

# Axes de réforme : gouvernance, inclusion, sacerdoce, richesse

Partie VI — Pour une Église réformée selon ses propres critères

## Introduction : du style synodal aux chantiers concrets

---

Le chapitre précédent a montré comment le pontificat de François a fait de la **synodalité** non pas une réforme parmi d'autres, mais le principe d'une manière nouvelle d'être Église : un style de gouvernement où l'on marche ensemble, où l'on écoute avant de décider, où le sensus fidei du peuple baptisé devient un lieu théologique reconnu. Mais un style ne se laisse mesurer qu'à ses effets. Une fois admis le principe que l'Église doit discerner ensemble, restent les questions concrètes sur lesquelles ce discernement bute : qui gouverne et selon quelles règles ; qui peut être ordonné ; comment l'institution dispose des biens ; comment elle accueille celles et ceux que sa morale a longtemps marginalisés ; comment elle répond enfin de ses propres crimes.

Ce dernier chapitre du rapport Fontes entend rassembler ces chantiers en un faisceau cohérent. La thèse qui a guidé l'ensemble de l'enquête — repérer, par les sources historiques et théologiques de l'Église elle-même, ce qui demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime — trouve ici son application la plus exigeante. Car il ne s'agit plus de relire des textes anciens mais de proposer des inflexions précises de la vie ecclésiale présente, en montrant à chaque fois qu'elles puisent leur autorité dans la tradition la plus ancienne plutôt que dans une accommodation à l'air du temps.

On examinera successivement quatre axes principaux — la gouvernance synodale, l'inclusion des femmes et des personnes minorisées, la question du sacerdoce et du célibat, le rapport de l'Église à la richesse — sans esquiver la question qui les traverse tous, celle de la responsabilité face aux abus, parce qu'elle révèle, mieux qu'aucune autre, le coût réel de l'inertie. À chaque fois, la démarche est la même : confronter la position du magistère contemporain aux sources qu'il invoque, et mesurer l'écart entre l'argument de tradition et la tradition réelle.

## I. Le cadre : de l'ecclésiologie juridique au peuple de Dieu

---

Toute discussion sur la réforme contemporaine présuppose une rupture qui n'a guère plus d'un demi-siècle. Pendant les quatre siècles qui séparent le concile de Trente de Vatican II, l'Église s'est pensée selon un modèle que les historiens appellent **juridico-hiérarchique** : une *societas perfecta*, société parfaite et complète en elle-même, structurée comme une pyramide où la grâce et l'autorité descendent du sommet — le pape, puis les évêques, puis les prêtres — vers une base de fidèles essentiellement réceptive. Dans ce modèle, le laïc reçoit ; il n'est pas un sujet actif de la vie ecclésiale mais son destinataire. La célèbre formule attribuée à ce régime — « payer, prier, obéir » — caricature à peine la place qui lui était assignée.

Vatican II (1962-1965) a renversé l'ordre des images. La constitution dogmatique *Lumen gentium* place délibérément, avant le chapitre sur la hiérarchie, un chapitre intitulé « Le peuple de Dieu ». Le geste n'est pas anodin : il signifie que ce qui est premier, c'est le baptême, et que l'égalité des baptisés précède toute différenciation des fonctions. Le concile réhabilite par là même le **sensus fidei**, cette capacité du peuple croyant à reconnaître la vérité de la foi, dont le théologien John Henry Newman avait montré, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, qu'elle avait parfois préservé l'orthodoxie quand l'épiscopat lui-même vacillait. La tradition cesse d'être un dépôt confié à la seule hiérarchie pour devenir un patrimoine vivant dont tout le corps ecclésial est gardien.

C'est cette ecclésiologie que François a entrepris de traduire en pratiques de gouvernement. Le Synode sur la synodalité (2021-2024), avec sa phase de consultation universelle puis ses deux sessions romaines, en représente la mise en œuvre la plus aboutie. Mais le concile lui-même avait

laissé inachevé son chantier institutionnel : il avait affirmé la **collégialité épiscopale** sans en organiser réellement l'exercice, juxtaposant le langage neuf du peuple de Dieu à la structure héritée de Vatican I. Toute la difficulté de la réforme actuelle tient à cette superposition de deux ecclésiologies inégalement digérées. On ne réforme pas un édifice dont les fondations portent encore deux plans contradictoires sans d'abord clarifier lequel doit prévaloir — et c'est précisément l'enjeu de la gouvernance.

## II. La gouvernance : entre primauté et collégialité

---

Le premier axe de réforme touche au cœur du dispositif : qui décide, et comment ? La tension structurante hérite de deux conciles. Vatican I (1870) a défini la **primauté de juridiction** du pape et son infaillibilité dans les conditions strictes de l'enseignement *ex cathedra* ; Vatican II a réaffirmé que les évêques, unis au successeur de Pierre, forment un collège qui porte lui aussi la responsabilité de l'Église universelle. Le second concile n'a pas abrogé le premier — il l'a complété, mais sans résoudre la question de l'articulation pratique entre une primauté monarchique et une collégialité authentique. Le Synode des évêques institué par Paul VI en 1965 fut une réponse partielle ; il resta longtemps un organe purement consultatif, dont les conclusions remontaient au pape sans pouvoir délibératif propre.

L'apport de François consiste à comprendre la synodalité non comme un mécanisme de plus, mais comme un **style** englobant l'ensemble du gouvernement ecclésial. Dans son discours du cinquantième anniversaire du Synode des évêques, en 2015, il a renversé l'image de la pyramide : l'Église synodale est une « pyramide inversée » où le sommet se trouve sous la base, parce que celui qui exerce l'autorité s'appelle d'abord serviteur. La nouveauté la plus concrète est survenue lors de l'assemblée de 2023, où des laïcs, hommes et femmes, ont pour la première fois disposé du droit de vote dans une assemblée synodale, aux côtés des évêques. Le geste, en apparence procédural, touche à l'ecclésiologie : il reconnaît que le discernement de la volonté de Dieu n'est pas le monopole des ordonnés.

Mais la gouvernance synodale ne se réduit pas à élargir le cercle des votants. Elle implique une autre question, longtemps refoulée : celle de la **responsabilité**, au sens où celui qui exerce un pouvoir doit en rendre compte. La crise des abus a révélé qu'aucune instance ne pouvait, en pratique, demander des comptes à un évêque, sinon le pape lui-même — c'est-à-dire personne, dans la plupart des cas. La concentration de tous les pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire, entre les mains de l'évêque diocésain, sans contre-pouvoir réel, est apparue comme un défaut structurel et non comme un simple manquement individuel. La réforme de la gouvernance rejoint ici celle des abus : créer des mécanismes de transparence et de reddition de comptes n'est pas importer dans l'Église un modèle démocratique étranger, mais retrouver la pratique des premiers siècles, où l'évêque était élu par sa communauté et soumis au jugement de ses pairs réunis en concile.

Le risque, souligné par plusieurs observateurs, est que la synodalité demeure un mot tant qu'elle n'est pas inscrite dans le droit. Un style sans institutions s'évapore au gré des pontificats. La question ouverte que lègue le Synode de 2024 est précisément celle-ci : la synodalité produira-t-elle des structures permanentes — conseils dotés de pouvoir délibératif, procédures de consultation obligatoire, instances de contrôle — ou restera-t-elle une atmosphère réversible ? La fidélité aux sources plaide pour l'institutionnalisation : l'Église ancienne ne connaissait pas le gouvernement par l'humeur du chef, mais celui des synodes réguliers.

### III. L'inclusion : les femmes et la question de l'ordination

---

Le deuxième grand axe est celui de la place des femmes, et plus précisément de leur accès au ministère ordonné. La position du magistère, fixée par Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (1994), affirme que l'Église n'a « en aucune manière le pouvoir » de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes, et que ce jugement doit être « tenu de manière définitive ». Trois arguments principaux soutiennent cette exclusion : un argument **christologique** — le prêtre agit *in persona Christi*, et le Christ était homme ; un argument de **tradition** — Jésus n'a appelé que des hommes au cercle des Douze, et l'Église n'a jamais ordonné de femmes ; un argument **sacramentel** lié à la représentation iconique du Christ-époux face à l'Église-épouse.

Or chacun de ces arguments a fait l'objet de critiques serrées, menées de l'intérieur même de la tradition. La théologienne **Elizabeth Johnson** a contesté la prémisse christologique en montrant qu'elle suppose, à tort, que c'est la masculinité du Christ, et non son humanité, qui est salvifique — alors que toute la sotériologie patristique affirmait au contraire que « ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé », l'humanité, non le sexe, étant le lieu de la rédemption. Le bibliste et canoniste **John Wijngaards** a démonté l'argument de tradition par l'histoire : il a rassemblé les preuves épigraphiques et liturgiques de l'existence de **femmes diacres** dans l'Église ancienne, ordonnées par imposition des mains selon des rituels conservés, jusque dans l'Empire byzantin. Quant à l'argument selon lequel Jésus n'a appelé que des hommes, les exégètes rappellent qu'il n'a pas davantage appelé de non-Juifs au cercle des Douze, sans que l'Église en ait jamais déduit que le sacerdoce dût rester réservé aux Juifs.

La question du **diaconat féminin** occupe ici une position particulière. Parce que l'histoire atteste l'existence de diaconesses, et parce que le diaconat se distingue du sacerdoce dans la théologie des ordres, sa réouverture n'est pas verrouillée par *Ordinatio sacerdotalis*. François a institué deux commissions d'étude successives, dont les travaux n'ont pas tranché, signe que la difficulté n'est pas purement historique mais touche à l'unité du sacrement de l'ordre : peut-on ordonner au premier degré sans engager les autres ? La prudence romaine sur ce point révèle la véritable nature de l'enjeu — non pas un détail disciplinaire, mais la cohérence d'une théologie sacramentelle.

Le débat illustre, mieux qu'aucun autre, la méthode d'Fontes. Car la question n'est pas de savoir si l'Église doit céder à une revendication égalitaire venue du dehors, mais si l'exclusion des femmes repose sur la volonté du Christ ou sur une construction culturelle ultérieure qu'on a sacralisée. Lorsque le magistère invoque la tradition, encore faut-il que la tradition réelle confirme l'argument. Or les diaconesses de l'Église ancienne, les femmes apôtres mentionnées par Paul — la Junia de l'Épître aux Romains, « remarquable parmi les apôtres » —, l'effacement progressif de leurs ministères, dessinent une histoire bien plus complexe que le récit d'une exclusion immémoriale et homogène.

## IV. Le sacerdoce et le célibat : une discipline, non un dogme

---

Le troisième axe concerne le sacerdoce lui-même, et au premier chef la discipline du **célibat obligatoire** des prêtres de rite latin. Il importe ici de poser d'emblée la distinction décisive, que le débat public brouille constamment : le célibat sacerdotal n'est pas un dogme mais une **discipline ecclésiastique**, c'est-à-dire une loi que l'Église s'est donnée à elle-même et qu'elle peut donc modifier sans toucher à la foi. La preuve en est administrée par l'existence, à l'intérieur même de la communion catholique, des **Églises orientales catholiques**, qui ordonnent des hommes mariés depuis toujours et dont nul ne conteste l'appartenance pleine et entière à l'Église romaine.

L'histoire confirme le caractère construit de la règle latine. Les premiers siècles connaissent un clergé largement marié — les Épîtres pastorales recommandent que l'évêque soit « mari d'une seule femme ». Une exigence de **continence** s'impose progressivement aux clercs déjà mariés, avant que ne s'installe l'obligation du célibat proprement dit, formalisée par le deuxième concile du Latran (1139), qui déclare nuls les mariages contractés par les clercs majeurs. Les motifs de cette évolution sont autant pastoraux que matériels : souci de pureté rituelle hérité de l'Ancien Testament, mais aussi volonté d'empêcher la transmission héréditaire des bénéfices ecclésiastiques et la dilapidation du patrimoine de l'Église au profit des familles des prêtres. Le célibat est ainsi, pour une part, une réponse à un problème de gouvernance des biens — ce qui le relie, on le verra, au quatrième axe.

L'argument en faveur d'une réforme ne nie pas la valeur spirituelle du célibat consacré, qui demeure un charisme évangélique authentique, fondé sur l'exemple du Christ lui-même et sur la recommandation paulinienne. Il porte sur le caractère **obligatoire** et indifférencié de la règle : faut-il imposer comme condition d'accès au ministère ce que l'Évangile présente comme un don particulier, fait à certains et non à tous ? Le Synode pour l'Amazonie (2019) a posé la question avec acuité dans le contexte d'un manque dramatique de prêtres, certaines communautés ne recevant l'eucharistie que quelques fois par an. La proposition d'ordonner des hommes mariés éprouvés — les *virī probati* — n'a finalement pas été retenue par François dans l'exhortation *Querida Amazonia*, mais elle a démontré que le débat était désormais ouvert au plus haut niveau.

La crise des abus a réintroduit la question du célibat sous un angle nouveau. Aucune étude sérieuse n'établit de lien causal direct entre célibat et abus — les abus existent massivement hors du clergé catholique. Mais plusieurs analystes pointent que le célibat obligatoire, en sélectionnant et en formant les prêtres dans un milieu masculin homogène, coupé de l'expérience familiale et marqué par une forte culture du secret, a contribué à façonner le **cléricalisme** : cette représentation du prêtre comme appartenant à une caste sacrée, supérieure et intouchable, que François a lui-même dénoncée comme une « perversion » de l'Église. La réforme du sacerdoce, là encore, déborde la seule question disciplinaire pour rejoindre celle de la culture du pouvoir clérical.

## V. La richesse : l'Évangile de la pauvreté contre les scandales financiers

---

Le quatrième axe touche au rapport de l'Église à l'argent, et il met en jeu une tension d'une rare crudité entre l'enseignement de Jésus et la réalité institutionnelle. L'Évangile est sans ambiguïté sur la richesse : l'appel au jeune homme riche de tout vendre et de donner aux pauvres, l'avertissement qu'on ne peut servir à la fois Dieu et l'argent — *Mammon* —, la parabole de Lazare et du mauvais riche, le « malheur à vous, les riches » de Luc. Aucun thème n'est plus constant dans la prédication de Jésus que la mise en garde contre l'accumulation et l'appel au dépouillement. La tradition la plus exigeante — celle des Pères qui affirmaient que le superflu du riche appartient de droit au pauvre, celle de François d'Assise épousant Dame Pauvreté — n'a fait que radicaliser cet appel.

Or l'institution qui se réclame de cet Évangile a connu, à l'époque contemporaine, une série de **scandales financiers** retentissants. L'affaire de la Banque Ambrosienne dans les années 1980, dans laquelle l'Institut pour les œuvres de religion — la « banque du Vatican », l'**IOR** — fut compromis ; les soupçons récurrents de blanchiment ; et, plus récemment, le procès relatif à l'achat spéculatif d'un immeuble de luxe à Londres, qui a conduit à la condamnation d'un cardinal, ont durablement abîmé la crédibilité morale de l'Église. Comment prêcher la pauvreté évangélique tout en gérant des portefeuilles immobiliers spéculatifs ? La contradiction n'est pas seulement embarrassante : elle ruine la prédication elle-même, car un message sur l'argent n'est entendu que si celui qui le porte est lui-même crédible.

François a engagé une réforme financière substantielle, parmi les plus concrètes de son pontificat. Il a imposé à l'IOR des règles de transparence conformes aux standards internationaux de lutte contre le blanchiment, fait fermer des milliers de comptes ne correspondant pas à des bénéficiaires légitimes, créé un Secrétariat pour l'économie chargé de centraliser le contrôle budgétaire, et promulgué de nouvelles lois soumettant les contrats vaticans à des procédures d'appel d'offres. Ces mesures, techniques en apparence, ont une portée théologique : elles tirent les conséquences institutionnelles de l'exigence évangélique de transparence et de service. La richesse n'est tolérable, dans la logique de l'Évangile, que comme moyen au service des pauvres, jamais comme fin ni comme pouvoir.

Mais la conversion financière reste, parmi tous les chantiers, l'un des plus inachevés. La question ouverte est celle d'une **conversion** au sens fort : non pas seulement assainir la gestion pour échapper au scandale, mais réinterroger la légitimité même de certaines accumulations patrimoniales à la lumière du message qui interdit de thésauriser. Une Église qui veut réformer sa gouvernance et son sacerdoce selon ses propres critères ne peut faire l'économie d'une réforme de son rapport aux biens, car c'est sur ce point que l'écart entre la parole de Jésus et la pratique de l'institution est le plus directement vérifiable par tous.

## VI. L'inclusion morale et la responsabilité face aux abus

---

Deux chantiers transversaux achèvent de dessiner le paysage de la réforme, parce qu'ils mettent à l'épreuve la capacité de l'Église à articuler doctrine et miséricorde. Le premier est celui de **l'inclusion des personnes LGBTQ+** et, plus largement, de la théologie morale sexuelle. La doctrine officielle, telle que la formule le Catéchisme, qualifie les actes homosexuels d'« intrinsèquement désordonnés » tout en appelant à accueillir les personnes « avec respect, compassion et délicatesse ». Cette distinction entre la personne, toujours digne, et l'acte, toujours condamné, est jugée par beaucoup de fidèles et de pasteurs comme intenable dans la pratique, parce qu'elle revient à demander à des personnes de renoncer à toute vie affective au nom d'une lecture contestée de la loi naturelle.

Des théologiens moralistes majeurs ont, ici aussi, ouvert des brèches de l'intérieur. **Bernard Häring**, le grand rénovateur de la théologie morale catholique, a replacé la **conscience** au centre du discernement éthique, contre une morale d'application mécanique de normes ; **Charles Curran** a contesté frontalement l'enseignement sur la contraception et la sexualité, ce qui lui a valu de perdre sa charge d'enseignement canonique. Ces auteurs incarnent la figure du **dissentiment loyal** : critiquer authentiquement l'enseignement officiel tout en demeurant enraciné dans la tradition et dans la communion ecclésiale. La synodalité a rouvert prudemment ce dossier — la déclaration *Fiducia supplicans* (2023), autorisant la bénédiction des couples en situation irrégulière, en a témoigné — sans trancher le développement doctrinal de fond, renvoyé à un discernement continué.

Le second chantier transversal, le plus grave, est celui de la **responsabilité face aux abus sexuels**. La crise révélée depuis le début des années 2000, des États-Unis à l'Irlande, de l'Allemagne à la France avec le rapport de la CIASE, a montré l'ampleur systémique d'un phénomène longtemps dissimulé par les structures mêmes censées y veiller. Des mouvements de laïcs comme **Voice of the Faithful** aux États-Unis ont formulé des propositions de réforme structurelle : transparence financière, conseils diocésains dotés de pouvoirs réels, participation des laïcs à la sélection et au contrôle des évêques. L'analyse converge vers un diagnostic : ce n'est pas seulement la faute d'individus déviants, mais le **cléricalisme** et l'absence de tout contre-pouvoir qui ont rendu la dissimulation possible et systémique.

C'est pourquoi la question des abus n'est pas un sixième sujet juxtaposé aux autres, mais le révélateur de tous. Elle montre que la réforme de la gouvernance n'est pas un luxe procédural mais un **impératif évangélique** : sans reddition de comptes, sans participation réelle des baptisés, sans contrôle des pouvoirs épiscopaux, l'institution reproduit les conditions mêmes du désastre. Les réformes esquissées dans les chapitres précédents — synodalité dotée d'institutions, inclusion des femmes dans les instances de décision, dé-sacralisation de la figure cléricale, transparence financière — convergent toutes vers une même finalité : faire de l'Église un corps où nul pouvoir n'échappe au regard de la communauté qu'il sert.

## Conclusion : ce que la synodalité change pour lire l'Église

---

Au terme de ce parcours, la synodalité apparaît comme la **clé de voûte** de l'ensemble. Elle n'est pas une réforme parmi quatre ou cinq autres, mais le principe qui les rend toutes possibles et cohérentes : car gouverner ensemble, c'est ouvrir les instances de décision aux femmes comme aux laïcs ; c'est rendre des comptes, donc prévenir les abus ; c'est discerner ensemble la valeur des disciplines héritées, comme le célibat, et l'usage des biens. Ce chapitre a voulu montrer que ces chantiers ne forment pas une liste de revendications hétéroclites mais un système, dont la cohérence tient à une même conviction : l'autorité dans l'Église n'est légitime que comme service, et le service exige la transparence et la participation.

La méthode d'Fontes trouve dans ces axes sa vérification décisive. À chaque fois, la réforme proposée ne s'autorise pas d'une pression extérieure ni d'un alignement sur les valeurs de l'époque, mais d'un retour aux **sources** : les diaconesses de l'Église ancienne contre l'argument de tradition opposé à l'ordination des femmes ; le clergé marié des premiers siècles et des Églises orientales contre l'absolutisation du célibat latin ; l'Évangile de la pauvreté contre les accumulations patrimoniales ; la gouvernance conciliaire et l'élection des évêques par leurs communautés contre la concentration monarchique du pouvoir. La tradition réelle, restituée dans son épaisseur historique, se révèle souvent plus plastique et plus exigeante que la « tradition » figée que le magistère invoque pour résister au changement. Là réside la légitimité d'une réforme conduite selon les propres critères de l'Église : non pas la trahir, mais la rappeler à sa source.

Reste une tension que ce rapport n'a pas dissimulée et ne saurait dissoudre : celle qui oppose un magistère cherchant à clore certaines questions par des déclarations définitives, et une tradition vivante dont l'histoire montre qu'elle s'est toujours développée, parfois contre ses propres certitudes antérieures. La figure du dissentiment loyal — celle de Häring, de Curran, de tant de théologiens demeurés fidèles tout en critiquant — indique la voie d'une fidélité qui n'est pas conservation inerte mais discernement continué. Si le message de Jésus est bien, comme l'a soutenu l'ensemble de cette enquête, une parole de libération adressée d'abord aux pauvres, aux exclus et aux petits, alors une Église réformée selon ce message ne pourra se reconnaître qu'à ce signe : qu'elle ait cessé d'être une

structure de pouvoir pour redevenir une communauté de service. Fontes n'a pas prétendu écrire le programme de cette réforme, mais en établir la légitimité par les sources — laissant à l'Église elle-même, marchant ensemble, le soin d'en accomplir les étapes.

*Sources principales utilisées dans ce chapitre : Concile Vatican II, Lumen gentium (1964) ; Jean-Paul II, Ordinatio sacerdotalis (1994) ; Elizabeth A. Johnson, She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse (1992) ; John Wijngaards, The Ordained Women Deacons of the Church's First Millennium (2011) ; Edward Schillebeeckx, Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ (1981) ; Bernard Häring, Free and Faithful in Christ (1978-1981) ; Charles E. Curran, Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian (2006) ; deuxième concile du Latran (1139), canons sur le célibat ; François, Querida Amazonia (2020), Fiducia supplicans (2023) ; Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), Rapport (2021).*