

# Le pontificat de François et la synodalité

Partie VI — Pour une Église réformée selon ses propres critères

## Introduction : du théologien dissident au pape réformateur

---

Le chapitre précédent a montré comment Hans Küng a porté, depuis les marges parfois sanctionnées de l'institution, l'exigence d'une Église catholique réformée selon l'Évangile et selon la liberté chrétienne. Küng critiquait de l'extérieur du pouvoir : sa *missio canonica* retirée en 1979, il continua de penser la réforme en théologien empêché d'enseigner au nom de l'Église, conscient que la transformation des structures resterait lettre morte tant qu'elle ne trouverait pas un relais au sommet de la hiérarchie. La question demeurait donc ouverte : un pape pouvait-il devenir l'agent d'une réforme que le magistère avait jusque-là contenue, et le faire non pas contre la tradition mais en se réclamant d'elle ?

L'élection de Jorge Mario Bergoglio en mars 2013 a paru offrir, à beaucoup, une réponse affirmative. Premier pape jésuite, premier pape venu d'Amérique latine, premier à choisir le nom de François, le nouvel évêque de Rome a inscrit dès ses premiers gestes une volonté de déplacement : résidence à la Maison Sainte-Marthe plutôt qu'aux appartements pontificaux, refus de certains attributs protocolaires, insistance sur le titre d'« évêque de Rome » plus que sur celui de souverain pontife. Ces signes annonçaient une intention plus large, qui allait structurer tout le pontificat : faire de la **synodalité** — c'est-à-dire de l'idée que l'Église entière « marche ensemble » dans l'écoute réciproque — le principe d'une réforme à la fois pastorale et institutionnelle.

Ce chapitre examine si, et dans quelle mesure, le pontificat de François a constitué une réforme de l'Église fidèle à ses propres sources. Il s'agira de distinguer ce qui relève d'une véritable conversion structurelle de ce qui demeure de l'ordre de l'inflexion de style ou de l'intention différée. Car la figure qui se dégage des analyses académiques les plus rigoureuses n'est pas celle d'un révolutionnaire, mais celle d'un pape de seuil, ouvrant des processus qu'il ne conclut pas — situation dont les ambiguïtés, autant que les audaces, méritent d'être pesées à l'aune de la thèse qui traverse l'ensemble de cette enquête.

## I. Les racines latino-américaines d'un projet de réforme

---

On ne comprend pas le projet de François si l'on néglige sa formation latino-américaine, qui en constitue la matrice intellectuelle et spirituelle. Bergoglio s'est formé dans le contexte de la réception sud-américaine du concile Vatican II, marquée par les conférences de l'épiscopat latino-américain de Medellín (1968), Puebla (1979) et surtout Aparecida (2007), dont il fut l'une des figures rédactionnelles majeures. De cette tradition, il a hérité ce que l'on nomme la **théologie du peuple**, courant argentin distinct de la théologie de la libération classique. Là où cette dernière empruntait souvent des catégories d'analyse marxistes des structures sociales, la théologie du peuple privilégie la piété populaire, la culture comme lieu théologique, la dimension communautaire de la foi et la proximité concrète avec les pauvres. Le peuple n'y est pas une classe en lutte mais un sujet de foi et de sagesse.

Cette sensibilité explique des traits récurrents du magistère de François : la primauté du concret sur l'abstrait, la défiance envers les systèmes idéologiques, la valorisation du sensus fidei des plus simples. Comme l'a montré Massimo Borghesi dans son étude du parcours intellectuel de Bergoglio, la pensée du pape est profondément dialectique, nourrie notamment de la lecture de Romano Guardini et d'une logique de la « coïncidence des opposés » : tenir ensemble des polarités plutôt que les trancher. Borghesi a souligné combien ce mode de

pensée processuel se heurterait à des cultures ecclésiales plus dualistes, attachées à la clarté juridico-doctrinale, ce qui éclaire par avance une grande partie des incompréhensions du pontificat.

L'origine de François pèse aussi symboliquement. Premier pape non européen depuis plus d'un millénaire, il incarne un déplacement du centre de gravité du catholicisme vers le Sud global, là où se concentre désormais la croissance démographique de l'Église, en Afrique et en Asie, tandis que l'Europe et l'Amérique du Nord connaissent une sécularisation avancée. Austen Ivereigh, dans sa biographie intellectuelle du pape, a montré comment cette trajectoire argentine — y compris ses années controversées comme provincial des jésuites, puis sa conversion à un style plus collégial comme archevêque de Buenos Aires — a forgé un « grand réformateur » dont la radicalité est pastorale avant d'être doctrinale. François ne cherche pas à réécrire la doctrine ; il entend déplacer le lieu d'où l'Église parle et la manière dont elle décide.

Ce déplacement n'est pas sans tension avec les sources mêmes qu'il invoque. La théologie du peuple offre une légitimation puissante à la participation des fidèles, mais elle est elle-même tributaire d'une lecture particulière de l'ecclésiologie conciliaire. La question, que ce chapitre gardera présente à l'esprit, est de savoir si cette matrice latino-américaine fournit un critère évangélique de réforme suffisamment universel, ou si elle demeure une sensibilité régionale projetée sur une Église mondiale aux cultures hétérogènes.

## II. *Evangelii Gaudium* et la critique de l'Église auto-référentielle

---

Le programme du pontificat se lit avant tout dans *Evangelii Gaudium* (2013), exhortation apostolique formellement issue du Synode de 2012 sur la nouvelle évangélisation, mais qui en déborde largement le cadre pour s'imposer comme le véritable manifeste de François. Le texte mêle les genres — exhortation pastorale, manifeste missionnaire, critique sociale, réflexion ecclésiologique — dans une langue volontairement accessible, nourrie d'images concrètes

plutôt que de technicité théologique. Cette forme n'est pas neutre : elle traduit déjà une option en faveur d'une parole adressée au peuple de Dieu tout entier plutôt qu'aux seuls clercs et théologiens.

Au cœur du texte se trouve la dénonciation de l'**Église auto-référentielle**. L'expression condense une double critique : celle d'un repli institutionnel qui privilégie la conservation des structures au détriment de la mission, et celle d'un enfermement identitaire où la communauté ecclésiale devient un groupe auto-protecteur plutôt qu'un sacrement de salut ouvert à tous. À cette auto-référentialité, François oppose l'image de l'**Église en sortie** — une communauté qui prend l'initiative, va à la rencontre, accepte de se laisser déranger par les périphéries humaines et géographiques — et celle, devenue emblématique, de l'**hôpital de campagne**, où l'urgence est de soigner les blessés avant de perfectionner les structures. Le paradigme ecclésial n'est plus celui de la forteresse assiégée.

L'ecclésiologie qui s'y déploie se résume dans la formule de « conversion pastorale et missionnaire ». François affirme que toutes les structures de l'Église doivent être réformées en fonction de l'exigence d'évangélisation : non pas ajouter un département missionnaire à un édifice inchangé, mais repenser sous le signe de la mission l'ensemble des pratiques — liturgie, catéchèse, sacrements, gouvernance, présence publique. Il dénonce la « mondanité spirituelle », cette quête de reconnaissance sociale ou de sécurité institutionnelle qui se substitue à la fidélité au Christ pauvre. Significativement, il évoque la possibilité que les conférences épiscopales exercent une certaine autorité doctrinale — développement notable par rapport à la centralisation traditionnelle, et germe de la décentralisation synodale ultérieure.

À ce socle ecclésiologique s'articule la **priorité évangélique aux pauvres**, qui n'est pas seulement éthique mais herméneutique : les pauvres ne sont pas de simples destinataires de l'assistance caritative, mais des sujets de l'évangélisation, des « maîtres de foi », un lieu de discernement de la vérité de l'Évangile dans l'histoire. Sur cette base, François développe une

critique virulente d'une économie qui « tue », de l'idéologie du ruissellement, de la « culture du déchet » et de la sacralisation de la propriété privée quand elle se fait au détriment du bien commun. Cette dimension sociale, présentée comme intrinsèque à l'annonce et non comme un supplément, préfigure directement le magistère écologique à venir.

La réception du document fut majoritairement enthousiaste dans les secteurs engagés dans la pastorale sociale et la mission urbaine, qui y virent un retour à l'inspiration des premières décennies postconciliaires. Mais des critiques s'exprimèrent dans les milieux conservateurs, reprochant au texte un déficit de clarté doctrinale et une vision jugée trop horizontale de l'Église. D'autres, à l'inverse, observèrent que la conversion pastorale annoncée appelait des réformes structurelles plus décisives que celles effectivement engagées, notamment sur la participation des laïcs et le rôle des femmes. *Evangelii Gaudium* apparaît ainsi comme un texte programmatique plus que normatif : il pose des principes sans les traduire entièrement en mesures. C'est précisément ce déficit d'institutionnalisation que la réforme synodale tentera de combler.

### III. Le magistère écologique : *Laudato Si'* et *Laudate Deum*

---

Si *Evangelii Gaudium* fournit la grammaire ecclésiologique du pontificat, *Laudato Si'* (2015) en constitue l'application sociale la plus innovante. Pour la première fois, une encyclique est entièrement consacrée à la question environnementale, inscrite toutefois dans la continuité des grandes encycliques sociales. Le titre, emprunté au Cantique des créatures de saint François d'Assise, annonce une perspective de louange et de contemplation, qui se démarque d'une approche purement technico-scientifique. Le concept-clé en est l'**écologie intégrale** : l'affirmation que « tout est lié », que la crise environnementale, la pauvreté, les migrations forcées, l'effondrement de la biodiversité et la fragilisation des liens sociaux relèvent d'une même logique de domination.

L'innovation ne réside pas dans la simple attention à l'environnement, déjà présente chez les prédécesseurs de François, mais dans la radicalité de la critique du **paradigme technocratique** — cette réduction de la nature à un objet manipulable et de la société à un champ de calcul utilitariste — et de l'idéologie de la croissance illimitée. L'encyclique ne se contente pas de dénoncer : elle appelle à une « conversion écologique » aux dimensions à la fois politiques, économiques et spirituelles, engageant les modes de production et de consommation autant que la liturgie et le style de vie ecclésial.

Sur le plan théologique, *Laudato Si'* renouvelle l'abord de la création en refusant à la fois l'anthropocentrisme tyrannique, qui autoriserait la domination illimitée de l'humain, et un biocentrisme qui abolirait la spécificité de la personne. François propose un anthropocentrisme « situé » : l'être humain est gardien et non propriétaire, appelé à une seigneurie responsable. Cette relecture biblique s'accompagne d'une réhabilitation de la dimension cosmique de la liturgie et de la mystique chrétienne, dans la ligne franciscaine. Anthropologiquement, l'encyclique met en cause l'individualisme consommateur et propose une vision relationnelle de la personne, tandis que la notion de bien commun acquiert une dimension planétaire. Des théologiens comme Daniel Horan ont prolongé cette intuition vers une anthropologie relationnelle et écologique, montrant la fécondité spéculative du texte au-delà de sa portée pastorale.

Huit ans plus tard, *Laudate Deum* (2023) revient sur la crise climatique avec une tonalité d'impatience prophétique. L'exhortation prend acte de l'insuffisance des engagements politiques internationaux malgré la réception de *Laudato Si'*, dénonce la lenteur des gouvernements, l'influence des lobbies et le décalage entre les déclarations des sommets climatiques et les politiques réelles, sans épargner le négationnisme climatique ni le greenwashing. Sur le plan intra-ecclésial, le texte exhorte à ne pas réduire *Laudato Si'* à un slogan, mais à inscrire l'écologie intégrale dans la catéchèse, la formation des séminaristes et

la spiritualité ordinaire. La dimension synodale y apparaît en creux : la conversion écologique est un processus communautaire qui suppose des décisions partagées et des renoncements mutuels à tous les niveaux de l'Église.

Ce magistère a exercé une influence notable au-delà du catholicisme, *Laudato Si'* étant largement citée dans les débats internationaux sur le climat et ayant légitimé moralement des initiatives de désinvestissement des énergies fossiles. À l'intérieur de l'Église, en revanche, l'écologie est parfois perçue comme un thème secondaire ou typiquement occidental, voire comme un glissement vers un « écologisme » quasi religieux. François répond en affirmant la dimension christologique et trinitaire de l'écologie intégrale et l'inséparabilité de la défense de la création et de celle des pauvres. Ce nouage de l'écologie et de la justice sociale prépare l'intelligence de la synodalité : tenir ensemble, dans le discernement communautaire, les dimensions multiples de la mission de l'Église.

#### IV. Le Synode sur la synodalité : méthode et théologie

---

La synodalité n'est pas une invention tardive de 2021. Dès le discours du 17 octobre 2015, pour le cinquantième anniversaire de l'institution du Synode des évêques, François avait affirmé que « le chemin de la synodalité est le chemin que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire », et esquissé l'image d'une **pyramide inversée** où le sommet se met au service de la base. La synodalité y est définie comme l'écoute réciproque au sein du peuple de Dieu, où chacun, du dernier des fidèles jusqu'au pape, est à la fois sujet et destinataire de la parole de l'Esprit. La Constitution apostolique *Episcopalis Communio* (2018) en avait tiré une première conséquence institutionnelle en réformant le Synode des évêques pour donner davantage de poids aux phases préparatoires et à la consultation préalable. Les synodes sur la famille (2014-2015), sur les jeunes (2018) et sur l'Amazonie (2019) avaient déjà rodé une méthode de questionnaires et de consultations élargies.

Le Synode sur la synodalité (2021-2024) systématise cette évolution par une méthode étagée en trois phases : diocésaine, continentale et universelle. La phase diocésaine, lancée en 2021, a impliqué des consultations locales de grande ampleur, invitant paroisses, mouvements, communautés religieuses et groupes informels à réfléchir à la manière dont l'Église vit la communion, la participation et la mission. La phase continentale, en 2023, a synthétisé ces résultats à l'échelle des grandes régions ecclésiales, avant les assemblées romaines de 2023 et 2024. Cette architecture traduit une intention claire : faire remonter la parole du peuple de Dieu vers le centre plutôt qu'imposer du centre des orientations préconçues. La méthode privilégie l'« écoute spirituelle » et la **conversation spirituelle** en petits groupes, afin que la recherche du consensus dans l'Esprit l'emporte sur le débat parlementaire ou la logique de majorité.

Sur le plan théologique, la synodalité que promeut François est plus qu'une technique de gouvernance : elle est une manière d'être Église. Elle suppose de reconnaître que l'Esprit Saint parle à tout le peuple de Dieu et que le **sensus fidei fidelium** des baptisés constitue une ressource indispensable au discernement. Il ne s'agit pas d'une démocratie doctrinale où les vérités de foi seraient soumises au vote, mais d'une démarche où l'expérience des fidèles, leurs souffrances, leurs questions et leurs intuitions sont prises en compte dans l'élaboration des réponses pastorales et la maturation de la doctrine. La Commission théologique internationale, dans son document de 2018 sur *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, avait fourni le socle de cette articulation entre sacramentalité du ministère ordonné, collégialité épiscopale et participation de tous les fidèles. Le théologien latino-américain Rafael Luciani en a tiré l'idée d'une « nouvelle manière de procéder », réorganisant le rapport entre Église universelle et Églises locales.

Cette dynamique s'ordonne autour de deux principes herméneutiques chers à François : « le temps est supérieur à l'espace » et « la réalité est plus importante que l'idée ». Le premier signifie que l'engagement de processus, avec ses lenteurs et ses ambiguïtés, importe davantage que la conquête rapide de positions institutionnelles. La synodalité devient ainsi

un chemin où les réponses ne sont pas toutes données d'avance mais se découvrent progressivement. Cette eschatologie de la réforme — une Église pèlerine, peuple en marche plus qu'institution stabilisée — confère au projet sa cohérence, mais elle le rend aussi vulnérable à une objection majeure : la valorisation indéfinie du processus peut différer indéfiniment la décision, et masquer sous le langage de l'écoute la persistance d'un pouvoir inchangé.

Car la dynamique synodale demeure encadrée par la structure hiérarchique et le primat pontifical. La participation accrue des laïcs, y compris des femmes admises au vote dans les assemblées romaines, marque une avancée réelle. Mais elle n'abolit ni la composition majoritairement épiscopale des instances décisionnelles, ni le rôle d'arbitre ultime du pape. C'est là que se concentrent les résistances et les tensions que les controverses du pontificat vont porter au jour.

## **V. Les controverses : *Fiducia Supplicans*, *Querida Amazonia* et les limites du pouvoir**

---

Deux dossiers cristallisent les limites du projet réformateur de François et la difficulté d'articuler synodalité, primauté et doctrine. Le premier est l'Instruction *Fiducia Supplicans*, publiée en décembre 2023 par le Dicastère pour la doctrine de la foi avec l'approbation du pape. Le document traite des bénédictions de personnes vivant des situations que la doctrine considère comme objectivement irrégulières, en particulier les couples en unions non reconnues et les couples de même sexe. Il affirme explicitement ne rien modifier de la doctrine sur le mariage, tout en autorisant des bénédictions « pastorales », informelles et spontanées, distinctes de toute célébration liturgique nuptiale. La logique est celle d'une pastorale de la miséricorde, qui ne conditionne pas la bénédiction à la perfection morale.

Cette tentative de distinguer un noyau doctrinal intangible d'une pratique pastorale plus souple — distinction ancienne dans la tradition, mais appliquée ici à une question hautement symbolique — a déclenché une contestation d'une ampleur inédite. Les cardinaux signataires des *dubia*, déjà mobilisés contre *Amoris Laetitia* et la possibilité d'accès des divorcés-remariés à l'eucharistie, y ont vu la confirmation d'un pontificat « ambigu » affaiblissant la doctrine par des gestes contradictoires. Surtout, plusieurs conférences épiscopales africaines ont publiquement annoncé qu'elles n'appliqueraient pas l'Instruction, jugée incompréhensible pour leurs fidèles et contraire à des cultures où l'homosexualité est souvent réprouvée, voire pénalisée par la loi civile. François a maintenu le document mais accepté d'en nuancer la mise en œuvre, évitant la rupture frontale.

L'épisode révèle une recomposition des fractures du catholicisme qui déborde l'axe simple progressiste/conservateur. Les évêchés africains, très favorables à la critique des structures économiques injustes et à la défense des pauvres, se montrent en revanche fermes sur la morale sexuelle. La ligne de partage n'est donc ni purement géographique ni purement idéologique. Surtout, *Fiducia Supplicans* met à nu une contradiction structurelle : le document n'émane pas d'un processus synodal mais d'un dicastère, approuvé par le pape et promulgué selon les formes classiques du magistère prescriptif. Le récit d'une Église en mutation purement synodale s'en trouve relativisé : le modèle centralisé demeure, et l'on peut bénir au nom de la synodalité par un acte qui en contredit la méthode.

Le second dossier, *Querida Amazonia* (2020), illustre la prudence inverse. Le Synode pour l'Amazonie de 2019, confronté à une pénurie dramatique de prêtres laissant des communautés des mois sans eucharistie, avait dégagé un consensus relatif en faveur de l'ordination d'hommes mariés d'âge mûr — les **virī probati** — reconnus pour leur foi et leur service. Beaucoup attendaient que l'exhortation post-synodale entérine au moins cette ouverture limitée et locale. Or *Querida Amazonia*, dans une forme poétique organisée autour de quatre «

rêves » (social, culturel, écologique, ecclésial), ne reprend pas explicitement la proposition, réaffirme la valeur du célibat sacerdotal et se borne à promouvoir les ministères laïcs et le rôle des femmes.

Cette non-décision a été lue par les uns comme une « reculade » devant les milieux opposés à toute modification de la discipline, par les autres comme une stratégie de prudence destinée à ne pas brusquer l'Église universelle. Sur le fond, rien n'interdisait théologiquement une telle ouverture, le célibat sacerdotal n'étant pas de droit divin et des prêtres mariés existant déjà dans les Églises orientales catholiques. La forte valeur symbolique du célibat dans le rite latin et la crainte d'un effet domino ont vraisemblablement pesé. Massimo Faggioli a souligné le caractère liminaire de ce choix : François ne ferme pas théoriquement la possibilité, mais ne la met pas en œuvre, laissant la question en suspens. L'épisode pose frontalement la question décisive : les processus synodaux sont-ils des organes de co-décision, ou des espaces consultatifs dont le pape reste libre de reprendre ou non les propositions ?

Ces deux controverses, symétriquement inverses — audace doctrinale sans procédure synodale dans un cas, retenue institutionnelle malgré un consensus synodal dans l'autre — convergent vers le même constat. L'exercice du pouvoir sous François demeure papocentrique, y compris lorsqu'il prêche la synodalité. La place des femmes en fournit l'illustration la plus nette : leur participation accrue aux assemblées, l'institution des ministères laïcs de catéchiste, lecteur et acolyte ouverts aux femmes constituent des avancées réelles, mais la question du diaconat féminin sacramentel demeure renvoyée à des commissions d'étude sans conclusion. La réforme avance par touches, valorisant les ministères non ordonnés plutôt que transformant la configuration sacramentelle du clergé.

## VI. François et Vatican II : une réception inachevée

---

Pour évaluer la portée réformatrice du pontificat selon les critères propres de l'Église, il faut le rapporter au concile Vatican II, dont il se réclame explicitement. Là où Benoît XVI avait insisté sur l'« herméneutique de la réforme dans la continuité », corrigeant les lectures de rupture, François accentue l'actualisation pastorale et la conversion missionnaire. Il ne cherche pas à rethéoriser le concile mais à le mettre en œuvre, à travers la synodalité, l'option pour les pauvres, l'inculturation et le dialogue avec le monde. Sa manière de citer les textes conciliaires témoigne d'une familiarité existentielle avec leur esprit plus que d'un souci d'exégèse juridique. Il reprend volontiers l'ecclésiologie du peuple de Dieu de *Lumen Gentium*, radicalisant le passage d'une ecclésiologie de la *societas perfecta* à une ecclésiologie de communion, dont la synodalité serait la modalité concrète dans le temps.

Richard Gaillardetz a thématé cette filiation sous la catégorie d'« concile inachevé » : Vatican II n'aurait pas encore déployé toutes ses potentialités, et François en représenterait une nouvelle phase de réception, reliant la synodalité, la réforme de la Curie, l'option pour les pauvres et le style pastoral à une lecture dynamique du concile comme événement toujours en cours. Par rapport à Jean-Paul II et Benoît XVI, qui avaient promu la nouvelle évangélisation dans un registre souvent doctrinal et apologétique, François insiste davantage sur le témoignage, la proximité et la miséricorde. La continuité doctrinale de fond — anthropologie, christologie, sacramentaire — demeure ; les différences portent sur les accents, le langage et le centre de gravité pastoral.

Mais la réception conciliaire bute sur des limites structurelles que ce chapitre doit nommer. La première est juridique : le Code de droit canonique de 1983 traduit une vision hiérarchique et centralisée, et la synodalité n'y a pas encore trouvé de traduction stable. Les instances de participation demeurent largement consultatives, leur portée délibérative tributaire de la bonne volonté des pasteurs. Il en résulte un décalage persistant entre le discours sur la synodalité et son ancrage institutionnel. La deuxième limite tient à la configuration de la

papauté elle-même : malgré les gestes de simplicité, la fonction reste au centre, et la médiatisation du pape produit le paradoxe d'un **hyper-papalisme** — un pape qui prêche la synodalité tout en concentrant de fait l'attention et l'autorité. Une réception pleinement synodale de Vatican II exigerait une réforme de la papauté elle-même, au-delà du style.

La troisième limite concerne le corps épiscopal et la formation du clergé. Les évêques en place sont héritiers de décennies où la priorité fut souvent mise sur la fidélité doctrinale et la discipline plutôt que sur la participation ; la formation des séminaristes demeure marquée, en certains contextes, par des modèles cléricaux. Le renouvellement du leadership ecclésial prend du temps, et un seul pontificat ne suffit pas à transformer en profondeur une culture. C'est ici que l'analyse de Faggioli — le **pape liminaire**, situé à un seuil entre un catholicisme eurocentré et une catholicité globale, entre un modèle tridentin et une Église synodale — trouve sa pertinence. François ouvre des processus plus qu'il ne les conclut ; leur achèvement dépendra des pontificats suivants et de la maturation effective de l'Église. À l'inverse, des voix conservatrices comme celle de George Weigel y voient moins une réception qu'un risque de dérive, et plaident pour un recentrage sur l'office pétrinien classique — preuve que l'interprétation même de la fidélité conciliaire reste un champ de bataille.

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

---

Le pontificat de François aura déplacé des lignes que l'on croyait fixes. En érigeant la synodalité en principe structurant, en plaçant les pauvres et la « maison commune » au cœur du magistère social, en redonnant voix au peuple de Dieu dans des consultations d'une ampleur sans précédent, il a montré que la réforme pouvait se réclamer non d'une rupture avec la tradition mais d'une fidélité plus profonde à Vatican II et, par-delà le concile, à la figure évangélique d'une Église servante et missionnaire. Sur ce point, son projet rejoint exactement

la thèse qui guide cette enquête : une réforme légitime de l'Église ne s'autorise pas d'un principe extérieur, mais se fonde sur les sources mêmes — l'Évangile, le concile, l'ecclésiologie du peuple de Dieu — dont l'institution s'était partiellement éloignée.

Pourtant, l'examen des controverses de *Fiducia Supplicans* et de *Querida Amazonia*, comme des limites canoniques, papales et épiscopales de la réception conciliaire, oblige à un constat nuancé. La synodalité, telle qu'elle a été pratiquée, demeure une méthode de consultation encadrée par un exercice du primat resté pour l'essentiel traditionnel, voire renforcé par la médiatisation. Elle rend les fractures du catholicisme plus visibles sans les résoudre, et l'on peut soutenir, comme Hans Küng l'aurait sans doute fait, que tant que la structure juridique et la configuration de la papauté ne sont pas elles-mêmes transformées, la synodalité reste une promesse plus qu'une institution. François apparaît dès lors comme un pape de seuil : il a déverrouillé des processus, légitimé un langage, ouvert des espaces de parole, mais il n'a pas converti l'intuition en architecture stable. Sa réforme est moins un achèvement qu'une condition de possibilité.

C'est précisément cet inachèvement qui ouvre le chapitre suivant. Si la synodalité a fourni la méthode et l'esprit d'une Église réformée selon ses propres critères, restent à préciser les chantiers concrets où cette réforme doit s'incarner pour devenir effective : la gouvernance et le partage réel du pouvoir de décision, l'inclusion des laïcs et des femmes au-delà des gestes symboliques, la reconfiguration du sacerdoce et du rapport au célibat, et le rapport de l'Église à la richesse et aux structures économiques. C'est à ces axes de réforme, là où le seuil ouvert par François demande à être franchi, que nous consacrerons les pages qui suivent.

*Sources principales utilisées dans ce chapitre : Massimo Faggioli, The Liminal Papacy of Pope Francis (2020) ; Austen Ivereigh, The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope (2014) ; Richard Gaillardetz, An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism (2015) ; Massimo Borghesi, The Mind of Pope Francis (2018) ; Rafael Luciani, Synodality: A New Way of Proceeding in the Church (2022) ; Daniel P. Horan, Catholicity and Emerging Personhood*

(2019) ; George Weigel, *The Next Pope* (2020) ; Gerard Mannion (dir.), *Pope Francis and the Future of Catholicism* (2017) ; Commission théologique internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église* (2018) ; sources primaires : *Evangelii Gaudium* (2013), *Laudato Si'* (2015), *Episcopalis Communio* (2018), *Querida Amazonia* (2020), *Fiducia Supplicans* (2023), *Laudate Deum* (2023).