son diocèse. Il n'est pas possible de dresser en quelques lignes un tableau d'ensemble de l'épiscopat catholique à cette époque, mais l'on peut établir, pour les besoins de l'exposé, une typologie très sommaire des évêques qui aidera à envisager l'ampleur du problème.

S'il ne fait pas de doute qu'un nombre non négligeable d'évêques résident effectivement dans leur diocèse pour l'administrer et le visiter, dans un esprit déjà réformateur³⁶, il est tout aussi incontestable que beaucoup d'évêques sont absents. Schématiquement, l'on peut mentionner

³³ Tel est en effet, comme le confirme le contenu du texte, le sens technique du terme *lectio*, qui figure dans le titre du décret.

³⁴ Bon résumé de quelques lignes dans *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 251-252.

³⁵ Déjà en 1537, le rapport de la commission cardinalice nommée par Paul III en vue de la réforme de l'Église notait que « la charge de l'évêque est de paître son troupeau, ce qu'il ne peut pas faire s'il n'habite pas avec ses ouailles comme le pasteur avec son troupeau » (cité dans *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 438).

³⁶ Pour l'Italie, l'exemple classique est celui de l'évêque de Vérone Gian Matteo Giberti, mort deux ans avant l'ouverture du concile de Trente : Adriano PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma: Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2011 (1969 pour la première édition). Pour la France, l'ouvrage classique de Nicole LEMAITRE, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, éditions du Cerf, 1988, présente de manière riche et complète la forte figure de François d'Estaing, évêque de 1504 à 1530, inlassable visiteur de son diocèse. D'autres exemples pourraient évidemment être trouvés, dans ces deux pays comme ailleurs.

trois raisons principales : le cumul des évêchés, qui rend la résidence nécessairement impossible ; l'exercice d'une fonction de conseil à la cour d'un prince chrétien ; un séjour prolongé à Rome.

Pratique évidemment incohérente avec la symbolique nuptiale de l'union entre l'évêque et son Église, le cumul des évêchés est toutefois anciennement toléré et relativement habituel chez certains hauts prélats dans la première moitié du XVI^e siècle – et aussi après le concile de Trente, malgré ses dispositions pourtant très claires contre cette pratique. Cumuler des évêchés donne au prélat un surcroît de prestige et surtout de revenus, ce qu'il ne faut pas nécessairement interpréter, selon des critères moraux modernes, comme une manifestation de cupidité : le haut train de vie de certains évêques leur permet aussi d'utiliser une part de leurs revenus en œuvres de charité, pour la construction d'hôpitaux ou d'écoles, pour l'entretien des églises, pour le mécénat – tout cela appartenant de plein droit, de leur point de vue, à l'exercice de leurs fonctions épiscopales. La pratique du cumul n'est toutefois pas à la portée de tous les évêques, car elle exige une coûteuse dispense pontificale. L'un des exemples les plus connus de prélat cumulateur est sans doute Albert de Brandebourg (1490-1545), prince de la maison margraviale de Hohenzollern, archevêque de Magdebourg, administrateur de l'évêché de Halberstadt, archevêque de Mayence – et à ce dernier titre prince-électeur et archichancelier du Saint Empire³⁷. Pour obtenir du pape Léon X les différentes dispenses – d'âge, d'études et de cumul – dont il a besoin, il s'endette fortement auprès du banquier augsbourgeois Jakob Fugger. Afin de rembourser cette dette, il organise avec le pape une campagne d'indulgences dans le Saint Empire dont les recettes doivent aller pour partie à Rome en vue de la reconstruction de la basilique Saint-Pierre, pour partie dans les caisses du prélat et de là dans celles de Jakob Fugger. Comme l'on sait, c'est contre cette campagne d'indulgences que s'élève Martin Luther en 1517.

Au XVI^e siècle comme aux siècles précédents – et pour quelque temps encore –, il n'est pas rare qu'un prince chrétien fasse d'un évêque l'un de ses conseillers ou de ses ministres. Naturellement, le séjour à la cour est alors incompatible avec la résidence dans le diocèse. Souvent mal compris et décrié, ce haut clergé de cour doit toutefois être évalué selon les critères du temps – même si les critiques ne manquent pas à l'époque non plus. Puisque le prince est chrétien et qu'il exerce souvent un pouvoir très réel sur l'Église dans ses États, il peut être justifié, pour le bien même de l'Église, pour la défense de ses intérêts et aussi pour éclairer la

³⁷ Friedhelm JÜRGENSMEIER (dir.), *Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490-1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit*, Francfort, Knecht, 1991.

conscience du prince chrétien, qu'un évêque exerce une charge de cour : celle-ci peut être comprise comme une manière particulière d'exercer le service de l'Église. Naturellement, dans la réalité, tous les prélats de gouvernement ne cherchent pas de telles justifications spirituelles ; mais il ne serait ni vrai ni juste de les considérer globalement comme de simples hommes politiques déguisés en ecclésiastiques, dépourvus de sincérité et indifférents à leur état épiscopal³⁸.

Le séjour à Rome, plus ou moins long, peut avoir différents motifs : l'exercice d'une charge curiale, en particulier pour les cardinaux ; la recherche d'une faveur ; une mission confiée par un prince, spécialement pour les cardinaux étrangers, ambassadeurs naturels de leur prince auprès du pape ; la simple oisiveté, plus ou moins mâtinée de carriérisme... Parmi d'innombrables cas assurément très divers et inégalement documentés, l'on peut citer celui du cardinal Gian Angelo Medici, futur Pie IV, canoniste chevronné et curialiste très apprécié de Paul III qui le nomme, pour le prestige du titre et pour garantir ses revenus, archevêque de Raguse en Dalmatie (aujourd'hui Dubrovnik), où il ne se rend pas. Par la suite, Medici obtient de plus hautes fonctions à la Curie et dans l'administration de l'État pontifical et résigne sa charge d'archevêque dont il n'a plus besoin, ni pour le prestige, ni pour l'argent.

Étant donné cette grande variété d'attitudes chez les évêques à l'époque, préconiser la résidence, comme le font par exemple Pedro Pacheco, évêque de Jaén³⁹, et Cristoforo Madruzzo, cardinal-évêque de Trente⁴⁰, c'est à la fois recommander une pratique éprouvée, illustrée par nombre d'évêques célèbres ou non, et proposer un changement radical par l'extirpation de certaines habitudes profondément enracinées dans l'Église du temps, notamment à la Curie romaine. Or sur ce dernier point, comme on le verra, l'enjeu n'est pas seulement disciplinaire, mais aussi et surtout théologique, et de ce fait extrêmement sensible.

Dès le décret de réforme du 17 juin 1546 sur l'enseignement de l'Écriture Sainte et la prédication, la résidence apparaît – quoique de manière seulement implicite – comme la condition *sine qua non* de toutes les préconisations que ce texte adresse aux évêques. S'il est

³⁸ Pour la France, voir Benoist PIERRE, *La monarchie ecclésiastique. Le clergé de cour en France à l'époque moderne*, Paris, Champ Vallon, 2013.

³⁹ J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, *op. cit.*, p. 126-127. « Si les évêques résidaient dans leur diocèse, ils pourraient prêcher », déclare Pacheco, qui poursuit en faisant sienne, peut-être avec un brin d'humour, une remarque qu'il attribue à Charles Quint : « [...] les évêques résidents ne peuvent pas être de mauvais évêques, même s'ils étaient de mauvais hommes » (« Si episcopi residerent in suis dioecesibus, possent praedicare. [...] quod episcopi residentes non possint esse mali episcopi, etiam si essent mali homines » ; CT V, p. 80).

⁴⁰ « Je souhaiterais qu'avant de traiter de la prédication des évêques, nous traitions de leur résidence » (« Placeret tamen, quod antequam agatur de praedicatione episcoporum, ageretur de ipsorum residentia » ; CT V, p. 132). Juste après Madruzzo, Pacheco exprime son accord sur ce point (*ibid.*, p. 133.).

vrai que « prêcher l'Évangile » est « la charge principale des évêques » (*praecipuum episcoporum munus*), et que ceux-ci sont par conséquent « tenus de prêcher eux-mêmes le saint Évangile de Jésus-Christ, à moins qu'ils n'en soient légitimement empêchés », faute de quoi ils encourent un « châtement rigoureux⁴¹ », une telle recommandation n'est réellement applicable que si l'évêque réside dans son diocèse et le parcourt. Si « les évêques, archevêques, primats et autres Ordinaires des lieux » doivent veiller à ce que « prébende, prestimonie ou salaire de ce genre [destiné aux lecteurs en théologie sacrée] ne [soient] accordés qu'à des personnes aptes et capables de s'acquitter de cette charge par eux-mêmes⁴² », un tel contrôle nécessite leur présence dans leur diocèse, la connaissance de leur clergé, leur disponibilité pour examiner les candidats à une telle charge – et aux revenus qui y correspondent. Qui plus est, la vigilance des évêques ne doit pas seulement porter sur les clercs pourvus d'une charge d'enseignement, mais aussi sur les prêtres ayant charge d'âmes, qui sont eux aussi tenus par l'obligation de prêcher :

Les archiprêtres aussi, les curés et tous ceux qui sont à la tête, de quelque manière que ce soit, d'églises paroissiales ou autres ayant charge d'âmes, [...] au moins les dimanches et lors des fêtes solennelles, nourriront des paroles de salut le peuple qui leur est confié selon leur capacité personnelle et celle de leurs auditeurs. Ils leur enseigneront ce que tous doivent savoir pour leur salut et leur apprendront brièvement, et en un langage facile, les vices dont il leur faut s'écarter et les vertus qu'il leur faut pratiquer pour qu'ils puissent échapper aux peines éternelles et obtenir la gloire céleste. Si l'un d'eux néglige de s'en acquitter, [...] que la sollicitude pastorale des évêques ne fasse pas défaut, de peur que ne se réalise la parole : « Les petits enfants ont demandé du pain, et il n'y avait personne pour le leur rompre⁴³ »⁴⁴.

De telles exhortations, on le voit, restent très générales, sans que soit prévu aucun moyen de mieux former les prêtres à la prédication ni de les aider à se renouveler ou à se stimuler mutuellement dans cette charge⁴⁵. De la prescription à la pratique, le chemin peut être long...

Ce même décret du 17 juin 1546 confie aussi aux évêques une responsabilité sur la prédication des clercs réguliers, restant sauves les prérogatives des supérieurs religieux. Problème récurrent

⁴¹ Décret sur l'enseignement de l'Écriture Sainte et la prédication, 17 juin 1546, § 10, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1362-1363.

⁴² *Ibid.*, § 1, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1358-1361.

⁴³ Lm 4,4.

⁴⁴ Décret sur l'enseignement de l'Écriture Sainte et la prédication, 17 juin 1546, § 11, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1362-1363.

⁴⁵ Durant les débats sur la rédaction du décret, le cardinal Pacheco avait d'ailleurs exprimé franchement son scepticisme sur ce point : « Comme de nombreux curés sont ignorants, cet article ne semble pas bien pourvoir à la situation. Je serais donc d'avis que l'on demande au Saint Père que les paroisses soient confiées à des prêtres instruits et dignes ; autrement, le concile ne ferait rien » (« Tamen qui multi parochi ignari sunt, in hoc articulo non bene provisum videtur. Sentirem igitur, ut instaretur apud Sanctissimum Dominum, ut parochiales litteratis et dignis dentur, alias nihil synodus faceret » ; CT V, p. 80).

depuis la fondation des ordres mendiants au XIII^e siècle, les relations entre évêques diocésains et religieux exempts – c'est-à-dire dépendants exclusivement du Siège apostolique et soustraits pour l'essentiel à la juridiction locale de l'évêque – étaient singulièrement compliquées par le très fort engagement pastoral de ces religieux, notamment dans les faubourgs des grandes villes dont la population croissait à peu près continûment depuis plusieurs siècles (malgré la Grande Peste et les autres famines et épidémies parfois terribles de la fin du Moyen Âge), mais aussi dans un réseau toujours plus nombreux de villes de moindre importance. Obliger les religieux à « se présenter personnellement aux évêques », à « demander leur bénédiction avant de commencer à prêcher », à obtenir « la permission de l'évêque » pour prêcher « dans des églises qui ne sont pas de leur ordre⁴⁶ », suppose là aussi que les évêques résident dans leur diocèse et aient à cœur d'exercer cette tâche de supervision sur la prédication des religieux – tâche assurément difficile et même ingrate, étant donné les relations assez souvent conflictuelles entre les évêques et les religieux – car ceux-ci ne mettaient guère de zèle à se laisser contrôler par des évêques auxquels ils ne s'estimaient pas soumis du fait de leur exemption.

On le voit : la définition par le concile des tâches et prérogatives de l'évêque en vue de la réforme tant désirée de l'Église pouvait très bien ne devenir qu'un catalogue de prescriptions inutiles si l'obligation de la résidence dans le diocèse n'était pas clairement formulée. Tel est le sujet du décret du 13 janvier 1547, dont la préparation avait débuté avant même la fin de la session précédente⁴⁷, mais avait pris du retard du fait de divergences entre les pères et de la nécessité urgente de traiter le problème doctrinal de la justification, central dans la controverse avec les protestants, sur lequel peu de pères cependant étaient théologiquement formés.

Consacré aux évêques, le chapitre I de ce décret sur la résidence⁴⁸ débute par un long préambule plutôt convenu sur « la discipline ecclésiastique extrêmement effondrée » et les « mœurs dépravées au sein du clergé et du peuple chrétien ». La réforme doit « commencer par ceux qui sont à la tête d'Églises majeures », c'est-à-dire les évêques :

Qu'ils sachent qu'ils ne peuvent nullement [remplir leur ministère] s'ils abandonnent, à la manière des mercenaires⁴⁹, les troupeaux qui leur ont été confiés et s'ils ne se préoccupent pas du tout de leurs brebis, du sang

⁴⁶ *Ibid.*, § 13-14, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1364-1365. Il s'agit de la reprise d'une prescription du concile Latran V (1512-1517) dans sa 11^e session. Une telle répétition montre assez que cette pratique ne s'était pas imposée...

⁴⁷ Bon résumé des débuts de la discussion sur cette question capitale dans *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 314 sqq.

⁴⁸ Texte du décret dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1386-1391.

⁴⁹ Jn 10,12.

desquelles le Souverain Juge leur demandera compte⁵⁰, puisqu'il est très certain qu'il n'y a pas d'excuse pour le pasteur si le loup mange les brebis et que le pasteur l'ignore. Néanmoins, on en trouve aujourd'hui un certain nombre (ce qui est profondément affligeant) qui, oublieux de leur propre salut et préférant les choses de la terre à celles du ciel, ce qui est humain à ce qui est divin, errent de cour en cour⁵¹, ou (abandonnant le bercail et négligeant le soin des brebis à eux confiées) sont pris par le souci des affaires temporelles⁵².

Suit le dispositif, à caractère disciplinaire, qui prévoit des peines allant de la privation partielle de revenus jusqu'à l'interdit. Nonobstant quelques citations ou allusions bibliques, l'on ne peut que constater le silence du texte conciliaire sur le type d'obligation qu'est la résidence, sur sa justification théologique et juridico-canonique. Ce silence s'explique par les différences de point de vue des pères – différences que l'on peut qualifier de doctrinales et que l'on retrouve dans la suite de l'histoire du concile de Trente, jusqu'à la crise de 1562-1563 qui, comme on le verra, met clairement en lumière le nœud du problème : les pouvoirs respectifs du pape et des évêques, sujet qu'aucun des papes successifs contemporains du concile (Paul III, Jules III, Pie IV) ne souhaite voir aborder.

Pour l'évêque, l'obligation de la résidence est-elle de droit divin ou de droit ecclésiastique ? La question est déjà posée par plusieurs pères dans les débats de 1546-1547. Dans son commentaire de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, Cajetan avait tranché en faveur de la résidence comme précepte de droit divin (*divini iuris praeceptum*) pour l'évêque⁵³. La longue argumentation de l'éminent théologien, fondée entre autres sur les Saintes Écritures et la liturgie de l'ordination de l'évêque⁵⁴, se heurte toutefois dans la pratique à deux problèmes d'inégale importance.

Dans de très nombreux diocèses, la multitude de privilèges anciens accordés à des religieux ou à des laïcs – notamment pour les nominations de curés –, les innombrables cas particuliers de résignation des bénéfices ecclésiastiques qui permettent à un prêtre de choisir lui-même son successeur et de lui transmettre ainsi son bénéfice, sans oublier les prérogatives des chapitres cathédraux, parfois très puissants, peuvent considérablement restreindre les pouvoirs de

⁵⁰ Ez 33,6.

⁵¹ Allusion à la Curie romaine et aux cours princières.

⁵² Décret sur la résidence des évêques et des autres clercs inférieurs, 13 janvier 1547, chap. I, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1388-1389.

⁵³ CAJETAN, *In Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 185, a. 5, dans l'édition léonine de la *Somme de théologie*, Rome, 1899, vol. 7, p. 476. Cette édition est aisément consultable en ligne sur le site <https://www.corpusthomaticum.org> développé par la Fundación Tomás de Aquino de l'Université de Navarre.

⁵⁴ C'est bien ce mot qu'utilise Cajetan : *in ordinatione episcopi*.

l'évêque. Dans de telles conditions, à quoi bon résider, puisque l'évêque ne peut rien faire ou presque dans son diocèse ?

Plus encore que ce problème, bien réel mais variable selon les lieux, se pose celui de la possibilité d'une dispense pontificale. Sur ce point, l'enjeu théologique et juridico-canonique est considérable. Si l'on définit la résidence de l'évêque comme une obligation de droit ecclésiastique, alors le souverain pontife peut en dispenser ; mais si on la définit comme une obligation de droit divin, alors le souverain pontife ne peut pas en dispenser⁵⁵. Dans ce dernier cas, le pouvoir du souverain pontife sur le corps épiscopal se trouverait très restreint, et l'épiscopat serait de fait d'institution divine. Tout le processus de reconstruction et de renforcement de la primauté romaine face au corps épiscopal, depuis le houleux concile de Constance (1414-1418) et la fin du Grand Schisme jusqu'au concile Latran V (1512-1517) en passant par les affres du concile de Bâle-Ferrare-Florence-Rome (1431-1449), se trouverait mis à mal. Voilà, résumé à grands traits, le problème qui commence à germer durant les débats de 1546-1547 pour traverser tout le concile, par-delà ses interruptions, et finalement menacer de le bloquer en 1562-1563.

Le décret de réforme du 3 mars 1547 entend compléter celui de juin 1546. L'histoire de sa rédaction est longue, faite d'espoirs, de raidissements et de déceptions, certains pères attendant des prescriptions plus fermes sur la résidence, assorties de condamnations plus rigoureuses en cas de manquement, tandis que le cardinal-légat premier président du concile, del Monte, se montre particulièrement attentif à préserver l'autorité du Siège apostolique – ou du souverain pontife, selon des formules récurrentes dans les actes du concile⁵⁶. Finalement, plus que de la

⁵⁵ Tout en défendant la résidence de droit divin, Cajetan ne semble pas avoir explicitement tiré cette conséquence. Au concile Latran V, il est un fidèle défenseur de l'autorité pontificale, comme le montre le discours qu'il prononce le 17 mai 1512 (voir *Histoire des conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. X, p. 415-416).

⁵⁶ Voir par exemple le long débat nocturne (de 21 heures à 2 heures du matin !) durant la congrégation générale du 30 décembre 1546. Le premier à prendre énergiquement la parole en faveur du droit divin est, sans surprise, le cardinal Pacheco. Vingt et un autres pères s'expriment après lui, plus ou moins longuement, avec des avis divergents. Le dernier d'entre eux est l'évêque de Porto, le carme Baltazar Limpo, qui défend la résidence de droit divin et naturel, d'une part en s'appuyant allusivement sur Jn 10, d'autre part en arguant que les brebis suivent « naturellement » leur pasteur ; mais ce droit divin n'est pas à entendre de manière strict, car l'absence peut être fondée sur des raisons légitimes. Limpo termine son discours de manière comminatoire : si le décret sur la résidence ne consiste qu'en pures paroles, non suivies d'effet, les pères conciliaires attireront sur eux la colère des princes chrétiens. Avec Pacheco et Limpo, c'est le camp « épiscopaliste », réformateur et anticurial, ibérique plus qu'italien, qui s'exprime de manière caractéristique. Del Monte clôt la séance en appelant les pères à modérer leurs propos, notamment sur l'autorité du souverain pontife en matière d'exemption et de dispense d'empêchement (CT V, p. 745-749). Quelques jours plus tard, durant la congrégation générale du 3 janvier 1547 consacrée de nouveau à la résidence des évêques, quatre pères sur quatorze qui interviennent ce jour-là la disent explicitement de droit divin. Un cinquième affirme le droit divin de la résidence en général, « dans l'Église catholique », pas de la résidence dans telle ou telle Église locale, qui serait de droit positif, puisque c'est le souverain pontife qui délimite les diocèses (CT V, p. 753-755). La discussion se poursuit longuement durant les congrégations suivantes.

résidence des évêques sur laquelle des divergences demeurent, c'est de certains points techniques du système, toujours très compliqué à l'époque moderne, de la collation des bénéfices ecclésiastiques que traite le texte final du décret. L'impression d'ensemble est celle d'une affirmation claire des prérogatives épiscopales, sans prise de position trop univoque sur l'obligation de résidence. Sur le ministère des évêques, l'on doit cependant retenir le paragraphe 2 :

Que personne, de quelque dignité, grade ou prééminence qu'il se targue, ne présume, contre les décisions des saints canons, d'accepter ou de garder simultanément plusieurs Églises métropolitaines ou cathédrales, soit en titre, soit en commende ou sous quelque nom que ce soit. On doit en effet estimer comme très heureux celui à qui il est donné de bien gouverner, et avec fruit, une seule Église, pour le salut des âmes qui lui ont été confiées. Ceux qui, contre la teneur du présent décret, détiennent actuellement plusieurs Églises, seront tenus, en n'en gardant qu'une seule, celle qu'ils préféreront, d'abandonner les autres, dans l'espace de six mois si celles-ci sont à la livre disposition du Siège apostolique, dans l'espace d'un an pour les autres. Autrement, en exceptant celle obtenue en dernier lieu, ces mêmes Églises seront estimées vacantes par le fait même⁵⁷.

Malgré la clarté du décret, la règle du non-cumul des évêchés continue, bien après le concile de Trente, de souffrir des exceptions notables. Un exemple extrême et fascinant est fourni par l'archiduc Léopold Guillaume (1614-1662), fils de l'empereur Ferdinand II et frère de l'empereur Ferdinand III⁵⁸. Cumulant d'abord – à l'âge de douze ans ! – les évêchés de Passau et de Strasbourg qu'il conserve jusqu'à sa mort, il y ajoute ceux de Halberstadt (1627-1648), de Magdebourg (1629-1635), d'Olmütz (aujourd'hui Olomouc, de 1637 à sa mort) et de Breslau (aujourd'hui Wrocław, de 1655 à sa mort). Parallèlement à cette accumulation d'évêchés, l'archiduc reçoit d'autres bénéfices prestigieux et lucratifs : les abbayes de Murbach et de Hersfeld, ainsi que la grande-maîtrise de l'Ordre teutonique. Cependant, Léopold Guillaume ajoute encore d'autres fonctions à ces dignités ecclésiastiques : durant la guerre de Trente Ans, il commande les armées impériales de 1639 à 1642, puis de nouveau à partir de 1645 jusqu'à la conclusion des traités de paix de Westphalie en 1648. Il reçoit en outre du roi d'Espagne Philippe IV, son parent, la charge de gouverneur des Pays-Bas (territoire correspondant approximativement à l'actuelle Belgique, au Luxembourg et à une partie du nord de la France), qu'il exerce de 1646 à 1656. Mécène de tout premier plan et grand amateur d'art, il est à l'origine d'une partie importante des collections actuelles du Kunsthistorisches Museum de

⁵⁷ Décret de réforme, 3 mars 1547, § 2, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1398-1399.

⁵⁸ Il n'existe pas d'étude d'ensemble sur ce personnage étonnant : la notice la plus récente et la plus satisfaisante que l'on puisse trouver est celle que lui consacre Ludwig HÜTTL, *Neue Deutsche Biographie*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, t. XIV, 1985, p. 296-298 (ouvrage numérisé et consultable en ligne).

Vienne. Avec tout cela, Léopold Guillaume est pourtant un homme d'une indéniable piété, pour qui la carrière ecclésiastique n'est pas seulement une stratégie dynastique à accepter, mais aussi et surtout une affaire d'inclination personnelle. Conscient de ses devoirs d'évêque, soucieux de résider à Passau et de se montrer aussi à Strasbourg, il fonde le séminaire de Passau, soutient les jésuites dans ces deux villes, n'hésite pas à dépenser largement son argent pour aider à la reconstruction de Passau dévastée par la guerre de Trente Ans... Pour Léopold Guillaume, qui s'inscrit totalement dans la politique de reconquête catholique menée son père puis par son frère, le cumul des évêchés est un moyen d'empêcher les progrès du protestantisme dans ces territoires et d'affermir le contrôle de la maison de Habsbourg sur des régions stratégiques dans le Saint Empire, en pleine guerre de Trente Ans. Ainsi donc, un siècle après le concile de Trente, une entorse aussi flagrante à la règle conciliaire du non-cumul des évêchés n'exclut pas la mise en œuvre, certes limitée mais réelle, du devoir de résidence et plus largement d'un idéal épiscopal sincère, dans un contexte politique et militaire de confrontation interconfessionnelle. La réception du concile montre ici à la fois ses limites, sa souplesse, son réalisme...

Durant la période habituellement qualifiée de bolonaise (1547-1549), qui est en fait marquée par la disjonction du concile entre une partie transférée à Bologne et une partie restée à Trente par fidélité à l'empereur, les théologiens travaillent sur les sacrements, mais la résidence – sujet porté principalement par la minorité restée à Trente – n'est plus le sujet principal. Avec la réouverture du concile sous Jules III (l'ancien cardinal-légat del Monte), en 1551, le renforcement des prérogatives épiscopales redevient un thème essentiel des discussions sur la nécessaire réforme de l'Église : la présence relativement nombreuse d'évêques espagnols, globalement favorables à un épiscopat fort et libre face à la Curie romaine, pèse en ce sens⁵⁹. Mais Jules III n'entend pas laisser les Espagnols déterminer le cours du concile : sous la présidence du cardinal-légat Marcello Crescenzo⁶⁰, qui reçoit du pape des instructions très précises, la deuxième période du concile est marquée par une restriction certaine des débats⁶¹, dans une ambiance peu enthousiaste. Le décret de réforme du 11 octobre 1551 ne porte que sur certains points de l'exercice de la fonction judiciaire de l'évêque, ainsi que sur les causes qui pourraient être instruites contre un évêque. Dans le long préambule de ce décret, la résidence

⁵⁹ Sur les Espagnols au concile de Trente, voir l'ouvrage de Constancio GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, Instituto Jerónimo Zurita, 1951.

⁶⁰ La deuxième période du concile de Trente se distingue des deux autres en ce que le pape n'y est représenté que par un seul légat, contre trois pour la première période et cinq (officiellement, mais quatre en réalité) pour la troisième période. Sans doute le poids de cette mission est-il trop lourd pour les seules épaules de Crescenzo.

⁶¹ Sur le plan doctrinal, le sujet abordé est alors le sacrement de l'eucharistie.

n'est mentionnée que comme une conséquence heureuse que l'on peut espérer de ces nouvelles dispositions, puisqu'elles sont censées renforcer les pouvoirs de l'évêque :

Le même saint concile de Trente [...] veut statuer certains points concernant la juridiction des évêques pour que, conformément au décret de la dernière session, ils résident d'autant plus volontiers dans l'Église qui leur est confiée qu'ils pourront plus facilement et aisément gouverner leurs sujets et les maintenir dans une vie et des mœurs honnêtes⁶².

Il s'agirait donc d'affaiblir en quelque sorte l'argument des évêques réfractaires à la résidence, évoqué ci-dessus : à quoi bon résider si l'évêque ne dispose pas effectivement des pouvoirs nécessaires pour gouverner son diocèse ? Cela étant, l'objectif du décret reste très ciblé, et l'on ne peut y voir qu'une modeste pierre dans l'édifice encore bien incomplet d'une réforme pastorale de l'Église – au sens d'un renouveau et d'une relégitimation de son corps pastoral contesté, à commencer par l'épiscopat.

Les projets de réforme toujours portés par les évêques espagnols ainsi que par Francisco de Toledo, ambassadeur de Charles Quint, se heurtent à l'opposition du légat Crescenzo, visiblement très méfiant, qui se trouve être le seul rédacteur du texte présenté au concile en novembre 1551 comme futur décret de réforme. La tension est alors très forte⁶³ : en position largement dominante dans l'Empire – mais pour peu de temps encore –, Charles Quint, depuis Innsbruck, espère bien influencer le concile. La communication entre l'empereur et son ambassadeur Toledo est plus rapide qu'entre le légat Crescenzo et le pape Jules III, resté à Rome. Outre les évêques espagnols, une quinzaine d'évêques allemands sont présents : ensemble, ils constituent une sorte de « parti impérial » sur lequel le pape et son légat craignent de perdre le contrôle. Le texte de réforme présenté par Crescenzo est ouvertement critiqué comme très insuffisant, plusieurs prélats, en particulier les trois archevêques-électeurs de Mayence, Cologne et Trèves menacent de partir. La tension finit toutefois par baisser, et le texte de Crescenzo est adopté, sans aucun enthousiasme toutefois, le 25 novembre 1551. Les canons se présentent comme une succession, sans grand ordre, de mesures peu ambitieuses, relatives à l'exercice de l'autorité épiscopale sur les autres clercs : promotion aux ordres, suspense, obligation du port de l'habit clérical, empêchements aux ordres, collation des bénéfices... L'on ne saurait y trouver un programme cohérent, susceptible de contribuer efficacement à la restauration de la crédibilité du clergé catholique. Rien n'est dit de la résidence des pasteurs –

⁶² Décret de réforme, 11 octobre 1551, dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1420-1421.

⁶³ J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, op. cit., p. 184-188. Les difficultés matérielles (problèmes de logement, forte inflation, cherté de la vie) sont déterminantes dans la détérioration de l'ambiance conciliaire à cette époque.

évêques ou prêtres –, sujet sans doute considéré, du point de vue romain, comme suffisamment traité par les textes antérieurs.

Les débats sur l'ordre et sur la résidence durant la troisième période : un psychodrame théologique

Pourtant, la résidence fait un retour fracassant dans les discussions de la troisième et dernière période du concile de Trente (1562-1563), et paralyse même de fait les travaux de l'assemblée durant plusieurs mois. En dix ans, la situation a changé. La charge de légat pontifical ne repose plus sur les épaules d'un seul homme, comme en 1551-1552. Cinq cardinaux très différents les uns des autres ont la mission de présider le concile au nom du souverain pontife : Hercule Gonzague, archevêque de Mantoue, *papabile* malheureux en 1559 ; Girolamo Seripando, ancien supérieur général de l'Ordre des ermites de saint Augustin et théologien majeur de la première période, désormais archevêque de Salerne⁶⁴ ; Ludovico Simonetta, ancien évêque de Pesaro devenu curialiste, tout dévoué à la cause pontificale, destiné à devenir le leader des *zelanti*, c'est-à-dire des défenseurs intransigeants de l'autorité et des droits du pape ; Stanisław Hozjusz (ou Stanislas Hosius), évêque polonais de Varmie, spécialisé dans la controverse contre les protestants ; et l'éphémère Mark Sittich von Hohenems, évêque de Constance, neveu de Pie IV et cousin de Charles Borromée, mais totalement incompetent, qui ne fait qu'un très bref passage au concile. Peu cohérent, un tel attelage, marqué par une tension croissante entre Gonzague et Seripando d'une part, Simonetta d'autre part, peut-il espérer guider efficacement le concile ? La question se pose d'autant plus que l'assemblée, pendant cette troisième période, est sensiblement plus nombreuse que lors des deux premières, que son effectif ne cesse d'augmenter, et qu'elle est par le fait même plus difficile à gouverner.

De la discipline à la théologie : le déplacement de la question de la résidence

Le 26 février 1562, au moment de fixer la session suivante, plusieurs pères expriment le désir que durant l'intersession, l'on traite de la réforme. Le cardinal Hercule Gonzague, premier président, exprime son plein accord à ce sujet⁶⁵. Aussi un mémorandum de réforme en douze points, synthétisant les vues de plusieurs évêques italiens, est-il proposé par le même cardinal lors de la congrégation générale du 11 mars 1562⁶⁶. Or le premier point évoque la nécessité de

⁶⁴ Hubert JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhundert*, Würzburg, Rita-Verlag, 1937, 2 vol.

⁶⁵ CT VIII, p. 359-360.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 378-379. Ce que l'on sait de l'origine italienne (sans plus de précisions) du mémorandum provient des témoignages de Girolamo Seripando, qui a mis en forme en douze points les propositions plus nombreuses de ces

la résidence pour les patriarches, archevêques, évêques et autres personnes ayant charge d'âmes. Le sujet revient donc au premier plan, signe que les décrets sont considérés comme insuffisants et inefficaces. Quel moyen permettrait d'obtenir une réelle mise en pratique de l'obligation de la résidence ? Une solution se dessine, qui déclenche toutefois de longs et difficiles débats : comme le proposent les évêques italiens évoqués ci-dessus, « il faudrait déclarer la résidence de droit divin, si l'on ne pouvait trouver d'autre remède certain pour que [les pasteurs] résident⁶⁷. » Même si le mémorandum, dû à Seripando dans sa forme finale, se garde prudemment de reprendre cette proposition hardie, l'idée est dans l'air, et lors de la congrégation générale du 7 avril, l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, décide de pointer d'emblée le problème : sur l'obligation de résidence, « il faut déclarer en vertu de quel droit nous sommes tenus de résider ; ce serait un scandale de ne pas l'expliquer : si la résidence est de droit divin, il faut le déclarer [...]. Que l'on écoute les théologiens, pour savoir en vertu de quel droit les évêques sont tenus de résider⁶⁸. » L'appel aux théologiens a ici toute son importance : Guerrero veut ainsi faire de la résidence une question non pas simplement disciplinaire ni juridico-canonique, mais bel et bien théologique. En fin de compte, au-delà de l'obligation de résidence, c'est une véritable théologie de l'épiscopat qu'il s'agirait de formuler, si l'on suit la logique de l'archevêque de Grenade. Il place ainsi la discussion sur un nouveau terrain, évidemment sensible, voire miné : l'on ne voit pas comment une réflexion théologique sur l'épiscopat pourrait faire l'économie d'un certain nombre de précisions sur les relations entre le pape et les autres évêques, sur le pouvoir du pape sur les autres évêques, et finalement sur les relations entre le concile et le pape. Va-t-on revenir aux débats ecclésiologiques du xv^e siècle ? Derrière l'épiscopalisme de Guerrero, qui apparaît comme le porte-parole d'un groupe important constitué d'évêques espagnols et portugais et de certains Italiens, Simonetta et d'autres évêques italiens attachés aux droits du souverain pontife craignent de voir ressurgir le spectre du conciliarisme.

Par sa prise de position décidée, Guerrero lance un âpre débat de plusieurs mois, parfois interrompu certes par les travaux sur la communion eucharistique et sur le sacrifice de la messe, mais jamais absent des esprits ni totalement abandonné. Au long du mois d'avril, nombre

évêques, et de l'archevêque de Braga, Barthélemy des Martyrs (p. 378, n. 1, et p. 379, n. 1 ; pour le texte des évêques italiens, voir CT XIII/I, p. 607-612).

⁶⁷ « Declarandum esset residentiam esse de iure divino, si certum aliud remedium non inveniretur ad hoc, quod resideant » (CT t. XIII/I, p. 609, l. 21-22).

⁶⁸ « Quoad primum [i. e. obligationem residendi] declaretur, quo iure residere teneamur, et esset scandalum, id non explicare, ut, si est de iure divino, id declaretur [...]. Et audiantur theologi, quo iure episcopi tenentur residere » (CT VIII, p. 403, l. 36...39).

d'évêques s'expriment longuement sur le sujet. L'on peut noter le discours très énergique, d'une véhémence quasi prophétique, de l'archevêque de Braga, le dominicain Barthélemy des Martyrs : son argumentation en faveur du droit divin de la résidence s'accompagne d'une dénonciation très franche, serrée et réaliste des abus dans le clergé de l'époque⁶⁹. Finalement, lors d'un vote le 20 avril, aucune majorité nette ne se dessine pour ou contre la déclaration de la résidence de droit divin : 22 pères répondent *non placet* à moins de consulter le souverain pontife ; 65 répondent *placet* ; 32 répondent *non placet* ; 9 répondent *placet* sous réserve de l'avis du souverain pontife⁷⁰. Régulièrement informé de l'évolution du concile par le cardinal Simonetta, le plus « papaliste » des légats, et par conséquent le plus méfiant à l'égard du concile, Pie IV exprime par lettre son mécontentement aux légats⁷¹. Pour éviter toute perte de contrôle pontifical sur le concile, il fait aussi savoir par Charles Borromée au cardinal Simonetta son refus déterminé de voir la résidence déclarée de droit divin. La tension est à son comble entre les légats : Gonzague et Seripando sont de fait en disgrâce, tandis que Simonetta a toute la confiance du pape. Alors que l'assemblée conciliaire souhaite progresser sur le sujet de la réforme et notamment sur la résidence, les légats, eux-mêmes en pleine dissension, doivent trouver une solution qui puisse apaiser le pape, sans dresser définitivement le concile contre eux. La solution retenue n'en est pas vraiment une, mais ne fait que remettre le problème à plus tard : la discussion sur la résidence est suspendue, mais avec la promesse d'une reprise lorsque sera traité le sacrement de l'ordre.

Dans ce contexte de tension provisoirement surmonté, la discussion finit par déboucher sur un décret de réforme publié le 16 juillet 1562, qui concerne essentiellement la vie des clercs et des paroisses⁷². Fruit d'un débat exigeant et difficile entre des évêques sans doute plus volontaristes que leurs prédécesseurs des deux premières périodes du concile, le texte, divisé en neuf canons, marque par la fermeté et la précision de son style, même s'il ne représente pas, à vrai dire, un pas décisif en direction de la réforme. Le canon II, qui prescrit aux candidats aux ordres sacrés la possession d'un bénéfice ecclésiastique suffisant, et qui établit comme critère, pour que l'évêque confère l'ordination, la nécessité ou le bien des églises du diocèse, est d'une portée toute particulière pour l'organisation de l'Église catholique à l'époque moderne, et même jusqu'à nos jours dans le cas du critère de la nécessité ou du bien des églises du diocèse, devenu

⁶⁹ CT VIII, p. 418-421.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 464.

⁷¹ Pour un exposé concis de la crise : J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, *op. cit.*, p. 223-225. Pour un exposé plus détaillé : H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, *op. cit.*, t. IV/1, p. 116-173.

⁷² Texte du décret dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1480-1489.

dans l'actuel Code de droit canonique le critère d'utilité pour le service de l'Église⁷³. Bien que l'obligation de la résidence ne soit pas explicitement mentionnée, le canon VIII, qui trace pour les évêques un programme très ambitieux et certainement irréaliste de visite annuelle des lieux mis en commende, la suppose clairement.

Sacrifice eucharistique et vie des clercs

La crise de mai et juin 1562 avait obligé les légats à tracer un programme plus précis pour le concile. Après avoir statué sur la communion eucharistique dans le premier des deux décrets de juillet, le concile devait aborder le caractère sacrificiel de l'eucharistie : Luther et les autres théologiens protestants le niaient très vigoureusement, estimant qu'une telle doctrine portait atteinte au caractère unique et parfait du sacrifice du Christ au Calvaire. Cette opposition au caractère sacrificiel de l'eucharistie est à mettre en rapport avec la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule ; car si l'eucharistie est un sacrifice, alors elle apparaît du point de vue protestant comme une œuvre, comme une offrande faite par l'homme en vue d'obtenir, voire de mériter la réconciliation avec Dieu.

Comme on le verra plus loin, le décret sur le sacrifice de la messe du 17 septembre 1562 détermine aussi la « doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps », exposée dans le décret du 15 juillet 1563, qui établit un lien nécessaire entre sacerdoce et sacrifice. Ce n'est pas ici le lieu de retracer l'élaboration du décret sur le sacrifice de la messe, qui se signale par d'exigeants débats théologiques sur le caractère sacrificiel ou non de la dernière Cène⁷⁴. Sans doute est-ce justement la technicité de ces débats, auxquels succède une nouvelle discussion tendue sur la possibilité de concéder aux laïcs la communion au calice, qui empêche que le nouveau décret de réforme fasse l'objet d'une élaboration sérieuse. Préparé « en toute hâte⁷⁵ », dans un esprit papaliste, par les légats aidés entre autres d'un auditeur de Rote destiné à devenir l'une des principales figures de l'épiscopat italien après le concile, Gabriele Paleotti⁷⁶, le texte déçoit un bon nombre de pères ainsi que les ambassadeurs laïcs, appelés orateurs⁷⁷, qui expriment collectivement leur mécontentement face à un projet aussi timoré de réforme du clergé ; un rapide toilettage peu avant la date fixée pour

⁷³ CIC, can. 1025, § 2.

⁷⁴ Voir H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 174-209. Les débats, très fournis, occupent un bon mois d'été, de la première congrégation de théologiens le 21 juillet jusqu'à la dernière congrégation générale où est abordé le thème du sacrifice de la messe, le 27 août (CT VIII, p. 722-786).

⁷⁵ « In aller Eile », selon les mots de H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 200.

⁷⁶ Paolo PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1959, 2 vol.

⁷⁷ Bien qu'ils ne prennent pas part au vote, les orateurs jouent un rôle considérable dans l'histoire du concile de Trente en tant que représentants des princes chrétiens.

le vote et un appel à l'unité du concile autour du pape suffisent toutefois pour obtenir son approbation le 17 septembre, « l'insatisfaction [...] concernant davantage ce qui ne figure pas dans le décret que ce qui y figure⁷⁸ ». L'on doit souligner cependant que le décret, même s'il vise principalement à régler quelques problèmes ciblés dans l'administration des revenus et biens d'Église – sujet toujours très sensible – formule dans son premier canon une sorte de charte de la vie cléricale qui est devenue de fait, par la suite, un texte de référence fréquemment cité par les promoteurs du renouveau de la vie sacerdotale :

Il n'est rien qui ne forme davantage et continuellement les autres à la piété et au service de Dieu que la vie et l'exemple de ceux qui se consacrent au ministère divin. En effet, comme on les voit élevés en un lieu supérieur hors des choses du siècle, les autres jettent les yeux sur eux comme sur un miroir et prennent auprès d'eux les exemples à imiter. C'est pourquoi il convient absolument que les clercs qui ont été appelés à l'héritage du Seigneur règlent leur vie et toute leur conduite de telle manière que, dans leurs habits, leur manière d'être, leur démarche, leurs paroles et toutes les autres choses, ils ne laissent rien paraître que de sérieux, de retenu et de parfaitement religieux. Qu'ils fuient les fautes même légères, qui seraient en eux considérables, afin que leurs actions suscitent le respect chez tous. Comme ces choses doivent être d'autant plus diligemment observées qu'elles sont d'une plus grande utilité et d'un plus grand ornement pour l'Église de Dieu, le saint concile statue que ce qui a été par ailleurs décrété par les souverains pontifes et les saints conciles comme devant être gardé, concernant la vie, l'honnêteté, la conduite et les connaissances des clercs, et ce qui doit être prohibé concernant le luxe, les festins, les danses, les jeux de hasard, les amusements et toutes choses répréhensibles quelles qu'elles soient, ainsi que les affaires du siècle, que cela soit observé à l'avenir sous les mêmes peines ou sous des peines plus graves, qui seront imposées au jugement de l'Ordinaire. Et aucun appel ne suspendra l'exécution de ce qui relève de la correction des mœurs⁷⁹.

Le décret revendique sa propre absence d'originalité, en se réclamant des dispositions antérieures qu'il se contente de renouveler de manière fort générale. Les premières phrases sont une rhapsodie de thèmes que l'on retrouverait disséminés dans le deuxième *Discours* de Grégoire de Nazianze, le dialogue *Du sacerdoce* de Jean Chrysostome ou la *Règle pastorale* de Grégoire le Grand : le texte conciliaire ne porte pas de références, et il est évidemment difficile, voire impossible de savoir si ses rédacteurs avaient clairement en tête les œuvres de ces auteurs ; mais justement, le caractère de lieu commun de ces lignes n'en apparaît que d'autant mieux, avec cette idée fondamentale que le clerc est un être regardé, qui doit se savoir regardé et se comporter en conséquence. Le style de vie apparaît ainsi comme la plus éloquente et la plus

⁷⁸ « Die Unzufriedenheit [...] bezog sich weniger auf das, was in dem Dekret stand, als auf das, was *nicht* darin stand » (H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 208. L'italique est de l'auteur.).

⁷⁹ Décret de réforme du 17 septembre 1562, canon I, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1498-1501.

fructueuse prédication pour l'édification du peuple chrétien. Environ un siècle après le concile, un auteur qui est d'abord un praticien de la formation des futurs prêtres, le sulpicien français Louis Tronson (1622-1700), se sert des premières lignes de ce décret pour composer tout un entretien pour des séminaristes en retraite⁸⁰. Au-delà de cet exemple singulier, il y aurait matière à une étude détaillée de la réception de ce décret chez les auteurs spirituels de l'époque moderne engagés dans la formation des candidats aux ordres sacrés : cette réception a sans aucun doute largement dépassé les sentiments bien mitigés des pères de Trente lors du vote du décret.

Au cœur du débat sur l'ordre : l'écueil de l'épiscopat

De peu enthousiaste à la mi-septembre 1562, l'ambiance conciliaire devient franchement exécration durant l'automne, à l'occasion du débat déjà annoncé et désormais inévitable sur le sacrement de l'ordre. Comme les légats l'avaient promis en juin, ce débat doctrinal doit permettre de reprendre le sujet tant redouté de la résidence et de son fondement en droit, divin ou ecclésiastique. L'on a déjà souligné plus haut qu'en discutant de ce fondement, les pères, au premier rang desquels, sur ce sujet si sensible, l'archevêque de Grenade Pedro Guerrero, vigoureux défenseur du droit divin, avaient conscience d'engager le concile dans un débat non plus seulement disciplinaire, mais théologique, sur l'épiscopat et son éventuelle institution divine. Or, avec désormais le sacrement de l'ordre au programme du concile, la théologie de l'épiscopat devient le problème central, voire l'écueil sur lequel la nef du concile risque fort de se briser, du fait d'une opposition irréconciliable entre les partisans d'un épiscopat fort et libre – renforcés par l'arrivée le 13 novembre 1562 d'une délégation relativement nombreuse d'évêques français emmenée par l'archevêque de Reims, Charles de Guise, cardinal de Lorraine – et les défenseurs de l'autorité plénière du souverain pontife, dont beaucoup craignent un retour en force du conciliarisme à l'occasion de ce débat.

Puisque l'évêque appelle aux ordres et les confère, traiter du sacrement de l'ordre revient à aborder un sacrement que l'évêque est seul à pouvoir célébrer, donc à traiter de l'une de ses prérogatives essentielles, absolument décisive pour toute la structure sacramentelle de l'Église catholique puisque le concile, même s'il n'a pas encore défini le lien nécessaire entre sacrifice eucharistique et sacerdoce, a déjà déclaré, dans la « doctrine concernant les saints sacrements

⁸⁰ Louis TRONSON, *XII^e entretien ecclésiastique*, « Sur le bon exemple que les ecclésiastiques doivent donner aux peuples », *Œuvres*, Paris, Migne, 1823, t. I, col. 651-661. Sur cet auteur qui, précisément parce qu'il est de second ordre et qu'il a voué toute sa vie à la formation des futurs prêtres et à la direction spirituelle des prêtres, est bien représentatif d'un certain type de spiritualité sacerdotale, nourri de nombreuses lectures et d'une longue expérience, je me permets de renvoyer à David GILBERT, « *Le grand secret de la vocation* ». *Louis Tronson (1622-1700)*, Paris, Honoré Champion, 2018.

de pénitence et d'extrême-onction » du 25 novembre 1551, que seuls les évêques et les prêtres étaient ministres de ces sacrements⁸¹.

Le 18 septembre 1562, soit dès le lendemain du vote du décret sur le sacrifice de la messe et du décret de réforme, les théologiens du concile se voient présenter par les légats un projet de décret qu'ils discutent abondamment du 23 septembre au 2 octobre, et qui reprend très largement le travail des théologiens durant la période bolonaise du concile, en 1547-1549, mais en omettant l'expression *iure divino* dans la définition du ministère de l'évêque⁸². Naturellement, cette absence n'échappe à personne : quand un petit groupe d'évêques ibériques, emmené par Pedro Guerrero et Barthélemy des Martyrs, se plaignent au légat Seripando de cette omission, celui-ci leur répond que cette question ne fait pas partie des points controversés avec les protestants, puisque ceux-ci nient de toute manière l'existence d'une structure hiérarchique sacramentelle dans l'Église. L'on peut légitimement trouver, avec Hubert Jedin, que cette réponse est « peu satisfaisante⁸³ » ; cela étant, une telle échappatoire, de la part d'un théologien de grande envergure, mais de plus en plus gagné par l'épuisement dans l'exercice de sa charge de légat, est tout de même révélatrice d'une perspective théologique globalement prédominante au concile de Trente : le premier but des décrets doctrinaux n'est pas de présenter un exposé systématique et pour ainsi dire irénique de la foi catholique sur les sujets en question, mais de réaffirmer cette foi, en en précisant l'expression, contre les doctrines protestantes, sans entrer trop profondément dans les questions disputées entre théologiens catholiques, dont les différences relèvent non pas de la foi, mais des opinions théologiques.

Il reste que la distinction entre foi et opinion théologique n'est pas toujours aisée, et qu'en l'occurrence, le désir de voir ou non définie l'institution divine de l'épiscopat obéit à des considérations ecclésiologiques et pastorales certes internes à l'Église catholique, mais de grande importance pour son organisation et son gouvernement – et même, dans le cas présent, pour le déroulement du concile lui-même, comme assemblée d'évêques. Définir l'institution divine de l'épiscopat, avec comme corollaire l'affirmation de sa pleine sacramentalité, garantirait théologiquement l'autorité de l'évêque sur les prêtres⁸⁴ – en faisant reposer la distinction sacramentelle entre l'évêque et le prêtre sur une disposition divine et non pas

⁸¹ Doctrine concernant les saints sacrements de pénitence et d'extrême-onction, 25 novembre 1551, chap. 6 ; doctrine sur le sacrement d'extrême-onction, chap. 3 ; voir G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1438-1439 et 1446-1447.

⁸² H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, *op. cit.*, t. IV/1, p. 210 sqq.

⁸³ « Wenig befriedigend » (H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, *op. cit.*, t. IV/1, p. 212).

⁸⁴ Sur la distinction entre évêques et prêtres, les théologiens doivent compter avec l'embarrassante autorité de saint Jérôme, qui récuse dans la lettre 146 toute différence entre ces ministres dans l'Église primitive.

ecclésiastique –, mais aussi face au souverain pontife, dont l'évêque ne saurait être considéré comme un simple délégué. Fort de cette autorité théologiquement fondée, l'évêque pourrait être pleinement l'acteur principal et déterminant de la réforme de l'Église dans son diocèse, et les structures de concertation entre évêques au niveau provincial se verraient elles aussi relégitimées. Telles étaient les vues promues notamment par les évêques ibériques et par quelques évêques italiens, bientôt renforcés par les Français. En revanche, si l'on refuse de définir l'institution divine de l'épiscopat, l'on tend à se rapprocher d'une conception monarchique de l'Église, qui déboucherait dans la pratique sur un renforcement de la Curie romaine.

L'institution divine de l'épiscopat devient une question vraiment critique en octobre 1562, Hubert Jedin émettant même l'hypothèse que le projet de décret, rédigé après les débats des théologiens et remis aux légats le 5 octobre par l'archevêque de Zara en Dalmatie Muzio Calini, aurait comporté la mention *iure divino* pour justifier la supériorité des évêques sur les prêtres ; mais cette mention aurait été enlevée par les légats dans la version qu'ils auraient transmise à Rome le 8⁸⁵, et qui se contente de définir la supériorité des évêques sur les prêtres, sans mentionner le droit divin. Jedin suggère plus qu'il ne prouve, mais cette suggestion est très plausible, vu ce que l'on sait par ailleurs des discussions entre théologiens, de la position personnelle de Calini, partisan du *ius divinum*, ainsi que du texte bolonais sur lequel ce projet de décret s'appuie et dont tout le monde sait, au concile, qu'il affirme l'institution divine de l'épiscopat : omettre une nouvelle fois le *ius divinum*, comme dans le premier texte présenté par les légats le 18 septembre, n'aurait pu que surprendre et mécontenter encore un peu plus les pères conciliaires.

Comme le texte présenté par les légats au concile lors de la congrégation générale du 13 octobre 1562 ne mentionne pas l'institution divine de l'épiscopat, les réactions négatives ne se font pas attendre. Sans surprise, Pedro Guerrero, archevêque de Grenade, et Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga, réclament énergiquement que soit définie l'institution divine de l'épiscopat. Les évêques, affirme Guerrero, sont successeurs des Apôtres, et comme le dit saint Paul dans son discours aux anciens d'Éphèse (Ac 20,28), c'est l'Esprit Saint qui les institue comme pasteurs du peuple. Le cardinal Hozjusz, qui préside la congrégation, n'entre pas dans le débat théologique de fond, mais conteste seulement la nécessité de définir cette institution divine de l'épiscopat. Le 15 octobre, Martin Pérez de Ayala, évêque de Ségovie,

⁸⁵ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 213. Nous suivons de près l'analyse qu'il propose de cette période de crise dans le déroulement du concile.

autre partisan du *ius divinum*, distingue entre la consécration épiscopale, qui confère la plénitude du sacerdoce, et l'investiture pontificale qui permet l'exercice de la juridiction. Il est clair pour lui que la consécration épiscopale est sacramentelle, mais il entend aussi maintenir l'autorité propre au souverain pontife.

À ces approches théologiques, soutenues par une cinquantaine de pères, s'opposent, pour l'essentiel, les approches des pères canonistes, qui admettent certes que la consécration épiscopale confère le pouvoir d'ordre, mais que la juridiction, en tant que pouvoir (et non pas seulement la permission d'exercer la juridiction, comme dans la position de Pérez de Ayala), est confiée à l'évêque par le pape, qui seul en détient la plénitude⁸⁶. Parmi les canonistes défendant cette doctrine, figurent trois futurs papes : Giovanni Battista Cagnana, archevêque de Rossano, futur Urbain VII ; Ugo Boncompagni, évêque de Viesti, futur Grégoire XIII ; Giovanni Antonio Facchinetti, évêque de Nicastro, futur Innocent IX. Mais un autre père, qui n'est ni canoniste ni même évêque, mais théologien et supérieur d'ordre, marque les esprits bien davantage que ces trois hommes, du fait de son autorité morale et intellectuelle : le général de la Compagnie de Jésus, Diego Laínez, premier successeur d'Ignace de Loyola, que les « épiscopalistes » soupçonnent cependant de vouloir garantir ainsi la pleine indépendance du nouvel ordre très dynamique qu'il dirige.

La reprise laborieuse du débat sur la résidence

Comme le cardinal Gonzague avait promis en juin 1562 que le débat sur la résidence reprendrait parallèlement à la discussion sur le sacrement de l'ordre, il convenait également, si l'on voulait honorer cette promesse malgré la situation très tendue, de travailler à un projet de décret – d'autant que les orateurs, tout spécialement Louis de Saint-Gelais, seigneur de Lansac, ambassadeur du roi de France, et Georg Draskovich, évêque de Pécs, ambassadeur du roi de Hongrie – qui n'est autre que l'empereur Ferdinand I^{er} –, pèsent de tout leur poids pour que le concile n'en reste pas aux débats doctrinaux, mais traite aussi de l'indispensable réforme de l'Église et en particulier des devoirs des évêques. Cette influence des orateurs au concile ne doit pas surprendre : puisque les souverains chrétiens, à des degrés certes variables, exercent une forme de responsabilité dans l'Église, voire sur l'Église, ils ne sauraient voir la réforme comme une question purement disciplinaire, strictement interne au monde clérical, ne relevant pas de leur compétence : la réforme de l'Église, en vue d'un meilleur ordonnancement de la

⁸⁶ Pour un aperçu historique, théologique et juridico-canonique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, voir Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, éditions du Cerf, collection « Cogitatio Fidei », 2003.

société chrétienne, est aussi une question politique de premier ordre, où le souverain chrétien estime que sa responsabilité est engagée, surtout lorsque les pasteurs de l'Église sont jugés trop lents, inefficaces ou négligents dans l'exercice de leurs propres responsabilités sur le peuple chrétien – un peuple dont le prince chrétien a aussi la charge, de son point de vue.

Les légats commencent leur travail sur le futur décret de réforme dès septembre 1562 : le va-et-vient entre Rome et Trente fait rapidement apparaître qu'il n'est pas question que le décret de réforme affirme le caractère divin de l'obligation épiscopale de résidence ; le texte doit simplement renforcer les sanctions pour ceux qui contreviennent à l'obligation de résidence. Signe éloquent de la dimension strictement disciplinaire que le pape et sa Curie veulent pour le décret : sur les trente-trois points de réforme proposés par le texte des légats, Pie IV en raye vingt, dont la plupart prévoyaient un renforcement de l'autorité épiscopale conforme aux attentes des ambassadeurs des princes⁸⁷. La nouvelle mouture du projet de décret, présentée le 2 novembre par les légats aux orateurs, ne contient même pas de paragraphe spécifique sur l'obligation de résidence. Sans craindre de mettre ainsi Gonzague en porte-à-faux, Pie IV espère ainsi probablement éviter que n'éclate de nouveau la querelle sur le caractère divin ou non de cette obligation. Mais l'exaspération des tensions dans la discussion sur le sacrement de l'ordre, où est en jeu précisément l'institution divine de l'épiscopat, ne peut que condamner à l'échec une telle manœuvre.

Profondément divisée, l'assemblée conciliaire est bouleversée dans sa composition même par l'arrivée spectaculaire, le 13 novembre, de la délégation française emmenée par le cardinal de Lorraine. Plus encore que l'effectif de la délégation (une trentaine de pères et de théologiens, plus leur suite), c'est la personnalité extraordinairement forte du cardinal de Lorraine qui modifie les équilibres au sein du concile : d'emblée, il s'affirme comme le leader de l'assemblée – un leader qui, toutefois, est loin de faire l'unanimité, et dont l'ascendant s'érode au printemps 1563.

Conscient de sa valeur et de ses talents, membre de l'illustre maison de Guise dont l'influence à la cour de France est alors considérable, Lorraine est néanmoins un prélat sincèrement réformateur et attaché à ses devoirs pastoraux⁸⁸. D'abord désireux de trouver un terrain d'entente avec les protestants, il s'est attiré de ce fait la méfiance de Pie IV, qui avait dépêché Diego Laínez pour surveiller, si l'on peut dire, le colloque organisé à Poissy en 1561 par

⁸⁷ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 222.

⁸⁸ Alain TALLON, « Le cardinal de Lorraine et la Réforme catholique », in Patrick DEMOUY (dir.), *École et université à Reims IX^e – XVIII^e siècle*, Les Cahiers de la Chancellerie, Académie de Reims, 2010, p. 43-46.

Catherine de Médicis entre protestants et catholiques : Lorraine y était déjà une figure de premier plan. Le colloque n'avait débouché sur rien de tangible, mais Lorraine restait quand même considéré par certains, surtout à la Curie, comme un homme peu fiable, vaniteux et ambitieux. L'instabilité du royaume de France, qui basculait alors dans les guerres civiles, pouvait aussi susciter non seulement l'inquiétude, mais aussi une forme sournoise de mépris, en particulier chez les « papalistes » italiens : que pouvait-on attendre de bon de ce pays ?

Dans les faits, l'arrivée des Français renforce le camp « réformateur » emmené jusque-là principalement par Pedro Guerrero et Barthélemy des Martyrs ; mais du même coup, le risque de blocage est accru, car le camp « papaliste », composé de la majorité des Italiens, ne dispose plus d'une aussi forte majorité qu'auparavant. Lorraine déploie toute son intelligence et son éloquence pour proposer au concile, le 4 décembre, dans un impressionnant discours de presque deux heures, une solution sur l'épiscopat. Tout le monde est d'accord sur le fait que l'évêque reçoit immédiatement le pouvoir d'ordre : à cet égard, l'on peut dire que les évêques sont institués par Dieu. Quant à la juridiction, elle vient de Dieu par le pape. Comme formule d'anathème, Lorraine propose finalement : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas institués dans l'Église par le Christ et que par leur ordination (*ordinatione*) ils ne sont pas supérieurs aux prêtres, qu'il soit anathème⁸⁹. » Lorraine évite donc la formule *iure divino*, dans un esprit de conciliation.

D'abord jugée intéressante par les légats, la proposition de Lorraine est rapidement suspectée de porter au conciliarisme par les canonistes de l'entourage du cardinal Simonetta, lequel retire son avis favorable. Gonzague, Seripando et Hozjusz décident alors d'en référer à Pie IV, qui exprime son désaccord. Grandes sont alors la déception et la colère de Lorraine, qui ne comprend pas que l'on puisse trouver sa proposition attentatoire à l'autorité du Siège apostolique. Cette nouvelle étape de la crise révèle toute l'ambiguïté de Pie IV : s'il a tenu à réunir le concile, c'est notamment, comme on l'a vu, pour contribuer au règlement de la situation religieuse en France ; de ce fait, la participation des Français lui semble indispensable ; mais il redoute aussi qu'au concile, les Français défendent des positions gallicanes et conciliaristes, susceptibles de retourner l'assemblée dans un sens antipontifical⁹⁰. L'on peut évidemment comprendre que Pie IV ne veuille surtout pas d'une telle évolution ; mais depuis Rome, il sous-estime certainement la sincérité de Lorraine dans sa recherche de conciliation, et

⁸⁹ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 232-233.

⁹⁰ Sur la méfiance et même l'hostilité de Pie IV envers Lorraine, voir A. TALLON, *La France et le concile de Trente...*, op. cit., p. 364 sqq.

ne semble pas comprendre que la ligne intransigeante de Simonetta et des *zelanti* n'est probablement pas la meilleure défense de l'autorité pontificale. Par son refus, Pie IV irrite fortement Lorraine et l'installe dans un rôle d'opposant qui peut être en fait très dangereux, compte tenu du prestige et des immenses capacités du cardinal français.

De ce fait, l'ambiance conciliaire, déjà très mauvaise, se détériore encore. La discussion sur le projet de décret sur la résidence, commencée le 10 décembre, devient vite aigre. Certes, après les déconvenues de novembre, la nouvelle version du texte innove en présentant la résidence comme une grave obligation de conscience, et le manquement à la résidence comme un péché (sauf dans plusieurs cas soigneusement énumérés) dont l'absolution est réservée au souverain pontife ou à un prêtre du diocèse de l'évêque négligent⁹¹. Mais pour Guerrero et Barthélemy des Martyrs notamment, le compte n'y est pas : il faut simplement déclarer la résidence de droit divin. Lorraine critique lui aussi le projet, mais pour d'autres raisons qui l'éloignent des évêques ibériques : une obligation trop stricte de la résidence risque d'empêcher les évêques d'accomplir des fonctions de cour où ils peuvent être très utiles à l'Église. Diverses formules sont essayées, tant dans le décret sur la résidence que dans le décret sur l'ordre, sans succès : en janvier-février 1563, le concile est bloqué. L'empereur Ferdinand I^{er}, excédé, s'installe à Innsbruck où il réunit des théologiens, avec l'espoir de pourvoir ainsi plus efficacement aux besoins de réforme que le concile qui s'enlise. Fait significatif : Lorraine s'absente de Trente pour aller rencontrer l'empereur à Innsbruck. Un contre-concile de fait serait-il donc en train de se mettre en place dans la capitale tyrolienne ?

Morone et la résolution du blocage : comment contourner les obstacles pour trouver un terrain d'entente

La mort inopinée du cardinal Gonzague, dans la nuit du 2 au 3 mars 1563, bientôt suivie de celle du cardinal Seripando, le 17 mars, peut apparaître comme un signe particulièrement lugubre : les deux légats pontificaux, très respectés, étaient profondément usés par leur tâche de direction du concile, rendue singulièrement difficile par la méfiance de Pie IV et la malveillance de Simonetta. Leur mort permet toutefois le déblocage du concile, grâce à la nomination par Pie IV de deux nouveaux légats : le cardinal vénitien Bernardo Navagero et surtout le cardinal Giovanni Morone⁹², diplomate de très haut niveau, ancien prisonnier de Paul IV comme on l'a vu. Fort de la confiance totale du pape, Morone, après son arrivée à

⁹¹ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 237.

⁹² De « cet homme sans aucun doute exceptionnel, mais énigmatique » (« [...] dieses unzweifelhaft hervorragenden, dennoch rätselhaften Mannes »), Hubert Jedin a laissé un portrait remarquablement suggestif : H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/2, p. 26-28.

Trente le 10 avril, peut s'affirmer face à Simonetta, ce qui bénéficie grandement au concile puisque Morone se montre bien moins intransigent et plus habile que son collègue, dont l'influence décline désormais. Signe incontestable de sa volonté de négocier et d'œuvrer à la relance du concile, Morone repart dès le 16 avril pour Innsbruck, à la rencontre de l'empereur. Il y reste un mois : situation insolite, où un légat pontifical, chargé de présider le concile de Trente, s'absente aussi longuement juste après son arrivée (alors que l'on discute de la résidence !) pour regagner le soutien de l'empereur au concile⁹³.

Les pères recommencent leurs discussions quelques jours avant le retour de Morone, en mai, sur les abus dans l'administration du sacrement de l'ordre. C'était une autre manière de préparer le futur décret de réforme, sans revenir frontalement à la question alors encore insoluble de la résidence. Les critères à observer pour la nomination des évêques sont l'objet d'une attention particulière⁹⁴. L'on doit noter aussi la reprise presque littérale d'un décret du synode de Londres présidé par le cardinal Reginald Pole en 1556, durant la courte restauration catholique en Angleterre sous le règne de Marie Tudor – synode dont les actes viennent alors tout juste d'être publiés à Rome⁹⁵ : dans ce décret, il s'agit de demander la création d'un collège près de chaque église cathédrale, pour l'instruction générale et religieuse d'enfants susceptibles par la suite de devenir prêtres. L'on instituerait ainsi « comme une pépinière (*seminarium*) de ministres ». Si le synode de Londres resta infructueux en Angleterre du fait de la mort précoce de Marie Tudor, il trouva, sur ce point particulier de la formation des futurs prêtres, une fécondité inattendue au concile de Trente.

Cependant, Lorraine, quant à lui, souhaite aller plus loin dans la réforme en préconisant le 14 mai un retour massif aux usages de l'Église ancienne – ou du moins aux usages que Lorraine, inspirés par les théologiens Gentian Hervet et Claude d'Espence, croit être ceux de l'Église ancienne : que le pouvoir temporel n'intervienne pas dans les nominations d'évêques ; que le pape lui-même renonce au droit de nomination, qui charge excessivement sa conscience ; que les chapitres cathédraux perdent eux aussi leurs prérogatives électtorales, là où elles demeurent. En somme, Lorraine réclame tout simplement la suppression des trois modes d'accession à l'épiscopat qui prévalent alors dans l'Église catholique, et le « rétablissement », selon une

⁹³ J. O'MALLEY, *Le concile de Trente...*, op. cit., p. 253-255, présente un bon résumé de cette mission difficile mais finalement très fructueuse pour le concile. L'on peut ajouter que fort de la confiance de Pie IV, Morone, qui a été nonce en Allemagne et qui a travaillé de près sur les affaires allemandes pendant une quarantaine d'années, jouit aussi de la confiance de Ferdinand I^{er}.

⁹⁴ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/2, p. 35.

⁹⁵ CT IX, p. 483-484 ; cf. *Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli cardinalis, Sedis Apostolici legati, anno MDLVI*, Romae, apud Paulum Manutium Aldi F[ilium], 1562.

vision idéalisée des pratiques anciennes, de l'autorité du métropolitain – ou des suffragants dans le cas de l'élection du métropolitain – ainsi que de la participation du clergé et du « peuple » (en fait l'élite laïque locale) à l'élection de l'évêque. Un tel programme, radical, complexe et finalement irréaliste, suscite évidemment, malgré le talent de l'orateur et les soutiens dont il dispose dans les rangs de l'épiscopat français, une opposition très majoritaire au concile. Même Pedro Guerrero et Barthélemy des Martyrs, habituellement plutôt favorables à Lorraine et aux Français, récusent ce programme qui, tout en revendiquant son ancrage dans l'Antiquité, masque mal un idéalisme fort peu historique en réalité. Les deux archevêques ibériques proposent les 15 et 16 mai 1563 leur propre programme de réforme qui se veut plus réaliste, mais non moins exigeant, en insistant sur l'examen rigoureux des candidats à l'épiscopat, sans renoncer toutefois au droit de nomination des rois d'Espagne et du Portugal. L'institution de « séminaires » pour la formation des futurs prêtres apparaît tout à fait utile et urgente.

Le débat sur la réforme se révèle particulièrement long. Un temps agitée, l'idée de supprimer les évêques auxiliaires et titulaires est abandonnée – les premiers étant indispensables dans les grands diocèses d'Allemagne, de Bohême, de Pologne et de Hongrie. Parallèlement se déroule le débat sur le sacrement de l'ordre, encore plus tendu à cause de l'enjeu ecclésiologique : les « papalistes » ne veulent en aucun cas que l'enseignement du décret, en précisant la doctrine de l'épiscopat, puisse rouvrir la porte au conciliarisme, alors que les Français refusent une présentation de la primauté du pape susceptible de porter atteinte aux libertés de l'Église gallicane ainsi qu'à l'enseignement du concile de Constance (1414-1418), référence des théologiens et des canonistes favorables à la supériorité du concile sur le pape. Pour parvenir à un règlement de la crise, le cardinal Morone doit déployer des trésors d'ingéniosité, par exemple en soumettant préalablement les versions successives du décret à une sorte d'« assemblée des notables », composée de figures particulièrement respectées, mais de tendances différentes, au nombre d'environ quarante. Il lui faut aussi prendre le risque d'assumer ses propres responsabilités sans toujours attendre les réponses de Rome, souvent longues à venir. C'est précisément ce qui se passe dans la solution de la crise sur le sacrement de l'ordre : le 6 juillet 1563, avant de recevoir la réponse de Pie IV sur un énième projet de décret – réponse qui devait se révéler négative –, Morone présente aux « notables » un autre projet préparé, semble-t-il, avec Lorraine et Paleotti⁹⁶. Déjà envisagée précédemment, mais non soutenue par Pie IV, la solution consistant à mettre entre parenthèses le problème ecclésiologique des rapports entre le pape et les évêques est quand même retenue. La référence à Ac 20,28, essentielle dans

⁹⁶ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., p. 67.

l'argumentation de Guerrero comme on l'a vu plus haut, est conservée : les évêques sont « placés par l'Esprit Saint pour gouverner l'Église de Dieu », mais il n'est pas dit qu'ils sont institués par le Christ, comme le souhaitaient Guerrero, Barthélemy des Martyrs et avec eux l'épiscopat espagnol et portugais. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est elle aussi mise de côté, puisqu'il n'y a pas d'unanimité sur l'origine du pouvoir de juridiction de l'évêque, et qu'après tout, l'objectif du décret n'est pas de présenter une doctrine complète sur la primauté dans l'Église. Le même jour, un nouveau projet de décret de réforme est aussi proposé aux « notables » : la résidence n'y est pas présentée comme étant de droit divin, mais c'est le fait de connaître les brebis, avec tous les actes pastoraux que cela suppose (célébration de l'eucharistie et des autres sacrements, prédication, vie exemplaire, charité envers les pauvres), qui est déclaré être un commandement divin (*praeceptum divinum*). Il est remarquable d'observer que les réserves exprimées par tel ou tel père membre n'empêchent pas l'assemblée des notables, au bout d'une discussion de cinq heures, d'approuver unanimement ces deux décrets, tant semble grand le désir de parvenir enfin à une solution⁹⁷. Trois jours plus tard, le 9 juillet, lors de la congrégation générale, sans doute en grande partie grâce à l'intervention favorable de Barthélemy des Martyrs, et malgré l'opposition de Pedro Guerrero et de Martin Pérez de Ayala, une écrasante majorité de 227 pères approuve les deux décrets. Entre la congrégation et la séance solennelle prévue le 15 juillet, la pression demeure toutefois forte, tant du côté espagnol que du côté des *zelanti*, pour arracher des modifications de dernière minute. Parmi elles, l'on peut retenir, à la demande d'un groupe d'évêques italiens, l'égalisation de l'autorisation d'absence pour les évêques et pour les curés : alors que le projet de décret concédait aux évêques une absence de deux mois ou trois mois, la permission n'était que de deux jours pour les curés. Finalement, l'on s'accorde sur une absence permise de deux mois pour les curés, de deux à trois mois pour les évêques.

Les décrets du 15 juillet 1563 : des textes volontairement partiels

Les deux décrets adoptés le 15 juillet 1563 sont donc l'aboutissement d'un travail extrêmement long et difficile, qui a failli bloquer définitivement le concile, tant les tensions étaient grandes. Si l'on a bien à l'esprit le cheminement douloureux de ces textes, l'on comprend aisément qu'en raison du double impératif de réfuter les doctrines protestantes et de parvenir à un texte acceptable par tous les pères du concile, l'on ne doive pas y chercher un exposé systématique et exhaustif sur le sacrement de l'ordre ni sur les obligations des pasteurs de l'Église : au

⁹⁷ *Ibid.*, p 68.

contraire, les pères de Trente ont finalement renoncé à être exhaustifs pour parvenir à de tels accords sur la doctrine et sur la réforme.

La « doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps⁹⁸ » est intimement liée au décret sur le sacrifice de la messe, puisque le texte commence par affirmer l'union entre sacrifice et sacerdoce en vertu d'une disposition divine. C'est parce que la messe est un véritable sacrifice que le sacerdoce est nécessaire et qu'il existe vraiment dans l'Église catholique. D'ailleurs, le décret sur le sacrifice de la messe avait déjà posé un jalon en affirmant qu'en donnant aux Apôtres son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, le Christ les avait institués prêtres de la Nouvelle Alliance⁹⁹.

Cela étant clairement posé, s'il est certain, pour le concile, que le caractère sacrificiel de l'eucharistie nécessite et légitime l'existence d'un sacerdoce dans l'Église catholique, il serait abusif d'en conclure que le concile définit le sacerdoce en référence exclusive à la célébration du sacrifice eucharistique. C'est justement l'objet des décrets de réforme que de préciser en quoi consiste pratiquement le ministère de l'évêque et du prêtre, qui ne se réduit pas à l'offrande du sacrifice eucharistique. L'on a vu plus haut que le décret du 17 juin 1546 enseignait déjà que prêcher l'Évangile était la charge principale des évêques¹⁰⁰. L'on peut certes s'interroger, avec un recul critique, sur la portée effective de cette affirmation, qui n'est ni une définition dogmatique, ni une description parfaitement exacte de la réalité à l'époque... Les pères réunis à Trente en 1562-1563 ressentaient d'ailleurs fortement l'insuffisance des décrets des deux périodes précédentes, ou plutôt l'insuffisance de leur mise en pratique. Il reste que la persévérance des pères, à travers l'histoire chaotique du concile de Trente, à préciser les obligations pratiques des pasteurs de l'Église doit être prise en compte, pour éviter la mythification d'une « doctrine tridentine du sacerdoce » exclusivement centrée sur l'offrande du sacrifice eucharistique. Comme on l'a vu, l'élaboration tortueuse du décret dogmatique sur l'ordre est historiquement inséparable des débats sur l'obligation de résidence, avec tout ce que celle-ci suppose d'actes pastoraux. Sans aucun doute, les pères ne pensent pas engager l'autorité

⁹⁸ Texte dans G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1508-1513.

⁹⁹ Doctrine et canons sur le très saint sacrifice de la messe, 17 septembre 1562, chap. I, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1490-1491. Pedro Guerrero contesta que le sacrement de l'ordre ait été ainsi institué à la dernière Cène, mais son prestige et son autorité n'empêchèrent pas que ce point ne pose finalement pas de problème pour l'adoption du texte par le concile. Voir H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, *op. cit.*, t. IV/1, p. 188.

¹⁰⁰ Décret sur l'enseignement et la prédication, 17 juin 1546, § 9, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, p. 1362-1363.

du concile moins gravement que dans le décret sur l'ordre lorsqu'ils déclarent, dans le décret de réforme :

Il est commandé de précepte divin à tous ceux à qui a été confiée le charge des âmes de connaître leurs brebis, d'offrir pour elles le sacrifice, de les nourrir par la prédication de la Parole de Dieu, par l'administration des sacrements et par l'exemple de toutes les bonnes œuvres, d'avoir un soin paternel des pauvres et des autres personnes dans le besoin, et de s'appliquer aux autres charges pastorales. Or, tout cela ne peut jamais être fait ni accompli par ceux qui ne veillent pas sur leur troupeau et ne l'assistent pas, mais qui l'abandonnent à la façon des mercenaires. C'est pourquoi le saint concile les avertit et les exhorte à faire paître et à gouverner dans le jugement et la vérité le troupeau dont ils se feront le modèle, se souvenant des préceptes divins. Pour que ce qui a été saintement et utilement prescrit auparavant sur la résidence, sous le pontificat de Paul III, d'heureuse mémoire, ne soit pas pris en un sens étranger à l'esprit du saint concile, comme si, en vertu de ce décret, il était permis d'être absent pendant cinq mois continus, le saint concile, s'attachant à ce décret antérieur, déclare que tous ceux qui, sous quelque nom et à quelque titre que ce soit, sont à la tête d'Églises patriarcales, primatiales, métropolitaines et cathédrales, même s'ils sont cardinaux de la Sainte Église romaine, sont obligés de résider en personne dans leur Église ou diocèse, où ils sont tenus de s'acquitter de la charge qui leur a été confiée [...] ¹⁰¹.

Le concile précise en outre que celui qui contrevient à cette obligation commet un péché mortel ¹⁰², ce qui est aussi une prise de position incontestablement grave. Certes, cette affirmation prend place après la liste des exceptions ; néanmoins, elle n'engage sans doute pas moins, dans l'esprit des pères, l'autorité de l'Église que le décret doctrinal sur l'ordre, dont le propos, encore une fois, n'a pas de prétention systématique ni exhaustive, mais consiste seulement à réaffirmer et à préciser – mais dans une mesure acceptable par tous les pères et théologiens du concile – la doctrine catholique sur l'ordre sur les points contestés par les Réformateurs protestants.

À ce propos, il convient d'éclairer une affirmation de ce décret :

Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont les prêtres du Nouveau Testament, ou que tous sont dotés d'un même pouvoir spirituel entre eux, il semble ne rien faire d'autre que d'effacer la hiérarchie ecclésiastique, laquelle est comme « une armée rangée en bataille ¹⁰³ » ; comme si, à l'encontre de l'enseignement de saint Paul, tous étaient apôtres et tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs ¹⁰⁴.

¹⁰¹ Décret de réforme, 15 juillet 1563, canon I, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1512-1513.

¹⁰² *Ibid.*, p. 1514-1515.

¹⁰³ Ct. 6,4.10.

¹⁰⁴ Doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps, 15 juillet 1563, chap. IV, in G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques...*, op. cit., p. 1510-1511.

Il ne faudrait pas déduire de ces quelques lignes que le concile de Trente nierait l'existence du sacerdoce des baptisés. C'est bel et bien l'absence de distinction dans le sacerdoce qui est ici repoussée. Hubert Jedin, en retraçant l'élaboration du décret en 1562-1563, reconnaît certes que l'une des versions mentionne le sacerdoce commun des fidèles, dont est distinct le sacerdoce conféré par le sacrement de l'ordre ; mais il estime que dans les débats théologiques, « le traitement du sacerdoce commun est d'une faiblesse prononcée¹⁰⁵ ». Ce jugement du grand maître des études tridentines doit être relativisé et complété par l'étude originale de Nelson Minnich sur le sacerdoce commune des fidèles au concile de Trente¹⁰⁶. En effet, comme le montre cet historien, le long débat sur la doctrine luthérienne du sacerdoce universel, visant à formuler de manière aussi exacte que possible les propositions à condamner, atteste que les pères et les théologiens de Trente admettent l'existence d'un certain sacerdoce des fidèles. Cependant, l'affirmation du sacerdoce royal des fidèles, offrant des sacrifices vivants et spirituels à Dieu par Jésus-Christ, fondée sur 1 P 2,5, que l'on trouve dans le document du 21 janvier 1552¹⁰⁷, disparaît du décret du 15 juillet 1563 : il faut y voir la conséquence de la mise en avant, au cours des débats, de l'existence d'une hiérarchie dans l'Église, en vertu d'une disposition divine – et surtout de la controverse passionnée sur les pouvoirs respectifs du pape et des évêques à l'intérieur de cette hiérarchie : la tension est alors telle que la recherche d'un compromis sur cette question prévaut, avec une recherche de brièveté dans la formulation et dans la hâte de parvenir à une solution. La mention du sacerdoce royal des fidèles fait les frais de cette recherche fiévreuse de compromis intra-hiérarchique, mais le travail des théologiens sur cette question est repris dans le *Catéchisme romain*, dans son développement sur le « sacerdoce intérieur » fondé sur le baptême¹⁰⁸. Le sacrifice offert par ce sacerdoce consiste dans l'offrande à Dieu des bonnes actions :

Mais comme les Saintes Écritures distinguent deux sacerdoce, l'un intérieur et l'autre extérieur, il est nécessaire de les caractériser tous deux, afin que les pasteurs puissent expliquer de quel sacerdoce il est ici question.

Ainsi lorsque l'on dit des fidèles purifiés par l'eau du baptême qu'ils sont prêtres, c'est d'un sacerdoce intérieur que l'on veut parler. Dans le même

¹⁰⁵ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, op. cit., t. IV/1, p. 211.

¹⁰⁶ Nelson H. MINNICH, « The Priesthood of all Believers at the Council of Trent », *Councils of the Catholic Reformation. Pisa (1409) to Trent (1545-1563)*, Aldershot/Burlington, Ashgate, Variorum Collected Studies, 2008, XI 1-21.

¹⁰⁷ CT VII-I, p. 461, l. 23-25.

¹⁰⁸ *Catechismus romanus*, cap. 26, « De sacramento ordinis », § 7, « De sacerdotio », d'après la traduction (légèrement modifiée par nos soins) publiée à Tournai chez Desclée en 1923. Pour une traduction plus ancienne, l'on peut se reporter l'édition suivante : *Le catéchisme romain composé par l'ordonnance du concile de Trente, mis en lumière par le commandement du pape Pie V, et traduit en notre langue par M. Louis Coulon, prêtre et docteur en théologie*, Paris, Gervais Clousier, 1672, première partie, § XLV-XLVI, p. 458-459.

ordre d'idées, tous les justes sont prêtres, qui ont l'esprit de Dieu en eux, et qui sont devenus, par un bienfait de la grâce, membres vivants du Souverain Prêtre qui est notre Seigneur Jésus-Christ. En effet, ils immolent à Dieu, sur l'autel de leur cœur, des hosties spirituelles, toutes les fois que, éclairés par la foi et enflammés par la charité, ils font des œuvres bonnes et honnêtes qu'ils rapportent à la gloire de Dieu. C'est pourquoi nous lisons dans l'Apocalypse¹⁰⁹ : « Jésus-Christ nous a lavés de nos péchés dans son sang, et il a fait de nous des rois et des prêtres pour Dieu son Père. » C'est aussi ce qui a fait dire au prince des Apôtres¹¹⁰ : « Vous êtes posés sur lui comme des pierres vivantes, pour former un édifice spirituel et un sacerdoce saint afin d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels qui lui soient agréables par Jésus-Christ. » C'est encore pour cette raison que l'Apôtre nous exhorte¹¹¹ « à offrir à Dieu nos corps comme une hostie vivante, sainte et agréable à ses yeux, et à lui rendre un culte spirituel. » Enfin, longtemps auparavant, David avait dit¹¹² : « Le sacrifice que Dieu demande est une âme brisée de douleur, tu ne dédaigneras pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié. » Tout cela, évidemment, se rapporte au sacerdoce intérieur.

Comme le dit Nelson Minnich, c'est donc dans le *Catéchisme romain* que l'on peut trouver « un résumé des enseignements officiels et non officiels du concile de Trente sur le sacerdoce universel (*sic*) des fidèles¹¹³ ». Assurément, ce catéchisme, trop souvent et improprement appelé *Catéchisme du concile de Trente*, n'est pas un œuvre du concile lui-même¹¹⁴ : son titre officiel le prouve déjà, et de récentes recherches ont éclairé la genèse de ce texte fondamental, de la clôture du concile à la première impression du *Catéchisme* en 1566¹¹⁵. Cela confirme que les décrets doctrinaux du concile de Trente ne prétendent pas tout dire et qu'ils gagnent toujours à être interprétés à la lumière de leur histoire rédactionnelle souvent tumultueuse.

Conclusion

Une étude plus poussée des sources tridentines permet de voir que la théologie de l'épiscopat et dans une moindre mesure le sacerdoce commun des fidèles sont déjà d'importants sujets de discussion théologique au milieu du XVI^e siècle. Le caractère irréconciliable des thèses en présence à Trente, les tensions liées à la situation politique et religieuse de l'Europe dans son ensemble, les heurts inévitables entre fortes personnalités du concile, les incertitudes ecclésiologiques héritées de l'histoire tourmentée de la papauté et de l'institution conciliaire de

¹⁰⁹ Ap 1,5.

¹¹⁰ 1 P 2,5.

¹¹¹ Rm 12,1.

¹¹² Ps 50,19.

¹¹³ « The Roman Catechism can thus be seen as a summary of Trent's official and non-official teachings on the universal priesthood of the faithful » (N. MINNICH, « The Priesthood... », *art. cit.*, p. XI-20.

¹¹⁴ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, *op. cit.*, t. IV/2/, p. 237-238.

¹¹⁵ Matteo AL KALAK, « La nascita del Catechismo romano », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 112/1-2, 2017, p. 126-168.

la fin du XIV^e au début du XVI^e siècle, ne permirent pas de parvenir à un exposé doctrinal cohérent sur l'épiscopat¹¹⁶. Il n'en demeure pas moins que les décrets de réforme, en dépit de leurs imperfections, composent par touches un portrait idéal de l'évêque qui apparaît comme la pierre angulaire de l'édifice ecclésial à reconstruire. Sans aucun doute, il ne suffit pas qu'un concile émette des prescriptions pour que celles-ci passent immédiatement dans la pratique : la pluralité même des décrets de réforme où la résidence est abordée le montre assez, et les pères de Trente étaient bien conscients de cette difficulté. La « Réforme catholique » fut un phénomène bien plus large que le seul concile de Trente, et il est devenu classique de souligner l'existence de mouvements de réforme au sein de l'Église catholique bien avant le concile de Trente, l'implication décisive des papes et de la Curie romaine après le concile pour la mise en œuvre de réformes essentielles (notamment pour l'élaboration d'un catéchisme universel, le *Catéchisme romain*, et pour la réforme et l'édition des livres liturgiques normatifs), et enfin le caractère exemplaire de quelques figures épiscopales, au premier desquelles Charles Borromée, qui fut au demeurant un homme de Curie avant de devenir un évêque résident. Cela étant dit, les débats conflictuels du concile de Trente sur l'épiscopat, la résidence et finalement la primauté dans l'Église, ainsi que leur résolution partielle et provisoire par la mise de côté des questions les plus âprement disputées, constituent une étape marquante dans l'histoire de l'ecclésiologie et du ministère pastoral dans l'Église catholique, ne serait-ce que comme pierres d'attente pour une reprise et un développement du débat dans la suite de l'histoire de l'Église, à Vatican I et à Vatican II, mais aussi aujourd'hui et demain.

Sources et bibliographie

Sources

Concilium Tridentinum. Diariorum, epistularum, tractatum nova collectio, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1901-2001, 19 vol.

Le catéchisme romain composé par l'ordonnance du concile de Trente, mis en lumière par le commandement du pape Pie V, et traduit en notre langue par M. Louis Coulon, prêtre et docteur en théologie, Paris, Gervais Clousier, 1672.

¹¹⁶ Voir à ce sujet l'analyse pénétrante des légats sur le blocage de la situation en juin 1546 et sur la nécessité de clarifier, un jour ou l'autre, les questions disputées sur l'épiscopat, telle que la cite et la commente H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient, op.cit.*, t. IV/1, p. 56-57.

Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli cardinalis, Sedis Apostolici legati, anno MDLVI, Romae, apud Paulum Manutium Aldi F[ilium], 1562.

ALBERIGO, Giuseppe, (dir.), *Les conciles œcuméniques, II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Paris, éditions du Cerf, 1994.

BUSCHMANN, Arno, *Kaiser und Reich. Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation*, Baden Baden, DTV Wissenschaft, 1994.

CAJETAN, *In Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 185, a. 5, consulté dans l'édition léonine de la *Somme de théologie*, Rome, 1899, vol. 7, p. 476 (disponible en ligne sur le site de la Fundación Tomás de Aquino [Université de Navarre], <https://www.corpusthomaticum.org>).

GANZER, Klaus, (dir.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000-2007, 6 vol.

LUTHER, Martin, *Appel au concile, Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1999, p. 867-871.

LUTHER, Martin, *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, Œuvres*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1966.

TRONSON, Louis, *XII^e entretien ecclésiastique*, « Sur le bon exemple que les ecclésiastiques doivent donner aux peuples », *Œuvres*, Paris, Migne, 1823, t. I, col. 651-661.

Bibliographie

A.A.V.V., *Histoire des conciles œcuméniques*, t. X, *Latran V et Trente*, Paris, Fayard, 2007 (l'Orante, 1975 pour la première édition) ; t. XI, *Trente*, Paris, Fayard, 2005 (l'Orante, 1981 pour la première édition).

AL KALAK, Matteo, « La nascita del Catechismo romano », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 112/1-2, 2017, p. 126-168.

BOURGEOIS, Henri, SESBOÛÉ, Bernard, TIHON, Paul, *Les signes du salut*, tome 3 de l'*Histoire des dogmes* dirigée par B. Sesboué, Paris, Desclée, 1995.

DUVAL, André, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, éditions du Cerf, 1985.

DYKEMA, Peter et OBERMAN, Heiko (dir.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1993.

FASOLT, Constantin, *Council and Hierarchy: the Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge, Cambridge University Press, 199.

FASOLT, Constantin, « Die Rezeption der Traktate des Wilhelm Durant d. J. im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit », in Jürgen Miethke (dir.), *Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert: zu den Rezeptionsbedingungen politischer Philosophie im späteren Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 1992, p. 61-80.

FRANÇOIS, Wim et SOEN, Violet (dir.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe (1545-1700)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Refo500 Academic Studies, 35-1-3, 2018, 3 vol.

GILBERT, David, « *Le grand secret de la vocation* ». *Louis Tronson (1622-1700)*, Paris, Honoré Champion, 2018.

GOERTZ, Hans-Jürgen, *Pfaffenhass und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, Beck, 1987.

GUTIERREZ, Constancio, *Españoles en Trento*, Valladolid, Instituto Jerónimo Zuritas, 1951.

HÜTTL, Ludwig, « Leopold Wilhelm, Erzherzog von Österreich », *Neue Deutsche Biographie*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, t. XIV, 1985, p. 296-298

JEDIN, Hubert, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhundert*, Würzburg, Rita-Verlag, 1937, 2 vol.

JEDIN, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, Fribourg-en-Brigau / Bâle / Vienne, Herder, 1949-1975, 5 vol.

JÜRGENSMEIER, Friedhelm (dir.), *Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490-1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit*, Francfort, Knecht, 1991.

LEMAITRE, Nicole, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, éditions du Cerf, 1988.

MINNICH, Nelson H., « The Priesthood of all Believers at the Council of Trent », *Councils of the Catholic Reformation. Pisa (1409) to Trent (1545-1563)*, Aldershot/Burlington, Ashgate, Variorum Collected Studies, 2008, XI 1-21.

O'MALLEY, John, *Trent. What Happened at the Council*, Cambridge (MA) / Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2013 (traduction française : *Le concile de Trente. Ce qui s'est réellement passé*, Bruxelles, Lessius, 2013).

OTT, Ludwig, *Le sacrement de l'ordre*, Paris, éditions du Cerf, Histoire des dogmes, tome IV, « Sacrements », fascicule 5, 1971 (édition originale : *Das Weihesakrament*, Freiburg im Breisgau, Handbuch der Dogmengeschichte, IV, Sakramente, 5, 1969).

VON PASTOR, Ludwig, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge*, t. IX, Paris, Plon, 1913.

PIERRE, Benoist, *La monarchie ecclésiale. Le clergé de cour en France à l'époque moderne*, Paris, Champ Vallon, 2013.

PRODI, Paolo, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1959, 2 vol.

PROSPERI, Adriano, *Tra evangelismo e controriforma: Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2011 (1969 pour la première édition).

PROSPERI, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Turin, Einaudi, 2001.

TALLON, Alain, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 2017 (1997 pour la première édition).

TALLON, Alain, *Le concile de Trente*, Paris, éditions du Cerf, 2000.

TALLON, Alain, « Le cardinal de Lorraine et la Réforme catholique », in Patrick DEMOUY (dir.), *École et université à Reims IX^e – XVIII^e siècle*, Les Cahiers de la Chancellerie, Académie de Reims, 2010, p. 43-46.

TEJEDOR, Sophie, *À la croisée des temps. François II, roi de France, et la crise des années 1559-1560*, Paris, Champ Vallon, à paraître (ouvrage issu d'une thèse de doctorat soutenue à Sorbonne Université en 2019).

VILLEMEN, Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, éditions du Cerf, collection « Cogitatio Fidei », 2003.