

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE DEVANT LE CONCILE DE TRENTE CONTRIBUTION À LA PRÉHISTOIRE DE LA SUBJECTIVITÉ

Danièle Letocha

Le processus complet du Concile de Trente s'étend sur une trentaine d'années. Entre l'élection de Paul III Farnèse, en 1534, et le décret de la *Professio Fidei Tridentina* de novembre 1564, les remous dans l'Église romaine reflètent la confusion du siècle en matière d'autorité. Les pontifes ne savent guère mieux que les princes temporels (dont il font partie) comment fonder le pouvoir spirituel romain. Ils essaient plutôt de l'exercer empiriquement, et diversement selon les hommes. C'est par le concile de Trente que se résout cette crise de légitimité; une aire restreinte de la chrétienté européenne se rallie alors au choix romain d'une unité dogmatique abstraite qui exprime en fait le primat de la *fides catholica* sur la *religio christiana*

Pendant ces trente années, la question théorique se pose à la papauté sous la forme suivante : comment l'Église doit-elle traiter les défis à son autorité doctrinale quand, depuis un siècle, son autorité morale a été visiblement compromise et que, après le sac de Rome de 1527, sa puissance matérielle continue de décliner? La loyauté du Sacré Collège et celle de l'épiscopat ne sont pas acquises car, après la fin du grand schisme, le courant conciliariste a gardé un fort crédit et Rome a lieu de craindre une réédition des «désordres» du concile de Bâle (1431-1439) qui avait adopté non seulement quatre articles hussites, mais aussi la suprématie conciliaire en décrétant hérétique la thèse d'une monarchie pontificale. Les papes en ont gardé une telle aversion que, depuis Bâle, ils gouvernent principalement par concordats, décrets et bulles. L'impuissance du V^e concile du Latran (1512-1517) a confirmé le problème du fondement de l'autorité pontificale puisqu'il paraît impossible d'appliquer son programme de réformes disciplinaires et financières sans faire éclater l'institution.

Or, la réponse à cette question détermine la place faite à la liberté de conscience : la conscience des individus comme celle des assemblées conciliaires provinciales, nationales et universelles, la conscience des laïcs autant que celle des évêques, la conscience des souverains comme celle de leurs sujets. Cette réponse engage une série logique de clarifications. Statuer sur la liberté de conscience implique d'abord que se détermine si l'on tient la religion pour véridique, si sa vérité est énonçable et universalisable. Cela implique ensuite une anthropologie des facultés capables ou non de vérité en matière de foi. Cela suppose surtout une théologie des instances auxquelles l'Esprit-Saint accorde la garantie divine de vérité doctrinale. Cela requiert en outre une épistémologie des catégories d'orthodoxie et d'hétérodoxie. L'ensemble de ces réponses doit enfin fournir une justification juridique à la répression des erreurs et des véhicules d'erreurs.

Toute immergée qu'elle est dans les urgences socio-politiques, l'aventure du Concile de Trente ne suit pas cette logique. Il y a urgence, en effet, puisqu'après les premières années du pontificat de Paul III, les deux tiers de l'Europe ont désormais renié l'autorité romaine. Il est devenu évident que la position attentiste et statique des papes Médicis Léon X et Clément VII doit être abandonnée, mais il n'est pas clair, pour la hiérarchie romaine, qu'un concile constitue la réponse appropriée à la prédication active et aux publications par lesquelles Luther continue à convaincre et à donner à ses thèses une autorité imprévue. Devant la dissidence, puis devant la rébellion, Rome s'était limitée à condamner ses thèses, à l'exclure et à réitérer le dogme. Cette attitude défensive gouverne la politique pontificale jusqu'à la contre Réforme.

Or Luther ne songe pas à se soumettre. À la fin de sa confrontation avec Cajetan, en 1518, il refuse de se rétracter. Il répète son refus, devant Johannes Eck, à Leipzig, en 1519, puis en 1520, dans *L'appel de Martin Luther au concile* qui constitue sa réponse à la bulle d'excommunication *Exsurge, Domine*. Partons donc de ce conflit et de ses suites doctrinales qui commandent une large part des attitudes et canons tridentins. De nouveau, à la Diète de Worms, en 1521, Luther proclame : «Je ne puis ni ne veux me rétracter parce qu'il n'est pas sûr, ni sincère, d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide! Amen». À quoi l'official réplique : «Dépose là

ta conscience, Frère Martin; la seule chose qui soit sans danger est la soumission à l'autorité établie.» (Delumeau, p. 87). Dans ce rapport de forces, aucun des deux interlocuteurs ne dispose encore d'une assise théorique pour valider sa proposition. Le concile de Trente aura pour objet, entre autres, de fonder l'ordre énoncé par l'official de Worms.

«Je ne puis ni ne veux ...» Quel est donc ce «je» témoignant d'une impossibilité de principe et de fait? Luther reprend ici sciemment la formule de Wycliff et de Hus (dont il a lu le *De Ecclesia*, l'année précédente). Il invoque le for intérieur dont l'impératif est pris pour un absolu normatif : la conscience est de droit inviolable par une contrainte humaine. Mais précisément, la papauté que représente l'official est-elle ou non une puissance humaine? Plus le temps passe et moins elle le paraît à ses contemporains, jusqu'à l'ouverture du concile. Car deux conceptions de l'Église s'affrontent ici, entre lesquelles il faudra finalement choisir pour fixer le statut et la forme de la liberté de conscience religieuse. Une crise semblable affectera, au XVIII^e siècle la conception de l'État et conduira aux diverses élaborations de la liberté de conscience civile.

D'une part, l'official identifie l'autorité établie à la hiérarchie romaine en tant qu'institution sacrée. Ce qui est en crise, c'est la démarcation entre la sphère du divin et celle de l'humain, qu'il ne faut pas confondre avec la dichotomie entre le sacré et le profane. Le sens de cette réponse s'appuie sur une axiomatique précise : le pape est vicaire du Christ et, quelle que soit son indignité personnelle, l'Esprit-Saint l'inspire. Résister au pape, c'est donc résister à Dieu, c'est-à-dire se damner; le juger constitue déjà un blasphème. La thèse est forte : la garantie divine sacralise le *sacerdotium* en tant que porteur de vérité doctrinale, au même titre que Dieu lui-même et que l'Écriture. Ainsi, du côté de la transcendance divine, on trouve une trinité d'autorité : Dieu, l'Écriture et la hiérarchie romaine; les fidèles se trouvent de l'autre côté de la démarcation, dans l'ordre humain. Le siège de Pierre participe de la même infaillibilité que le Dieu qui l'a institué. L'Église est gardienne de la *fides* c'est-à-dire d'une vérité anhistorique, immuable et sacrée et pour cela médiatrice de salut pour tous les fidèles. Les lumières surnaturelles exclusives dont jouit le souverain pontife - ou serait-ce plutôt la hiérarchie? l'épiscopat? les conciles? la question reste ouverte -

ces lumières privilégiées doivent protéger tous les chrétiens contre eux-mêmes. Le problème que Cajetan radicalise tient au fait que Luther participe aux lumières surnaturelles en sa qualité de moine augustin, de surcroît plus savant que la plupart des évêques de son temps en matière exégétique. Cette représentation maximaliste des pouvoirs de l'Église romaine qui ne laisse aucune place à la liberté de conscience ne correspond pas au sentiment majoritaire des esprits ecclésiastiques et laïques entre 1520 et 1540. Elle heurte particulièrement les tenants de l'humanisme évangélique et cicéronien qui tiennent au sens ancien de la *religio* comme ordre moral et social de civilisation. C'est néanmoins l'orientation qui prévaudra à Trente.

D'autre part, le luthéranisme mobilise et extrémise une conception opposée de l'Église. Il rejette violemment ces postulats ecclésiologiques, comme l'indique l'*Adresse à la noblesse chrétienne* de 1520. Le pape est vicaire de Pierre et faillible comme lui; l'Église des pécheurs elle-même est faillible parce que soumise aux *injuriae temporum*. C'est pourquoi on constate que la tâche des conciles a été de corriger, de restaurer et d'élaguer la doctrine chrétienne. L'Église authentique, c'est la *congregatio fidelium* qui porte chaque chrétien dans son rapport personnel et privé à Dieu et à l'Écriture. De droit, seuls Dieu et l'Écriture jouissent d'une autorité absolue et sacrée. L'évêque de Rome, le clergé et les fidèles appartiennent tous à l'ordre homogène des fils d'Adam pécheurs. En naturalisant l'Église, Luther abolit le respect qu'elle commandait de droit divin, en matière de doctrine. Il réduit l'autorité de l'Église hiérarchique à la mesure de sa moralité de fait. La tradition satirique qui, de Franck à Érasme fustigeait cruellement la dépravation des ordres religieux a joué le rôle d'un allié objectif de la critique luthérienne; la montée du laïcat et, à partir de Valla, les argumentations en faveur de la supériorité de la vie chrétienne dans le siècle ont aussi contribué à légitimer ses thèses. C'est là une série de malentendus de principe comme il s'en trouve plusieurs au XVI^e siècle. L'anticléricalisme des humanistes, et singulièrement les éclats fort appréciés d'Érasme et de More, prétend sincèrement travailler à la promotion d'une saine religion. Ainsi, Luther n'est pas le seul à voir dans Rome une nouvelle Babylone : plusieurs cardinaux l'ont dit avant lui. La radicalité du réductivisme luthérien a un caractère irréversible car, même amendée dans sa fiscalité et dans ses moeurs, le clergé d'obédience romaine perd ici

sa compétence pour juger ou diriger la conscience des fidèles. Il n'a pas juridiction sur les consciences. Or, cette autorité dont il désinvestit l'Église hiérarchique, où Luther la transfère-t-il? Non pas dans un sujet autonome dont la conscience rationnelle se serait émancipée et qui revendiquerait la liberté au nom de ses propres facultés de produire la vérité. Cela est exclu par l'anthropologie luthérienne, religieuse de part en part, qui s'oppose fortement à l'immanentisme, au rationalisme, au constructivisme, d'une manière plus violente encore que l'anthropologie érasmiennne et que celle qui sera retenue par la première assemblée conciliaire. Luther réinvestit l'autorité soustraite à Rome dans l'Écriture et ultimement dans la grâce divine, seule capable de lier et de délier la conscience, donc seul agent du salut de l'âme.

À l'arrière-plan de ce conflit et des issues qu'on lui a trouvées, opèrent les évidences culturelles du XVI^e siècle européen et les enjeux qui les déplacent progressivement vers celles de la modernité. Et d'abord la représentation du temps, encore partiellement attachée à la structure cyclique dont le recours à l'Antiquité classique accentue l'archaïsme. Malgré les ouvertures augustiniennees sur les dimensions inédites du temps linéaire judéo-chrétien et en dépit de la liberté d'innovation que Pic de la Mirandole avait plus récemment valorisée sur fond biblique, il n'y a pas, au XVI^e siècle, de choix à faire entre l'ancien et le nouveau. Dans le champ discursif savant, le consensus réserve à Dieu seul le pouvoir de créer et de détruire. Et jusqu'à ce que les Jésuites, après Trente, décident de prendre d'assaut les nouveaux fondements du savoir, l'idée de création humaine comporte un caractère intellectuel ou spirituel hérétique reconnu par rapport à la doctrine de la *Genèse*. Dans ce cadre, seul le *jus reformandi* est recevable. Cet obstacle épistémologique oblige toutes les propositions d'amendement à se présenter comme des moyens de restaurer un âge d'or de la chrétienté. Les réformateurs catholiques comme protestants idéalisent diversement des tranches du passé et se font des querelles de sources puisque la légitimité ne peut venir que de la fidélité à l'origine. Tous abhorrent les «nouvelletés» en matière de religion, d'Érasme à Montaigne, en passant par les plus tolérants, comme Castellion (Febvre, Leclerc, Tazbir).

Il se trouve que la thèse d'une Église sacralisée, violemment récusée par Luther, est elle-même une innovation de Grégoire IX, inspirée du droit romain urbain et centralisateur qui met l'Empereur au-dessus des lois. Les Décrétales de 1234 ont donné à la papauté un statut neuf et arbitraire en instituant que le pape incarne la source unique de toute autorité donc de toutes les lois susceptibles de lier un chrétien (Strauss, Russell). C'est cette conception qui a régi la réorganisation administrative et fiscale d'une Église vraiment européenne, formant dans ses universités une armée de canonistes capables d'affirmer ses juridictions et de régler uniformément les conflits d'autorité entre la papauté et le Saint-Empire. Le pouvoir absolu sur les souverains temporels et sur les consciences est inscrit dans les Décrétales. Le droit impérial romain, cependant, joint l'unité formelle et juridictionnelle à l'indifférence devant le contenu doctrinal religieux. Le tridentinisme se joue sur l'annexion de cet espace non structuré.

L'extrémisme politique et juridique de Grégoire IX en avait suscité un autre sous la forme du laïcisme de Marsile de Padoue. La thèse centrale du *Defensor Pacis* de 1324 (une commandite de l'Empereur), traite l'Église chrétienne comme un groupe social attaché à une doctrine spirituelle parmi toutes celles que la conscience européenne, élargie par les Croisades, peut répertorier. Sur ce fond relativiste, Marsile affirme que l'évêque de Rome usurpe le pouvoir civil car l'essence de toute juridiction est en soi séculière. L'existence même des tribunaux ecclésiastiques est dénoncée : l'Église n'a pas le droit de réprimer l'hérésie par la force, encore moins celui d'exiger l'appui du bras séculier. Luther, en prenant la suite de Marsile, retire à l'Église visible le droit de juger et de réprimer sur le modèle judiciaire en matière de dissidence doctrinale. Il le fait au nom de la formule plus ancienne du concile «presbytérien» qu'il réclame pour juger de la vérité de ses propres thèses.

Ces deux séquences de catégories se heurtent et vont s'exacerber entre 1520 et 1545. Il va falloir choisir son camp. Or, rien ne répugne autant à l'esprit renaissant que l'obligation de trier et de rejeter qui sera le fait de l'esprit classique. Despland résume cette attitude en une formule claire (p. 181) : le fait d'être forcé à choisir paraît, au XVI^e siècle, une aberration contraire au sens commun, à la foi, à une certaine idée de l'Europe. On oublie souvent que c'est là que se situent les plus fortes

résistances au concile de Trente. L'idée d'hérésie reste elle-même encore floue puisqu'elle n'est pas exclusivement théétique : on voit qu'elle recouvre autant les attitudes d'insubordination, d'insoumission, de rébellion. La place de chacun étant assignée par la *lex naturalis*, immanente à la création comme reflet de la *lex divina*, le refus d'obéissance devient une hérésie plus ou moins grave selon le degré de réalité et d'autorité qu'on reconnaît à la loi naturelle, du moins quand la *lex humana* ne transgresse pas la loi divine. Prendre pour mercenaires des troupes de choc hussites, signer un traité avec le duc luthérien Albert de Prusse ou encore financer la ligne de Schmalkalde en rébellion contre Charles Quint, ce sont des cas d'hérésie que chacun discute et critique sur des fondements variables et contextuels.

En effet, la doctrine thomiste de la *lex naturalis*, tellement utile au romanisme canoniste, n'est plus uniformément reçue depuis que la critique d'Ockham a mis en doute la distinction entre *naturalia* et *spiritualia*. Ockham dénonce la loi naturelle comme illusoire : les ordres divins commandent l'obéissance parce que divins et non pas par leur conformité à la loi prétendue naturelle. Et cette dissolution des critères intelligibles rend problématique la question de l'autorité doctrinale. Qui peut juger de l'origine divine ou non d'un impératif d'une conscience singulière? L'ockhamisme est partiellement responsable du fait que, depuis les conciles de Constance et de Bâle, la condamnation pour hérésie reçoit donc un accueil de plus en plus mitigé en fonction du degré d'arbitraire qu'on y décèle. Dans un siècle où les règles de la rationalité reçue prônent le modèle éclectique de l'accumulation, de la juxtaposition et de la compilation encyclopédiques, le savoir doctrinal ne cherche pas à trancher. La rationalité renaissante cherche plutôt l'érudition littéraire, la conciliation, la temporisation. Elle valorise le foisonnement, la variété, les correspondances horizontales, sans exclusives de contenu. Si elle n'a pas les moyens d'une confrontation abstraite des catégories épistémologiques pour en juger la compatibilité, c'est que cette raison pluraliste et itinérante ne fait pas un idéal de l'unité conceptuelle. Ce que nous appelons incohérence et dédale anecdotique (Kristeller), elle le nomme richesse de connaissances et se refuse à l'appauvrir par des opérations de tri systématique. L'esprit renaissant humaniste ne dispose pas d'une assise subjective autonome et «ratiocentrique» auto-instituante : il s'ensuit qu'il

cultive une curiosité inhérente qu'on aurait tort de confondre avec notre concept de tolérance. La critique et l'édition philologiques qui font l'objet de sa *sodalitas* illustrent ce choix. Depuis les opérations décapantes des *Annotationes* de Valla auxquelles l'édition d'Érasme (1505) a donné le statut de paradigme, le recours au grec et à l'hébreu pour l'étude de l'Écriture et celle des textes patristiques joue un rôle ambigu : d'une part, la philologie soutient qu'elle est au service de la vérité historique du dogme authentique; mais, d'autre part, ces révisions accentuent objectivement l'hétérogénéité des discours bibliques. L'écart avec la *Vulgate* ne tient pas seulement à quelques occurrences erronées. Le traitement linguistique uniforme des textes païens et chrétiens désacralise implicitement les énoncés en les rapprochant de leur matérialité exotique et multiple. Ce résultat fait obstacle à la recherche d'unité et de clarté doctrinale qui dominera le concile de Trente. On peut dire que le choix de revenir à la *Vulgate* rectifiée est une condamnation logique de l'humanisme chrétien.

La théologie pré-tridentine n'offre pas plus d'unité. Elle admet plusieurs formes d'interprétations d'une révélation elle-même polymorphe et discontinue. La notion d'orthodoxie ne peut pas offrir de contours nets ni constants. C'est pourquoi aux XV^e et XVI^e siècles, les inculpations d'hétérodoxie, même autoritaires et brutales, procèdent *ad hoc*, *ad hominem* ou *ad librum*. En l'absence d'un discours doctrinal abstrait, la papauté ne peut invoquer une nécessité univoque. Cela explique l'itinéraire personnel tourmenté d'un grand nombre de chrétiens à travers le XVI^e siècle où, dès les années cinquante, monte la force idéologique d'une opinion publique : dépourvus de critères théoriques, curieux des variantes doctrinales dont la discussion n'est pas l'apanage du haut clergé, inquiets des oscillations politiques de l'autorité pontificale, ils adoptent des vues parcellaires et conjoncturelles qui répondent à leurs propres questions en concédant beaucoup à l'ordre social; ils changent parfois brusquement de cap et craignent réellement pour leur salut. C'est le cas de Paul III Farnèse et de Paul IV Carafa; c'est aussi le cas de Guillaume le Taciturne, d'Henry IV, de Pirckheimer, de Briçonnet, de Modrevius, de Bodin, de Juste Lipse, etc. Plus ils sont savants et plus ils sont inquiets. Le type de savoir pléthorique et redondant (Foucault) dont ils disposent ne peut pas produire une orthodoxie ni fonder la liberté de conscience. À cette règle, il existe, bien entendu, un

nombre restreint d'exceptions qui prennent un relief d'autant plus intéressant (Goyard-Fabre, Tazbir, Pelc, Lecler, Jobert, Wyrwa, Desplands, Piwko).

Toutefois, hors de ces îlots atypiques, ce que nous nommons liberté de conscience n'existe pas dans le discours du XVI^e siècle, ni dans le sens les événements politiques du temps. D'abord le droit s'y oppose : il ne peut octroyer la liberté de croyance et de culte à un individu car cela équivaldrait à l'exclure de la communauté, c'est-à-dire à le condamner à mort. La solution féodale dont on improvise la formule à la paix d'Augsbourg concède, provisoirement (jusqu'au concile) le droit de culte à une classe qui entraîne d'autorité ses vassaux dans son choix confessionnel. Résumée subséquemment dans la maxime d'Augsbourg «*hujus regio, cujus religio*», cette paix civile viole la conscience d'une majorité de sujets du prince.

Dans l'Empire, en France et en Angleterre, les édits de tolérance sont étrangers au principe de l'inviolabilité des consciences. Ils expriment strictement une défaite dans le rapport de forces avec les hérétiques et offrent un répit en vue d'une victoire finale du souverain. C'est ce qu'on trouve dans la dernière clause de l'Édit de Fontainebleau de 1540 qui octroie la liberté de conscience aux huguenots; lorsqu'en 1557, Henry II, par l'Édit de Compiègne, ordonne la peine de mort pour les hérétiques, il n'a nullement le sentiment de renier un engagement royal ou encore le respect dû à la liberté de la conscience. Il ne fait qu'avancer un pion dans la seule stratégie de la couronne : le maintien de son autorité par le principe «une foi, une loi, un roi». L'Édit de Tolérance de 1562 accorde de nouveau la liberté de conscience avec, hors des villes, la liberté de culte dix ans avant la Saint-Barthélémy. L'édit de Nantes tempore également; sa révocation (autant que la destruction de Port-Royal) reste fidèle à la même logique politique.

La plupart des historiens (Lecler, Popkin, Kamen) situent l'émergence des premiers fondements théoriques de l'idée de tolérance active dans la crise déclenchée par l'exécution de Servet dans la Genève calviniste de 1553. La lignée de Castellion, d'Aconzio et d'Éraste s'appuie sur des arguments scripturaires, moraux et philosophiques. Lus de près, leurs traités renient l'innovation et allèguent l'autorité des Pères de l'Église, au point que leurs propres thèses se réduisent à une préface d'anthologie. Il est néanmoins manifeste qu'ils font de la liberté de conscience un

droit attaché à la personne et de la tolérance une valeur culturelle et chrétienne. C'est l'irénisme érasmien qui domine leurs propos. L'axiome est toujours une variante de la même conviction : nul autre que Dieu ne peut juger les consciences, comme le montre la parabole de l'ivraie et du bon grain devenue le cliché des irénistes. L'irénisme n'est pas une forme de réponse capable de fournir des clarifications épistémologiques : par définition, l'irénisme accepte l'approximation doctrinale. Il dissout la validité absolue des systèmes théologiques pour se centrer sur les rapports évangéliques caritatifs entre les personnes. Parallèlement, l'autre lignée (Mesnard, Skinner, Goyard-Fabre) est celle des politiques, qui s'ouvre avec Michel de l'Hospital, après 1560, et se durcit quand les polémistes huguenots prennent la relève, lors de la conversion d'Henry IV. Épuisés par la persécution, et fortement minoritaires en France, ils invoquent des arguments juridiques en faveur de la tolérance comme garantie de paix civile. La liberté de conscience et de culte est ici présentée comme un droit politique. Et, chez les monarchomaques, le déni des libertés religieuses devient une preuve de tyrannie. La revendication de la liberté de conscience s'allie ici à une conception pré-contractualiste de la légitimation du pouvoir civil (Goyard-Fabre). Deux courants fort différents, donc, mais qui ni l'un, ni l'autre, ne disposent d'une théorie de la liberté.

C'est que l'émancipation de l'individu est autre chose que l'institution du sujet transcendant. La Renaissance italienne a pu connaître un modèle sectoriel d'individualité fondatrice et créatrice, si radicalement hétérogène qu'elle n'a pas eu recours à la notion de nature humaine. C'est la figure de l'artiste dont l'émancipation a fait croire à Burckhardt que le paradigme individualiste exprimait l'essence de la civilisation renaissante. Or, c'est précisément contre les affirmations anthropologiques de cet humanisme esthétique et «païen» que Luther a construit sa doctrine de la justification *sola fide*.

Le détour par l'anthropologie s'avère décisif pour les questions fondationnelles concernant la liberté de conscience. Nous l'avons remarqué, l'anthropologie luthérienne est religieuse de part en part. Ici, le paradoxe luthérien illustre les ambivalences du siècle; un paradoxe inverse et symétrique y répondra dès le concile de Paul III. Regardons maintenant de plus près la question de l'assise sur laquelle la

conscience peut se recevoir pour opposer sa vérité à celle du souverain pontife. Les juridictions exégétiques et éthiques reconquises sur la papauté, il n'est pas loisible à Luther de les assigner à la subjectivité individuelle. D'une part, son refus d'obtempérer est bien le fait d'un individu privé, roturier de surcroît. Il défend une religion intériorisée, suivant, comme Érasme sur ce point, les enseignements de la *devotio moderna*. En 1522, il publie le *Testament de septembre* (en allemand) et fait du libre examen non seulement un droit mais un devoir pour chacun. Sans doute aménage-t-il par là la place solipsiste qu'occupera le cogito, un siècle plus tard. Mais conjointement, Luther déclare la déchéance totale du libre arbitre : quand l'homme fait par lui-même ce qu'il peut, il pèche mortellement. Sa nature déchue ne peut rien pour le salut du pécheur. Dans cette forme naturelle qu'il convient de dépouiller à l'extrême, Dieu prend l'initiative d'agir par la grâce. L'Écriture se clarifie totalement pour le chrétien justifié par la foi. Mais la conscience n'est pas au point d'origine de cette certitude. Elle n'en est pas non plus l'agent. La vérité que Luther a invoquée devant l'official n'est pas le produit de ses lumières naturelles. Elle est vérité parce qu'inspirée. La vie intérieure n'a de valeur qu'en autant qu'elle laisse opérer une transcendance extérieure. Pour Luther, la conscience doit s'en remettre entièrement à Dieu et à l'Écriture; l'Écriture reste la seule médiatrice de salut. Cet ultra-augustinisme pose un régime de radicale hétéronomie qui semble incompatible avec la notion de liberté de conscience. Il est évident que ce n'est pas la conscience humaine que Luther juge inviolable, mais plutôt l'illumination divine qui prend possession de cette conscience et la rend véridique. Nous sommes ici devant une position néo-platonicienne où l'individualité doit se dissoudre au profit de l'Un. Une dimension dynamique, celle de l'interpellation de l'individu singulier par le Dieu biblique, vient ajouter un trait d'incommensurabilité entre les deux pôles. Du point de vue de l'expérience humaine, dans l'anthropologie luthérienne, c'est en quelque sorte la grâce qui viole la conscience. Les récits d'Augustin et de l'apôtre Paul servent de modèles à celui que présente Luther au sujet de sa propre illumination, avant 1517. La vérité de la justification s'est imposée à lui avec violence. Il se montre donc tout à fait cohérent en condamnant les vaines constructions d'une conscience naturelle livrée à ses propres forces. La conscience des anabaptistes, égarée dans des

élucubrations socio-politiques, ne peut qu'errer. L'autorité civile a le devoir de la juger et de l'anéantir, écrit-il.

Il en va autrement, pour Luther, des erreurs d'Érasme puisqu'elles ne sont pas entachées d'innovations diaboliques. Et il les traite par le mépris. On a raison de voir dans le débat entre Érasme (1524) et Luther (1525) sur le libre arbitre une querelle essentiellement anthropologique (Skinner II, p. 3-4; Despland pp. 185 à 190; Delumeau). L'anthropologie érasmiennne est elle aussi issue d'Augustin, mais du versant positif de cet augustinisme polymorphe. Tout entière subordonnée à l'obligation de piété et de charité, l'anthropologie érasmiennne accorde, à la manière stoïcienne, une consistance rationnelle à la conscience. L'homme est ici conçu pour pouvoir devenir un interlocuteur substantiel de son Dieu. La nature humaine déchue garde, pour Érasme, un libre arbitre affaibli mais suffisant pour développer les vertus naturelles, comme en témoigne la vie de certains philosophes païens. Dans l'impénétrable dessein de Dieu, Cicéron ne peut-il pas avoir été élu? Le salut du chrétien dépend de la coopération humaine avec la grâce en vue de produire non pas un savoir, mais bien une conduite évangélique de piété et de concorde.

Au nom de son scepticisme à l'égard du dogme révélé, Érasme conserve la dualité entre *spiritualia* réduits à la ferveur caritative, et *naturalia* où les savoirs s'appliquent avec une élégante rigueur. Qu'advient-il de la liberté de conscience ici? Elle est sans objet, faute d'accès au sens ultime du dogme. Le tort de Luther n'est pas tant de penser ceci ou cela que de l'écrire sur le mode de la vérité absolue. On connaît la répulsion d'Érasme pour les arguties théologiques. Le corrélat de cette position anthropologique, c'est une tolérance active mais élitaire qui abhorre la multiplication d'institutions nouvelles. Pour cette raison, il laisse au pontife le soin de juger, et fait de la réforme morale du clergé la tâche prioritaire du Vatican. Il est clair qu'Érasme se veut un homme de religion tandis que Luther est un homme de foi (Despland).

On voit pourquoi la papauté ne trouve pas chez Érasme (dont elle voulait faire un cardinal) la réponse au défi doctrinal qui ébranle les fondements mêmes de son autorité. C'est aussi pourquoi l'image érasmiennne de l'homme n'est pas celle que retiendra le concile de Trente. D'ailleurs, après 1530, c'est tout le mouvement humaniste qui commence à s'épuiser. Les réformateurs catholiques changent de cap

ou encore cèdent la place à une autre génération d'esprits plus dogmatiques et plus politiques qui ne se satisfont plus du praticisme éthique des érasmiens.

Surtout, la publication et le succès des éditions latine (1536) et française (1541) de *l'Institution de la religion chrétienne* font peur. La Sorbonne condamne l'ouvrage aussitôt, mais sans pouvoir en contrôler l'effet d'attraction. Pourtant Calvin y propose une anthropologie encore plus sévère que celle de Luther : la faute originelle a détruit jusqu'à la forme de *l'Imago Dei* et c'est un homme nouveau que la grâce divine recrée dans l'élue. Toute l'initiative revient au créateur. Calvin n'admet pas que la Rédemption ait aboli la Loi de l'ancienne alliance et rendu aux baptisés les «libertés chrétiennes» qu'invoque l'antijuridisme luthérien. La contrainte de la Loi divine se trouve, au contraire, renforcée par la doctrine calvinienne qui y soumet uniment les deux testaments et qui lui donne une extension civile rigide. Sans la grâce de l'élection, l'arbitre humain est habité par le mal auquel il s'est livré en Adam. D'une part, la spiritualité protestante exégétique se voit ici promue à une exigeante intellectualité, et, d'autre part, cette conscience plus éclairée se voit régie par une autorité doctrinale «scientifique», confiée à des instances extérieures intransigeantes. Quoique Calvin ait participé, en 1537, à des cérémonies genevoises où les croyants étaient appelés à renouveler individuellement et librement leur engagement de foi, la cohérence et la clarté de l'orthodoxie calviniste exclut la liberté de conscience au sens d'un droit à l'interprétation dogmatique. Il est cependant plus difficile de trouver dans la doctrine calvinienne originelle le fondement d'un droit de réprimer l'hétérodoxie; ce sont les circonstances, dix ans plus tard, qui orienteront Bèze et Calvin à légitimer la répression, ce qui modifiera, d'un point de vue historique, le statut et le sens de la doctrine. Il reste que la structure formelle de toute orthodoxie comporte un élément clos et totalitaire. Au point de départ, l'ouvrage de Calvin satisfait les esprits dissidents qui cherchent autre chose que des assouplissements ponctuels aux thèses romaines. En fournissant la première grande synthèse théologique du siècle, il séduit les esprits qui, plus ou moins consciemment, commençait à en souffrir de l'éclectisme humaniste paralysant. Sa force consiste dans son autonomie intellectuelle. La doctrine calvinienne s'élabore, en effet, sans égard pour une improbable conciliation avec des propositions romaines dont elle disqualifie

soudain le caractère plutôt hétéroclite. Et c'est là, à un autre niveau, une expression de la liberté de conscience au XVI^e siècle, liberté vraiment inédite.

Le premier pas, plus timide, dans cette direction, avait été fait, en 1530, par Melanchton. En rédigeant sur un ton modéré et sobre, la Confession d'Augsbourg, Melanchton a d'abord purgé l'écriture de Luther des imprécations et autres crudités rurales qui l'opposent si nettement à la hauteur policée du texte calvinien. Et, fait beaucoup plus important, Melanchton établit un ordre systématique dans le torrent des oeuvres du premier luthéranisme. À cette occasion, la conscience de la consistance doctrinale déjà acquise se manifeste. Ce premier credo commun marque une fin : la théologie luthérienne s'assure d'une légitimité intrinsèque et cesse désormais de se définir dans son opposition à la théologie romaine. Le temps où Luther réclamait un concile est révolu. C'est le point de non-retour. Mais qui s'en rend compte?

Qui, à l'autre extrémité du spectre, veut encore d'un concile en 1534? Qui peut croire qu'il s'agit là de la réponse appropriée à la crise doctrinale? Salles-Dabadie ne voit que deux personnes dans toute l'Europe : Paul III et Melanchton, tous deux appuyés sur le courant réformateur humaniste, tant catholique que luthérien, et qui poursuivent la politique des colloques préparatoires. (Salles-Dabadie, p. 311sq.; Elton, pp. 186-187; Estep, p. 278). Pour leur part, les princes catholiques qui avaient d'abord sommé Rome de réunir un concile - Charles Quint en 1524, François 1^{er} en 1531 - ont l'un et l'autre changé d'avis et décidé de mettre eux-mêmes de l'ordre social et doctrinal dans leur maison respective : Charles Quint, après l'organisation en 1531 de la Ligue de Schmalkalde et François 1^{er}, à partir de l'affaire des Placards, en 1534. Le climat a changé : on passe à la répression brutale. Les craintes changent également d'objet. Un concile pourrait cristalliser les parties et casser le Saint-Empire. N'aurait-il pas, par ailleurs, la mauvaise idée d'attenter aux libertés gallicanes? Les princes temporels se méfient de la réforme «in capite et in membris». Ils n'espèrent plus de la papauté qu'elle contrôle la corruption et les scandales car ils savent que, depuis le sac de Rome, le trafic des exemptions et des bénéfices constitue l'essentiel des revenus du Vatican.

Ils sont donc à la fois surpris et agacés lorsqu'à l'été 1536, par la bulle *Sublimis Deus*, Paul III institue une commission de réforme de neuf membres, à laquelle il demande d'examiner, avec la plus grande liberté de jugement, les causes de la crise de la chrétienté et les remèdes propres à y mettre fin. Les pouvoirs d'enquête de la commission sont illimités. Le choix des commissaires montre combien Paul III comptait sur l'esprit critique des humanistes : parmi eux, Sadolet, Pole, Morone et un Carafa encore conciliant, rédigent, sous la direction du cardinal laïque Gasparo Contarini le *Consilium de emendanda ecclesia* qui est déposé en 1537; Paul III donne son aval à ce rapport - le dernier texte d'inspiration humaniste officiellement cautionné par l'autorité de l'Église romaine - et le fait publier en 1538, à la surprise de Luther qui en avait déjà fait circuler des exemplaires en terre impériale, tant le *Consilium* confirmait son propre portrait du pouvoir pontifical. La reconnaissance officielle des torts de la hiérarchie romaine, de ses moeurs scandaleuses, de sa fiscalité odieuse, de son recrutement douteux ne laisse plus aucun doute à Wittemberg sur l'usurpation de juridiction dont se sont rendus coupables les évêques de Rome. Puisque l'autorité de la papauté a été par eux récusée en droit, les protestants la jugent maintenant sur les faits. Et les faits sont terribles : les papes sont tenus par le *Consilium* pour premiers responsables de ces trente ans de crise de la chrétienté.

Nous sommes devant un malentendu. Paul III et Contarini estiment, tout au contraire, qu'ils viennent de mettre la papauté en bonne posture pour lui permettre d'ouvrir le concile de la réconciliation. La liberté de mandat, d'enquête, de critique et d'expression consentie à la commission n'établit-elle pas que l'Église procède à son autocritique morale, qu'elle se prépare à s'amender pour réinvestir de droit un pouvoir légitime dont elle reconnaît avoir démérité? Sur le point capital de la faillibilité de l'Église, cependant, le rapport ne concède pas un iota à ses adversaires. Le pouvoir de droit divin reste intact, et entière la force d'exclusion des interdits, excommunications bulles et décrets pontificaux. La possibilité qu'il y ait quelque vérité doctrinale dans les écrits des réformateurs n'est pas concevable. Ces deux réceptions opposées illustrent le vieux conflit entre l'idée marsilienne et l'idée grégorienne du pouvoir ecclésiastique que nous précisions plus tôt.

Quelle est la thèse centrale du *Consilium*? Que la papauté mette fin aux abus-pratiques et la soumission des hérétiques est assurée. En 1538, voilà la réponse humaniste au défi doctrinal. Trois questions y sont abordées : les règles d'admission aux ordres du clergé, la moralité et le devoir d'état, et enfin l'entretien des édifices du culte. Le constat de corruption est dévastateur : népotisme, mœurs dégénérées, exactions, cruauté, culte de la gloire profane, mépris envers les devoirs de leur charge accablent les membres du Sacré Collège et de la curie, dans une préface fellinienne. Les recommandations, néanmoins, n'innovent en rien par rapport aux décisions du Ve concile du Latran. L'intérêt premier du document, c'est ce qu'il occulte dans son diagnostic. Il n'aborde même pas la possibilité d'un examen de la théologie, de la doctrine ou de la foi catholiques, comme si les hérétiques n'en étaient encore qu'à un différend fiscal avec le Vatican. Ce sont précisément là les limites d'un certain humanisme. Là où Daniel-Rops admire la noblesse de l'intention et la pleine liberté accordée aux commissaires (pp. 78-79), Elton remarque, (p. 189) rejoignant Delumeau sur ce point :

«In some ways, this blindness is to their credit. If they failed to diagnose the spiritual malaise, it was in part at least because they were men of reason and charity who could not fully understand the revolt against reason which underlay so much of the Lutheran explosion.»

Des hommes de raison, sans doute, dont trois futurs pontifes, mais non point des hommes tolérants, dans l'absolu. Le second trait du *Consilium* qui intéresse notre objet, c'est une nette recommandation en faveur de la censure. Le droit à la liberté de conscience s'y trouve sérieusement restreint. Car, pour rendre compte des hérésies, ce rapport dénonce la spéculation théologique et philosophique pratiquée dans les universités italiennes. Il recommande l'interdiction des controverses publiques qui ont toujours fait partie de la pédagogie des facultés. Il exige le retrait des *Colloques* d'Érasme dont se servent les écoles. L'enseignement de l'impiété doit être identifié et supprimé. On voit que, dans tous les registres, les recommandations du *Consilium* ont un caractère autocritique, défensif et négatif.

Au point extrême de l'ouverture romaine à la critique dans le XVI^e siècle, le *Consilium* connut un sort exemplaire. Il est à l'origine des glissements idéologiques, des volte-face personnelles, des déplacements de consensus que nous avons évoqués pour les destins individuels et qui marquent l'espace public entre 1537 et 1545. Peu après la publication, on voit brusquement l'un des commissaires, le cardinal humaniste Gian Pietro Carafa, conclure à la nécessité d'exterminer les hérétiques par la force. En 1542, Carafa obtient de Paul III la bulle *Licet ab initio* qui ressuscite une féroce Inquisition dans la péninsule italienne. Le soupçon s'installe partout, les universités se taisent, la dénonciation remplit les prisons et les penseurs hétérodoxes fuient vers la Suisse, puis vers la Pologne. Plutôt que le sac de Rome, c'est l'Inquisition qui met fin à la Renaissance italienne (Elton, p. 192) et ouvre la contre-Réforme. En accédant à l'épiscopat (1555-1559) Paul IV Carafa confie son office de grand inquisiteur à Ghislieri, le futur Pie V, qui fait espionner par sa police les moeurs privées des Romains «comme Calvin celles des Genevois». Sous ce régime de terreur, les accusations visent jusqu'aux cardinaux. L'Inquisition emprisonne Morone soupçonné d'avoir désapprouvé la violence dans la lutte contre l'hérésie. Pole est lui aussi convoqué par l'Inquisition, mais empêché d'y paraître par sa souveraine. Il faut noter combien la terreur fut efficace pour réformer d'un coup les écarts de moeurs du Vatican, pour un temps du moins (Daniel-Rops, p. 89) Avant même l'ouverture du concile, Carafa avait institué l'Index qu'il encadre par la Congrégation de l'Index en 1557. Le premier catalogue condamne 61 libraires, et, dans la logique de censure du *Consilium*, l'oeuvre entier d'Érasme (dont certains éléments avaient déjà subi l'interdit); et, parmi les autres titres condamnés se trouve le *Consilium de emendanda Ecclesia* lui-même, commandé et publié par un pape et dont Paul IV avait été l'un des rédacteurs. Hostile au principe même du concile de Trente, Paul IV n'en appelle pas la reprise. Il compte exclusivement sur les succès de sa politique personnelle de répression qui se dispense de légitimation théorique.

Le virage idéologique se fait dans les trois années qui précèdent immédiatement l'ouverture du concile. Et peu après, les principaux interlocuteurs disparaissent : Luther en 1546; Henry VIII et François 1^{er} en 1547, et Paul III en 1549. Désormais, se prépare la rupture du dialogue avec les protestants, l'affirmation

de l'autorité de l'Église hiérarchique, l'élaboration tant différée d'une doctrine systématique, la réforme des mœurs et de l'administration dans l'Église, et enfin les mesures nécessaires à la concrétisation de tout ce programme. L'esprit d'autorité et d'orthodoxie s'accroît à travers les trois assemblées du concile qui traitent *pari passu* de doctrine et de discipline : d'abord sous Paul III, de 1545 à 1549; puis, sous Jules III del Monte, en 1551 et 1552; enfin sous Pie IV Medici, de 1562 à 1563. Toute l'entreprise est due au zèle de Paul III, à ses démarches constantes, à ses concessions aux princes (surtout à l'Empereur), à sa ténacité dans un projet qui semble n'intéresser personne. Il fallut quatre bulles d'indiction pour réunir enfin, dans la ville impériale italienne de Trente, désignée par Ferdinand de Habsbourg, une poignée symbolique de prélats : le 13 décembre 1545, en la cathédrale Saint-Vigile, les trois légats pontificaux (Del Monte, Cervini et Pole) ne trouvent qu'un seul autre cardinal, quatre archevêques, vingt et un évêques, cinq généraux d'ordre et une cinquantaine de théologiens. Le premier concile échappe pourtant à ce vieux pontife dont les intentions conciliatrices allaient jusqu'à souhaiter la présence des protestants qui n'avaient rien sollicité. Dès les premières séances, on décide de procéder en dehors d'eux, et contre eux, quoique sans jamais les nommer. Pourtant, dans ces assemblées, de plus en plus largement fréquentées à mesure que leur travail donnait des fruits, les débats sur les libertés et l'attitude à prendre envers la dissidence ne furent pas linéaires, ni en plénière, à Saint-Vigile, ni dans les comités de travail qui se réunissent à Sainte-Marie-Majeure, ni dans les salles du palais où siègent les commissions ni dans les cellules de couvent où les théologiens rédigent (Daniel-Rops, p. 82). Ainsi, à l'ouverture du concile de Jules III, en 1551, sous la pression de Charles Quint, l'assemblée conciliaire reçoit une délégation luthérienne qui fait lecture de deux documents théologiques. Mais comme on avait d'avance décidé de les traiter en accusés, ils quittent Trente aussitôt. Pourtant la question du dialogue n'est pas encore close. Lorsqu'en 1562, Pie IV négocie pour rassembler les délégués nécessaires à la phase finale du concile, il prend la peine d'envoyer des ambassades auprès d'Élisabeth, des princes protestants les plus éminents, et des autorités de quelques villes d'Empire. Il est trop tard : ses ambassadeurs ne sont même pas reçus. Mais formellement, du moins, on peut dire que devant l'hérésie institutionnalisée,

devenue en quelque sorte politiquement «respectable», la papauté montra une ouverture diplomatique croissante d'une assemblée à l'autre. En matière de doctrine, ce fut l'inverse. Sous la pression des légats Crescenzi et Lippomano, dès les premières séances, les condamnations tombent et l'écart va s'accroissant, en excluant les thèses médianes, telle la formulation équivoque de la «double justification», à laquelle le colloque de Ratisbonne était arrivé, en 1541, et sur laquelle Contarini, en sa qualité de légat pontifical, comptait pour produire une réconciliation générale. Contarini voyait là le moyen d'empêcher l'éclatement de la civilisation européenne que, de toutes manières, les Réformes n'entraînèrent pas (Delumeau, p. 355). Ainsi, Trente ne fut en rien le concile «presbytérien» qu'avait souhaité Luther dès 1518, où évêques et pasteurs eussent discuté à égalité, avec le «pur Évangile» comme seule règle de foi. Or, le modèle d'une telle assemblée n'est pas une innovation luthérienne. Le concile de Florence n'avait-il pas donné, en 1439, une image irénique de réconciliation entre chrétiens grecs et latins? Mais ce modèle humaniste philologique était plutôt fait pour séduire Melancton que Luther. Car il n'y a rien d'irénique, ni chez Luther, ni chez Calvin. La concorde doit être sacrifiée à la vérité et, comme le crie Luther à Érasme, dans le *De servo arbitrio*, l'Esprit-Saint n'est pas sceptique. C'est donc sous deux angles différents que la présence symbolique des Réformes s'exerce sur les assemblées tridentines : d'abord en imposant la définition d'une orthodoxie cohérente, opposable aux corpus hétérodoxes; ensuite, en fournissant le plan thématique des débats doctrinaux qui suivirent l'ordre de la Confession d'Augsbourg. L'une et l'autre de ces contraintes jouent contre la liberté de conscience.

Quelques humanistes avaient travaillé à la préparation du concile, tels Pole et Cervini. Cependant, du fait que tout le processus de Trente fut largement dominé par les Italiens et qu'en Italie, l'humanisme renaissant avait épuisé ses ressources, l'esprit tridentin ne fut guère humaniste. Le Concile de Paul III tourna très tôt le dos à l'irénisme, à la *pietas literata* et à la *philosophia pia* des érasmiens. Et puisqu'il ne s'agissait plus de conciliation, mais de clarifications, il choisit un aspect de la *via antiqua* : en privilégiant l'abstraction conceptuelle du thomisme, le concile s'arme pour consolider une orthodoxie. La surprise est grande, entre 1545 et 1549, de constater l'ignorance théologique des évêques italiens qui ne pensent rien de la

doctrine de la justification par la foi, faute de comprendre au juste ce qu'elle recouvre (Delumeau, p. 77). Ce sont donc les pères consultants qui vont penser à leur place. Les *vota scripta* des consultants s'inspirent de Cajetan, de Vitoria, de Cano, de Soto. Ils écartent volontairement l'augustinisme et l'ockhamisme qu'ont utilisés les adversaires, pour revenir au traitement scolastique «ratiocentrique» : cela permet d'accentuer les arêtes théoriques de l'orthodoxie, le rôle de la loi naturelle, par exemple. Mais l'utilisation du thomisme dans les constitutions du concile de Trente soulève plusieurs problèmes. L'anthropologie thomiste, en effet, représente, dans toute la tradition chrétienne antérieure, la position la plus généreuse pour la liberté naturelle de l'homme. Elle fonde sur l'autonomie de la créature un respect absolu des droits naturels, intellectuels et politiques, dont jouissent même l'infidèle et le païen. La notion d'égalité entre tous les hommes est explicitement formulée par les théologiens et par les philosophes thomistes qui trouvent dans cette doctrine un fondement solide à la thèse selon laquelle ce sont les sujets qui détiennent de droit le pouvoir, et peuvent le déléguer à un prince. Les sujets sont habilités à juger la conformité des lois du prince avec la loi naturelle, reflet de la loi divine et donc critère de légitimité. Il ne reste rien de la force de cette doctrine dans les constitutions de Trente. Car, cette fois, la volonté politique de l'Église s'est mobilisée : il faut répondre aux erreurs par la doctrine vraie.

Comment donc s'articule cette réponse? Si l'on examine les canons qui concernent l'autorité, la conscience et surtout le mode de jugement exprimé à Trente, on constate que s'instaure là, pas à pas, une forme inédite du pouvoir théorique, idéologique et politique, qui a surpris les agents de cette innovation les premiers. Car l'esprit tridentin n'a pas pu se limiter à faire un tri dans les propositions anciennes; il a été forcé de construire un ordre de discours suivi et unifié, fondé sur une axiomatique explicite et exclusive. C'est là, en effet, le seul moyen épistémologique pour produire des propositions opératoires, ciblées, suffisamment claires pour servir de contrôle aux autres discours. Ce choix intellectualiste, sensible dès la première assemblée, oppose ainsi aux articles de la Confession d'Augsbourg l'autre sous le nom du même, c'est-à-dire une nouvelle idée de *la vérité* romaine sous l'invocation *des traditions*. La grande nouveauté, pour la pensée catholique, tient dans ce carcan

d'univocité qui, en imposant les critères du décidable, autorise logiquement le couperet de la formule «Anathema sit». Et ce saut théorique légitime l'émergence du modèle de la vérité abstraite, univoque et universelle qui s'impose ensuite, à travers divers aménagements, chez Descartes, sous la figure de l'idéal de vérité mathématique. C'est une ironie de l'histoire que le recours tridentin à la scolastique thomiste ait contribué à ce cheminement épistémologique.

La nouveauté peut se mesurer en considérant la variété des rapports entre foi, théologie et vérité doctrinale qui prévalaient jusqu'à Trente dans l'esprit renaissant. L'idée de vérité n'y était pas du tout identifiée à l'idéal d'univocité. L'univocité reste le privilège exclusif de Dieu face à lui-même, inaccessible parce qu'inhumain. La sagesse divine a choisi de se révéler par l'Écriture en des registres multiples, obscurs, radicalement irréductibles à un ordre conceptuel unique et vrai à la fois. Une telle entreprise de réduction constituerait une sorte de blasphème; elle ne produirait qu'un appauvrissement déplorable. Insistons sur cette perspective : de Valla à Érasme et à Contarini, la réflexion part de l'évidence pluraliste : la polysémie de l'Écriture féconde le champ de la théologie et de la *religio* où chacun peut librement chercher matière à sa méditation et à sa dévotion personnelles. Le rôle de la philologie inclut la restauration de la diversité scripturaire pour alimenter une spiritualité chrétienne authentique qui tient compte des valeurs culturelles des croyants. C'est pourquoi les humanistes rejetaient sans trop d'égards la théologie universitaire s'identifiant au savoir; comme nous l'avons vu, leur intention était de renouer avec la théologie méditative et fortement personnalisée des Pères latins. C'est bien parce que la théologie tridentine de combat ne vise plus la même fin qu'elle utilise le modèle scolastique de la *scientia* au service de la *fides*. Trente marque la défaite de la tentative humaniste qui renouait avec le modèle patristique d'une théologie-*sapientia* au service de la *religio*. Plus décisive encore que ce choix, il y a, dans toute la Renaissance, une conviction implicite et profonde : l'Écriture est d'origine divine tandis que la théologie est oeuvre humaine, inspirée peut-être, mais incommensurablement inférieure. Ce n'est pas là un argument en faveur de la faillibilité de l'Église. C'est plutôt une attitude qui ne prend pas les théologies au sérieux en matière de vérité, et qui jouit de la liberté des enfants de Dieu.

Le concile de Trente inverse cette évidence par le passage à l'abstraction. Le pluralisme de l'Écriture et des traditions devient problématique : il faut que le premier rôle de l'Église soit d'en dégager une doctrine et d'y mettre le sceau de son autorité. Le discours théologique gagne ici un poids qu'il n'avait jamais eu auparavant, et ceci dès l'ouverture du concile. Le contenu des doctrines aura désormais un statut différent et nettement plus compromettant. La question de la liberté de conscience doit maintenant se débattre sur un autre terrain où il sera très difficile de lui ménager une place.

Et, puisque, tout en excluant les pasteurs et ministres protestants, le concile de Paul III a décidé de suivre le programme de la Confession d'Augsbourg, il commence donc par répondre aux erreurs sur quatre points fondamentaux : le statut de l'Écriture en tant que *regula fidei*, la doctrine du péché originel, la justification et les sacrements. Le contenu de ces canons, très nombreux et minutieux, est mesuré et prudent. Après avoir placé l'Écriture et les traditions, oeuvre de l'Église, sur un pied d'égalité comme sources de vérité doctrinale inspirées donc sacrées, le concile examine le degré de déchéance d'Adam et d'Ève. L'anthropologie tridentine s'avère immanentiste et rationaliste dans l'exacte mesure où elle doit fonder la coopération du libre arbitre avec la grâce dans la réalisation du salut. Le chrétien peut et doit exercer son libre arbitre de façon responsable et son salut dépend en partie du mérite de ses oeuvres. Le sens des décisions conciliaire est, en l'occurrence, difficile à déchiffrer. En effet, l'anthropologie tridentine paraît plus généreuse pour l'homme que celle d'Érasme. Ici, le libre arbitre peut avoir recours à la loi naturelle sous son double aspect d'*intellectus* et de *voluntas* qui appartiennent à l'homme en propre. Cette position offrirait une assise solide à la recherche intellectuelle ainsi qu'à un jugement éthique et politique relativement autonomes. Sur ce point, les avis du concile demeurent invariables à travers les trois assemblées. Pourtant, à cet organe fonctionnel, on n'assigne aucune fonction dans l'appropriation de la vérité. On l'encadre de prothèses, comme s'il était handicapé

Le paradoxe catholique, répondant à celui que nous avons relevé dans l'anthropologie du serf arbitre, tient en effet dans le fait que les canons subséquents interdisent au chrétien la liberté de conscience. Il s'agit d'abord de l'accès au texte

même de la Révélation. Et on peut voir, dans les autres limitations, de simples conséquences de ce premier interdit. Car le clergé se réserve la connaissance directe de l'Écriture dont la forme orthodoxe est fixée par la *Vulgate* latine. Le premier catalogue de l'Index condamne en conséquence toutes les traductions de la *Bible* en langues vulgaires, qui avaient joué un rôle majeur dans la montée du laïcat et dans la christianisation de la culture bourgeoise. Dans la même perspective, le concile réplique au postulat du sacerdoce universel par un partage de l'Église entre enseignants consacrés et enseignés passifs. Le rôle pastoral du clergé prend une place prépondérante, celle de l'autorité sacerdotale.

Ici, le concile songe moins à condamner les luthériens qu'à affermir l'unité de ceux qui restent encore soumis à Rome. Mais l'unité n'est plus conçue comme participation au même culte, à la même dévotion, aux mêmes valeurs éthiques et à la même communauté. Elle consiste dans l'allégeance à une doctrine abstraite unique, sanctionnée par une seule autorité. Le mode d'unité qui prévaut dans le tridentinisme, c'est le principe «une foi, une loi, un pape». L'obsession de l'unité communautaire perdue et peut-être quelque sourde culpabilité à l'idée des comptes à rendre sur les brebis égarées, au jour du jugement, font sacrifier beaucoup d'autres valeurs dans l'instauration de l'unité doctrinale orthodoxe. Il n'est pourtant pas évident que ce type de clarté classique soit une dimension compatible avec les discours de la Révélation biblique. Mais la succession des canons donne raison à Elton (p. 177) : l'histoire de la Réforme montre que l'Église universelle ne peut pas être séparée de l'affirmation de la suprématie pontificale.

La disparité des statuts entre le clergé et les fidèles a plusieurs corollaires. D'abord, elle range les princes parmi les simples fidèles à instruire puisqu'ils appartiennent à une hiérarchie profane. Le temps est passé où Henry VIII se méritait le titre romain de défenseur de la foi par un petit traité sur les sacrements. Désormais, les princes vont devenir aussi ignorants qu'on les souhaite et Saint-Simon se scandalisera de voir Louis XIV réciter le chapelet pendant la messe, à Versailles. Ensuite, il y a rupture entre connaissance et dévotion : pour faire son salut, un laïc n'a pas besoin de savoir quelle est la structure de la doctrine, encore moins comment elle se compare à celle d'autres confessions. Dans cet appauvrissement voulu par le

concile, on peut voir une des causes de la laïcisation de la vie intellectuelle au XVII^e siècle, en pays catholiques (Schöpflin). Le concile s'achève logiquement sur des mesures de pastorale : catéchisme, liturgie, missel, Index, prédication, tous à portée universelle et dont la conformité est contrôlée par une hiérarchie sévère. L'Église exige du fidèle un assentiment de l'esprit au dogme, sans droit de réserve : le silence d'un jugement suspendu est décrété coupable. La classification des livres interdits en dix catégories formellement spécifiées et confirmées par la constitution *Dominici gregis custodiae* du 24 mars 1564 (Denzinger, pp. 423-424) explicite l'intention de gérer le champ du for intérieur. Encore s'agit-il d'un dogme désincarné, filtré par une école théologique arbitrairement érigée au-dessus des autres voies, donc d'une dogmatique pré-traitée *ad usum delphini* : au néo-rationalisme clérical répond un simplisme que luthériens et calvinistes pouvaient légitimement taxer d'obscurantisme, du moins en ce qui concerne les rapports à la *Bible*. C'est également dans ces opérations en vue de rendre la dogmatique homogène que *les* traditions, toujours plurielles dans les documents tridentins, vont devenir *la* tradition dans le discours de la contre-Réforme.

Ainsi, deux facettes de la liberté de conscience sont supprimées dès la première assemblée : la liberté d'information, c'est-à-dire l'accès aux sources, et le droit d'interpréter. À leur place, une structure d'autorité transmet la vérité. La troisième facette est celle du jugement : la conscience, dernier juge. Comme celle-ci dépend étroitement des deux premières, il est clair que le jugement se trouve privé de matière sur laquelle s'exercer. Mais il ne suffit pas qu'il reste vide : l'anthropologie tridentine le disqualifie. En effet, si l'on reconnaît à la conscience naturelle la capacité de se former une idée de la divinité, on lui dénie celle de juger, même instruite par la Révélation, quelle est la vérité. C'est dire que la conscience proprement doctrinale d'un More ou d'un Budé, leurs délibérations, la diffusion de leurs jugements sur la dissidence, entre autres, ne seront désormais plus recevables selon l'esprit tridentin. Car il est statué que la conscience du chrétien, certes soumise à l'inspection de Dieu, l'est aussi à celle de l'Église cléricale infaillible, dont les interdits et la censure doivent faire autorité.

La réponse tridentine à notre question de départ, c'est que le fondement de la *vera auctoritas* en matière de doctrine est évidemment d'ordre surnaturel, et n'accompagne qu'une science privilégiée. Et c'est avec l'apôtre Pierre que le Christ a bien voulu la partager. Le successeur de Pierre peut aussi déléguer une part de cette autorité à d'autres hommes consacrés, selon une ligne descendante depuis le sommet du pouvoir jusqu'au moindre, pourvu que ce soit un pouvoir ecclésiastique. On voit ici le glissement du registre anthropologique au registre politique. La *vera auctoritas* doctrinale n'est pleinement accordée par Dieu qu'au pontife qui est par cela même détenteur de la *plenitudo potestatis* juridictionnelle. La papauté concentre donc tous les pouvoirs. Dans cette logique romaniste, les Jésuites proposèrent à Trente le principe de l'infaillibilité pontificale qui fut écarté (Daniel-Rops, p. 100). La négation de la liberté de conscience va de pair avec la transformation de l'idée de compétence doctrinale qui tend à se mesurer désormais par le critère de la conformité à l'orthodoxie.

Mais, dans l'Église elle-même, celle des clercs, la liberté de conscience est-elle plus libéralement reconnue? L'affaire est délicate. Les légats pontificaux savent que la tradition conciliariste a eu pour elle les appuis doctrinaux solides, par des esprits aussi prestigieux que Francesco Zarabella, Pierre d'Ailly, Jean Gerson ou Nicolas de Cues. La question n'est pas directement abordée avant le concile de Pie IV. On y vient obliquement, en termes d'une recherche de garantie d'unité doctrinale. Cela n'empêche pas plusieurs évêques français et allemands d'alléguer que c'est le Christ lui-même qui élève les prêtres à l'épiscopat et qu'en conséquence, l'autorité du pape est celle d'un *rector* plutôt que d'un *major universis*. Le malaise ne dure pas car, pour la majorité de l'assemblée, il est clair que c'est l'ecclésiologie luthérienne qu'on trouve au bout de ce raisonnement. D'autre part, l'idée de la souveraineté pontificale s'est lentement légitimée pendant ce long exercice. Elle s'impose à la fin du concile parce qu'elle assure une mobilisation efficace du clergé dans l'application de la réforme de l'Église elle-même. Cela se manifeste par l'affirmation que rien de nouveau ne pourra être instauré dans l'Église sans que le pontife lui-même ne l'ait jugé bon (session XXV de la troisième assemblée). Les décisions doctrinales sont placées sous l'autorité ultime de la papauté. La liberté d'expression de la hiérarchie doit se soumettre à de

strictes contraintes et le séminaire doit supplanter l'université. La centralisation des contrôles et des sanctions confirme la victoire du modèle juridique romaniste dans l'Église catholique.

On aurait tort d'y voir un simple repli stratégique ou encore un accident historique. Car la légitimation des conditions de possibilité de la monarchie absolue s'inscrit peu après, dans la partie catholique de l'espace politique européen. Plutôt qu'un lien de cause à effet, il faut relever une seule cause commune aux deux groupes de phénomènes : la pénétration du droit impérial romain. Ainsi, là où le droit romain n'avait jamais eu d'autorité, comme en Scandinavie et en Angleterre, les Églises, devenues nationales s'étaient séparées de Rome malgré le peu d'inclination des princes pour les idées protestantes (Strauss, Russell).

Le cas de l'Empire est significatif : le droit impérial romain y avait été introduit de force. La résistance du droit féodal oral s'organisa comme défense contre une agression étrangère, au nom de la vraie justice germanique. L'antiromanisme devient agressif lorsque les canonistes reproduisent dans les juridictions ecclésiastiques l'oppression exercée par les juristes impériaux. Dans la protestation de Luther contre le légalisme, on observe que les concepts de *justitia* et de *justificatio* intériorisées s'allient contre le concept de *lex* impériale dont la légitimité est déniée. Strauss voit là la raison pour laquelle Luther devint aussi rapidement un héros national, bien avant d'être un héros religieux : héros d'un nationalisme qui indique l'absence de la nation et qui appelle son avènement. La résistance au romanisme cède avec Melanchton : dans ses *Loci communes* de 1521, puis dans son *De legibus* de 1523, il intègre avec réticence le droit romain à la doctrine juridique luthérienne pour endiguer le morcellement doctrinal (Strauss p. 227). Les territoires impériaux restés catholiques sont ceux où le droit romain, et son doublet, le droit canonique, avaient déjà acquis une relative légitimité.

En Italie, l'intérêt pour le droit romain s'est manifesté depuis le XI^e siècle. L'esprit renaissant l'a approfondi et largement diffusé grâce aux étudiants étrangers qui fréquentent les universités juridiques. En ce début de la modernité, le droit romain accomplit l'esprit des Décrétales de Grégoire IX. La thèse papaliste ne rencontre plus d'obstacles. Cet accomplissement exclut, en droit et en fait, la

possibilité d'une théorie de la liberté de conscience qui devra chercher ailleurs le cadre propice à son élaboration. L'anthropologie philosophique rompra tout lien avec l'anthropologie religieuse entre Montaigne et Descartes.

Dans un contraste frappant avec la modestie de la séance inaugurale du concile de Trente, deux cent cinquante-cinq prélats et ambassadeurs sont réunis dans la même cathédrale Saint-Vigile, le 4 décembre 1563, pour la signature officielle des constitutions. Ils s'étonnent de la cohérence, de la force et de la clarté du corpus entier qu'on vient de leur relire. Ces traits réels sont précisément ceux qui réduisent la liberté de conscience presque à néant, sans parler des menaces physiques de l'Inquisition.

La bulle *Benedictus Deus* du 26 janvier 1564, confirmant les constitutions tridentines, montre que Pie IV met fin au débat doctrinal : [De dependentia concilii oecumenici a Summo Pontifice] ... «ne quis sine auctoritate Nostra audeat ullos commentarios et interpretationes, glossas, annotationes, scholia ullumve omnino interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocumque modo edere»... «Nos enim difficultates et controversias si quae ex eis decretio ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque sancta synodus decrevit, reservamus ...» (Denzinger, p. 421).

La *Professio fidei tridentina*, datant de novembre de la même année, va plus loin en exigeant la reddition inconditionnelle de la conscience : «Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum admitto; nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretator ... Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successoris ac Jesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac juro ... Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest.» (Denzinger, p. 426). Au concile de Trente, les conditions de la liberté de conscience ont été exclues par la conjonction inédite des exigences de l'unité discursive grecque et de l'autorité du droit romain.

Une partie des historiens estime que le Concile de Trente a réussi à restaurer la splendeur de l'Église médiévale (Daniel-Rops, Estep), tandis que d'autres y voient une rupture profonde et irréversible qui a forcé l'Église à entrer brusquement dans la

modernité (Salles-Dabadie, Delumeau, Elton). Tout dépend de ce qu'on entend par modernité. Si l'on a à l'esprit, le modèle français de la monarchie absolue, de l'âge classique, alors c'est en partie exact. Si, au contraire, on pense au modèle anglais de la souveraineté parlementaire, de la légitimation par la représentation électorale, de l'autorité des règles du contrat et du droit, alors le tridentinisme exprime plutôt un net refus de la modernité.

Sources citées

BERCÉ, Yves-Marie, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe*, trans. Joseph Bergin, New York : Martin's Press 1987.

DANIEL-ROPS, (Henri Petiot, dit), *Histoire de l'Église du Christ*, Grasset, Paris, 1962-65; vol. VI La Réforme catholique.

DELUMEAU, Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 4e éd., P.U.F., Paris, 1983.

DENZINGER, Henricus, SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, XXXVIe éd., Rome, 1976.

DESPLAND, Michel, *La religion en Occident*, Fides, Montréal, 1979.

ELTON, G.R., *Reformation Europe 1517-1559*, London : Fontana Press, 1963.

ESTEP, William R., *Renaissance Reformation*, Grand Rapids, Mich. : W.B. Erdmans, Pub., 1986.

JOBERT, Ambroise, *De Luther à Mohila 1517-1648*, Institut d'études slaves, Paris, 1974.

KAMEN, Henry, *The Rise of Toleration*, New York, - Toronto : McGraw-Hill Books, 1967.

LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance du siècle de la Réforme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955.

PIWKO, Stanislaw, *Filozoficzne aspekty doctryny Jana Kalwina*, S.G.P.i S., Warszawa, 1987.

RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, trad. Démann et Vidal, Seuil, Paris, 1970.

RUSSELL, Frederick, H., *The Just War in the Middle Ages*, London : Cambridge University Press, 1979.

SALLES-DABADIE, J.M.A, *Les conciles oecuméniques dans l'histoire*, U.G.E, Paris, 1963.

SCHÖPFLIN, George, «The Political Traditions of Eastern Europe», pp. 55 à 90 *in Daedalus* 119.1

SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978; vol. II The Age of Reformation.

STRAUSS, Gerald, *Law, Resistance and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton : Princeton University Press, 1986.

TAZBIR, Janusz, *A State Without Stakes. Polish Religious Toleration in the XVIth and XVIIth century*, trans. A.T. Jordan, Warsaw : P.I.W., 1973.