NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 9 1971

Le caractère sacerdotal selon le Concile de Trente

Jean GALOT (s.j.)

p. 923 - 946

https://www.nrt.be/es/articulos/le-caractere-sacerdotal-selon-le-concile-de-trente-1323

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le caractère sacerdotal selon le Concile de Trente

Dans quelle mesure et en quel sens la doctrine du caractère sacerdotal est-elle une doctrine de foi définie par le Concile de Trente ?

Cette doctrine présente un grand intérêt dans les débats actuels sur le sacerdoce ministériel, plus particulièrement sur sa valeur permanente. Elle est discutée notamment par certains théologiens qui préconisent le ministère à temps partiel, le ministère à durée limitée, l'élargissement des possibilités d'abandon du ministère sacerdotal. Pour justifier cette conception du ministère, ils tendent à identifier le caractère à une simple aptitude fonctionnelle ; cela se vérifierait soit du caractère sacramentel en général, où l'on propose de voir un « être en situation » [1], soit plus spécifiquement du caractère sacerdotal qui, à la différence du caractère du baptême et de la confirmation, n'aurait pas de consistance ontologique mais impliquerait uniquement une spécialisation fonctionnelle [2].

Cependant, pareille conception est-elle conciliable avec les affirmations du Concile de Trente ?

Peut-on dire que le Concile n'a fait qu'enregistrer une pratique existante, celle de l'impossibilité de réitérer le sacrement, et que le décret n'a pas de portée strictement doctrinale [3] ? Ou encore peut-on prétendre que le Concile s'est borné à affirmer que le ministère au nom du Christ dans la communauté est une réalité, et qu'on doit écarter toute opinion qui supprimerait la distinction entre ministère et communauté ? En effet, dit-on, le Concile n'a pas voulu entériner la doctrine scolastique, chosifiante et ontologique, et il a refusé de déterminer l'essence du caractère [4].

---

1. P. Schoonenberg, *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramentel*, dans *Le prêtre et le monde sécularisé*, Congrès de Lucerne 1967, *Bulletin d'information de l'Institut pour l'entraide sacerdotale en Europe*, 2 (1968), 59-62. Selon cette notion, le caractère signifie, pour l'ordre, « que l'ordination met le sujet dans une situation particulière, une situation telle que cette ordination produit ses effets et que le ministère attribué par l'ordination peut être exercé ». Cela « entraîne une limite dans la durée du caractère » (59).

2. R. J. Bunnik, *Prêtres des temps nouveaux*, Tournai, 1969, 136.

3. *Ibid.*, 138.

4. E. Schillebeeckx, *Theologische kanttekeningen bij de huidige priestercrisis*, dans *Tijdschrift voor Theologie*, 8 (1968), 428.

Nous voulons interroger les documents pour préciser la portée exacte des définitions conciliaires. Nous considérerons successivement ce que le Concile a voulu affirmer du caractère sacramentel, puis ce qu'il a dit du caractère sacerdotal.

I. — Le caractère sacramentel

Avant d'aborder les travaux du Concile de Trente, examinons brièvement la tradition antérieure afin de nous rendre compte de l'état de la théologie du caractère au moment où le Concile allait s'opposer aux négations des Réformateurs [5].

APERÇU DE L'HISTOIRE DOCTRINALE DU CARACTÈRE

Les origines

Les origines de la doctrine du caractère remontent à l'Ecriture, plus particulièrement à des textes de saint Paul qui parlent de la marque du sceau, empreinte spirituelle effectuée dans le chrétien et produite par un rite sacramentel, empreinte destinée à jouer un rôle « au jour de la rédemption », dans la destinée éternelle [6]. A l'époque patristique, la *sphragis* baptismale est déclarée « ineffaçable », « indissoluble » [7], et peu à peu se distingue de la grâce du baptême [8]. Saint Augustin pose nettement cette distinction ; il utilise l'image du « caractère » du soldat pour montrer que la marque imprimée par le baptême ou par l'ordre demeure définitivement comme signe d'appartenance au Christ [9], et il emploie également le terme de « sacrement », pour désigner la sainteté objective possédée de façon inaliénable par ceux qui ont été baptisés ou ordonnés. Il s'agit d'une réalité intérieure, d'une « consécration » sur la permanence de laquelle saint Augustin insiste avec vigueur afin de montrer que le rite sacramentel ne peut être réitéré [10].

Le développement médiéval

Au moyen âge, la réflexion théologique sur les sacrements suscite un développement de la doctrine du caractère. Par opposition à la définition du baptême par le rite extérieur, certains en viennent à dire que le baptême est « caractère », c'est-à-dire une réalité permanente « inhérente à l'âme », ou une marque spirituelle qui y est imprimée. C'est la définition proposée par Paganus de Corbeil dans la seconde moitié du XII[e] siècle [11].

---

5. Pour les détails sur le développement de cette tradition, nous renvoyons à notre ouvrage *La nature du caractère sacramentel,* Bruges, 1957.
6. *2 Co 1,* 21-22 ; *Ep 1,* 13-14 ; *4,* 30.
7. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procat.* 17, *PG,* 33, 365 ; 16, *PG,* 33, 360.
8. Cfr *La nature du caractère sacramentel,* 35 s.
9. Pour le cas de l'ordre, l'image du caractère est utilisée dans *Sermo ad Caes. eccl. pl.* 2, *CSEL,* 53, 169 ; *PL,* 43, 691.
10. Cfr *La nature du caractère sacramentel,* 36-41 ; *Visage nouveau du prêtre,* Gembloux, 1970, 131-135.
11. *Ibid.,* 41-44.

L'impression d'un « caractère de chrétienté » par le baptême fut affirmée dans un acte du magistère, la lettre d'Innocent III à l'archevêque d'Arles, en 1201, connue sous le nom de décrétale *Maiores* [12]. Déjà auparavant, la théologie reconnaissait l'impression d'un caractère dans les deux autres sacrements de confirmation et d'ordre.

Hugues de Saint-Cher situa le caractère dans la structure sacramentelle en l'appelant « chose et sacrement » : le caractère est « sacrement » parce que, comme le rite, il est signe efficace de la grâce, et il est en même temps « chose » parce que comme la grâce il est une réalité spirituelle signifiée et produite par le rite [13].

Les scolastiques s'efforcèrent de déterminer avec plus de précision la nature du caractère : les plus grands théologiens du XIII[e] siècle y apportèrent leur contribution. Guillaume d'Auvergne avait repris l'idée augustinienne, en définissant le caractère comme sainteté, sainteté objective comparable à celle des basiliques et des vases sacrés. Mais la recherche théologique progressa plutôt dans une autre ligne, en essayant de trouver la catégorie d'Aristote qui convient au caractère. Les diverses espèces de la catégorie de la « qualité » furent successivement proposées. Pareille manière de penser aurait pu être purement nominale et s'enfermer dans une classification, mais en réalité elle favorisa la mise en lumière d'une variété d'aspects du caractère : disposition à la grâce, configuration à la Trinité et au Christ rédempteur, signe de participation aux sacrements, pouvoir d'ordre cultuel. Si les diverses théories se combattaient entre elles, leur succession, de Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin, manifeste cependant un enrichissement progressif de la doctrine [14].

Au sommet de ce développement, la doctrine de saint Thomas opéra des renversements de perspective, en considérant la notion générale de caractère en référence non plus au caractère baptismal, comme on l'avait fait avant lui, mais au caractère sacerdotal. Dès lors le caractère fut regardé comme une participation au sacerdoce du Christ, et une puissance relative à des actions cultuelles. Bien qu'elle reprenne l'idée de configuration à la Trinité, énoncée dans la définition magistrale d'Alexandre de Halès, cette doctrine ne pourrait toutefois être tenue comme celle qui représenterait ou résumerait la scolastique médiévale. Il faut reconnaître un pluralisme dans la théologie scolastique de la nature du caractère.

Là où il y avait unanimité jusqu'à ce moment, c'était sur l'existence du caractère, qui ne soulevait pas de difficulté. D'ordinaire, cette existence était appuyée par des autorités patristiques, surtout celle de saint Augustin. Saint Thomas invoque en outre, dans la *Somme*, un texte scripturaire, celui de *2 Co 1*, 21-22 [15].

Un courant plus négatif

Après cette période de recherche, où les apports positifs éclairaient de mieux en mieux le sens du caractère sacramentel, apparut un autre courant théologique, qui remit en question l'acquis antérieur.

Dans le dernier quart du XIII[e] siècle, Pierre Jean Olivi définit le caractère sacramentel comme simple relation, ne possédant de réalité que dans la volonté divine ; ainsi, à ses yeux, l'ordre sacerdotal n'est pas une puissance propre au prêtre mais une relation juridique par laquelle le prêtre reçoit l'assistance du

12. DENZ., 781 (411).
13. *La nature du caractère sacramentel*, 86-92.
14. *Ibid.*, 227 s.
15. S. Th. III, q. 63, a. 1, sed contra.

Christ dans ses actes sacerdotaux [16]. Cette conception s'intégrait dans une doctrine plus générale qui tendait à nier toutes les qualités créées, à ne pas admettre notamment la grâce sanctifiante conférée par le baptême mais uniquement une imputation juridique des mérites du Christ [17].

Duns Scot n'embrassa pas la doctrine émise par Olivi, mais il la regarda comme une des théories possibles. Son opinion en la matière se caractérisait surtout par un scepticisme très étendu. Pour lui, aucun argument valable ne peut être tiré de la nature et des effets de certains sacrements, car Dieu aurait pu créer sans caractère tous les effets sacramentels. Ce qui impose l'existence du caractère, c'est, à défaut des autorités patristiques habituellement citées, Denys, Damascène et Augustin, dont en réalité aucune n'est probante, l'enseignement du Pape Innocent III. Encore cet enseignement n'est-il pas jugé exempt de toute obscurité, mais il constitue la raison décisive pour laquelle Scot admet le caractère. On ne peut prouver davantage, ni décider notamment s'il s'agit d'une forme absolue ou d'une simple relation. Le caractère n'est pas indélébile par lui-même mais en vertu de la seule institution divine ; celle-ci, et non le caractère, rend certains sacrements non réitérables [18].

Plus fermement, Durand de Saint Pourçain se rallia à la théorie de la simple relation : après avoir accepté de dire avec la plupart des « modernes » que le caractère n'est pas rien [19], il s'opposa à toute idée d'opération surnaturelle accomplie par une puissance surnaturelle se trouvant dans un homme. Le caractère ne peut être qu'une simple relation de raison par laquelle quelqu'un est député à des actions sacrées en vertu de l'institution divine. Durand employait la comparaison d'une pièce de monnaie, qui ne possède de valeur d'achat qu'en vertu d'une institution humaine ; ainsi en va-t-il pour les choses sacramentelles en vertu de l'institution divine [20].

Guillaume d'Occam [21] et Pierre d'Ailly [22] n'exposèrent la doctrine du caractère que comme une suite de propositions hypothétiques ou probables, vers lesquelles inclineraient des raisons de convenance. Certains théologiens franciscains, Gérard Odon [23] et Guillaume de Rubione [24], déclarèrent, dès 1330, que dans les sacrements on ne peut distinguer que le signe visible et la grâce, ce qui ne laisse plus de place au caractère.

A ce courant théologique, de tendance négative, appartient encore, à la fin du XV^e^ siècle, *Gabriel Biel, qui n'accordait qu'une plus grande probabilité* à l'existence du caractère sacramentel. Il accueillait comme Scot l'autorité de la décrétale *Maiores* et certaines raisons non décisives de convenance, reportait dans l'institution divine l'indélébilité et ne reconnaissait pas dans le caractère la cause de la non-réitération du sacrement [25].

A ces négations et à ces critiques, l'opposition ne pouvait manquer [26]. Des théologiens continuèrent à maintenir avec fermeté la doctrine de la nature

16. *Summa Quaestionum, Vat. Borgh.* 173, f. 57 rb : « quedam iurisdictionalis et relativa habitudo per quam sacerdos predictam Dei potentiam habet ut sibi modo predicto assistentem ».
17. Cfr J. KOCH, *Die Verurteilung Olivis und ihre Vorgeschichte,* dans *Scholastik* 5 (1930) 489-522.
18. *Sent.* (*Op. oxon.*) D. VI, Q. IX (Wadding VIII), Lyon, 1639, 340-344.
19. *Sent.* IV, D. IV, Q. I, Venise, 1571, 298 rb.
20. *Ibid.,* 299 ra.
21. *Sent.* IV, Q. II, Lyon, 1495, 396 vb - 399 ra.
22. *Sent.* IV, Q. III, Paris s.d. (Petit), 241 ra - 242 ra.
23. *Sent., Paris Nat. lat.* 3068, 18 va.
24. *Sent.* IV, D. VII, Q. II, Paris, 1517, 119 ra.
25. *Sent.* IV, D. VI, Q. II, Lyon, 1514.
26. *La nature du caractère sacramentel,* 220-223.

absolue du caractère, et à reprendre les éléments livrés par l'épanouissement doctrinal du XIII[e] siècle.

Au Concile de Florence, le décret pour les Arméniens affirma l'existence d'un caractère indélébile dans les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre [27].

Mais les théologiens demeuraient divisés, à la veille de la Réforme. Significative était l'opinion d'un théologien comme Cajetan, chez lequel on retrouvait un écho de la critique de Scot : l'existence du caractère n'était garantie à ses yeux ni par l'Ecriture ni par les Pères, mais seulement par l'autorité de l'Eglise, « et pas fort ancienne », celle de la décrétale *Maiores* et du Concile de Florence [28].

LA PROPOSITION SOUMISE AUX THÉOLOGIENS DE TRENTE [29]

Parmi les articles soumis à l'examen des théologiens le 17 juillet 1547, une proposition concernait le caractère sacramentel : « En aucun sacrement n'est imprimé de caractère : c'est une fiction » [30].

Référence était faite à une boutade de Luther : « J'admets que ce caractère, le pape l'imprime, à l'insu du Christ » [31]. En fait, Luther s'en prend ici au caractère sacerdotal, et plus précisément envisagé comme consécration perpétuelle [32]. Il estime ridicule l'affirmation d'un « caractère indélébile », vu que selon son opinion le prêtre peut redevenir laïc s'il est déposé de son ministère.

La proposition revêtait une portée plus générale : elle impliquait la négation de l'existence de tout caractère sacramentel, quel qu'il soit. C'est sur cette contestation fondamentale que, du 20 au 29 janvier 1547, les théologiens du Concile exprimèrent leur avis.

Dire que le caractère est une fiction, c'est hérétique, estimèrent huit d'entre eux [33]. D'autres voulurent vraisemblablement dire la même chose en déclarant que l'article avait été déjà condamné au Concile de Florence, ainsi que dans la décrétale *Maiores*, ou qu'il devait être condamné pour ce motif [34].

---

27. DENZ., 1313 (695).

28. *In Summ. Th.* III, q. 63, a. 1. Le concile de Florence est cité au commentaire de l'article 2.

29. Cfr F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Sér. 4. t. 7 (1915-1916), 74-88 ; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente* (HÉFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. X, p. 1), Paris, 1938, 169. 182. 188. 208. 210.

30. « In nullo sacramento imprimi characterem, sed rem fictitiam esse » : *CT* (*Concilium Tridentinum*, éd. Görresgesellschaft), V, 836, 23.

31. *Captiv. Babyl., Werke*, t. VI, Weimar, 1888, 567 : « Concedo ut characterem hunc papa imprimat, ignorante Christo ».

32. Il ajoute en effet : « ... sitque hoc ipso sacerdos eo consecratus non tam Christi quam Papae perpetuus servus et captivus... ».

33. R. Cenomanus (*CT* V, 845, 3), L. Vitriarius (846, 19) ; A. Vega (855, 26, 28-30) ; A. Solisius (858, 26) ; F. Vita (859, 25) ; L. Mazochius (860, 7) ; H. Lombardellus (860, 40-42) ; F. Salazar (862, 8-9).

34. S. de Castello (847, 15-17) ; A. Salmeron (849, 49) ; F. Herrera (853, 3-4) ; M. Bermudinus (855, 7-9).

On ne peut savoir si en disant « à condamner » (*damnandus*), certains pensaient l'article contraire à la foi [35]. Deux se bornèrent à dire : « c'est faux » [36] ; trois Augustins considérèrent l'article comme contraire à S. Augustin [37] ; un Carme le dit condamné par S. Basile [38] ; selon un Mineur, le caractère est une vérité qui nous est certifiée par l'Esprit Saint dans l'assentiment de l'Eglise [39].

Parmi ceux qui émirent un avis plus réticent, deux Dominicains sont à mettre à part, car leurs réserves semblent porter sur la forme de l'article. Barthélemy Miranda déclare l'article erroné « du fait qu'il n'est ni simplement vrai ni faux ». Grégoire de S. Joseph le dit condamné au Concile de Florence, mais « en certain cas il ne serait pas erroné » [40]. Probablement veulent-ils observer que la formulation de l'article est trop générale : « en aucun sacrement n'est imprimé de caractère ». La part de vrai, c'est que dans certains sacrements, il n'y a pas d'impression de caractère.

Plusieurs théologiens, par contre, s'opposent à une condamnation au titre d'hérésie. L'un demande que l'article ne soit pas condamné, mais sans expliquer sa pensée [41]. Tout en rappelant que l'article a été condamné au concile de Florence, Gaspar dos Reis ne pense pas qu'il soit contraire à la foi [42]. A. Navarra signale en outre la condamnation par la décrétale *Maiores,* mais il ajoute qu'il n'y a pas de preuve d'Ecriture Sainte, et donc que la condamnation doit être accompagnée de précisions ultérieures [43]. Plusieurs demandent que l'article ne soit pas condamné comme hérétique [44]. Cette position paraît quelque peu étrange chez G. Hervet, qui veut prouver contre Navarra que le caractère est démontré par l'Ecriture. Jérôme d'Azambuja (de Oleastro) estime qu'on devrait présenter l'opinion contraire comme plus probable.

L'affirmation que trois sacrements ne sont pas réitérables ne suffit pas à nous indiquer, au sentiment de P. Sarra, une prise de position sur la doctrine du caractère [45].

En dehors de la variété des autorités invoquées pour justifier la doctrine, une observation d'A. Solis nous paraît importante à signaler : ce théologien qui juge l'article hérétique ajoute que tous les théologiens l'affirment, mais qu'ils sont en désaccord sur la nature et le siège du caractère ; aucune des opinions ne doit être condamnée, mais ce qui doit être condamné, c'est la négation de l'existence du caractère [46].

---

35. J. Laynes (850, 23) ; P. P. Caporella (850, 34) ; J. Consilii (853, 23).
36. J. A. Delphinus (859, 16) ; F. Visdomini (861, 6).
37. A. de Rocca contrata (851, 10) ; A. Veronensis (851, 19) ; G. Patavinus (851, n. 8).
38. N. Trecensis (852, 32).
39. J. Carvaial (858, 13-15).
40. B. Miranda (858, 15-16) ; G. a S. Jacobo (849, 9). En ce qui concerne V. Leoninus, il semble que sa déclaration (*non damnandi quia non haeretici secundum unum sensum* : 854, 10-11) se rapporte aux n. 9 et 10 du baptême et non des sacrements en général. Elle ne concerne donc pas le caractère, comme l'avait pensé Cavallera (*art. cit.*, 84, n. 1).
41. J. B. Urbevetanus (*CT* V, 861, 24-25).
42. G. a Regibus (849, 28).
43. A. Navarra (856, 21).
44. H. de Oleastro (851, 31-32) ; J. B. Moncalvinus (856, 26) ; G. Hervetus (861, 40 ; 862, 1-2).
45. P. Sarra (857, 9-10).
46. A. Solisius (858, 26-29).

A la suite de cette diversité de jugements, l'article sur le caractère fut rangé parmi ceux qui, selon l'avis de beaucoup de théologiens, ne doivent pas être condamnés sans clarification ultérieure.

Cependant, le résumé officiel des opinions des théologiens ne reflète pas exactement leur diversité : « Certains souhaiteraient que cet article ne soit pas simplement condamné comme hérétique, mais qu'on admette la position contraire comme plus probable. Les autres affirment que l'article doit être condamné comme hérétique... » [47]. En fait, un seul théologien, Jérôme d'Azambuja, a présenté l'existence du caractère comme plus probable. Les autres qui veulent éviter une condamnation à titre d'hérésie sembleraient plutôt, lorsqu'ils exposent leur pensée, attribuer une certitude à cette existence, mais sans y voir une doctrine de foi. La grande majorité paraît en tout cas favorable à une condamnation de l'article.

LE JUGEMENT DES PÈRES DU CONCILE

Du 9 au 21 février, les Pères du Concile furent invités à donner leur avis sur le même article.

Certains déclarèrent approuver ce qui avait été dit par les théologiens [48]. Que signifiait cette approbation ? Il n'est pas facile de le déterminer, puisque selon la présentation qui en avait été faite aux Pères, les opinions des théologiens étaient divisées en deux catégories, selon que les uns voulaient éviter une condamnation à titre d'hérésie et que les autres la réclamaient. Certains des Pères qui se ralliaient au jugement des théologiens voulaient-ils éviter de se prononcer, ou désiraient-ils plus de modération dans la condamnation, ou encore auraient-ils souhaité un texte modifié ? Aucun d'eux, du moins selon le compte rendu que nous possédons, n'a expliqué davantage sa position.

Notablement plus nombreux furent ceux qui réclamèrent une condamnation, soit en n'indiquant aucune restriction [49], soit en excluant toute addition [50], soit en employant expressément le terme « héréti-

---

47. 865, 44-48.

48. Senogalliensis (903, 14); Ascolanus (903, 26); Feltrensis (903, 31); Iserniensis (907, 22); Sibinicensis (907, 27 s.); Fesulanus (907, 42); Soranus (908, 17); Asturicensis (930, 47); Famagustanus (931, 8); Calaguritanus (931, 19 s.); Corcyrensis (935, 24 s.); Lucianus (936, 13); Canariensis (961, 34).

49. Upsalensis (903, 6); De Nobilibus (903, 43-45); Militensis (907, 24 s.); S. Marci (908, 1); Agathensis (925, 21 s.); Syracusanus (927, 26); Milensis Ferrettus (927, 34); Vigorniensis (927, 37); Aquensis (930, 3 s.).

50. Chironensis (907, 33); Portuensis (921, 42); Bosanensis (922, 27); Motulanus (922, 40); Giennensis (924, 6); Castellimaris (924, 22); Parentinus (924, 44); Veronensis (925, 5); Lancianensis (927, 3); Bituntinus (927, 47); Bellicastrensis (930, 29); Pacensis (930, 37); Albinganensis (931, 11); Alifanus

que »[51], soit encore en exprimant leur réprobation en d'autres termes[52].

L'évêque d'Accia précisa qu'il s'agissait uniquement de condamner la négation de l'existence du caractère ; « quant à sa nature, il n'y a pas de condamnation à porter, puisque les opinions sont diverses »[53].

Plusieurs récusèrent le jugement des théologiens qui désiraient des atténuations à la condamnation. L'évêque de Porto, le premier à prendre nettement cette position, la traduisit dans la formule « damnandum simpliciter », qui fut reprise assez souvent après lui. Il fondait son avis en déclarant que le caractère était expressément affirmé dans l'Ecriture, les conciles et les saints docteurs[54].

Cependant, sur ce dernier point, les avis de ceux qui voulaient une condamnation simple et sans atténuation étaient partagés. Le général des Conventuels, Costacciaro, estimait l'article hérétique, tout en disant qu'on ne pouvait le prouver ni par l'Ecriture ni par les écrivains sacrés, mais seulement par l'autorité doctrinale de l'Eglise romaine[55]. A cette opinion s'opposait le général des Servites, Bonucci, selon lequel le caractère est démontré par l'Ecriture, les docteurs et les raisons théologiques[56].

Seripando, général des Augustins, approfondit la critique adressée aux théologiens partisans d'une déclaration d'opinion plus probable. Il contesta le principe selon lequel ce qu'on ne trouve pas dans l'Ecriture ne peut être déclaré comme vérité appartenant à la foi mais uniquement comme plus probable. Il rappela que l'existence du caractère a été définie pour le baptême par le pape Innocent III, et pour les trois sacrements par le Concile de Florence[57].

Pour réclamer la condamnation de l'article, Seripando invoqua la doctrine commune d'un double effet des sacrements[58]. Le premier effet est le remède au péché, et se vérifie dans tous les sacrements : il consiste dans la grâce par laquelle un homme est destiné à la gloire éternelle, et il implique une marque spirituelle dans l'âme[59].

(933, 11); Minoriensis (933, 25); Augustanus (935, 31); Trevirensis (936, 4); N. Audetus (969, 17-33).

51. Panormitanus (907, 14); Costacciarius (936, 35-37); Seripandus (963, 27 s.).

52. Oscensis (931, 3 : « damnetur affirmative, non autem negative »); Bonucius (967, 23 s.).

53. De Nobilibus (903, 43-45).

54. Portuensis (921, 42-44).

55. Costacciarius (936, 35-36).

56. Bonucius (967, 23-24).

57. Seripandus (*CT* XII, 750, 1-7 ; *CT* V, 963, 27-31).

58. *CT* XII, 749, 26-53.

59. Seripando justifie cette marque spirituelle propre à tous les sacrements par *2 Co 1*, 21 : « Unxit nos Deus et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris » (749, 35 s.). C'était le texte invoqué avec plus de raison par S. Thomas en faveur de l'existence du caractère.

Le second effet est la perfection de l'âme qui reçoit députation au culte divin selon le rite de la vie chrétienne, et n'appartient qu'à trois sacrements : le baptême, où l'âme acquiert le pouvoir de recevoir d'autres sacrements, la confirmation, où elle reçoit la force de l'Esprit pour mener le combat de la profession de foi au Christ, l'ordre qui lui confère « le pouvoir de donner aux autres les sacrements de l'Eglise ». Voici donc la définition du caractère : « c'est le signe d'un pouvoir spirituel de recevoir et de donner ce qui appartient au culte de Dieu ». Le général des Augustins en appela au témoignage de saint Augustin qui parle de « caractère royal », porté par ceux qui, recevant députation au culte chrétien, sont configurés au Christ roi.

L'opinion du général des Carmes, Nicolas Audet, va dans le même sens, c'est-à-dire qu'elle n'avance pas d'argument scripturaire mais s'appuie sur la tradition de l'Eglise. Outre les affirmations des Pères qui considèrent le caractère comme une qualité positive, et l'avis de nombreux docteurs scolastiques, il y a la définition du concile de Florence, qui déclare que le caractère est imprimé dans trois sacrements. « Je pense que finalement, dit-il, il faut mettre un terme aux discussions dans lesquelles certains se complaisent, surtout là où l'accord commun de l'Eglise catholique tient fermement que le caractère est un certain signe spirituel indélébile dans l'âme. » Sans doute les arguments invoqués n'apportent-ils qu'une probabilité, car la vérité du caractère ne résulte que de la volonté et de l'économie divine ; il n'y a pas de démonstration par un motif nécessaire ni l'évidence d'une autorité pour prouver que le caractère se trouve dans l'âme de la manière proposée par les théologiens surtout les plus récents, et les raisons données ont une valeur plus persuasive qu'apodictique. Mais l'économie divine nous est connue par la tradition de l'Eglise, et il faut s'en tenir fermement à la décision de l'Eglise en admettant le caractère : « aussi l'article paraît-il devoir être absolument condamné » [60].

On peut dire que cette intervention, qui clôturait la consultation des Pères, exprime bien la position fondamentale du Concile, telle qu'elle va être formulée dans la proposition à condamner, ainsi que le motif décisif de la condamnation. Ce motif, c'est la tradition de l'Eglise, avec l'expression déterminante qui en a été faite au Concile de Florence. A ce Concile sont reprises l'affirmation du caractère imprimé dans trois sacrements, et surtout la notion du caractère : « un certain signe spirituel indélébile dans l'âme ». Cette notion fait abstraction des théories scolastiques, à la différence de la définition

60. Nicolaus Audetus (*CT* V, 969, 17-33). Comme il était malade au moment de la réunion, son jugement fut lu par le secrétaire Massarelli.

proposée par Seripando, qui, en parlant de pouvoir d'ordre cultuel, reproduisait la doctrine particulière de S. Thomas. De cette dernière définition, rien ne sera retenu par la déclaration conciliaire.

RÉDACTION ET DISCUSSION DU TEXTE DÉFINITIF

Dans le résumé des opinions des Pères, aucune mention n'est faite d'avis favorables à l'atténuation de la condamnation. « Les Pères ont estimé que l'article doit être condamné, tel qu'il est proposé, et qu'on énonce le fait que le caractère est imprimé dans trois sacrements : baptême, confirmation et ordre » [61]. Pourquoi n'y a-t-il pas d'allusion à l'opinion de ceux qui avaient déclaré se rallier aux théologiens ? Peut-être parce que cette opinion manquait de clarté, comme nous l'avons observé. Aucun Père n'avait dit expressément, semble-t-il, que l'article ne devait pas être condamné ni qu'il avait besoin de précisions ultérieures, et d'autre part ceux qui réclamaient une condamnation pure et simple constituaient une large majorité.

Quelques jours après, le 26 février, on présentait à l'examen des Pères, parmi les canons concernant les sacrements en général, le texte suivant : « Si quelqu'un dit que dans trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, un caractère n'est pas imprimé dans l'âme, c'est-à-dire un certain signe spirituel et indélébile, en raison duquel ils ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème » [62].

Le texte s'apparentait à celui du décret pour les Arméniens : « Parmi ces sacrements, il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme un caractère, un certain signe spirituel, qui distingue de tous les autres, indélébile. De là vient qu'ils ne sont pas réitérés dans la même personne » [63].

On constate que les mots « qui distingue de tous les autres » ont été omis. Ils expriment une manière de comprendre le signe qui n'est pas la seule possible ; or le Concile voulait éviter toute notation qui ne serait pas essentielle à la notion de caractère.

Cependant, sur un autre point, le projet de canon comportait une précision plus grande que le décret pour les Arméniens : le caractère était présenté comme la raison pour laquelle le sacrement ne peut être réitéré, alors que dans le décret une relation de conséquence était énoncée de façon plus vague (« unde »). C'est précisément sur ce point que se concentra l'attention des Pères.

---

61. *Censurae Patrum* (971, 36-38).
62. *Canones de sacramentis propositi examinandi*, can. 9 (984, 23-25).
63. DENZ., 1313 (695).

Le premier à exprimer un jugement, le cardinal Pacheco, évêque de Jaën, demanda qu'on supprime les mots : « en raison duquel ». La plupart des Pères se rallièrent à cet avis. Il n'y en eut que quatre pour approuver le texte sans restriction [64]. L'évêque de Jaën aurait simplement voulu qu'on dise : « et ces sacrements ne sont pas réitérables ». Mais plusieurs demandèrent qu'on suive le concile de Florence [65], et l'évêque d'Albenga proposa qu'au lieu du « ratione cuius » on en revienne au mot « unde » employé par ce concile [66].

Quelques autres suggestions, isolées, n'eurent pas d'écho : l'archevêque de Palerme aurait voulu qu'on trouve un nom plus digne pour signifier le caractère [67] ; l'évêque de Fano désirait supprimer le mot « caractère » [68] ; l'évêque de Bosa les mots « dans l'âme » et « c'est-à-dire un certain signe, etc. » [69].

Dans le résumé des avis, seule fut retenue la modification qui voulait substituer le « unde » au « cuius ratione » [70]. Lorsque celle-ci fut proposée à la réunion des prélats théologiens, ceux-ci ne parvinrent pas à un accord. Mais aussitôt on recourut à l'avis des Pères, qui devaient tenir dans le même endroit leur réunion, et qui commençaient à affluer dans la salle où les théologiens discutaient. De cette manière, un assentiment plus large conclut à l'adoption de la formule du concile de Florence [71].

Cette conclusion confirme l'intention du Concile de s'en tenir à ce qui avait été affirmé dans l'enseignement antérieur de l'Eglise.

Lors du vote final, le texte fut approuvé à l'unanimité [72]. Tous les Pères partageaient sans réserve la conviction que le caractère sacramentel est une vérité qui s'impose à la foi de chaque chrétien.

Le texte adopté avait pour caractéristiques de n'énoncer que l'existence du caractère, avec une brève description de ce qu'il est essentiellement, indépendamment de toute théorie sur sa nature, et de toute détermination exacte du lien avec la non-réitération du sacrement.

---

64. Salutiarum (*CT* V, 989, 10) ; Bellicastrensis (989, 34 s.) ; Salpensis (990, 11) ; Minoriensis (990, 20-23).
65. Claramontanus (987, 49 s.) ; Portuensis (988, 14 s.) ; Asturicensis (989, 43).
66. Albinganensis (990, 7).
67. Panormitanus (987, 26).
68. Fanensis (988, 41 s.). De la même opinion, Agathensis (988, 48) ; Milensis (989, 16).
69. Bosanensis (988, 23).
70. *Censurae Patrum* (991, 23).
71. *Congregatio prælatorum theologorum* (992, 25-30).
72. 997, 1-3. Les deux évêques de Fiesole et de Calahorra, qui émirent des réserves, déclarèrent qu'ils étaient favorables aux canons mais qu'ils auraient voulu un titre plus ample au décret ; ils auraient désiré qu'à la mention du « concile de Trente » on ajoute « représentant l'Eglise universelle ».

On s'est demandé dans la suite si la théorie du caractère pure relation pouvait encore être tenue après le Concile. Selon l'affirmation et l'intention du Concile, nous venons de le voir, aucune théorie particulière de la nature du caractère n'est condamnée, mais à condition qu'elle maintienne l'existence d'un signe spirituel indélébile imprimé dans l'âme. Telle qu'elle avait été proposée par Pierre Jean Olivi et Durand de Saint-Pourçain, la théorie du caractère pure relation ne suffit pas à justifier la réalité objective d'un tel signe, car elle élimine la notion d'une propriété créée de l'âme et ne garde que celle d'une assignation extérieure. Il semble donc qu'elle ne vérifie pas le minimum de l'affirmation conciliaire.

II. — Le caractère sacerdotal

PREMIERS PROJETS SOUMIS AUX THÉOLOGIENS

Le 3 décembre 1551, six articles concernant le sacrement de l'ordre furent soumis à l'examen des théologiens, en même temps que dix autres au sujet du sacrifice de la messe. Ce jumelage était caractéristique : il montrait à quel point dans l'intention du Concile la notion du sacerdoce était liée à l'Eucharistie. Le Concile voulait réagir contre la doctrine qui réduisait le ministère sacerdotal à la prédication [73].

Dans les articles, il n'était pas fait mention du caractère. Cependant certaines propositions à condamner étaient extraites du livre de Luther *De captivitate babylonica*, plus précisément du chapitre sur l'ordre, auquel s'était référé auparavant le Concile pour condamner la négation du caractère. En effet, ce n'est pas seulement le caractère mais tout le sacrement de l'ordre qui est regardé par Luther comme une invention du Pape [74]. Outre cette affirmation que l'ordre était une invention humaine, les articles avaient retenu notamment les propositions suivantes : « tous les chrétiens sont également prêtres » [75] ; « une fois que quelqu'un est devenu prêtre, il peut de nouveau redevenir laïc » [76] ; « ceux qui ne prêchent pas ne sont nullement prêtres » [77]. Ces propositions étaient étroitement liées, chez Luther, à la négation du caractère indélébile. Aussi leur discussion devait-elle remettre en considération la valeur du caractère.

73. Caractéristique à cet égard est la réaction de Salmeron, disant que l'ordre n'est pas pouvoir de prêcher mais pouvoir d'offrir : *CT* VII, 385, 1-2.
74. Luther, *Capt. bab.*, 560 : « Hoc Sacramentum Ecclesia Christi ignorat, inventumque est ab Ecclesia Papae ».
75. Can. 3, *CT* VII, 377, 22 ; Luther, *Capt. bab.*, 566.
76. Can. 3, *CT* VII, 377, 24 ; Luther, *Capt. bab.*, 567.
77. Can. 4, *CT* VII, 377, 30 ; Luther, *Capt. bab.*, 567.

Parmi les théologiens qui exprimèrent un jugement, Roger De Jonghe fit appel à l'indélébilité du caractère sacerdotal pour montrer que le prêtre ne peut redevenir laïc [78]. Plus explicite encore Stefano Sestino, qui fit d'une part un parallèle avec le baptême, et d'autre part un à fortiori par rapport au sacerdoce de l'Ancien Testament : « Celui qui une fois est devenu prêtre, ne peut plus redevenir laïc, de même que celui qui a été baptisé une fois ne peut plus redevenir non baptisé, car ces deux sacrements ne sont pas réitérables et impriment un caractère indélébile ; il n'est détruit qu'avec la vie. Dans l'ancienne loi, aucun prêtre n'a pu redevenir laïc : ainsi beaucoup moins le peut-il dans la loi nouvelle, parce que ceux-là étaient prêtres de par eux-mêmes et ne recevaient pas de caractère indélébile, comme c'est le cas dans la loi nouvelle » [79]. Un autre à fortiori, plus inattendu, fut invoqué par Eberhard Billick, qui, après avoir affirmé le caractère indélébile de l'ordre, déclara : « Comme il est dit dans le mariage : ceux que Dieu a unis, que l'homme ne les sépare pas, ainsi à bien plus forte raison dans ce sacrement » [80].

Un autre thème abordé par les articles suscita également, chez certains théologiens, la mention du caractère : la diversité des degrés du sacrement de l'ordre. Dans tous les ordres est imprimé un caractère, dit Salmeron en se rapportant à l'enseignement de S. Bonaventure et de S. Thomas [81]. Billick expliqua que ce caractère, dans les ordres inférieurs, n'est pas « parfait et absolu », mais ordonné au sacerdoce [82]. L'épiscopat lui aussi imprime un caractère [83].

En conclusion de l'examen des articles, on constata l'unanimité des théologiens pour les juger hérétiques [84]. Une commission fut nommée pour la confection de canons et l'élaboration d'un exposé doctrinal. Cet exposé fut présenté le 21 janvier 1552 à l'examen des Pères.

Non seulement il rappelait le principe de l'impression d'un caractère indélébile, mais il en expliquait la nature. Les ministres de l'Evangile sont voués à Dieu, en vertu du sacrement de l'ordre, par une consécration particulière, bien supérieure aux consécrations de l'ancienne loi. Comme le sacerdoce du Christ est éternel, la consécration par laquelle on participe à ce sacerdoce doit être perpétuelle ; c'est d'ailleurs une consécration qui affecte une âme immortelle. Dès lors apparaît l'erreur de ceux qui affirment « que les prêtres du Nouveau Testament reçoivent par l'appel du peuple un pouvoir temporaire et mobile, et que par le retrait de cette volonté du peuple ils redeviennent eux-mêmes laïcs » [85].

On notera que l'indélébilité était conçue, dans ce document, comme s'étendant à la vie immortelle, et pas seulement à la vie terrestre, bien que seules fussent mentionnées les conséquences pratiques pour l'exercice terrestre du sacerdoce. Il faut observer surtout que le caractère n'y est pas seulement présenté comme un signe, mais comme une consécration, ce qui est d'ailleurs conforme à la tradition et à la signification originelle de la *sphragis*.

---

78. R. Juvenis (*CT* VII, 401, 37 s.).
79. St. Sestinus (425, 13-18).
80. E. Billicus (410, 34-36).
81. Salmeron (384, 22).
82. Billicus (410, 14-16).
83. H. Vannusius l'affirme, tout en n'admettant pas qu'il soit un sacrement : « Episcopatus autem est ordo hierarchicus, non sacramentum ; imprimiturque in episcopatu caracter sed non sacramentalis » (416, 34 s.). Cette notion de caractère non sacramentel est fort étrange ; elle fait surtout ressortir l'illogisme de la négation de la nature sacramentelle de l'épiscopat.
84. 438, 6.
85. 485, 2-13.

Cependant, l'interruption soudaine du Concile ne permit pas la discussion de cet exposé doctrinal.

Plus de dix ans après, le 18 septembre 1562, des articles presque identiques sur le sacrement de l'ordre furent de nouveau proposés à l'examen des théologiens [86]. Pas plus qu'auparavant ils ne traitaient expressément du caractère.

Dans leur jugement, plusieurs théologiens invoquèrent le caractère, à propos des deux propositions qui déjà, lors de l'examen précédent, avaient provoqué sa mention : la perpétuité du sacerdoce, empêchant qu'un prêtre puisse redevenir laïc, et la diversité des degrés de l'ordre.

L'indélébilité du caractère fut expliquée par un argument à fortiori fondé sur le fait que « les prêtres de l'ancienne loi étaient perpétuels » [87], par la valeur éternelle du sacerdoce du Christ (« Tu es sacerdos in aeternum ») [88], par la comparaison, déjà utilisée par S. Augustin, du soldat qui ne peut cesser de l'être [89].

En traitant du pouvoir de remettre les péchés, qui vient s'ajouter au pouvoir d'offrir, Jean Gaglio déclara qu'un caractère est d'abord imprimé, puis ensuite perfectionné [90]. Cette distinction fut appliquée par Jean Fonseca à l'épiscopat, où le même caractère est imprimé que dans le presbytérat, mais en étant étendu à un autre pouvoir. Tous ne furent pas d'accord sur l'existence d'un caractère propre à l'épiscopat [91].

Pour ce qui est de la notion de caractère, elle est liée, selon l'opinion exprimée par Salmeron, au pouvoir que le prêtre reçoit sur le Corps mystique et sur le corps réel du Christ [92]. Elle implique également une consécration, puisque le texte de *Lévitique 27*, 28 lui est appliqué : « Tout ce qui a été consacré à Dieu, est saint à jamais » [93].

LES TEXTES PRÉSENTÉS AU JUGEMENT DES PÈRES

A la suite des avis exprimés par les théologiens, un exposé doctrinal et des canons furent présentés au jugement des Pères du Concile. Tout en ne parlant pas du caractère, ils comportaient deux textes qui y faisaient implicitement allusion. Dans la doctrine, il était dit : « Comme l'Eglise l'a établi et défini déjà précédemment, un certain pouvoir spirituel est donné dans l'ordre par une consécration. Ce pouvoir est tellement fixe et immobile qu'il ne peut être détruit ni enlevé, de sorte que le prêtre une fois validement ordonné ne puisse plus redevenir laïc » [94]. Le canon 4 portait : « Si quelqu'un dit que

86. *CT* IX, 5, 6-26.
87. F. Tricius (15, 38-40).
88. D. Sovannos (20, 22-24).
89. F. Torres (24, 33-38).
90. J. Gaglio (25, 30-32). Il ajoute : « in diaconatu etiam imprimitur character ».
91. L'affirmation de l'impression du caractère justifie, chez Michael Orociuspus, la supériorité de droit divin de l'évêque sur le prêtre (30, 34 s.), tandis qu'Adamans Florentinus nie que l'épiscopat soit un ordre distinct du sacerdoce, et qu'il comporte l'impression d'un caractère différent (36, 7 s.).
92. 7, 16-19.
93. 8, 24-28.
94. 39, 33-36. Le texte adopté dans *CT* IX est « quadam » (potestatem spiritualem quadam consecratione dari) ; nous préférons lire, avec Theiner, « quan-

par l'ordination n'est pas conféré de pouvoir spirituel et indélébile, ou que celui qui fut une fois prêtre, peut redevenir laïc, ou que par elle n'est pas donné l'Esprit Saint, et que par conséquent les évêques, lors de l'ordination, disent en vain : « Recevez l'Esprit Saint », qu'il soit anathème » [95].

Plusieurs Pères demandèrent que là où l'on parlait d'un pouvoir spirituel, on parle explicitement du caractère, en accord avec la définition déjà émise à ce sujet par le Concile. Ce fut le souhait émis par le Cardinal Madruzzo [96] et qui fut repris ou approuvé par d'autres [97].

Il y eut d'autres propositions en sens divers. L'évêque de Pienza voulait qu'on distingue le pouvoir de juridiction, qui est délébile, et le pouvoir sacramentel, qui est indélébile pour ce qui est de l'habitus, et délébile pour ce qui concerne l'usage [98].

L'évêque de Ségovie n'approuvait pas les mots « pouvoir indélébile », car, disait-il, si l'expression se rapporte au caractère, il vaudrait mieux ne plus en parler, puisque cela a été dit dans la session précédente, et que le mot de « caractère » n'est pas employé dans l'Ecriture, les Pères et les Conciles, sinon pour les sacrements de baptême et de confirmation. Une innovation lui répugnerait. D'autre part, si ce n'était pas le caractère qui était visé, on devrait dire pouvoir *inamissible* plutôt que pouvoir *indélébile* [99]. Dans le même sens s'exprima l'évêque de Città di Castello, estimant que la mention de pouvoir indélébile était superflue, puisque l'indélébilité avait déjà été affirmée dans le canon du *De Sacramentis in genere* [100]. Par contre, l'évêque d'Ugento réclama le maintien du terme *indélébile,* parce qu'il avait été employé par les Pères, et qu'on ne peut en trouver de meilleur [101]. En réponse à l'évêque de Ségovie, l'évêque de Modène demandait l'emploi du mot « caractère » : peu importe, observait-il, qu'on ne le trouve pas souvent chez les anciens Pères, puisqu'il a été reçu par les Conciles de Florence et de Trente [102].

---

dam », ce qui concorde d'ailleurs avec le texte proposé par Scripando (*CT* IX, 41, 8-14). Il est grammaticalement plus probable que ce mot se rapporte à ce qui le précède, et en ce qui concerne l'idée, c'est le pouvoir spirituel qui est d'un certain genre (cfr le « signum quoddam » du can. 9 du *De Sacramentis in genere*).

95. 40, 22-25.

96. L. Madrutius (46, 14).

97. Patriarcha Hierosolymitanus (46,34 - 47,1) ; Caprulanus (68, 35-40) ; Sulmonensis (73, 33-34) ; Mutinensis (81, 1-3). D'autres noms sont cités dans le résumé des censures des Pères fait par Massarelli : 44, 1-2. 10-12 ; 45, 40 s.

98. Pientinus (66, 36-43).

99. Segobiensis (71, 5-12).

100. Civitatis Castelli (93, 11-14).

101. Uxentinus (90, 35-36).

102. Mutinensis (81, 1-3).

Signalons encore des considérations sur le caractère dans les divers degrés de l'ordre, soit pour affirmer un caractère épiscopal différent du caractère sacerdotal [103], soit pour ajouter au canon 4 mention du diacre et du sous-diacre, deux ordres, dit-on, qui comportent l'impression du caractère [104], soit pour dire qu'un pouvoir immobile n'exclut pas de soi que le prêtre puisse redevenir laïc, si l'on admet la position de S. Thomas selon laquelle dans chaque ordre est imprimé un caractère, ce qui n'empêche pas celui qui a reçu les ordres mineurs de retourner au laïcat [105].

A la suite des jugements émis par les Pères, un nouveau projet de doctrine et de canons fut élaboré. Le canon 4 fut laissé dans le même état, mais l'affirmation du caractère fut introduite dans le chapitre 4 de l'exposé doctrinal : « En outre, le saint Concile déclare ce que l'Eglise Catholique a toujours reconnu et qui est confirmé par l'autorité des saints Pères : ce sacrement de l'ordre a en commun avec le baptême et la confirmation d'imprimer un caractère, qui adhère à l'âme (en y demeurant) tellement fixe et immobile qu'il ne puisse être détruit ou enlevé d'aucune manière. C'est pourquoi on doit légitimement condamner l'opinion impie de ceux qui assurent que les prêtres du Nouveau Testament n'ont qu'un pouvoir temporaire, et que ceux qui ont été une fois validement ordonnés pourraient redevenir laïcs, s'ils n'exerçaient pas le ministère de la parole » [106].

Dans les assemblées générales qui suivirent, plusieurs Pères s'intéressèrent au caractère, bien que l'intérêt principal de la discussion se portât sur d'autres points, et avant tout sur le problème de savoir si l'institution et la supériorité de l'épiscopat étaient de droit divin.

L'archevêque de Rossano approuva la mention du caractère, qui n'avait rien de superflu. Contre les objections soulevées à cet égard, il observa que l'affirmation du caractère dans la session précédente du Concile concernait les sacrements en général, tandis qu'ici il s'agissait du cas particulier de l'ordre [107].

L'évêque de Ségovie ne revint plus sur cette difficulté, mais il répéta son objection d'ordre patristique : on ne peut invoquer le témoignage des Pères en faveur du caractère de l'ordre, puisque les anciens Pères n'affirment que le caractère du baptême et de la

---

103. Caprulanus (68, 29-31).
104. Lucerinus (?) (83, 29-30).
105. Mutinensis (79,46 - 80,1-2). L'évêque de Modène ne contestait pas l'impossibilité pour le prêtre de redevenir laïc, mais jugeait qu'on ne pouvait la déduire du caractère.
106. 106, 22-28.
107. Rossanensis (112, 15-16).

confirmation [108]. L'évêque de Veglia estima à son tour que la mention du caractère était une répétition [109].

L'évêque de Modène réagit vigoureusement : « On demande de supprimer le caractère. On ne doit le faire en aucune manière, car il appartient au plus haut point au sacrement de l'ordre, et les anciens Pères, s'ils n'ont pas utilisé le nom, ont admis la réalité du caractère » [110].

L'évêque d'Almeria approuva expressément la mention du caractère, en se référant plutôt à l'autorité du magistère [111]. Il invoqua notamment une lettre du Pape Grégoire IX, de 1231, qui affirme le caractère de l'ordre [112].

Cependant, l'évêque de Soissons demanda la suppression des mots : « l'Eglise a toujours reconnu le caractère », car cela ne semble pas vrai, dit-il [113].

D'autres modifications du texte furent proposées. L'évêque de Coria aurait voulu qu'après le terme « caractère », on ajoute : « c'est-à-dire un certain signe spirituel » [114]. L'évêque de Viesti désirait la seule addition du mot « indélébile », avec la suppression de tout le reste [115].

On peut encore signaler la reprise, par l'évêque de Terni, de l'argument tiré des ordres mineurs contre le lien entre caractère et impossibilité de redevenir laïc ; l'étrange demande de l'évêque de Verceil d'ajouter la mention du mariage « dans lequel aussi est imprimé un caractère » [117] ; l'affirmation, par l'évêque de Sarzana, que le caractère imprimé dans le sacrement de l'ordre est un pouvoir spirituel [118], et d'autre part la distinction, par l'évêque d'Orvieto, entre le caractère et la juridiction, celle-ci pouvant s'exercer sans celui-là [119].

LE TEXTE DÉFINITIF

En conclusion des observations des Pères, le texte fut remanié. La rédaction du chapitre 4 de l'exposé doctrinal fut simplifiée par

---

108. Segobiensis (139, 28-31).
109. Veglensis (142,42 - 143,1) ; cfr également, à propos du chap. 3 de la doctrine, Cavensis, 123, 38-39.
110. Mutinensis (146, 10-12).
111. Almeriensis (Gregorius IX, conc. Flor. et Trid.) (171, 35) ; cfr Ilerdensis (Innocentius III, *Maiores*) (173, 17-19).
112. *Consultationi tuae*, epist. ad archiep. Barensem, DENZ., 825.
113. Suessionensis (*CT* IX, 214, 9 s.).
114. Cauriensis (150, 8).
115. Vestanus (176, 5 s.).
116. Interamnensis (135, 10-13).
117. Vercellensis (204, 45 s.).
118. Sarzanensis (200, 15 s.).
119. Urbevetanus (217, 11-14).

la suppression des mots : « ce que l'Eglise catholique a toujours reconnu, et qui est confirmé par l'autorité des saints Pères » [120]. A ce point de vue, les objections des évêques de Ségovie et de Soissons ont eu leur effet : le Concile a renoncé, fort sagement, à se prononcer sur l'histoire de la doctrine du caractère et sur la valeur du témoignage patristique.

On ne dit plus que le caractère adhère à l'âme en demeurant fixe et immobile, et on garde plus simplement l'affirmation qu'il ne pourrait être détruit ni enlevé.

Le nouveau chapitre 4 rattache à ce qui est dit du caractère la condamnation de l'opinion selon laquelle tous les chrétiens seraient également prêtres, ou doués d'un égal pouvoir spirituel. Cette condamnation est désormais intégrée dans le chapitre, sans que soit précisé toutefois le lien avec l'affirmation du caractère.

Cette rédaction, préparée sous la direction de Seripando en décembre 1562, subit encore quelques légères modifications. Dans sa forme définitive, le texte commence ainsi : « Puisque dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut être détruit et enlevé, le saint Concile condamne l'opinion de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont un pouvoir seulement temporaire... » [121]. L'impression du caractère est considérée davantage comme une vérité bien acquise : « puisque... » ; l'indélébilité est affirmée encore plus absolument : « ne peut être détruit » (*potest*) au lieu de « ne pourrait » (*possit*).

Quant au canon 4, il avait reçu, dès le 6 décembre 1562, la forme qu'il garderait définitivement : « Si quelqu'un dit que par la sainte ordination l'Esprit Saint n'est pas donné, et que par conséquent c'est en vain que les évêques disent : « Reçois l'Esprit Saint » ; ou que par elle n'est pas imprimé de caractère ; ou que celui qui a été une fois prêtre peut redevenir laïc, qu'il soit anathème » [122].

On constate donc que l'affirmation du caractère imprimé par l'ordination a été substituée à celle de la collation du pouvoir spirituel et indélébile. Le Concile a manifesté ainsi sa volonté d'appliquer au cas particulier de l'ordre ce qui avait été défini par la session précédente du Concile pour les sacrements en général.

Face à la négation luthérienne, le Concile a jugé qu'il devait affirmer de nouveau l'existence du caractère sacerdotal comme vérité de foi.

---

120. « Sancta Synodus declarat, in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, characterem imprimi, qui nec deleri nec auferri possit. Unde merito damnanda est eorum sententia, qui asserunt, etc. » (227, 10-12).
121. DENZ., 1767 (960) ; cfr *CT* IX, 621, 5-8.
122. DENZ., 1774 (964) ; cfr *CT* IX, 228, 5-7 ; 622, 1-3.

Si l'on compare le canon à la doctrine, on se rend compte que le Concile n'a pas voulu, dans le canon, affirmer le lien de conséquence entre l'impression du caractère et l'impossibilité pour le prêtre de redevenir laïc. Nous avons vu avec quelle prudence, dans la session antérieure, le Concile avait énoncé le lien de conséquence entre le caractère et la non-réitérabilité du sacrement. Ici, il y a simple juxtaposition. Dans la doctrine, le lien est clairement exprimé, car un exposé doctrinal doit montrer les connexions et la structure de la pensée de foi. Le canon au contraire se borne à affirmer divers points essentiels qui doivent être absolument tenus, sans que les explications doctrinales y soient imposées à l'adhésion du croyant.

Lors du vote final du 15 juillet 1563, il n'y eut aucune réserve dans le consentement unanime des Pères en ce qui regarde le canon 4 et la partie de l'exposé doctrinal qui concerne le caractère [123].

Conclusion

Il ne peut faire de doute que le Concile de Trente ait voulu affirmer l'existence du caractère sacramentel comme vérité de foi. Les Pères du Concile ont réagi aux hésitations de certains théologiens et ont voulu condamner simplement, sans réticence, la négation du caractère : ce n'est pas faute d'avoir été mis au courant des débats entre théologiens qu'ils ont pris position.

Leur définition de l'existence du caractère n'a pas été liée à une argumentation scripturaire ni patristique ; elle reposait sur la conviction que cette existence se trouvait affirmée dans la tradition de l'Eglise, et qu'elle était notamment garantie par la décrétale *Maiores* d'Innocent III ainsi que par le Concile de Florence. Il y avait désaccord entre les Pères sur la valeur des arguments tirés de l'Ecriture et des anciens docteurs, mais l'accord s'est établi sur la fidélité à ce qui avait déjà été déclaré par le magistère de l'Eglise. Même dans la formulation de la définition de foi, ils ont reproduit, sans précision nouvelle, ce que disait le décret pour les Arméniens. Cette réaffirmation n'était d'ailleurs pas inutile ; alors qu'on peut discuter du degré de certitude que comportent les assertions du décret, le Concile de Trente a voulu mettre fin à toute discussion et porter une définition infaillible en face de la négation protestante.

Ce qui est affirmé, c'est uniquement l'existence du caractère. Nous avons vu avec quel soin le Concile a évité de se prononcer sur la

123. Des réserves furent émises par quelques Pères sur le chapitre 4, sur les 6e et 8e canons, au sujet de l'institution des évêques, que certains auraient voulu déclarer de droit divin (cfr *CT* IX, 622, 23-30 ; 623, 1-19).

nature du caractère ; il n'a nullement voulu trancher le débat ouvert par les théologiens scolastiques en ce domaine. C'est dire que loin de clore les recherches des théologiens, le Concile les invite à scruter davantage ce qu'est le caractère sacramentel. Toutefois, en renonçant à prendre position sur la nature du caractère, le Concile ne s'est pas abstenu de toute indication sur ce qu'il entendait par l'impression du caractère. Il y a une notion minimum, sans laquelle l'affirmation de l'existence du caractère n'aurait pas de sens suffisant.

Le caractère est défini un certain signe spirituel et indélébile, imprimé dans l'âme. En disant « un certain signe », le Concile reprend la notion la plus primitive de « sphragis » ou « caractère », celle que l'on trouve déjà chez saint Paul lorsqu'il parle d'une marque destinée à distinguer aux yeux de Dieu celui qui l'a reçue (*Ep 4*, 3). Ce signe est spirituel, imprimé dans l'âme ; n'y correspondrait pas une théorie qui voudrait ramener le caractère au signe extérieur qu'a constitué le rite sacramentel. Ce signe est également indélébile, ce qui exclut toute théorie d'une valeur temporaire du caractère. L'indélébilité vaut au moins pour toute la vie terrestre.

Il ne serait pas conforme aux documents de prétendre que par l'affirmation du caractère le Concile a simplement voulu enregistrer la pratique existante de la non-réitération de certains sacrements. En fait, le Concile n'a même pas voulu affirmer que le caractère est la cause de l'impossibilité de réitérer le sacrement. L'existence du caractère a été définie pour elle-même. L'impossibilité de réitération du sacrement n'est qu'un aspect secondaire de la définition, et n'a guère attiré l'attention des théologiens et des Pères, sinon dans le vœu émis par la majorité de ne pas préciser son lien avec le caractère.

On ne pourrait non plus invoquer une distinction entre le caractère du baptême ou de la confirmation, auquel on reconnaîtrait une valeur ontologique, et le caractère sacerdotal, qui ne posséderait qu'une valeur fonctionnelle. Attribuer une moindre densité d'être au caractère sacerdotal, ce serait aller à l'encontre de l'orientation du Concile, qui a réagi à la négation luthérienne du caractère sacerdotal, et qui ne s'est pas borné à définir le caractère sacramentel pour les trois sacrements, mais a voulu affirmer plus particulièrement l'impression du caractère dans le sacrement de l'ordre. Un signe spirituel imprimé dans l'âme a une consistance ontologique ; le caractère sacerdotal n'est pas moins ontologique que les deux autres. On ne pourrait l'entendre d'une simple aptitude fonctionnelle.

Selon la doctrine énoncée par le Concile, le caractère sacerdotal implique un pouvoir, puisque de l'affirmation du caractère on déduit la condamnation de ceux qui n'admettent qu'un pouvoir temporaire. **De plus, dans l'élaboration de la doctrine et du canon, le terme**

« caractère » a remplacé celui de « pouvoir spirituel », « immobile » ou « indélébile ». Mais pareil pouvoir ne peut être conçu comme une attribution juridique de fonction, car il est possédé d'une manière inaliénable et appartient à la réalité ontologique du caractère. Il n'est pas toute cette réalité, mais il en est un aspect essentiel.

Encore moins pourrait-on interpréter le caractère comme un « être en situation » essentiellement temporaire, fluctuant avec la mobilité des situations humaines. Ce serait contester la valeur indélébile du caractère et revenir à l'opinion condamnée selon laquelle le prêtre peut redevenir laïc.

Finalement, on ne peut négliger le fait que malgré les positions peu fermes de certains théologiens, c'est à l'unanimité que les Pères du Concile ont approuvé comme définition de foi l'impression du caractère dans les trois sacrements, puis plus spécifiquement dans le sacrement de l'ordre.

*
* *

APPENDICE

P. Fransen [124] a voulu montrer que le concile de Trente, sous la direction de Cervini, n'a jamais pensé définir exclusivement des vérités révélées.

En parlant de « dogme » et de « foi », le Concile considérait qu'une doctrine appartenait à « la doctrine de l'Eglise généralement répandue et acceptée, et dans la plupart des cas, à la doctrine de l'Eglise occidentale ». Ainsi, « la doctrine du caractère sacramentel appartenait, à l'époque de Trente, à la doctrine généralement acceptée et officiellement reconnue de l'Eglise d'Occident. Cette universalité et cette reconnaissance nous donnent la garantie que cette doctrine ne s'oppose pas à la réalité de la Révélation. Qu'elle appartienne à la Révélation elle-même, nous ne pouvons l'inférer des discussions de Trente » [125].

Pour prouver cette manière de voir, l'auteur recourt à quelques déclarations de théologiens et de Pères du concile, et il affirme, en vertu de conceptions médiévales antérieures, que l'anathème, loin de correspondre à notre notion moderne d'hérésie, n'était qu'un moyen de coercition pour défendre les usages de l'Eglise (« consuetudines ecclesiasticae »).

Avant d'aborder ces indices de détail, observons qu'en tout cas la lecture des actes du concile à propos du caractère ne fait pas apparaître que l'intention des théologiens et des Pères aurait été simplement de déterminer une doctrine qui ne s'opposerait pas à la réalité de la Révélation. Comment auraient-ils pu vouloir condamner comme hérétiques des propositions s'ils estimaient que tout au plus leur propre opinion ne contredisait pas la doctrine révélée ? N'est-ce pas imputer aux membres du concile de Trente une interprétation moderne éloignée de leur mentalité ?

---

124. *Wording en strekking van de canon over het merkteken te Trente,* dans *Bijdragen* 32 (1971) 2-34.
125. *Ibid.*, 33.

Si nous considérons les discussions des théologiens, nous constatons que Cervini leur a demandé de juger si les propositions qu'on leur soumettait étaient hérétiques ou erronées, et pour cette raison semblaient devoir être condamnées par le concile [126]. Il fait donc la distinction entre ce qui est hérétique et ce qui est erroné [127]. Il demande ensuite aux théologiens d'écarter les questions qui peuvent être librement discutées sans porter préjudice à la foi [128]. Et rien n'indique qu'il donnerait au terme « foi » un sens différent de son sens normal. Il réclame aussi un exposé de la doctrine des conciles et des Pères, et des condamnations déjà portées. Faut-il en conclure, avec Fransen, que les théologiens sont priés de délimiter clairement la doctrine généralement acceptée dans l'Eglise? Oui, mais en précisant qu'il s'agit de déterminer ce qui est regardé dans l'Eglise comme étant de foi, sur base des témoignages patristiques et conciliaires. C'est-à-dire que la tâche des théologiens ne consiste pas à se prononcer sur des usages ou habitudes de penser abstraction faite de la Révélation, mais d'indiquer ce qui est admis dans l'Eglise comme appartenant à la doctrine révélée, et en conséquence ce qui doit être rejeté comme hérétique. La notion de proposition « hérétique » est entendue, comme celle de « foi », dans son sens normal.

Les théologiens ont d'ailleurs montré, par leurs réponses, qu'ils entendaient bien leur tâche de cette manière. Certains n'ont pas précisé en quel sens exactement ils estimaient la proposition condamnable, mais d'autres ont dit formellement qu'elle était hérétique [129], ou qu'elle était erronée [130], qu'elle n'était pas hérétique (Jérôme d'Azambuja) [131] ou que tout en ayant été condamnée au concile de Florence, elle n'appartenait pas à la foi (Gaspar dos Reis) [132]. Ces divergences indiquent la préoccupation de faire le départ entre une proposition le plus communément admise et une doctrine de foi.

Examinons les deux opinions que Fransen (12 s.) met en avant pour montrer que l'intention était de déterminer « une doctrine généralement acceptée dans l'Eglise, ou même une pratique ». Jérôme Lombardellus considère les articles comme « erronés et hérétiques, parce qu'ils sont contre l'usage (usum) de l'Eglise romaine ». A première vue, on pourrait penser que cet « usage » est simplement une pratique, mais le même théologien ajoute : « Car le Concile de Constance, session 8, a dit : ' Si quelqu'un pense autrement des sacrements que l'Eglise romaine, il est hérétique ' » [133]. Il s'agit donc bien de doctrine, et d'une doctrine de l'Eglise romaine qui est regardée comme étant de foi, de telle sorte que celui qui ne l'admet pas est hérétique. L'autre opinion est plus nette encore ; c'est celle de Louis Carvajal : « En vertu du consentement de l'Eglise on pose le caractère ; donc cela vient de l'Esprit Saint, puisque l'Eglise ne peut se tromper ». Vient ensuite une mention de l'Ecriture (*Ep 4*, 30 ; *Ap 7*, 5) [134]. Le « consentement de l'Eglise » ne vise pas une simple « habitude ecclésiastique », mais une doctrine où s'exprime l'infaillibilité garantie par l'Esprit Saint. Il s'agit donc d'une doctrine appartenant à la Révélation.

---

126. *CT* V, 844, 31-32.
127. Fransen (9) interprète « damnanda » comme « normalement avec anathème » ; mais d'après le contexte il s'agit plutôt de propositions à condamner comme hérétiques ou comme erronées.
128. 844, 40 : « salva fide ».
129. ex. Richard du Mans, 845, 3.
130. ex. Bartolomeo Miranda, 848, 15.
131. 851, 31 s. Jérôme d'Azambuja n'est pas espagnol, comme le pense Fransen (11, n. 29), mais portugais.
132. 849, 28. Même observation pour Gaspar dos Reis, lui aussi portugais (Fransen, 13).
133. 860, 40-42.
134. 858, 13-15.

Parmi les avis des évêques, Fransen (20, n. 62) invoque ceux de Saraceni et d'Ambroise Catharin. Selon le premier, la détermination de la doctrine ne requiert pas seulement « la clé de la science », c'est-à-dire l'opinion des théologiens mais aussi « la clé du pouvoir », c'est-à-dire la décision des évêques [135]. Selon le second, les articles sont hérétiques, parce que contraires à l'usage de l'Eglise Romaine [136].

Cela n'implique pas que le sens de la condamnation portée à Trente soit seulement un acte de l'autorité pour justifier une pratique de l'Eglise, d'abord parce que des avis particuliers ne peuvent être identifiés à la mentalité générale, mais surtout parce que ces avis ne sont pas suffisamment rapportés ou exprimés avec précision pour autoriser une interprétation minimisante. Saraceni ajoute d'ailleurs qu'« au sujet des sacrements on doit tenir ce que tient la sainte Eglise Romaine ».

La référence à la constitution *Ad abolendum* et au concile de Constance [137] permettrait-elle néanmoins d'interpréter dans un sens moins strict la note d'hérésie ? Fransen attache une grande importance à cette référence, car la constitution *Ad abolendum*, du concile de Vérone de 1184, semble donner à l'anathème une signification élargie en le destinant à ceux qui pensent et enseignent différemment de ce que l'Eglise « prêche et observe » en matière de sacrements. Il estime que la bulle de Martin V, qui approuve les condamnations du concile de Constance, a une portée analogue. On peut se demander si cette interprétation est exacte et s'il faut entendre dans un sens adouci la note d'hérésie dans ces condamnations. Mais de toute manière, même en se référant à de telles condamnations, les Pères du concile de Trente ont eu leur propre manière de déterminer le genre de condamnation qu'ils voulaient porter.

En effet, la proposition fut faite par l'archevêque de Sassari de suivre la méthode du concile de Constance, et de reprendre une série de propositions des hérétiques pour les condamner globalement sans préciser, pour chacune de ces propositions, la qualification théologique d'hérétique, d'erronée, ou de scandaleuse, qui lui convenait [138]. Cette méthode de condamnation globale ne fut pas acceptée ; or elle aurait été adaptée s'il s'agissait de réaffirmer simplement la doctrine généralement acceptée dans l'Eglise, puisque les propositions erronées ou scandaleuses s'en écartent comme les propositions hérétiques. Mais justement, à Trente, les Pères ont décidé de formuler des canons dont chacun serait pourvu d'un anathème, c'est-à-dire qu'ils voulaient simplement condamner les propositions qu'ils jugeraient hérétiques, et les condamner comme telles.

En outre, se trouvant devant deux avis opposés des théologiens, l'un considérant la négation du caractère comme hérétique et l'autre seulement comme moins probable, les Pères ont pris consciemment parti pour l'un ou l'autre. La grande majorité a voulu une condamnation à titre d'hérésie, et rien n'indiquerait une atténuation de ce jugement, comme si les Pères avaient voulu simplement préserver une « habitude » de penser ou de faire.

Plus particulièrement, s'ils s'en sont tenus à ce qui avait été déjà déclaré dans le concile de Florence et si finalement ils sont revenus sur un point particulier à la formulation de ce Concile, c'est parce qu'ils ne voulaient affirmer que ce qui était manifestement dans la foi de l'Eglise. Ils ne voulaient condamner que ce qui était hérétique. Lorsqu'ils s'appuyaient sur ce qui est

---

135. 896, 33-36.
136. 933, 17-19.
137. Référence à la constitution *Ad abolendum* : Saraceni et Ambroise Catharin ; référence au concile de Constance : Lombardellus et Saraceni.
138. 896, 17 s.

admis dans l'Eglise, c'était donc pour exprimer non pas simplement une opinion plus probable, mais une vérité appartenant à la foi : c'est la formule employée par Seripando lorsqu'il invoque la « doctrine commune » de l'Eglise, pour réclamer la condamnation de l'article comme hérétique [139].

« Ce que le consentement commun de l'Eglise catholique tient fermement », c'est, selon Nicolas Audet, une vérité qui vient de l'économie divine, c'est-à-dire une vérité qui appartient à la Révélation et qu'il suffit de connaître dans la tradition [140]. Même si le terme « Révélation » n'est pas employé, c'est la vérité révélée que les Pères du Concile ont voulu affirmer en condamnant comme hérétique la négation du caractère sacramentel.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. GALOT, S.J.
Professeur à l'Université Grégorienne

139. 963, 30-31, avec l'opposition entre « probabilia » et « vera et ad fidem pertinentia ».

140. « ... Cum rei veritas solummodo habeatur ex voluntate et dispensatione **divina, quam satis est cognoscere a traditione ecclesiae » ... (969, 26 s.).**