

Alphonse Borrás, le droit canon au service de la pastorale

Né à Liège en 1951, le père **Alphonse BORRAS** est depuis 2001 vicaire général du diocèse de Liège. Docteur en droit canonique de l'Université Grégorienne, il enseigne le droit canonique à l'Université catholique de Louvain et à l'Institut catholique de Paris. Mais ses publications dépassent le champ du strict droit canon pour alimenter la réflexion sur l'Église et la pastorale, en particulier celle des paroisses et des nouveaux ministères.

Lumière & Vie : Vous êtes un canoniste connu et apprécié dans l'espace francophone et même au-delà, mais à parcourir votre immense bibliographie (plus de deux cents titres) ou à vous entendre dans vos conférences, ce qui frappe c'est que vous êtes aussi très impliqué dans la réflexion sur la pastorale : est-ce le reflet d'une conception du droit canon ?

Alphonse BORRAS : C'est peut-être d'abord le reflet d'un parcours... Très tôt, encore séminariste au début de ma formation théologique, j'apprenais par mon évêque, Mgr Guillaume-Marie van Zuylen, son intention de me faire étudier le droit canonique. À l'époque, j'étais au collège belge de Rome où régnait un climat intellectuel stimulant et où les quelques séminaristes que nous étions, deux à quatre selon les années, pouvaient bénéficier de l'exemple des aînés, des prêtres particulièrement motivés pour les études et certains véritablement passionnés par la théologie.

Parmi les fruits de ce compagnonnage, je retiens pour mon propos deux choses, outre le nécessaire enracinement biblique de la théologie : l'importance des lectures personnelles et surtout, en la matière, la fréquentation des auteurs. C'est ainsi qu'au fur et à

mesure de mes cinq années de théologie, je me suis attaché à lire Edward Schillebeeckx et surtout Yves Congar. Une conviction se dégageait déjà, c'était la nécessité de bonnes assises théologiques pour entreprendre des études de droit canonique.

Puisque je devais accomplir mes obligations de service militaire ou civil, je décidai de différer mon cursus en droit canonique et je fis le choix d'un service civil à la JEC (1977-1979). À la demande du mouvement, je poursuivis durant deux années supplémentaires mon engagement. La JEC traversait une crise qui participait d'ailleurs des bouleversements de l'Église et de l'Action catholique de l'époque, surtout dans les circonstances belges où la sécularisation des mouvements était galopante, sinon redoublée du fait de la sécularisation interne des institutions temporelles de l'Église. Cette expérience à la JEC a été, à titre personnel, particulièrement enrichissante.

En octobre 1981 j'entamais une licence en droit canonique, riche de cette expérience et des premières années du ministère presbytéral. Au moment de choisir un séminaire dans le cadre duquel devait se faire le mémoire de licence, je dus renoncer à travailler sur le droit canonique chez Yves Congar et opter pour la thématique de « communion et excommunication », ce qui me mena à travailler en droit pénal sous la direction du Père Velasio De Paolis et, ultérieurement, à ma thèse de doctorat sur l'excommunication dans le Code de droit canonique¹.

De retour dans le diocèse, dès fin 1984, j'ai été impliqué en officialité² et dans la formation permanente du clergé. Le nouveau Code venait d'être promulgué : il s'agissait de le faire connaître et tout naturellement, c'est à partir des questions de la pastorale qu'il convenait d'en faire apprécier l'intérêt pour la vie de l'Église. Ce sont ces interventions dans le diocèse, et puis très tôt à l'extérieur, qui m'ont conduit à approfondir des thèmes avec une extrême attention aux questions que se posent les acteurs de terrain ou les fidèles en général.

En 1986, mon nouvel évêque, Mgr Albert Houssiau, me chargeait du cours de droit canonique sur le peuple de Dieu³ et du cours d'ecclésiologie – une chance pour explorer la même matière, à savoir la réalité ecclésiale, d'un double point de vue distinct et néanmoins complémentaire, celui du droit et celui de la

1. Soutenue le 27 mars 1985 et publiée chez Desclée en 1987 sous le titre *L'excommunication dans le nouveau Code de droit canonique. Essai de définition*.

2. L'officialité est le tribunal ecclésiastique chargé de rendre la justice au nom de celui qui exerce le pouvoir judiciaire dans l'Église catholique, concrètement l'évêque diocésain sur le plan de diocèse.

3. Livre II du Code de 1983.

théologie. J'étais également chargé du cours d'œcuménisme et puis, en 1993, du cours de théologie fondamentale.

Durant toutes ces années, j'avais exercé un ministère pastoral comme vicaire d'abord (1984-1987), comme curé ensuite (1987-1993) et j'œuvrais comme juge à l'Officialité diocésaine. En 1994, je recevais la charge des cours de droit canonique à la faculté de théologie de Louvain et, en 2000, les cours sur le diocèse et les ministères à la faculté de droit canonique de Paris.

Le 3 juin 2001, ma nomination comme vicaire général mettait un terme à cette seconde phase de mon ministère essentiellement consacré à l'enseignement. Mon nouvel évêque, Mgr Aloys Josten, permit cependant que je garde, à la demande de mes doyens respectifs de l'époque, un cours dans chacune des institutions universitaires à Louvain-la-Neuve et à Paris. Je lui en suis infiniment reconnaissant : d'une part, cela m'a permis de poursuivre ma réflexion et ma recherche, cette fois à partir d'une responsabilité de gouvernement, d'autre part, cela m'offre une détente et une prise de distance par rapport aux contingences du quotidien.

L & V : Le Code de droit canonique de 1917 a fait l'objet d'une refonte complète en 1983 dans la ligne de Vatican II. Laisse-t-il davantage de place à l'exercice des autorités locales ?

A. B. : En rigueur, il n'y a pas eu de « refonte complète », mais une révision⁴ qui, malgré ses limites, a donné un produit assez semblable aux textes conciliaires où se croisent deux approches ecclésiologiques dans la compréhension du droit ecclésial : l'une encore inscrite dans les présupposés de la *societas perfecta* où l'Église se comprend à l'image des sociétés séculières mais avec une fin surnaturelle ; l'autre plus sensible à la triple fonction de toute l'Église d'annoncer l'Évangile, de célébrer les merveilles du salut et de conduire l'humanité dans la dynamique du Royaume. Cette triple fonction est du reste déclinée à différents niveaux, essentiellement celui de la communauté ecclésiale comme sujet de droit, celui des baptisés en général et des laïcs en particulier ainsi que celui de l'autorité pastorale.

4. Cf. A. BORRAS, « D'un code à l'autre, le défi d'une véritable catholicité », *Europäische Theologie* 3 (1992), p. 37-52.

Il y a clairement dans le nouveau Code une visée plus pastorale, une approche de la condition commune de tous les baptisés, dits

« fidèles du Christ », une valorisation de la vocation et de la mission de tous, une compréhension plus riche de la vie consacrée et une plus grande place laissée au droit particulier des diocèses par exemple, ou au droit propre, notamment celui des instituts de vie consacrée. Mais le Code ne va pas plus loin que les textes conciliaires ou les premiers documents immédiatement post-conciliaires. C'est entre autres le cas pour les Conseils pastoraux : le Code, c'est certes le Concile mais pas plus que le Concile !

Sur le rôle des autorités locales, mon avis est nuancé. Dans la foulée du dernier Concile, le Code de 1983 peut être un outil précieux pour déployer une ecclésiologie participative⁵ et favoriser la pluriministériarité⁶, pour ne prendre que ces deux réalités. Tout dépend de la façon dont on lit le Code : on peut s'en tenir à une lecture littérale, étroite, voire fermée, où le Code est lu comme un « en soi » coupé de la pastorale, un intra-texte, dans lequel il suffit de puiser les justifications de pratiques cléricales sans tenir compte de la coresponsabilité baptismale de tous les fidèles. On peut aussi, par paresse ou par inertie, ne pas traduire le droit universel du Code dans le droit particulier des Églises locales, le plus souvent parce qu'on se contentera d'« orientations pastorales » sans aller jusqu'à des « ordonnances épiscopales » où l'Évêque diocésain s'implique pour promouvoir le droit diocésain. Bien sûr, il y a eu dans un grand nombre de diocèses la célébration de synodes diocésains. Ceux-ci ont souvent été, avec bonheur même, le creuset du droit particulier par les « décrets synodaux » où l'Évêque entérinait de son autorité de seul législateur des dispositions élaborées par les membres du synode.

Mais je serais injuste si je ne mentionnais pas les obstacles majeurs à la production du droit particulier. Sur le plan des diocèses, il y a certes le manque d'intérêt pour un dispositif canonique, sans doute par anti-juridisme primaire, mais aussi par manque de canonistes. Quant aux Conférences épiscopales, force est de constater les insuffisantes convergences entre évêques. Cette difficulté est imputable à une compréhension strictement diocésaine de leur ministère épiscopal soucieux de signifier leur autorité légitime au sein de leur diocèse et à la fois de la protéger de l'intrusion d'autres collègues dans l'épiscopat ; cette difficulté provient aussi, avouons-le, d'un manque de volonté commune d'aborder certaines questions sur le plan inter-diocésain. On peut y voir enfin l'effet d'une politique de nominations épiscopales peu sensible à

5. Cf. A. BORRAS, « Délibérer en Église : communion ecclésiale et fidélité évangélique », *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010), p. 177-196, ainsi que « La coresponsabilité : enjeux théologiques et institutionnels », dans O. BOBINEAU & J. GUYON, *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme ?*, DdB, 2010, p. 69-89.

6. Cf. A. BORRAS, « L'articulation des ministères : de la théologie à la lettre de mission », *Esprit & Vie* 179 (2007), p. 1-14.

la nécessité de convergences interdiocésaines, notamment sur des dispositifs relatifs au remodelage paroissial, aux laïcs en mission ecclésiale, aux équipes d'animation pastorale, aux programmes catéchétiques, à l'hospitalité en matière œcuménique, etc.

L & V : Les sanctions pénales sont votre domaine initial de spécialisation. En matière de peines canoniques, le Code de 1983 n'est-il pas resté laconique ?

A. B. : À l'époque de la révision du Code, ce qui primait c'était la volonté de simplification du droit pénal. Cela a donné un dispositif allégé, soucieux de s'en tenir principalement au for externe⁷ et sensible aux droits des auteurs présumés des délits. Nul doute que l'actuel Livre VI du Code⁸ est traversé par la bienveillance à l'égard des coupables dans l'esprit des peines ecclésiales qui s'entendent fondamentalement comme des mesures pénitentielles. Il est cependant paradoxal : sa bienveillance rend aujourd'hui son dispositif peu opératoire à l'adresse des clercs, par défaut de prise en compte de nouvelles figures de délits comme la cohabitation de clercs homosexuels, la pédophilie, le harcèlement sexuel ou moral, etc. Les Normes romaines de 2001, récemment revues en 2010, tentent de répondre à certains de ces délits, mais au risque cette fois-ci d'un excès de sévérité et d'une moindre attention aux droits de la défense.

À mes yeux, le droit pénal de l'Église est « en panne »⁹ : il n'a aucune incidence sur les fidèles laïcs pour qui il devrait en revanche se présenter plus clairement comme un droit pénitentiel. Par ailleurs, étant essentiellement clérical, il n'a pas non plus une réelle efficacité pour la poursuite des délits commis par des clercs pour qui il faudrait de toute évidence un droit disciplinaire, débarrassé des espoirs illusoire d'amendement sous l'effet des sanctions pénales. Les récentes Normes romaines vont implicitement dans ce sens pour les clercs.

L & V : Vous avez parlé des limites d'une lecture littérale du Code. Comment échapper au risque de fondamentalisme ?

A. B. : Dans une réflexion sur la lecture des Écritures, en s'inspirant du dialogue de Jésus avec le scribe qui lui demande quel

7. Ce qui relève de la responsabilité visible et apparente de chacun dans la société et l'Église.

8. Cf. A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église. Commentaire des canons 1311-1399*, Tardy, 1990, et « Droit canonique, abus sexuels et délits réservés », *Vie Consacrée* 75 (2003/2), p. 76-99.

9. Cf. A. BORRAS, « Un droit pénal en panne ? Sens et incidence du droit pénal canonique », *Revue de Droit canonique* 2009 (56), p. 139-161.

est le premier commandement (Lc 10, 25-28), mon ami et collègue André Wénin¹⁰ décèle trois actions qui correspondent aux trois étapes de l'interprétation selon l'herméneutique classique : comprendre, expliquer, appliquer. « Dans la loi qu'est-ce qui est écrit ? » : c'est l'étape de la lecture attentive pour comprendre objectivement ce qui est écrit. « Comment lis-tu ? » : c'est l'étape où le lecteur est invité à aller plus avant en explicitant sa façon de comprendre ce qui est écrit. « Fais cela et tu vivras » : c'est la dernière étape qui répond et correspond à la préoccupation initiale du lecteur (ici le scribe, « que dois-je faire... ? ») pour inscrire dans un agir concret ce que l'on a compris.

Le mouvement de l'interprétation s'accomplit dans un agir, un (devoir) faire. Dans ce sens, Gadamer¹¹ a tout à fait raison quand il rappelle que le modèle de l'herméneutique se trouve dans l'interprétation juridique : les textes juridiques, qui de soi disposent et prescrivent un agir, sont expliqués pour être appliqués. Bien plus, dans le domaine de l'éthique en général et du droit en particulier, c'est l'application qui oriente l'explication ; certes cela s'opère dans le respect du texte, mais toujours dans un contexte qui détermine à la fois l'intérêt pour le texte, les préoccupations qu'il reflète, l'horizon dans lequel il est placé, à savoir les requêtes, besoins ou désirs à satisfaire, autrement dit le mouvement qui l'inspire, dirait André Wénin à la suite de Paul Beauchamp. Cette démarche proprement herméneutique sollicite le lecteur, l'interprète qui, dans sa liberté, lit pour comprendre et appliquer, c'est-à-dire pour s'impliquer.

La lecture littérale ne suffit pas : bien plus, tout littéralisme doit être évité dès lors qu'il nie ou, pour le moins, néglige le sujet qui lit, qu'il soit individuel ou collectif. Au regard de la foi, l'Esprit Saint est donné à toute l'Église ; le législateur – universel, particulier, propre – doit toujours compter sur le *sens des fidèles*. S'il ne le fait pas ou pas assez, son dispositif risque d'être soit contourné, de façon manifeste ou non, soit détourné par le biais d'une fiction, soit franchement contesté. Dans ces trois cas, il ne sera pas *reçu*. L'interdiction pour les laïcs de faire l'homélie, certes théologiquement justifiée du point de vue de la fonction de présidence de l'action liturgique, a été réaffirmée de manière stricte, sans laisser la place à des exceptions raisonnables. Résultat : cette interdiction quasiment absolue n'est pas reçue.

10. André Wénin enseigne l'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve.

11. Hans Georg Gadamer est un philosophe allemand reconnu comme l'un des plus importants théoriciens de l'herméneutique, notamment à travers son ouvrage *Vérité et méthode* (1960, trad. fr. Seuil, 1976).

L & V: Avec la diminution du nombre de prêtres, beaucoup de fidèles s'interrogent sur l'avenir des paroisses et sur la pertinence de cette structure ecclésiale.

A. B.: J'aime décrire la paroisse comme étant « en un lieu », « l'Église pour tout et pour tous » et, dans la perspective synodale d'une ecclésiologie participative, j'ajouterais « par tous »¹². Depuis qu'elle a progressivement pris corps, au tournant des IV^e et V^e siècles, l'institution paroissiale a pris le relais en périphérie urbaine et en milieu rural de l'Église locale des trois premiers siècles, exclusivement urbaine, présidée par l'évêque et ouverte à tous ceux et celles qui ont été touchés par l'Évangile.

12. Cf. A. BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Cerf, 1996.

La force de la paroisse c'est d'être « pour tous » au double sens de s'adresser au tout-venant et d'embrasser une catholicité minimale, c'est-à-dire une relative diversité *de* et *dans* ses membres. Sa force, c'est aussi d'être « pour tout », c'est-à-dire qu'elle offre l'essentiel de ce qui est nécessaire pour *devenir chrétien et faire Église*. Cela n'exclut pas d'autres réalités ecclésiales, comme les mouvements, les associations, les sanctuaires, les instituts de vie consacrée, etc. ; cela appelle plutôt leur complémentarité au sein du diocèse.

La force de l'institution paroissiale, c'est enfin d'être *en un lieu*, c'est-à-dire en un terroir (autant qu'un territoire!) marqué par ses caractéristiques sociales, culturelles et autres. C'est *en ce lieu* qu'elle inscrit l'Évangile annoncé, célébré et vécu, concrètement par les paroissiens. Telles sont les raisons majeures de mon intérêt pour la paroisse qui ouvre largement les possibilités d'accès à l'héritage de la foi vécue, célébrée et partagée – je répète – *au tout-venant* sans autre condition préalable que son besoin ou son désir de découvrir ou d'accueillir quelque chose de la richesse de l'Évangile.

Les petites « communautés » entendues comme groupe de socialisation entre proches bien motivés sur un but sont certes indispensables, mais dans un premier temps (et même après!) tout le monde ne se voit pas dans ce type de sociabilité à forte surexposition du « moi » et à grande intensité du « nous ». Il est sans doute souhaitable d'y arriver, mais chacun à son rythme, et surtout « à son gré ». C'est une constante de l'observation sociologique : plus un groupe est petit, plus il est intégré, plus grande

peut être sa cohésion, mais aussi plus grande la difficulté d'y pénétrer, de trouver sa place, de prendre la parole. La paroisse – comme le diocèse et l'Église dans son ensemble – offre une socialisation « à large spectre » : elle se présente comme *ecclesia*, assemblée – comme une convocation et son effet, un rassemblement. C'est donc bel et bien mon attention à la catholicité – thème récurrent dans mes écrits – qui détermine, disons-le, ma passion pour l'institution paroissiale¹³.

L & V : Mais avec la mobilité des fidèles, la territorialité de la paroisse garde-t-elle sa pertinence ?

A. B. : Il faut de fait s'interroger sur le quadrillage paroissial du territoire diocésain (cf. c. 374 § 1), surtout si l'on prend au sérieux la sortie de chrétienté¹⁴. Cette disposition remonte formellement au Code de 1917, elle est donc très récente dans notre histoire, et emblématique de la visée prédominante en terres chrétiennes de « couverture du territoire » aux fins de satisfaire au mieux les besoins religieux d'une population se référant massivement au fait chrétien.

Cette disposition était aussi révélatrice du contrôle social exercé par le clergé dans une pastorale d'encadrement. Dès lors que nous ne sommes plus en chrétienté, il ne s'agit plus de « couvrir (tout) le territoire », mais en revanche de « marquer son territoire » : l'Église est présente là où il y a des baptisés qui lui donnent corps, la paroisse émerge là où les paroissiens traduisent dans leur environnement la mémoire chrétienne et donnent ainsi une visibilité à l'Évangile annoncé, célébré, attesté.

L & V : Plutôt que de parler de pénurie de prêtres et de spiritualité sacerdotale, vous aimez parler de la déontologie du ministère et vous posez ensemble ces deux questions : « quel avenir pour les prêtres ? quels prêtres pour l'avenir ? »¹⁵

A. B. : Accueillir avec sympathie, bienveillance et solidarité, mais aussi avec sens critique, les cultures de nos contemporains qualifiées sommairement de modernité, nous incite à abandonner résolument tout rêve de retour à la chrétienté, toute velléité de quadrillage territorial et *in fine* toute prétention de contrôle

13. Cf. A. BORRAS, « La paroisse, et au-delà... », *Études* 402 (2005/6), p. 137-148, et en collaboration avec O. BOBINEAU et L. BRESSAN, *Balayer la paroisse ? Une institution catholique qui traverse le temps*, Desclée de Brouwer, 2010.

14. Cf. A. BORRAS, « Le remodelage paroissial : un impératif canonique et une nécessité pastorale », dans G. ROUTHIER & A. BORRAS (éd.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 2001, p. 43-195.

15. Cf. A. BORRAS, « Quel avenir pour les prêtres ? Quels prêtres pour l'avenir ? », *Esprit & Vie* 51 (2002), p. 3-18.

social. Cela conduit nécessairement à prendre acte d'une diminution du nombre de catholiques – pour ne parler que de mon Église – qui se réfèrent et participent d'une manière ou d'une autre à la vie de l'Église. C'est dans ce contexte que je parle plutôt de « diminution » du nombre de prêtres que de « pénurie ».

La nuance est importante. La focalisation excessive sur les « vocations » cache avec difficulté la nostalgie du temps jadis. Je ne nie pas qu'avec l'héritage institutionnel notamment paroissial, des diocèses se trouvent dans l'embarras pour perpétuer une pastorale d'encadrement. Mais si on change de regard pour *apprécier*, dans tous les sens du terme, un déploiement ecclésial qui repose sur la présence, l'engagement et le rayonnement – même modestes et parfois très pauvres – des fidèles, on découvre que ceux-ci témoignent de l'Évangile, le plus souvent par capillarité, et attestent l'espérance inaugurée par le Ressuscité. Si, en plus, on apprécie tout autant les multiples services accomplis par des bénévoles et les ministères assumés par des laïcs en charge ecclésiale¹⁶, on constate que l'animation des communautés et l'impulsion de la mission ne reposent plus uniquement sur les prêtres.

16. Cf. récemment A. BORRAS, « Les ministères de laïcs dans la mission de l'Église », *Esprit & Vie* hors-série n°2, novembre 2010, p. 37-53.

La prise au sérieux de la pluriministériarité nous aide à relativiser la diminution du nombre de prêtres et nous incite à (re) découvrir l'originalité de leur ministère comme présidence de la communauté ecclésiale et de son eucharistie, en y signifiant certes la présence du Christ, l'unique grand-prêtre, qui rassemble et envoie son peuple avec la force de l'Esprit.

Autrement dit, tout dépend des lunettes que l'on met : si je regarde uniquement l'Église par le biais du nombre de prêtres, il y a des raisons d'être inquiet de la pérennité de la présence de l'Église en nos contrées ; si en revanche je la contemple sous l'angle de la vocation baptismale de tous les fidèles et de la diversité des services et ministères, y compris celui des prêtres, cela ouvre des perspectives enthousiasmantes pour affronter le présent avec confiance et l'avenir avec audace¹⁷ !

17. Cf. A. BORRAS, « Moins de prêtres, plus d'Église ? », *Vie consacrée* 68 (1996/5), p. 284-294.

De toute évidence, ce tournant que je considère inéluctable, et symboliquement référé à Vatican II, n'est pas vécu par tous avec la même sensibilité et surtout la même sérénité. La peur prédomine parce que tout changement insécurise et inquiète. Mais

la barque de l'Église doit, depuis les origines, oser écouter, accueillir et suivre Celui à qui la mer et le vent obéissent.

L & V: Plus qu'un problème de confiance, ne s'agit-il pas d'un manque d'imagination ?

A. B. : Je ne reproche pas à autrui d'avoir peur. C'est humain devant l'inconnu. Mais j'encourage à rester confiant et je demande aux pasteurs, aux évêques et au Pape en particulier, d'inspirer et d'insuffler cette confiance qu'il nous faut vivre à partir de nos pauvretés de ressources, de prêtres, de prestige, de crédibilité, etc. N'est-ce pas au cœur de nos pauvretés que nous pouvons vivre la liberté de la foi et, paradoxalement, la richesse de l'Évangile ?

Cette confiance doit (s') accompagner de multiples apprentissages ecclésiaux et pastoraux indispensables pour vivre les bouleversements en cours. Ce n'est pas d'abord d'une bonne doctrine théologique ou de dispositifs canoniques adaptés que nous avons besoin. La théologie, *sacra pagina*, et le droit, *sacri canones*, ont toute leur importance. Mais ce qui est déterminant, c'est l'engagement effectif et concret dans des pratiques qui permettent de faire l'*expérience* sur le terrain des grands thèmes entérinés par le dernier Concile: l'ouverture aux autres chrétiens, l'attention aux autres religions, l'acceptation de la liberté religieuse pour tous, la centralité de la Parole de Dieu, le renouveau d'une liturgie qui n'est pas le seul fait des clercs, la valorisation de la vocation missionnaire de tous les baptisés, etc.

Vous comprenez dès lors que, pour moi, sortir les religieux de leurs monastères et compter sur des « prêtres venus d'ailleurs », ce n'est évidemment pas « la » solution pour faire face en régime de modernité à l'annonce de l'Évangile. Sans m'étendre sur le sujet¹⁸, je dirais deux choses: il importe d'abord et avant tout de savoir pourquoi on les appelle ou, le plus souvent, on les accueille. Je crains que, devant la diminution du nombre de prêtres, la venue ou la présence de prêtres allochtones permette d'assurer la pérennité d'une pastorale, des services religieux, concrètement des messes, sans s'inquiéter outre mesure de l'implication effective de laïcs bénévoles sur le terrain. Car nous n'avons pas besoin de prêtres tombés du ciel, mais de pasteurs qui, au milieu de leurs frères et sœurs et à leur service, leur partagent, à partir

18. Cf. A. BORRAS, « Vie consacrée et Église locale. Pour un *ridimensionamento* », *Vie consacrée* 71 (1999/4-5), p. 232-249 et « Ces prêtres venus d'ailleurs... Une réalité complexe, un dossier délicat », *Prêtres diocésains* n° 1443 (2007), p. 283-296.

des questions et préoccupations contemporaines, le trésor de la foi, les rassemblent pour l'eucharistie et les accompagnent dans leur mission de témoins de l'Évangile.

Cela pose dès lors la question de l'acculturation de ces « prêtres venus d'ailleurs » et de leur capacité d'inculturation de l'Évangile par leur ministère : il faut exiger d'eux une capacité minimale mais suffisante de s'insérer parmi nous, dans nos mœurs, notre culture, notre style ecclésial, etc. Je ne leur demande pas de renier leurs racines, notamment leur culture traditionnelle, sacrale, mais d'être en mesure d'entrer en dialogue avec notre culture moderne, sécularisée. Il y va de la catholicité de la foi : beaucoup de baptisés de chez nous attendent d'être accompagnés dans leur témoignage quotidien, leurs confrontations aux interpellations et aux défis d'une société où le Dieu révélé n'est plus une évidence culturelle et où, tout au plus, la référence à Dieu se réduit à un vague déisme, dans la pire des hypothèses insidieusement moralisant.

De la même façon, il faut veiller au sens de la revalorisation du diaconat permanent à Vatican II. Les diacres ne sont pas destinés à présider les communautés mais à promouvoir leur diaconie en attestant l'apostolicité de la foi *vécue* : leur ministère diaconal ne supprime ou n'évacue ni l'apostolat de tous les baptisés, ni le ministère des laïcs bénévoles ou rémunérés au service de l'Église. L'évêque doit être au clair sur ce qu'il confie aux diacres permanents et il ne peut l'être que s'il (y) a un projet diocésain *pour* et *avec* les diacres. À défaut de clarté sur les lettres de mission et le projet du diocèse, le risque est grand de faire dériver, voire dévier le diaconat permanent vers une suppléance sacerdotale du côté de l'encadrement.

C'est ainsi qu'à côté des figures des diacres « samaritains » sensibles à l'action diaconale d'entraide et de solidarité auprès des personnes et des diacres « prophètes » soucieux dans leur action diaconale des dimensions collective, sociale voire politique de leur ministère, on voit se développer beaucoup plus ces dernières années des diacres « bergers » attentifs aux besoins de ressourcement spirituel, de partage biblique, de rassemblement liturgique des fidèles ou des communautés. Ces trois figures de diacres – samaritains, prophètes et bergers – doivent exister dans un équilibre salutaire pour le bien du diocèse¹⁹.

19. Cf. A. BORRAS, *Le diaconat au risque de sa nouveauté*, Bruxelles, Lessius, coll. « La Part-Dieu », 2007.

L & V : Autre question pour l'avenir de l'Église en contexte de modernité : la multiplication des situations en marge des normes ecclésiales. Que peut faire le juriste face au découragement possible ?

A. B. : Il importe de s'entendre sur cette question générique de « normes de l'Église ». La « normativité » de celle-ci ou plutôt de ce qu'elle transmet, atteste et perpétue dans des circonstances toujours nouvelles, se situe à plusieurs niveaux²⁰. Le premier niveau, le plus fondamental, c'est celui de la révélation, l'événement d'un Dieu qui se révèle au cœur de notre histoire et qui donne lieu à une expérience de foi d'hommes et de femmes. Ceux-ci accueillent sa venue dans le Christ en qui il s'est lié à notre humanité ; par la force de l'Esprit, ils entrent à leur tour dans le don que le Fils a fait de lui-même au Père et s'inscrivent ainsi dans une double relation de filiation et de fraternité. Par le Fils unique, ils sont faits fils adoptifs et ils sont donnés les uns aux autres comme frères et sœurs.

Dans la foulée du père Hervé Legrand²¹ ou plus récemment de Rémi Chéno²², j'aime parler ici d'institutionnalité de la grâce : celle-ci détermine des rapports entre les fidèles, leur donne un statut et un rôle sur la scène ecclésiale. Les dispositions canoniques se situent à un niveau ultérieur tout en se fondant sur cette institution de la grâce. Le droit ecclésial présuppose en effet cette expérience personnelle et collective de la grâce qui donne un statut au sein de l'Église et au service de la mission. Mais le droit ne produit pas la grâce ; il ne la remplace pas non plus. De même que la force pédagogique du dogme, comme énoncé autorisé de la foi, ne produit pas le salut, de même la force impérative des normes canoniques ne le produit pas non plus !

Dans l'Église comme ailleurs, le droit n'est pas tout. Il se limite à protéger l'adhésion des croyants, l'annonce de l'Évangile qu'elle présuppose et l'incorporation ecclésiale qu'elle implique²³. Le droit se situe sur le plan du for externe, celui des conduites ecclésiales dans leur extériorité et, sous cet angle, dans leur objectivité et généralité. Le droit est minimaliste. Dans l'Église également, le droit ne se confond pas avec la morale, même si parfois, spécialement en matière pénitentielle ou pénale, il concerne la moralité des actes. On devine que le droit canonique renvoie à la théologie et à l'éthique. En matière matrimoniale, il

20. Cf. A. BORRAS, « La Tradition vivante, un pléonasme mal assumé ? », *Le Supplément* 217 (2001), p. 13-36.

21. Hervé LEGRAND, dominicain, est professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris. Spécialisé en ecclésiologie et en œcuménisme, expert au Conseil des conférences épiscopales européennes et dans plusieurs commissions de dialogue œcuméniques.

22. Rémi CHÉNO, dominicain, vient de publier sa thèse sur *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie – Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Cerf, 2010.

23. Cf. A. BORRAS, « Rôle et signification du droit canonique dans la pastorale », *Revue Théologique de Louvain* 40 (2009), p. 359-380.

renvoie à la sacramentalité du mariage en termes d'alliance où les époux se donnent et se reçoivent pour vivre leur union dans la dynamique baptismale du don à l'instar et à la suite du Christ. Ce que les canons prévoient pour le mariage suggère justement l'ambition de l'Église en la matière. Le droit demeure cependant minimaliste : tablant sur la liberté des conjoints, il leur demande de se marier pour toujours, dans la fidélité exclusive et l'ouverture aux enfants. Sur cette base minimale, il revient aux conjoints de s'aimer, de grandir dans la foi, d'être témoins de l'alliance. Le droit ne les oblige pas, mais il balise un chemin.

En cas d'échec de cette alliance, le droit de l'Église a toujours admis la séparation. La théologie catholique du mariage croisant ce sacrement de l'alliance avec l'eucharistie n'admet cependant pas un remariage. Le droit canonique s'en tient à prescrire au ministre de la communion de ne pas admettre les remariés à la communion eucharistique ; il ne règle pas la question du point de vue des intéressés. On peut certes le regretter mais ce n'est pas son rôle. La « marginalisation » des divorcés *remariés* tient à la haute idée du mariage, et ce n'est pas celle-ci qu'il faut mettre en cause, c'est plutôt la radicale absence de chemin de réconciliation. C'est un dossier extrêmement pénible que la réflexion théologique devrait aborder en s'inspirant du choix fait jadis, à l'encontre de tout rigorisme, de réadmettre les *lapsi*, ces chrétiens qui avaient apostasié en période de persécution²⁴. Ce choix n'était pas une preuve de laxisme, mais de réalisme car il permettait à ces mêmes chrétiens, déjà tombés une fois, d'être désormais plus forts grâce au soutien et à l'accompagnement de la communauté ecclésiale qui n'avait pas voulu les laisser « en marge », même si objectivement, par leur apostasie, ils s'étaient mis à l'écart de la communion.

24. Cf. dans ce sens la proposition de Xavier LACROIX, résumée dans l'entretien accordé à *Lumière & Vie* n° 286, avril-juin 2010, p. 10-11.

L & V : Beaucoup de vos ouvrages et articles sont traduits en plusieurs langues européennes ; la Belgique a-t-elle une place particulière dans l'Europe ? Comment analysez-vous la crise qu'elle traverse ?

A. B. : Je ne puis en la matière que donner mon opinion personnelle. Avec un grand-père paternel de Majorque, une grand-mère paternelle de Rhénanie et un de leurs fils, mon père, qui épousa une Valencienne, j'ai sans doute dans mes gènes à la fois

une sensibilité à ce qui est différent, étranger, allochtone et une réserve par rapport aux particularismes étroits – c'est un euphémisme. Ouverture à la diversité interculturelle et méfiance face aux replis identitaires et exclusivistes. Je ne suis pas un « pur Belge » : d'ailleurs, que signifie cette expression dans cette contrée au carrefour de différentes cultures et aires d'influence, germanique et latine ? La Belgique est née en 1830 d'une sécession par rapport aux Provinces-Unies du nord à la faveur de la prospérité économique des provinces du sud, à la population catholique de surcroît. Les Grandes puissances de l'époque en avaient permis l'émergence d'abord, la reconnaissance ensuite, notamment comme État-tampon dans le contexte de la géopolitique postérieure au Congrès de Vienne.

Comme dans la plupart des pays, encore au début du XIX^e siècle, la langue française était la langue des élites, de la diplomatie et du commerce. Les Belges du Nord parlaient flamand, ceux du Sud wallon. Bruxelles, la nouvelle capitale, était certes en terre flamande mais progressivement, du fait de son statut administratif, de son importance politique, de son rayonnement socio-économique, les populations qui avaient nouvellement afflué en cette ville parlèrent de plus en plus le français. Les flamands vont progressivement prendre conscience de leur culture, de leur identité, voire de leur destinée au fil du XIX^e siècle. Comme en Catalogne et surtout au Pays basque, le clergé ne sera pas étranger à la prise de conscience de l'identité flamande. La politique de l'occupant durant les deux guerres mondiales jouera un rôle sur celle-ci, assurant un traitement privilégié aux flamands, notamment en 1940 en expédiant en Allemagne principalement les prisonniers wallons et francophones. Ces quelques allusions suffisent à faire comprendre ce qui est devenu patent ces dernières décennies, à savoir que les flamands déclinent leur identité belge à partir de leur singularité et que les francophones de Bruxelles et les wallons – sans oublier les germanophones ! – s'affirment d'abord comme belges avant de décliner leur particularité. Nous avons bel et bien affaire à deux logiques différentes de construction d'une identité collective !

Dans un pays qui, d'État unitaire, est devenu un État fédéral il y a quarante ans et qui est en passe de devenir un État confédéral, la pratique de la négociation et l'art du compromis ont permis que les continuelles revendications de tous genres soient

à terme honorées sans violence ni crise majeure du lien « national ». Aujourd'hui, celui-ci est mis en péril depuis les élections législatives de juin 2010 et l'extrême difficulté de constituer un gouvernement. Mais déjà sous la précédente législature, certains partis disaient résolument « non » à une plus grande régionalisation et aujourd'hui, en revanche, d'autres partis ne cessent de mettre des obstacles à l'aboutissement des négociations.

La crise est grave. Elle nous apprend que, pour vivre ensemble, toute collectivité doit accepter un cadre commun de coexistence et de solidarité à partir duquel tout est possible, notamment les diversités. N'est-ce pas justement la référence communément admise qui fait l'unité et permet à la diversité de se traduire dans la complémentarité? Mais comment y arriver? N'est-ce pas le nœud de la crise belge? Puisqu'il n'y a plus un fondement transcendant les différences et dont tous reconnaîtraient l'autorité, les acteurs sont condamnés à coproduire les normes, nouvelle version du contrat social. À ce titre, la crise belge pourrait être exemplaire si elle arrive à une autre issue que la séparation – solution qui revient à refuser de traiter le problème!

L'Église catholique en Belgique est particulièrement discrète sur la crise politique actuelle. Elle est – il est vrai – une des rares institutions « nationales », la plupart des autres étant divisées en flamandes ou francophones. L'État fédéral n'est pas confessionnel mais, dès les origines de la Belgique, l'Église a joué un très grand rôle par toutes ses institutions temporelles, suscitant très tôt un mouvement anticlérical peut-être plus marqué, plus résolu, aujourd'hui même plus primaire que des mouvements similaires en France. Il serait très malvenu, vu l'inculturation de l'Église dans chacun des diocèses, flamands et francophones, que les autorités pastorales émettent autre chose que des encouragements à servir le bien commun ou des vœux de sortie de crise. Au-delà de toute éventuelle exhortation à la concorde et à la solidarité de la part de l'Église, bon nombre de citoyens ainsi que pas mal d'institutions ou d'associations verraient plutôt d'un très mauvais œil ce qui aurait toute l'apparence d'une immixtion dans les affaires publiques.

Voilà donc un pays qui est pris au piège du pragmatisme qui a souvent qualifié son existence sous l'enseigne de la devise nationale « l'Union fait la force »! Avec la crise actuelle, on n'en est

plus à un paradoxe près. Comme en peinture avec Magritte, la Belgique n'est-elle pas en train de devenir en politique le pays du surréalisme? Personnellement, je trouve affligeant que par l'exaspération des identités particulières on aboutisse à l'exclusivisme, au refus de vivre ensemble, voire au déni de l'autre, et cela sur fond de délitement de la solidarité entre les citoyens, notamment en matière de sécurité sociale. Je ne voudrais pas pour mon pays d'un nationalisme sectaire à la basque ou prétentieux comme en Catalogne. C'est le danger des particularités quand elles se déploient en dehors de l'unité et qu'elles vivent ainsi aux particularismes à défaut d'une véritable solidarité et d'une réelle complémentarité.

Cela vaut, à une autre échelle, pour la construction de l'Union européenne. À ce propos, il y aurait beaucoup à dire de l'engagement de la Belgique et de l'implication d'hommes politiques belges dans ce grand projet. La fabuleuse aventure de l'Union européenne repose sur une volonté de paix continentale et aspire à une solidarité entre les États, une prospérité pour tous les citoyens, une identité ouverte autant que respectueuse des singularités et fière de leur complémentarité.

Decretum Gratiani, XIIIème
siècle. Coll. Fundación
Lázaro Galdiano. →

Alphonse BORRAS