

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

**LES RELATIONS ENTRE ÉVÊQUES DIOCÉSAINS
ET INSTITUTS RELIGIEUX CLÉRICAUX DE DROIT PONTIFICAL
DU CONCILE VATICAN II
À L'EXHORTATION APOSTOLIQUE POST-SYNODALE VITA CONSECRATA**

**par
Benoît MALVAUX, s.j.**

**Thèse présentée à la Faculté de droit canonique
de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada,
en vue de l'obtention du grade de
docteur en droit canonique**

**Benoît Malvaux
Ottawa, Canada
Université Saint-Paul
1996**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced with the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-21006-5

**LES RELATIONS ENTRE ÉVÊQUES DIOCÉSAINS
ET INSTITUTS RELIGIEUX CLÉRICAUX DE DROIT PONTIFICAL
DU CONCILE VATICAN II
À L'EXHORTATION APOSTOLIQUE POST-SYNODALE *VITA CONSECRATA***

**par
Benoît MALVAUX, s.j.**

Cette thèse entend dégager l'évolution de la problématique des relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical dans les documents romains depuis Vatican II jusqu'au Synode des évêques sur la vie consacrée, et voir quelles conclusions en tirer d'un point de vue canonique.

Le premier chapitre examine d'abord le traitement de cette problématique dans les documents du Concile Vatican II. Sont particulièrement étudiés la constitution *Lumen gentium* et les décrets *Christus Dominus*, *Perfectae caritatis* et *Ad gentes*. Ce même chapitre retrace ensuite l'évolution de cette question dans les documents romains post-conciliaires antérieurs au Code de droit canonique de 1983. Sont notamment étudiés le *motu proprio Ecclesiae sanctae* et les directives *Mutuae relationes*.

Le second chapitre examine d'abord le traitement de la problématique des relations entre évêques et instituts par le Code de droit canonique de 1983. La seconde partie de ce chapitre examine différents documents postérieurs au Code de 1983, dont le Code des canons des Églises orientales.

Le troisième chapitre est consacré à l'analyse des étapes du processus synodal, des *Lineamenta* à l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*.

Le quatrième chapitre dégage d'abord les principaux enseignements à retirer du Synode: la nécessité d'approfondir le climat de collaboration entre évêques et instituts; l'importance d'être attentif à la sauvegarde de la spécificité des instituts, dans le cadre de leur insertion dans l'Église particulière; le caractère régional d'un certain nombre de problèmes soulevés au Synode. Ce même chapitre propose ensuite différentes mesures pour traduire en termes canoniques les orientations synodales.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	i
REMERCIEMENTS	vii
ABRÉVIATIONS	viii
INTRODUCTION.....	ix
PREMIER CHAPITRE: DU CONCILE VATICAN II AU CODE DE 1983	1
I. Le Concile Vatican II	2
1. Les relations entre évêques et instituts religieux à l'ouverture du Concile..	2
2. Les grandes orientations de l'ecclésiologie conciliaire	6
2.1. Vatican II et l'Église particulière	6
2.2. Vatican II et l'épiscopat	8
2.3. Vatican II et la place de la vie religieuse dans l'Église	9
3. <i>Lumen gentium</i>	12
4. <i>Christus Dominus</i>	13
4.1. Le vicaire épiscopal (CD 23 et 27)	14
4.2. Le conseil pastoral (CD 27)	14
4.3. Les religieux, coopérateurs de l'évêque diocésain dans sa charge pastorale (CD 33-35)	15
4.3.1. Les religieux et les oeuvres d'apostolat (CD 33)	15
4.3.2. La collaboration des religieux et de leurs instituts avec l'évêque dans le domaine pastoral (CD 35, 1)	18
4.3.3. Fidélité des religieux à l'observance des instituts et dépendance des supérieurs (CD 35, 2)	21

TABLE DES MATIÈRES

ii

4.3.4. L'exemption (CD 35, 3)	22
4.3.5. Soumission des religieux au pouvoir des ordinaires des lieux (CD 35, 4)	23
4.3.6. Structures de collaboration (CD 35, 5)	23
4.3.7. Réunions entre évêques et supérieurs (CD 35, 6)	24
4.3.8. Appréciation de CD 33 et 35	24
5. <i>Perfectae caritatis</i>	25
6. <i>Ad gentes</i>	26
II. Les documents post-conciliaires	31
1. <i>Ecclesiae sanctae</i>	31
2. <i>Relationes in territoriis</i>	37
3. Conclusions de la Commission théologique internationale sur les relations entre le magistère et la théologie	39
4. <i>Mutuae relationes</i>	41
4.1. Quelques éléments doctrinaux	42
4.2. Directives et normes	44
4.2.1. Quelques requêtes concernant l'aspect de la formation .	44
4.2.2. Engagements et responsabilités dans le champ de l'action	46
4.2.3. Importance d'une coordination opportune	48
4.3. Appréciation du document	51
5. Religieux et promotion humaine	54
6. Dimension contemplative de la vie religieuse	55
Résumé	57
CHAPITRE II: DU CODE DE 1983 AU SYNODE SUR LA VIE CONSACRÉE ..	59
I. Le Code de droit canonique de 1983	60

TABLE DES MATIÈRES

iii

1. Le Code, mise en oeuvre de l'ecclésiologie conciliaire	60
2. L'autonomie des instituts religieux.....	62
2.1. Le principe de la juste autonomie de vie des instituts religieux (c. 586)	62
2.2. L'autonomie propre aux instituts cléricaux de droit pontifical (cc. 593 et 134 §1)	67
2.3. L'exemption (c. 591)	68
3. L'insertion des instituts religieux dans l'Église particulière et leur soumission à l'évêque en matière d'apostolat	72
3.1. L'apostolat des instituts (cc. 673-683)	72
3.1.1. L'activité apostolique des instituts (cc. 673-677)	73
3.1.2. Soumission des religieux aux évêques en matière d'apostolat et fidélité à la discipline de l'institut (c. 678)	75
3.1.3. Pouvoir de sanction de l'évêque par rapport aux religieux (c. 679)	80
3.1.4. La coordination de l'apostolat sous la direction de l'évêque (c. 680)	81
3.1.5. Les oeuvres confiées aux religieux par l'évêque (c. 681).	82
3.1.6. Nomination et révocation du religieux (c. 682)	84
3.1.7. Le droit de visite de l'évêque (c. 683)	87
3.1.8. Appréciation des cc. 673-683	89
3.2. Autres dispositions relatives à l'insertion des instituts dans les Églises particulières	91
3.2.1. L'ouverture et la fermeture de maisons religieuses (cc. 609 et 616)	91
3.2.2. La participation de religieux dans les conseils presbytéral et pastoral (cc. 497-498 et 512)	94
3.2.3. Les paroisses (c. 520)	95
3.2.4. Le ministère de la Parole de Dieu (cc. 758, 776 et 778).	96
3.2.5. Les territoires de mission (c. 790)	97
3.2.6. L'éducation catholique (cc. 801 et 806)	98
3.2.7. Les moyens de communication sociale (c. 831)	99
3.2.8. L'exercice par les religieux de fonctions publiques (cc. 285, 287 et 672)	100
4. Les instances de collaboration entre évêques et instituts religieux	101

TABLE DES MATIÈRES

iv

II. Les documents ultérieurs au Code	103
1. <i>Potissimum institutioni</i>	103
2. La vocation ecclésiale du théologien	104
3. Le Code des canons des Églises orientales	106
3.1. L'autonomie des instituts religieux	107
3.2. La soumission des religieux aux évêques en matière d'apostolat ..	108
3.3. Les instances de collaboration entre évêques et instituts religieux	112
3.4. Appréciation	112
4. <i>Congregavit nos in unum</i>	113
Résumé	116
CHAPITRE III: LE SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA VIE CONSACRÉE	118
I. La préparation du Synode	119
1. L'état des relations entre évêques et instituts religieux à l'ouverture du Synode	119
2. Les <i>Lineamenta</i>	122
2.1. Analyse	123
2.2. Appréciation	126
3. L' <i>Instrumentum laboris</i>	128
3.1. Analyse	129
3.2. Appréciation	135
II. Le Synode	137
1. La <i>Relatio ante disceptationem</i>	138
2. Les interventions des pères synodaux	140

TABLE DES MATIÈRES

v

2.1. L'autonomie des instituts religieux et leur service de l'Église entière	142
2.2. La soumission des instituts religieux aux évêques diocésains en matière d'apostolat	144
2.3. L'insertion des instituts dans les Églises particulières	145
2.4. Le respect par les religieux du magistère des évêques	147
2.5. L'exercice par les religieux de leur fonction prophétique à l'intérieur de l'Église	149
2.6. La collaboration entre évêques diocésains et instituts religieux ...	151
2.7. La formation des religieux et des prêtres diocésains	153
 3. La <i>Relatio post disceptationem</i>	 154
4. Les <i>circuli minores</i>	155
5. Les documents finaux du Synode	160
5.1. Le message final	160
5.2. Les propositions	162
 III. L'exhortation apostolique post-synodale <i>Vita consecrata</i>	 167
Résumé	176
 CHAPITRE IV: L'AVENIR DES RELATIONS ENTRE ÉVÊQUES ET INSTITUTS.	178
I. Orientations générales	179
1. L'intensification du dialogue et de la collaboration entre évêques et instituts	179
2. La sauvegarde de la spécificité des instituts	187
3. L'émergence de problématiques régionales	190
II. Propositions concrètes	197
1. L'intensification du dialogue et de la collaboration entre évêques et instituts	197

TABLE DES MATIÈRES

vi

2. La sauvegarde de la spécificité des instituts	203
3. L'émergence de problématiques régionales	210
Résumé	216
CONCLUSION	219
BIBLIOGRAPHIE	225
CURRICULUM VITAE	252

REMERCIEMENTS

La préparation de cette thèse a impliqué un grand nombre de personnes. Je souhaiterais tout d'abord exprimer ma gratitude au R.P. Daniel Dideberg, S.J., provincial de la province belge méridionale de la Compagnie de Jésus, pour m'avoir permis de réaliser ce travail. Mes remerciements vont également au R.P. Eric Maclean, S.J., à la province du Canada supérieur de la Compagnie de Jésus, et plus particulièrement à la communauté jésuite d'Ottawa, pour la chaleur de leur accueil et le soutien qu'ils m'ont apporté tout au long de ce travail.

J'exprime également toute ma gratitude au R.P. Francis Morrissey, O.M.I., pour le temps qu'il a consacré à m'accompagner et me guider durant la rédaction de cette thèse, ainsi que pour ses excellents conseils et suggestions.

J'ai été très touché de l'accueil du doyen de la faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul, feu Monsieur l'Abbé Jean Thorn, ainsi que de la disponibilité de Madame Cherry Heard, secrétaire de la faculté. Je remercie également Monsieur l'Abbé Roch Pagé, actuel doyen de la faculté, qui m'a facilité les dernières démarches à accomplir pour la présentation de cette thèse. Merci aussi aux autres professeurs de la faculté ainsi qu'au personnel de la bibliothèque de l'Université Saint-Paul.

J'adresse également un chaleureux remerciement au R.P. Michael O'Reilly, O.M.I., qui a bien voulu relire les premiers chapitres de ma thèse et me faire bénéficier de ses remarques et conseils, à S. Noëlle Hausman, S.C.M., qui m'a permis d'obtenir un certain nombre de documents synodaux non publiés, à S. Lorraine Caza, C.N.D., et à Monseigneur Jean Berthelet, C.S.V., évêque auxiliaire de St-Jean-Longueuil, pour m'avoir fait bénéficier de leurs avis et commentaires, suite à leur participation au Synode des évêques sur la vie consacrée.

ABRÉVIATIONS

LG	<i>Lumen gentium</i> , Vatican II, 21 novembre 1964
CD	<i>Christus Dominus</i> , Vatican II, 28 octobre 1965
PC	<i>Perfectae caritatis</i> , Vatican II, 28 octobre 1965
AG	<i>Ad gentes</i> , Vatican II, 7 décembre 1965
PO	<i>Presbyterorum ordinis</i> , Vatican II, 7 décembre 1965
ES	<i>Ecclesiae sanctae</i> , Paul VI, 6 août 1966
RT	<i>Relationes in territoriis</i> , Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, 24 février 1969
MR	<i>Mutuae relationes</i> , Congrégation des Évêques et Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers, 14 mai 1978
CIC 17	Code de droit canonique, 1917
CIC	Code de droit canonique, 1983
CCEO	Code des canons des Églises orientales, 1990
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , 1909 --

INTRODUCTION

Dès les origines de la vie religieuse organisée dans l'Église, les relations que celle-ci entretient avec les évêques n'ont pas été exemptes de tensions. En effet, les instituts religieux ne naissent pas d'une décision de la hiérarchie, mais ils sont fondés par des fidèles inspirés par l'Esprit. La hiérarchie n'intervient que dans un second temps, pour donner son approbation canonique à la nouvelle fondation et confirmer ainsi que celle-ci provient bien de l'Esprit-Saint. Du fait de cette situation particulière, les religieux, dans une certaine mesure, ne sont pas soumis à l'autorité des évêques. Cependant, ils ne peuvent pas non plus faire abstraction de l'existence de la hiérarchie locale, car ils font également partie de l'Église particulière dans laquelle ils oeuvrent. De leur côté, les évêques, en tant que pasteurs de leurs diocèses, ne peuvent pas davantage se désintéresser de ces fidèles particuliers que sont les religieux. Entre les deux extrêmes à éviter que sont les interférences indues dans le champ d'action propre de l'autre partie et l'indifférence réciproque, les relations entre instituts religieux et évêques ont donc dû se frayer un chemin à travers les siècles, à la recherche d'un équilibre qui satisfasse les uns et les autres et leur permette de vivre dans l'harmonie leurs relations mutuelles.

La période actuelle ne fait pas exception à la règle¹. Avec les caractéristiques qui lui sont propres, elle connaît également des tensions entre évêques et instituts religieux, et des efforts accomplis de part et d'autre pour améliorer la situation.

¹Par exemple, C. Aniz Iriarte relève que le thème des relations entre évêques et vie religieuse a été une des constantes qui préoccupèrent spécialement les responsables de l'Église, dans les années antérieures et postérieures à Vatican II. Voir C. ANIZ IRIARTE, *Religiosos al servicio de la Iglesia*, Burgos, Editorial OPE, 1982, p. 39.

Un événement important, vécu récemment par l'Église, est susceptible d'avoir des conséquences en ce domaine. Il s'agit de la IXe assemblée ordinaire du Synode des évêques, dont le thème était "La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde."² Selon les termes mêmes du Pape Jean-Paul II, on pouvait espérer que ce Synode soit un *kairos*, une occasion providentielle pour approfondir des thèmes et des perspectives relatifs à la vie consacrée³. La question des relations entre évêques et instituts religieux était certainement un des sujets auxquels le Saint-Père faisait ici allusion. Il était même particulièrement intéressant de voir comment le Synode allait traiter cette question-là spécifiquement, car l'assemblée synodale comprenait à la fois des évêques et des représentants des instituts religieux, tous concernés personnellement par le sujet.

Ce travail voudrait se situer dans une telle perspective. Plus précisément, il tentera de répondre aux deux questions suivantes: quel est l'apport spécifique du Synode sur la vie consacrée à la problématique des relations entre évêques et instituts religieux? Quelles leçons peut-on en tirer quant à l'avenir de ces relations, d'un point de vue canonique?

Cependant, ce serait une erreur de considérer le Synode indépendamment du contexte dans lequel il se situe. Il convient donc de le replacer dans la dynamique ecclésiale de ces dernières années, et plus précisément dans l'évolution que l'Église a connue depuis le Concile Vatican II.

C'est pourquoi nous examinerons d'abord comment le thème des relations entre évêques et instituts a été abordé dans les documents ecclésiaux romains de ces trente

²C. Amigo Vallejo a été jusqu'à affirmer, à propos de ce Synode, qu'on ne se souvenait pas d'un événement ecclésial similaire dans le domaine de la vie consacrée, si l'on excepte le Concile Vatican II et ses documents *Lumen gentium* et *Perfectae caritatis*. Voir C. AMIGO VALLEJO, *El Sínodo de los obispos y la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1994, p. 15.

³Voir *L'Osservatore romano*, Édition hebdomadaire en langue française, 45 (1994), n. 39, p. 2.

dernières années⁴. Nous adopterons ici un critère chronologique, examinant dans l'ordre de leur promulgation les différents documents qui ont traité de cette question. Ainsi, le premier chapitre portera sur le Concile et la période antérieure à 1983, tandis que le second traitera du Code de droit canonique de 1983 et des documents qui l'ont suivi. Le troisième chapitre sera consacré au Synode. Il s'agira d'analyser l'ensemble du processus synodal, en reprenant tout ce qui y a été dit des relations entre évêques et instituts. Enfin, le quatrième chapitre synthétisera l'apport spécifique du Synode sur ce thème, en relevant les leçons qu'on peut en tirer quant à l'évolution future de ces relations. Nous présenterons également dans ce chapitre des suggestions canoniques concrètes visant à améliorer les relations entre évêques et instituts dans l'avenir.

Un tel sujet est très vaste. Il importe donc de le préciser davantage.

Tout d'abord, nous nous limiterons aux relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical. Nous ne traiterons donc pas des questions spécifiques aux instituts de droit diocésain ou aux instituts laïques, notamment les instituts de religieuses⁵.

Ensuite, puisque notre but principal est de dégager l'apport spécifique du Synode quant aux relations entre évêques et instituts, le sujet de ce travail sera délimité par les débats synodaux. Ainsi, nous inclurons dans notre réflexion des thèmes fréquemment abordés par le Synode, qui ne concernent cependant pas spécifiquement les relations entre

⁴Il aurait été intéressant de pouvoir examiner, non seulement les documents romains, mais également ceux émanant des différentes Églises particulières. Cependant, un tel travail justifierait une thèse entière à lui seul! Nous nous bornerons donc ici à l'étude des documents du Saint-Siège, soit qu'ils émanent directement du Concile ou du pape, soit qu'ils proviennent d'une congrégation romaine.

⁵Le plus souvent, pour éviter des lourdeurs et des répétitions inutiles, nous parlerons simplement des relations entre évêques diocésains et instituts religieux. Mais il est entendu que seuls les instituts cléricaux de droit pontifical sont concernés par ce travail, même si beaucoup de principes et de règles s'appliquent en fait aux relations entre les évêques et l'ensemble des instituts religieux.

évêques et instituts, tout en ne leur étant pas étrangers: c'est notamment le cas de l'attitude des religieux à l'égard du magistère⁶, de l'exercice par les religieux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église⁷ ou encore de la formation des futurs prêtres et des jeunes religieux. À l'inverse, nous ne traiterons pas d'autres questions qui, bien que concernant également les relations entre évêques et instituts, n'ont pas été abordées au cours du Synode, telles que l'aspect financier de ces relations, ou encore la question des associations de laïcs liées à un institut.

Quelques remarques terminologiques enfin: depuis la promulgation du Code de 1983, on parle plus volontiers de vie consacrée que de vie religieuse. Cependant, dans la mesure où nous traiterons ici exclusivement des instituts religieux, nous utiliserons généralement cette dernière appellation, même si, dans certains cas, ce que nous dirons s'applique en fait à l'ensemble des instituts de vie consacrée. Le terme "vie consacrée" ne sera utilisé que lorsqu'il est repris tel quel dans l'intitulé de documents ecclésiaux officiels.

Une autre question terminologique concerne la manière de qualifier l'Église. On parle souvent, y compris dans les textes officiels, d'Église locale et d'Église universelle. Pour notre part, nous préférons utiliser, à la suite du Code, les termes "Église particulière"

⁶Une telle question déborde le cadre de notre réflexion, puisqu'elle nous amènera à examiner des documents qui traitent des rapports des théologiens au magistère, et que tous les théologiens ne sont pas des religieux, loin s'en faut! De plus, c'est davantage le magistère du pape que des évêques qui est ici en jeu. Cependant, cette question n'est pas non plus étrangère aux relations entre évêques et instituts, puisque beaucoup de théologiens sont religieux et que le magistère des évêques est également concerné. Dans la mesure où le Synode a traité particulièrement de ce sujet, il était donc important de l'aborder dans ce travail.

⁷Cette question déborde également le domaine des relations entre évêques et instituts. Cependant, elle le concerne aussi, puisqu'il est possible d'envisager, dans le cadre de cette fonction, l'exercice par les religieux d'une parole critique à l'égard des évêques. Ici encore, un tel sujet a été abordé par l'assemblée synodale. Nous en parlerons donc également.

et "Église entière"⁸. En effet, ils expriment mieux, à notre sens, combien l'Église tout entière s'incarne dans la réalité spécifique des Églises particulières⁹.

⁸Le Code parle plus exactement de l'Église "tout entière" – *Ecclesia universa*.

⁹Pour une analyse des différentes nuances entre les notions d'Église particulière et d'Église locale, voir G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Milano, Edizioni San Paolo, 1993, pp. 42-43; J. BEYER, "Religious and the Local Church", dans *The Way, Supplement*, 50 (1984), p. 80. Ce dernier auteur, relevant que le terme "Église locale" n'est pas utilisé par le Code, estime qu'il devrait donc être évité, même s'il est employé par bon nombre de commentateurs.

CHAPITRE PREMIER: DU CONCILE VATICAN II AU CODE DE 1983

Ce premier chapitre voudrait retracer l'évolution, dans les documents ecclésiaux, des relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical, depuis le Concile Vatican II jusqu'au Code de 1983. Il comprendra deux parties. La première sera consacrée au Concile. Après une brève présentation de l'état des relations entre évêques et instituts à l'ouverture de Vatican II, nous dirons un mot des grandes orientations de l'ecclésiologie conciliaire. Nous examinerons ensuite les principaux documents du Concile sur la question: la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Christus Dominus*, le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, *Perfectae caritatis*, et le décret sur l'activité missionnaire dans l'Église, *Ad gentes*.

La seconde partie traitera des principaux documents ecclésiaux post-conciliaires relatifs aux relations entre évêques et instituts religieux. Trois d'entre eux méritent plus particulièrement l'attention: il s'agit du *motu proprio Ecclesiae sanctae*, qui traduit en termes canoniques différents décrets conciliaires, de l'instruction *Relationes in territoriis*, qui réorganisa la situation dans les territoires de mission, et des directives *Mutuae relationes*, qui traitèrent spécifiquement de la problématique des relations entre évêques et religieux. Seront également mentionnés les conclusions de la Commission théologique internationale sur les relations entre le magistère et la théologie et les documents "Religieux et promotion humaine" et "La dimension contemplative de la vie religieuse".

I. Le Concile Vatican II

1. Les relations entre évêques et instituts religieux à l'ouverture du Concile

Avant d'aborder le Concile proprement dit, il convient d'évoquer brièvement l'état des relations entre évêques et instituts religieux au moment où débute Vatican II. Il serait évidemment illusoire de vouloir dresser ici un tableau complet et exhaustif. Néanmoins, il est possible de mettre en évidence quelques caractéristiques générales.

La plupart des congrégations et des ordres religieux, par l'intermédiaire de leurs institutions (écoles, hôpitaux, orphelinats, etc), assumaient des engagements locaux et estimaient ainsi être au service des Églises particulières. Mais, en même temps, ils considéraient leurs oeuvres comme des "fiefs" à protéger de toute ingérence de la part de la hiérarchie. Il était rare que les communautés religieuses confrontent explicitement leurs vues et leurs méthodes avec la visée d'ensemble de la pastorale locale. La communauté entendait être autosuffisante, sans avoir recours à l'Église particulière. Dans la meilleure des hypothèses, on se faisait mutuellement confiance et cela suffisait¹.

Les religieux n'étaient cependant pas les seuls responsables d'une telle situation. Très souvent, en effet, le clergé diocésain -- et parfois l'évêque en premier lieu! -- les considérait comme des personnes étrangères à la vie concrète de l'Église particulière. Lors de la programmation des activités pastorales à l'échelle diocésaine, les oeuvres des instituts religieux étaient fréquemment ignorées. On faisait appel à eux en cas de besoin, leur réservant le plus souvent un travail de caractère subsidiaire².

¹Voir J.M. TILLARD, "Vingt ans de grâce ou de disgrâce?", dans *Vie consacrée*, 58 (1986), p. 323; H. PROESMANS, "Les religieux dans la pastorale diocésaine et paroissiale", dans *Concilium*, 1967, n. 28, pp. 78-79.

²Voir S. MARONCELLI, *I religiosi e la Chiesa locale. Dottrina del Vaticano II [=I religiosi e la Chiesa locale]*, Bologna, Edizioni Francescane, 1975, p. 151.

Des deux côtés, il était donc nécessaire de faire *mea culpa*: les instituts religieux pour avoir laissé la défense de leurs propres intérêts l'emporter sur leur souci du bien de l'Église; la hiérarchie et le clergé diocésain pour avoir donné l'impression que les religieux étaient juste tolérés dans l'Église particulière³.

Est-ce à dire que l'Église, à l'ouverture du Concile, était prête à vivre un tel *mea culpa* réciproque? Rien n'est moins sûr. Il est intéressant à ce propos de considérer les réflexions, souhaits et questions envoyés par les évêques et les supérieurs généraux à la *commissio antepreparatoria*, chargée de préparer le Concile⁴. Les évêques portaient en général un jugement critique sur le comportement des religieux. Ils n'hésitaient pas à dénoncer un "orgueil de caste", qui fait que les religieux étaient avant tout soucieux du bien de leurs propres instituts et s'intéressaient secondairement aux besoins de l'Église. Les évêques auraient voulu que les instituts s'insèrent davantage dans la vie de l'Église particulière et se conforment à l'apostolat du diocèse où ils oeuvraient⁵. En ce sens, l'exemption faisait problème à la plupart d'entre eux⁶.

Du côté des supérieurs religieux, le ton était évidemment différent. Ces supérieurs témoignaient notamment d'une certaine réserve à l'égard de la collaboration avec le clergé séculier au niveau diocésain, invoquant la nécessité de conserver la spécificité des instituts. Cette préoccupation était encore plus vive lorsqu'il s'agissait de protéger la tradition des

³Voir M. SMYTH, "The Hierarchy and Religious", dans *The Furrow*, 21 (1970), pp. 225-226.

⁴Pour une analyse fouillée des *antepreparatoria*, voir M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI "De religiosis" de la Constitution dogmatique sur l'Église "Lumen gentium"* [= *Genèse du chapitre VI "De religiosis"*], Rome, Gregorian University Press, 1983, pp. 5-57.

⁵Certains évêques n'hésitaient pas à demander que les contemplatifs, eux aussi, s'adonnent à des oeuvres d'apostolat.

⁶La majorité des évêques ne demandait cependant pas l'abrogation totale de l'exemption, mais son ajustement aux nécessités du diocèse, pour favoriser l'unité et la concorde dans l'exercice de l'apostolat. Voir Z. PODLECKI, "La exención de los religiosos en el Concilio Vaticano II", dans *Cuadernos doctorales*, 11 (1995), p. 433.

ordres monastiques. Beaucoup estimaient aussi que l'exemption était à maintenir.

À l'ouverture du Concile, les positions étaient donc bien tranchées. Il convient d'ajouter cependant que le thème des relations entre évêques et instituts religieux n'apparaissait certainement pas comme une des questions majeures à traiter par les pères conciliaires et que les préoccupations des évêques par rapport à la vie religieuse étaient d'orientation pratique plus que doctrinale, particulièrement en Europe, où les évêques étaient confrontés à une baisse importante des vocations sacerdotales.

Pour compléter cette rapide présentation de l'état des relations entre évêques et instituts à l'ouverture du Concile, il est bon également de faire écho aux débats suscités par une telle problématique au niveau proprement théologique. Sans vouloir faire le tour de la question, nous voudrions simplement évoquer ici l'opinion de l'un ou l'autre théologien caractéristique des positions en présence.

Ainsi, selon A. Gutiérrez, le pape, en tant qu'évêque de l'Église universelle, a besoin de séminaires, d'un clergé et d'instituts propres, pour qu'il puisse exercer son primat correctement. La divine Providence y a pourvu, en mettant à sa disposition des légions de religieux. Les instituts religieux ne peuvent donc dépendre des évêques. Une augmentation du pouvoir des évêques dans ce domaine serait par le fait même une diminution du pouvoir du pape. Pour A. Gutiérrez, la défense des droits des religieux est ainsi directement liée à la défense des droits du pape. Sa conception est aussi en dépendance étroite de la vision qu'il a de l'épiscopat. Selon lui, les évêques sont de simples délégués ou vicaires du pape, dont ils reçoivent leur pouvoir⁷.

⁷Voir A. GUTIÉRREZ, "Romanus Pontifex - Episcopi - Religiosi", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 41 (1962), pp. 239-259.

Dans une perspective semblable, J. Beyer, dans un article de 1955 cité par H.-M. Legrand, écrivait: "Peu à peu, ce que les évêques ont été autrefois dans les diocèses, ce sera le pape qui prendra cette mission en mains. [...] Comme les États disparaîtront, les évêchés perdront de leur souveraineté, laissant à Pierre et à tous ses successeurs la direction générale de tout le mouvement catholique." Voir H.-M. LEGRAND,

Un tel état d'esprit n'est cependant pas partagé par tous les théologiens à l'aube du Concile, loin s'en faut. Ainsi, F. Sebastián affirme que l'épiscopat est de droit divin et que les évêques, légitimes successeurs des apôtres, participent de l'autorité divine de Jésus. Les religieux sont donc non seulement sujets du pape, chef et supérieur de toutes les familles religieuses, mais également soumis à l'autorité de l'évêque comme pasteur plus immédiat du peuple chrétien. Ce lien de sujétion étroit à l'évêque entraîne pour les religieux un devoir d'obéissance, de respect et de collaboration⁸.

J. Hamer, pour sa part, réfléchit sur la relation entre évêques et instituts religieux dans une perspective de complémentarité plus que de confrontation. Il souligne que le caractère supradiocésain des instituts ne doit pas être conçu en termes d'opposition à la réalité des Églises particulières et au ministère des évêques. Au contraire, l'insertion même de ces instituts dans l'Église particulière fait entrer cette dernière dans le grand mouvement de la collégialité, en l'empêchant de se refermer sur elle-même. Elle aide aussi les évêques à prendre conscience de l'intégralité de leur responsabilité épiscopale. Outre leur juridiction ordinaire, les évêques ont en effet une juridiction participée avec le vicaire du Christ, qui leur donne un souci de catholicité qui franchit toutes les barrières territoriales. Il convient donc de ne pas opposer instituts religieux "universels" et évêques "diocésains". C'est pour répondre à une requête inscrite dans la nature même de l'épiscopat que les instituts religieux font passer le grand courant de l'Église entière à travers les préoccupations locales⁹.

"Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques. Décret "Christus Dominus" [=La charge pastorale des évêques]*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, p. 105.

⁸Voir F. SEBASTIÁN, *Al servicio de la Iglesia*, Madrid, Editorial Cocala, 1961, pp. 252 et 255-256.

⁹Voir J. HAMER, "Place des religieux dans l'apostolat de l'Église", dans *Nouvelle revue théologique*, 81 (1959), pp. 275-276.

Ce rapide survol de différentes positions théologiques met bien en évidence que la problématique des relations entre évêques et instituts religieux ne peut faire abstraction de questions ecclésiologiques plus larges, telles que l'articulation des pouvoirs du pape et de l'épiscopat, ou encore la situation des Églises particulières par rapport à l'Église entière. Nous allons retrouver ces questions en abordant les documents conciliaires.

2. Les grandes orientations de l'ecclésiologie conciliaire

Avant d'aborder l'étude de certains documents conciliaires en particulier, il convient de situer la question des relations entre évêques et instituts religieux dans le cadre de l'ensemble du Concile, plus particulièrement de son ecclésiologie. Trois sujets abordés par Vatican II méritent ici une attention spéciale, à savoir l'Église particulière, l'épiscopat et la place de la vie religieuse dans l'Église.

2.1. Vatican II et l'Église particulière

Le Concile, retournant au langage du Nouveau Testament, parla d'Églises au pluriel, en établissant clairement que le mystère total de l'Église se réalisait concrètement dans chaque Église particulière, présidée par son évêque¹⁰. La référence fondamentale est ici LG 23¹¹, qui affirme que "les Églises particulières [...] sont formées à l'image de l'Église [...entière], c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et

¹⁰Voir A. BARREIRO, "La vida religiosa en la Iglesia particular", dans *Vida religiosa*, 73 (1992), p. 427.

¹¹Le texte officiel latin de la constitution *Lumen gentium* a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), pp. 5-71. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans CONCILE VATICAN II, *Constitutions, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, pp. 13-122.

unique." Dans le même sens, LG 26 soutient que "l'Église du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Églises." Pour sa part, CD 11 relève que "le diocèse [...] constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique."

Avec de telles affirmations, Vatican II dépassa la conception centraliste de l'Église, qui avait prédominé au cours des derniers siècles, pour envisager plutôt l'Église entière comme communauté de communautés¹². Refusant le langage du tout et de la partie pour caractériser l'Église entière et les Églises particulières, le Concile mit en évidence que la plénitude se trouvait dans celles-ci aussi bien que dans celle-là, puisque, aux dires de CD 11¹³, on retrouve dans l'Église particulière le Saint-Esprit, l'Évangile, l'Eucharistie et l'apostolicité du ministère épiscopal de son pasteur, qui sont les fondements de l'Église du Christ¹⁴.

En ce qui concerne les instituts religieux, la remise en valeur de l'Église particulière posait inévitablement la question de leur engagement ecclésial. Jusqu'alors, ils avaient été considérés comme étant avant tout au service de l'Église entière, et donc peu en rapport avec la hiérarchie de l'Église particulière. Une telle conception ne correspondait manifestement plus à l'ecclésiologie de Vatican II. Des adaptations étaient donc nécessaires.

¹²Dans le même sens, V. Codina soutient que, alors que l'ecclésiologie du second millénaire avait insisté presque exclusivement sur l'Église entière, Vatican II, au contraire, réaffirma l'importance de l'Église particulière. Voir V. CODINA, "Ecclesialidad de la vida religiosa", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), p. 327.

¹³Le texte officiel latin du décret *Christus Dominus* est paru dans les AAS, 58 (1966), pp. 673-701. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans CONCILE VATICAN II, *Constitutions, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, pp. 351-392.

¹⁴Voir H.-M. LEGRAND, "Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, pp. 106-107.

2.2. Vatican II et l'épiscopat

Dès la phase antépréparatoire du Concile, des évêques demandèrent que le thème de l'épiscopat soit abordé en profondeur, comme un des plus urgents à traiter. Ils souhaitaient que soit ainsi complétée la doctrine de Vatican I sur la hiérarchie. Le sentiment général était que, dans la structure de l'Église, la réalité de l'épiscopat avait rang constitutionnel et trouvait son origine dans la volonté fondatrice du Christ¹⁵.

Le Concile répondit largement à une telle requête¹⁶. Ici encore, le texte de référence est *Lumen gentium*. Plus particulièrement, LG 21 pose que "par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre [...]. Les évêques [...] tiennent la place du Christ lui-même, maître, pasteur et pontife." En conséquence, selon les termes de LG 23, "les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières [...et] exercent [...] leur autorité pastorale sur la portion du peuple de Dieu qui leur a été confiée." LG 27 ajoute que "ce pouvoir, qu'ils exercent personnellement au nom du Christ, est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat¹⁷, [...même s'il] est soumis dans son exercice à la régulation dernière de

¹⁵Voir R. JULIÁN REY, *El obispo diocesano en la génesis de la "Lumen gentium"*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1977, pp. 23-25 et 67.

¹⁶E. Schillebeeckx note à ce sujet que Vatican II opéra une "décentration" du gouvernement pontifical vers l'épiscopat, en reconnaissant notamment la nature collégiale de l'ordre épiscopal. R. Henseler parle quant à lui d'une "tendance pro-épiscopale" du Concile. Voir E. SCHILLEBEECKX, "Collaboration des religieux avec l'épiscopat" [= "Collaboration des religieux"], dans *Vie consacrée*, 38 (1966), p. 76; R. HENSELER, "Das Verhältnis des Diözesanbischofs zu den klösterlichen Verbänden" [= "Das Verhältnis des Diözesanbischofs"], dans *Ordens Korrespondenz*, 25 (1984), p. 276.

¹⁷Dans le même sens, CD 8a stipule que "les évêques [...] ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale."

Selon W. Onclin, une telle disposition est nouvelle par sa netteté et sa généralité. Plus précisément, sous le régime du CIC 17, les évêques n'avaient le pouvoir de poser que les seuls actes administratifs dont la compétence leur était expressément attribuée par le Code, ou par des lois canoniques ou des facultés ultérieures. *Christus Dominus* inversa la norme, en reconnaissant aux évêques toutes les compétences administratives que réclame l'exercice de leur charge pastorale, à l'exception de celles expressément réservées

l'autorité suprême de l'Église. [...] On ne doit donc pas considérer les évêques comme les vicaires des pontifes romains." Enfin, sur la question spécifique du magistère, LG 25 précise que "les évêques qui enseignent en communion avec le pontife romain ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la foi divine et catholique; les fidèles doivent donner [à leur enseignement...] l'assentiment religieux de leur esprit."

Vatican II, en remettant en valeur la figure de l'évêque diocésain, mit donc également en évidence le rôle dirigeant que ce dernier exerce dans l'Église particulière, y compris par rapport aux religieux. Nous en trouverons une confirmation lorsqu'il s'agira d'examiner les dispositions conciliaires traitant plus particulièrement des relations entre évêques et instituts.

2.3. Vatican II et la place de la vie religieuse dans l'Église

Vatican II est probablement le premier concile à avoir abordé la problématique de la vie religieuse à un niveau proprement doctrinal¹⁸, en lui consacrant un développement particulier dans la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*.

Le fait même que Vatican II traite de la vie religieuse dans la constitution sur l'Église n'est pas sans importance. Le Concile mit ainsi clairement en évidence la relation étroite qui unit ces deux réalités: on ne peut parler de la vie religieuse si ce n'est dans un

au pontife romain ou à quelque autre autorité. Ceci s'applique notamment en matière de dispense de la loi générale de l'Église, cas explicitement prévu par CD 8b. Voir W. ONCLIN, "Les évêques et l'Église universelle", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, pp. 96-100.

¹⁸Telle est du moins l'opinion de plusieurs auteurs, qui relèvent que les conciles précédents avaient plutôt traité de la question, soit sur le mode de la discipline – Latran IV, soit sur celui de l'apologétique – Trente. Voir J. BEYER, "La vie consacrée: perspectives d'avenir", dans *Unico Ecclesiae servitio*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 1991, p. 243; N. HAUSMAN, *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du Concile Vatican II*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 23; F. SEBASTIÁN, "Historia y análisis del cap. VI de la constitución *Lumen gentium*", dans *Teología espiritual*, 10 (1966), p. 380.

contexte ecclésial, et on ne peut parler de l'Église sans prendre en compte la vie religieuse¹⁹. Mais de quelle Église s'agit-il?

Certainement, l'apport majeur de *Lumen gentium* à ce sujet a été de considérer l'Église comme communion²⁰. Dès LG 1, l'Église est en effet présentée comme le sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. À l'intérieur de cette communion, l'Esprit-Saint "distribue [...] parmi les fidèles de tous ordres [...] les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices [...] de l'Église" – LG 12. "Chacune des parties [du peuple de Dieu] apporte aux autres et à l'Église tout entière le bénéfice de ses propres dons" – LG 13. Cette vision ecclésiologique, qui met l'accent sur la contribution que chaque groupe de fidèles peut apporter à la construction de l'Église et sur l'interrelation qui existe entre les différentes catégories à l'intérieur du peuple de Dieu, allait avoir une influence déterminante sur les relations entre évêques et instituts.

Une question plus épineuse fut celle de l'importance de la vie religieuse au sein de la communion ecclésiale. L'assemblée conciliaire se divisa en effet quant à la question de savoir s'il convenait de consacrer à la vie religieuse un chapitre spécifique dans *Lumen gentium*²¹. Certains pères souhaitaient que ce thème soit traité dans le chapitre relatif à la vocation universelle à la sainteté, parce qu'ils voulaient réduire l'importance de la vie

¹⁹Voir V. CODINA, "Eclesialidad de la vida religiosa", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), p. 325.

²⁰Cette conception se retrouve d'une manière ou d'une autre dans l'ensemble des documents conciliaires. En ce sens, le Synode extraordinaire de 1985 affirma dans son message final que "l'ecclésiologie de communion est l'idée centrale et fondamentale dans les documents du Concile." Voir UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, p. 166.

²¹Pour une étude plus approfondie de la question, voir M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI "De religiosis"*, pp. 59-222 ; P. MOLINARI et P. GUMPEL, "I lavori conciliari", dans *Vita consacrata*, 20 (1984), pp. 837-893; F. SEBASTIÁN, "Historia y análisis del cap. VI de la constitución *Lumen gentium*", dans *Teología espiritual*, 10 (1966), pp. 355-370.

religieuse, en évitant de la mettre sur le même pied que la hiérarchie et le laïcat, qui faisaient l'objet de chapitres particuliers. D'autres pères, au contraire, voulaient faire de ce développement un chapitre autonome, afin de valoriser la vie religieuse et de mettre en évidence sa nécessité pour l'Église. La majorité des pères conciliaires opta finalement pour la seconde solution. Le Concile manifesta ainsi qu'il n'entendait en aucune manière "dévaluer" le rôle de la vie religieuse dans l'Église²².

Ces orientations conciliaires étaient évidemment susceptibles de rejaillir sur la manière dont Vatican II aborderait la question des relations entre évêques et instituts religieux. On pouvait notamment espérer que l'ecclésiologie de communion adoptée par le Concile aide celui-ci à dépasser la perspective de confrontation entre évêques et instituts, qui était celle des réactions envoyées à la *commissio antepreparatoria*, pour au contraire encourager la collaboration entre les deux parties.

Par rapport au débat évoqué dans la section précédente, Vatican II a donc clairement "choisi son camp": mise en évidence de l'Église particulière, renforcement des pouvoirs de l'évêque diocésain, réaffirmation de l'importance de la vie religieuse dans l'Église considérée dans une perspective de communion. Nous allons retrouver ces orientations en étudiant ce que les documents conciliaires ont dit des relations entre évêques et instituts religieux.

²²Dans la même ligne, le n. 15 du décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes*, mentionne, parmi les divers ministères nécessaires pour l'implantation de l'Église, celui des religieux et des religieuses, qui "remplissent [...] une tâche indispensable pour enraciner dans les coeurs le règne du Christ." De même, AG 18 souligne que "dès la période de l'implantation de l'Église, on doit prendre soin d'introduire la vie religieuse." On ne pouvait pas plus clairement affirmer l'importance capitale de la vie religieuse dans l'Église.

3. *Lumen gentium*

La constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, promulguée le 21 novembre 1964, comporte une seule disposition – LG 45, intitulé "L'autorité de l'Église à l'égard des religieux" – traitant spécifiquement des relations entre évêques et instituts religieux. Cette disposition contient trois paragraphes nettement distincts.

LG 45a situe la vie religieuse sous l'autorité de l'Église, en confiant à la hiérarchie le soin de régler la vie religieuse, de l'approuver, de l'assister dans sa croissance. Le rôle de la hiérarchie par rapport aux instituts religieux ne se limite donc pas au moment de leur naissance, mais c'est tout au long de la vie des instituts que le pape et les évêques ont à exercer une certaine vigilance à leur égard.

LG 45b, consacré au thème de l'exemption, a suscité plus de difficultés. Étroitement liée au pouvoir du pape, entraînant une relative indépendance des instituts par rapport au gouvernement de l'évêque, l'exemption ne pouvait que souffrir du mouvement de décentration opéré par Vatican II en direction de l'épiscopat et de l'Église particulière. Beaucoup de pères conciliaires voyaient en elle la principale source des difficultés dans les relations entre évêques et instituts religieux. Certains d'entre eux souhaitaient même carrément sa disparition.

Il est donc d'autant plus important de souligner que le Concile, en LG 45b, choisit de maintenir la possibilité de l'exemption, en mettant l'accent sur son but et sa signification: il s'agit de "mieux pourvoir aux nécessités du troupeau du Seigneur dans son ensemble. C'est en raison du primat qui est le sien sur l'Église universelle [...] que le Souverain Pontife peut soustraire tout institut [...] et chacun de ses sujets à la juridiction des ordinaires du lieu et se le subordonner à soi seul." Par ailleurs, la même disposition

conciliaire précise que les religieux observeront à l'égard des évêques l'obéissance qui leur est due "à cause de leur autorité pastorale sur les Églises particulières et à cause de l'unité et de la concorde nécessaires dans le travail apostolique."

Cette disposition n'est donc en aucun cas dirigée contre les évêques. Il n'est pas non plus question de favoriser le développement d'une action pastorale parallèle. Mais il s'agit plutôt d'aider les instituts religieux à rendre un service plus universel, tout en étant soumis aux évêques dans la mesure où cela est nécessaire dans l'intérêt du travail apostolique à l'intérieur de l'Église particulière²³.

LG 45c complète l'exposé juridique des deux paragraphes précédents en mettant en évidence la dimension spirituelle de la reconnaissance des instituts par la hiérarchie, alors que l'accent était autrefois mis sur la dimension institutionnelle²⁴.

4. *Christus Dominus*

Le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Christus Dominus*, promulgué le 28 octobre 1965, contient plusieurs dispositions concernant la question des relations entre évêques et instituts religieux. Certaines d'entre elles abordent indirectement cette question, comme CD 23 et 27, relatifs à la figure du vicaire épiscopal, ou encore le même CD 27, lorsqu'il traite du conseil pastoral; d'autres -- essentiellement CD 33 et 35 -- sont consacrés explicitement à l'activité des religieux dans le diocèse.

²³Voir G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967, t. 2, p. 143; J. HAMER, "L'évêque et les religieux", dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), p. 814.

²⁴Voir M.G.A. NWAGWU, *Autonomy and Dependence of Religious Institutes of Diocesan Law on the Local Ordinary*, Frankfurt am Main - Bern - New York, Peter Lang, 1987, p. 27.

4.1. Le vicaire épiscopal (CD 23 et 27)

Une des nouveautés du décret conciliaire sur la charge pastorale des évêques est certainement l'instauration de la figure du vicaire épiscopal, en CD 27²⁵. Même si *Christus Dominus* ne mentionne pas les religieux parmi les différentes catégories susceptibles de bénéficier des services d'un vicaire épiscopal²⁶, on peut cependant certainement envisager, par analogie, l'instauration d'un tel vicaire pour cette catégorie particulière de fidèles que constituent les religieux.

On voit aisément en quoi la nomination d'un vicaire épiscopal pour la vie religieuse est susceptible de favoriser les relations entre l'évêque et les instituts présents dans le diocèse. Une telle fonction existait déjà dans les faits avant le Concile, mais elle concernait essentiellement les religieuses. On parlait alors de visiteur canonique diocésain, de directeur diocésain de l'office des religieux ou encore de délégué diocésain ou épiscopal²⁷. La nouveauté principale introduite par *Christus Dominus* en ce domaine est que le vicaire épiscopal dispose, par rapport à la catégorie de personnes dont il est chargé, du pouvoir ordinaire vicaire qui est attribué au vicaire général, et non plus d'un simple pouvoir délégué par l'évêque.

4.2. Le conseil pastoral (CD 27)

²⁵CD 23 mentionne également une telle figure, lorsqu'il traite de la possibilité de prévoir une pastorale adaptée pour les fidèles de rites ou de langues différents.

²⁶CD 23 et 27 parlent uniquement d'une partie déterminée du diocèse, d'une catégorie spéciale d'affaires, des fidèles d'un rite déterminé et des fidèles d'une langue différente. *Ecclesiae sanctae* sera plus complet à ce sujet, qui ajoutera aux trois premières catégories citées celle d'un "groupe de personnes déterminé". Voir ES I, 14 §2, cité par F. BOULARD, "La curie et les conseils diocésains", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, p. 246.

²⁷Voir A. DE BONHOMME, "Les responsables diocésains des religieux et religieuses", dans *Vie consacrée*, 45 (1973), pp. 278-279.

CD 27 concerne aussi indirectement les relations entre évêques et instituts religieux, lorsqu'il relève qu'"il est tout à fait souhaitable que, dans chaque diocèse, soit établi un conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis." Mentionnant explicitement la présence de religieux dans un tel conseil, le Concile reconnaît ainsi l'importance d'impliquer davantage ces derniers dans la politique pastorale du diocèse, comme le souhaitaient de nombreux évêques²⁸.

4.3. Les religieux, coopérateurs de l'évêque diocésain dans sa charge pastorale (CD 33-35)

CD 33-35, sous le titre "Les religieux", traitent de l'insertion de ces derniers dans le diocèse du point de vue de l'apostolat²⁹. La place de ces dispositions dans l'ensemble du décret est par elle-même révélatrice. Elles se situent en effet dans la section consacrée aux différents coopérateurs de l'évêque diocésain dans sa charge pastorale. Les religieux sont donc considérés par *Christus Dominus* comme des collaborateurs de l'évêque, pour ce qui concerne le travail apostolique.

4.3.1. Les religieux et les oeuvres d'apostolat (CD 33)

CD 33 établit qu'"à tous les religieux [...] incombe le devoir de travailler [...] à

²⁸Pour une analyse détaillée de l'histoire de la rédaction de CD 27 à ce sujet, voir R. PAGÉ, *Le conseil diocésain de pastorale, lieu de dialogue entre les laïcs, les religieux, les prêtres et l'évêque* [= *Le conseil diocésain de pastorale*], Montréal, Fides, 1969, pp. 24-32; F. BOULARD, "La curie et les conseils diocésains", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, pp. 253-254.

²⁹Nous étudierons uniquement ici CD 33 et 35. CD 34, en effet, traite surtout d'une question qui ne concerne pas directement notre sujet, à savoir l'appartenance des prêtres religieux au clergé du diocèse et celle des autres membres d'instituts à la famille diocésaine.

l'édification et à la croissance de tout le Corps mystique du Christ et au bien des Églises particulières. Ils sont tenus de poursuivre ces fins d'abord par la prière, les oeuvres de pénitence et l'exemple de leur propre vie [...]. Mais, compte tenu du caractère de chaque institut, que les religieux s'adonnent largement aux oeuvres extérieures d'apostolat."

Cette disposition met en évidence que les pères conciliaires ont voulu souligner l'importance de l'insertion des religieux dans l'Église particulière, tout en rappelant qu'ils sont également au service de l'Église entière. Elle établit en effet que les religieux doivent à la fois travailler à l'édification de tout le corps mystique du Christ et au bien des Églises particulières. Les deux vont de pair, sans que l'un n'éclipse l'autre.

L'élément le plus interpellant pour les religieux, en CD 33, réside sans doute dans l'insistance du Concile pour qu'ils s'adonnent largement aux oeuvres extérieures³⁰ d'apostolat³¹. Une telle disposition s'explique, en partie du moins, par une préoccupation d'ordre pastoral, liée à la diminution croissante du clergé³². Le Concile tint cependant à éviter deux écueils. Le premier serait de considérer la vie religieuse dans une optique utilitariste, comme un simple réservoir de main-d'oeuvre pour la hiérarchie. C'est pour ne pas tomber dans un tel travers que CD 33 prend bien soin de préciser que les religieux font oeuvre d'apostolat d'abord par la prière, les oeuvres de pénitence et l'exemple de leur

³⁰Le terme "extérieur" est ici à comprendre en parallèle avec la prière, la pénitence et l'exemple de vie mentionnés auparavant par CD 33. Il ne s'agit donc pas des oeuvres extérieures à l'institut, qu'on opposerait aux oeuvres propres.

³¹Pour S. Maroncelli, une telle contribution des religieux aux activités apostoliques de l'Église particulière dans laquelle ils se trouvent n'est pas quelque chose de facultatif, mais constitue une véritable obligation – voir S. MARONCELLI, *I religiosi e la Chiesa locale*, p. 159. Personnellement, nous préférons parler ici d'une "chaleureuse recommandation".

³²Voir A. FAVALE, "Religiosi e gerarchia ecclesiastica", dans A. FAVALE, *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Torino, Elle Di Ci, 1970, pp. 691-697. Un tel motif est explicitement mentionné par CD 34 et 35, 1.

propre vie³³. Le deuxième écueil serait d'oublier que tous les instituts ne sont pas identiques, mais que chacun a un charisme³⁴ propre, qu'il convient de respecter. Une première rédaction du décret ne mentionnait la nécessité de sauvegarder le caractère propre que pour les instituts qui professent la vie contemplative. Cela suscita la réaction de nombreux pères conciliaires, qui souhaitaient donner une portée plus générale à cette limitation. Suite à leurs remarques, la commission inséra dans le texte la précision que la nécessité de prendre part à l'apostolat dépendait du caractère propre de chaque institut, sans plus distinguer entre instituts contemplatifs et actifs³⁵.

³³Ceci est très important à relever parce que les religieux ont parfois eu – et ont parfois encore aujourd'hui – l'impression que leur présence dans un diocèse est appréciée exclusivement à partir de ce qu'ils font, non à partir de ce qu'ils sont.

³⁴Les textes conciliaires n'emploient pas le terme de "charisme" lorsqu'ils traitent de la vie religieuse. Cependant, c'est bien la même réalité qui est visée ici, celle d'un "don particulier de Dieu qui rend capable celui qui le reçoit d'accomplir une fonction dans l'Église" – voir M. BRENNAN, "Transforming Life: The Charism of Religious Life", dans P. PHILIBERT, *Living in the Meantime. Concerning the Transformation of Religious Life*, New York, Paulist Press, 1994, p. 154.

³⁵S'il y a accord sur le principe de la nécessité de sauvegarder le caractère propre de chaque institut, les auteurs divergent quant à l'interprétation concrète de ce principe. Selon P.-E. Bouchet, il n'existe pas d'instituts apostoliques dont les constitutions empêcheraient leurs membres de répondre à certaines exigences de l'apostolat d'aujourd'hui. Si de tels instituts existaient, ils devraient modifier leurs constitutions pour les accommoder aux nécessités actuelles. À l'inverse, J. Galot, se basant sur le fait que le texte initial parlait seulement des contemplatifs mais que cette limitation a finalement reçu une portée plus générale, en conclut que la nature de tout institut – actif ou contemplatif – doit être respectée en matière d'apostolat. Dans le même sens, D.-M. Hynous relève que les leçons de l'Histoire enseignent que, quand des religieux sont absorbés dans des oeuvres diocésaines loin de leur tâches spécifiques et du devoir de leur observance religieuse, les résultats ne sont pas sains, ni pour le diocèse, ni pour les communautés religieuses. Il importe donc pour l'un comme pour les autres que le charisme de l'institut soit respecté. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux" [= "La hiérarchie et l'apostolat des religieux"], dans *Revue de droit canonique*, 18 (1968), pp. 108-109; J. GALOT, *Les religieux dans l'Église* [= *Les religieux dans l'Église*], Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1966, p. 133; D.M. HYNIOUS, *The Relationship between Religious and the Hierarchy since the II Vatican Council* [= *The Relationship between Religious and the Hierarchy*], Romae, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. in Urbe, 1969, pp. 26 et 44.

Certainement, les instituts religieux actifs ont aussi un charisme à respecter, ce qui implique qu'on ne confie pas à leurs membres n'importe quelle tâche apostolique. En ce sens, nous partageons l'opinion de Galot et Hynous. Cependant, tous les instituts ne sont pas dans la même situation. Dès avant le Concile, J. Hamer distinguait les instituts marqués avant tout par leurs tâches et ceux caractérisés d'abord par leur spiritualité. Les premiers ont un champ d'apostolat limité à une ou plusieurs activités déterminées

4.3.2. La collaboration des religieux et de leurs instituts avec l'évêque dans le domaine pastoral (CD 35, 1)

CD 35, 1 comprend deux paragraphes. Le premier s'adresse aux religieux individuels, le second aux instituts. En ce qui concerne les religieux individuels, CD 35, 1 demande

qu'[...] fassent toujours preuve d'une soumission et d'un respect religieux envers les évêques [...]. Chaque fois qu'ils sont légitimement appelés à des oeuvres d'apostolat, ils sont tenus d'exercer leurs fonctions comme des collaborateurs assidus et soumis des évêques. Bien plus, les religieux doivent se prêter promptement et fidèlement aux requêtes et aux désirs des évêques leur demandant de prendre une part plus large au ministère du salut des hommes; ils le feront toutefois dans le respect du caractère de leur institut et conformément à leurs constitutions qui, si nécessaire, seraient adaptées à cette fin.

Cette disposition énonce d'importants principes. Tout d'abord, elle pose la règle de la soumission de tous les religieux aux évêques en matière d'apostolat³⁶. Ensuite, elle invite les religieux à répondre promptement et fidèlement aux requêtes des évêques leur demandant de prendre une plus large part au ministère du salut de l'humanité. Ce texte va plus loin que la version initiale, qui disait simplement que "les religieux doivent

(enseignement, prédication, assistance aux malades, etc). Les seconds se proposent de mener dans un certain esprit une vie religieuse apostolique dont les formes variées sont déterminées par les plus grandes nécessités de l'Église. Le respect de la spécificité de l'apostolat est évidemment plus exigeant pour les instituts du premier type que pour ceux du second. Toutefois, il convient également, avec E. Schillebeeckx, de signaler le danger pour les religieux d'identifier leur charisme apostolique propre avec certaines de leurs oeuvres nées au cours de l'Histoire. Fidélité au charisme originel, selon Schillebeeckx, peut et doit parfois signifier rupture avec certaines formes apostoliques périmées. Voir J. HAMER, "Place des religieux dans l'apostolat de l'Église", dans *Nouvelle revue théologique*, 81 (1959), p. 273; E. SCHILLEBEECKX, "Collaboration des religieux", p. 89.

³⁶CD 35, 1 ne dit pas explicitement qu'une telle soumission est requise dans l'exercice de l'apostolat, mais ceci peut se déduire du contexte. L'alinéa d'introduction à l'ensemble de CD 35 mentionne en effet expressément que les principes qu'il énonce concernent l'accomplissement des oeuvres d'apostolat.

considérer comme un grand honneur de seconder promptement et fidèlement les requêtes et les désirs des évêques.³⁷ On peut voir ici un signe très net de la volonté du Concile d'insérer davantage les religieux dans le travail apostolique du diocèse³⁸.

Toujours soucieux d'adopter des positions équilibrées, le Concile nuance toutefois la force de son affirmation. D'abord, il convient que les religieux soient "légitimement" appelés à des oeuvres d'apostolat³⁹. Ensuite, les religieux répondront aux requêtes des évêques dans le respect du caractère de leur institut. Cette recommandation est similaire à celle formulée par CD 33 *in fine*. Mais CD 35 précise en outre que la réponse à de telles requêtes se fera conformément aux constitutions de l'institut qui, si nécessaire, seront

³⁷Voir N. JUBANY, "Les religieux, collaborateurs du ministère pastoral des évêques", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, p. 313.

³⁸Il convient toutefois d'être attentif à ne pas réduire le rôle des religieux à celui de répondre aux requêtes des évêques. Ils peuvent certainement aussi proposer des initiatives apostoliques, sans attendre d'y être invités. E. Schillebeeckx soutient à ce propos qu'il serait regrettable que se développe la pratique de multiplier les oeuvres ou les publications se plaçant expressément sous la direction de l'épiscopat. Ce procédé risquerait de dévaluer les activités apostoliques qui ont pris origine dans le peuple de Dieu lui-même, parmi les religieux ou les laïcs. Voir E. SCHILLEBEECKX, "Collaboration des religieux", p. 85.

³⁹Comme en ce qui concerne le respect du caractère de l'institut, l'interprétation de l'adverbe "légitimement" ne fait pas l'unanimité parmi les auteurs. Selon J. Galot, se référant à l'avis de la commission de rédaction du texte conciliaire, le terme "légitimement" signifie que les évêques ne peuvent appeler les religieux que par l'intermédiaire des supérieurs légitimes et moyennant l'observation du droit en vigueur. Pour R.J. Bowers, cela signifie plutôt "si le supérieur religieux est d'accord", ce qui est moins exigeant que "par l'intermédiaire des supérieurs". B. Primetshofer, pour sa part, analysant le deuxième paragraphe de CD 35, 1, se situe encore en-deçà d'une telle interprétation: selon lui, il n'est pas établi que le consentement du supérieur religieux soit requis, quand bien même l'évêque diocésain est tenu de prendre en considération la nature de l'institut. Ainsi, l'évêque aurait le droit de confier à un religieux la charge d'une paroisse, alors même que le supérieur ne désirerait pas répondre à une telle requête. Voir J. GALOT, *Les religieux dans l'Église*, p.138; R.J. BOWERS, *Episcopal Power of Governance in the Diocesan Church: From the 1917 Code of Canon Law to the Present [=Episcopal Power of Governance]*, Ann Arbor, UMI, 1990, p. 187; B. PRIMETSHOFER, "Der Ortsbischof und die Ordensverbände", dans *Fides et ius*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1991, p. 158.

De ces trois interprétations possibles de CD 35, 1, celle de Primetshofer nous semble la moins défendable, dans la mesure où elle va à l'encontre de la notion même de coopération entre évêques et supérieurs religieux, qui est notamment prônée par CD 35, 5. De toute façon, une telle controverse n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt théorique, dans la mesure où le c. 682 §1 du CIC requiert au minimum le consentement du supérieur pour conférer un office ecclésiastique à un religieux dans un diocèse.

adaptées à cette fin⁴⁰.

Christus Dominus cherche donc ici à établir un juste équilibre entre le pouvoir de l'évêque en matière d'apostolat et le respect de la particularité de chaque institut. Il vise à réaliser une unité apostolique sous la direction de l'évêque, sans que se perde pour autant la spécificité des instituts. Ceci requiert des religieux qu'ils ne se réfugient pas derrière un respect excessif des traditions propres à l'institut, pour refuser de répondre aux besoins urgents de l'apostolat. À l'inverse, l'importance du rayonnement apostolique des religieux ne peut avoir pour conséquence la renonciation à ce qui fait l'être propre de leur institut.

Le deuxième paragraphe de CD 35, 1 pose qu'"étant donné les besoins urgents des âmes et la pénurie du clergé diocésain, les instituts religieux qui ne sont pas voués à la vie purement contemplative peuvent en particulier être appelés par les évêques à apporter leur concours aux divers ministères pastoraux, compte tenu cependant du caractère propre de chaque institut [... incluant] selon leurs moyens [...] la prise en charge même temporaire de paroisses."

C'est évidemment le même esprit qui a présidé à la rédaction des deux paragraphes. Comme les religieux eux-mêmes, les instituts sont invités à répondre aux requêtes des évêques en matière pastorale, compte tenu de leur caractère propre. Le Concile introduit cependant ici quelques précisions supplémentaires. D'abord, l'appel à participer aux divers ministères pastoraux ne vaut pas pour les instituts religieux voués à la vie purement contemplative. Le Concile répond ainsi négativement à la requête de certains évêques qui

⁴⁰Lors de la rédaction du décret, plusieurs pères insistèrent pour qu'il soit mentionné qu'une telle adaptation devait se réaliser "le plus tôt possible". La commission répliqua qu'elle ne voyait pas la justification d'une telle requête et refusa de modifier le texte en conséquence — voir D.M. HYNOS, *The Relationship between Religious and the Hierarchy*, p. 26. L'exigence même de modification des constitutions, qui pouvait légitimement susciter certaines craintes chez les religieux désireux de sauvegarder l'esprit de leur institut, ne fut d'ailleurs pas reprise par *Ecclesiae sanctae* ni par *Mutuae relationes*.

auraient souhaité que des contemplatifs s'adonnent aussi à des oeuvres d'apostolat⁴¹. Ensuite, le décret conciliaire mentionne explicitement, parmi les ministères pastoraux susceptibles d'être assumés par des instituts religieux, la prise en charge même temporaire de paroisses⁴².

4.3.3. Fidélité des religieux à l'observance des instituts et dépendance des supérieurs (CD 35, 2)

CD 35, 2 demande que "les religieux envoyés pour exercer un apostolat extérieur [...] demeurent fidèles à l'observance régulière et à la dépendance envers leurs propres supérieurs; les évêques eux-mêmes ne manqueront pas de recommander cette obligation."

Cette disposition est conforme à l'esprit d'équilibre qui caractérise le décret quant à la question des apostolats exercés par des religieux. L'accomplissement par un religieux

⁴¹Ne sont cependant pas visés ici tous les instituts monastiques, mais seulement ceux qui sont voués à la vie purement contemplative. Pour la distinction entre ces deux notions, voir l'analyse du décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, *Perfectae caritatis*, *infra* pp. 25-26.

⁴²La prise en charge de paroisses a été longtemps étrangère à la tradition des instituts religieux. Certains d'entre eux l'interdisaient même dans leurs constitutions. Cependant, dès avant le Concile, l'incompatibilité entre travail paroissial et vocation religieuse avait perdu beaucoup de sa force: nombreux étaient les instituts responsables de paroisses.

Bien comprise, la prise en charge d'une paroisse par des religieux peut être très utile pour la première comme pour les seconds. Les religieux peuvent apporter un esprit de collaboration et de coresponsabilité typique de leur manière de travailler. D'un autre côté, le ministère paroissial peut ouvrir sur l'extérieur certaines communautés tentées de se replier sur elles-mêmes.

Toutefois, des difficultés peuvent se présenter. Tout d'abord, conformément au texte même de CD 35, 1, il faut que l'apostolat paroissial corresponde au caractère propre de l'institut. Il conviendra donc de vérifier la compatibilité de la prise en charge de paroisses avec le projet de vie de l'institut. Une autre difficulté réside dans l'harmonisation de la vie communautaire avec le ministère paroissial. La communauté est en effet un des éléments les plus forts de la vie religieuse. Il serait regrettable que, du fait de la prise en charge de nombreuses paroisses par les religieux, leurs communautés se transforment en "maisons-dortoirs".

Voir L. GUTIÉRREZ, "Parroquias encomendadas a religiosos", dans *Confer*, 16 (1977), pp. 170-172; V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", dans G. GHIRLANDA, V. DE PAOLIS et A. MONTAN, *La vita consacrata*, Bologna, EDB, 1983, pp. 128-129; F. BARBEREINA, "Los religiosos y la pastoral parroquial", dans *Revista española de derecho canónico*, 36 (1980), pp. 104-108.

d'un travail apostolique au service du diocèse ne peut avoir pour effet de le dispenser des obligations propres à son institut. De plus, il serait tout à fait contraire à l'esprit de communion qui anime le Concile qu'un religieux invoque la soumission à l'évêque pour se soustraire à ses devoirs envers ses propres supérieurs⁴³. C'est dans le même esprit que CD 35, 2 attend des évêques qu'ils recommandent aux religieux la fidélité à l'institut et la dépendance envers les supérieurs⁴⁴.

4.3.4. L'exemption (CD 35, 3)

Complétant LG 45, CD 35, 3 précise la portée de l'exemption: celle-ci regarde surtout la structure interne des instituts⁴⁵. Il relève également les buts poursuivis par l'exemption: permettre au Souverain Pontife de disposer des religieux pour le bien de

⁴³Un père conciliaire avait même fait une proposition plus forte en ce sens, qui ne fut cependant pas acceptée par la commission. Cette proposition était la suivante: "Que les religieux, comme auparavant, à moins d'une disposition contraire du droit commun, obéissent à leur seul supérieur propre, et que par conséquent les prescriptions légitimes des évêques ou des conférences [...des évêques] ne leur soient données que par leurs supérieurs, en général les supérieurs majeurs, et à chaque religieux par son supérieur." Voir J. GALOT, *Les religieux dans l'Église*, p. 140.

⁴⁴On peut voir dans cette disposition une application de CD 15, selon lequel "les évêques s'efforceront de faire progresser dans la sainteté leurs clercs, les religieux et les laïcs, chacun selon sa vocation particulière." Pasteurs de tout leur troupeau, les évêques ont également à se soucier des religieux qui vivent dans leur diocèse.

⁴⁵P.-E. Bouchet interprète une telle expression au sens où il n'y aurait pas d'exemption des religieux à l'égard de l'ordinaire du lieu en matière d'apostolat. De même, L. Gutiérrez soutient que, alors que l'exemption est reconnue nécessaire dans l'ordre interne de la vie religieuse, elle ne peut être soutenue dans l'ordre externe des oeuvres apostoliques à exercer dans le diocèse, à cause des exigences de l'apostolat, qui postulent une plus stricte collaboration et une plus forte unité. J. Galot, relevant l'emploi du mot "surtout", souligne au contraire que la structure interne n'est pas le seul domaine visé par l'exemption; dans la vie religieuse, il n'y a pas de cloisonnement étanche entre le régime intérieur et l'apostolat; pour que l'exemption remplisse son rôle, elle doit avoir aussi un effet dans l'activité apostolique. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", p. 111; L. GUTIÉRREZ, "De ratione episcopos inter et religiosos iuxta Concilium Vaticanum II", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 45 (1966), p. 148; J. GALOT, *Les religieux dans l'Église*, p. 142.

l'Église entière – ce qui renvoie au primat du pape, déjà mentionné en LG 45 – mais également veiller au progrès et à la perfection de la vie commune religieuse elle-même. L'exemption est donc aussi fondée sur le bien des instituts religieux, ce que ne disait pas *Lumen gentium*⁴⁶.

4.3.5. Soumission des religieux au pouvoir des ordinaires des lieux (CD 35, 4)

CD 35, 4 dresse la liste des domaines où les religieux sont soumis au pouvoir de l'ordinaire du lieu. Cette liste comprend l'exercice public du culte divin, le soin des âmes, la prédication, l'éducation religieuse et morale des fidèles, l'enseignement catéchétique et la formation liturgique, la bonne tenue du clergé, et les oeuvres diverses des religieux en ce qui concerne l'apostolat, y compris les écoles.

4.3.6. Structures de collaboration (CD 35, 5)

CD 35, 5 encourage des structures de collaboration entre instituts religieux et entre ceux-ci et le clergé diocésain. Il souligne également la nécessité d'une étroite coordination de toutes les oeuvres et activités apostoliques. Une telle coordination appartient aux pasteurs pour leur diocèse. Dans cet esprit, "les évêques ou les conférences [...des évêques] d'une part, les supérieurs religieux ou les conférences de supérieurs majeurs

⁴⁶V. De Paolis propose une troisième différence entre les deux textes conciliaires. Selon lui, il y a une inversion d'accents d'un texte à l'autre: dans la constitution dogmatique sur l'Église, le principe est la sujétion à l'évêque et l'exemption est l'exception; au contraire, dans le décret sur la charge pastorale des évêques, le principe premier est la sujétion au pasteur suprême. Z. Podlecki est d'un avis différent. Selon lui, c'est l'ensemble du Concile – en *Lumen gentium* comme en *Christus Dominus* – qui affirme en premier lieu la dépendance des religieux envers le Souverain Pontife, et ensuite seulement la soumission à l'évêque diocésain. Voir V. DE PAOLIS, "Exemptio an autonomia institutorum vitae consecratae?", dans *Periodica*, 71 (1982), p. 162; Z. PODLECKI, "La exención de los religiosos en el Concilio Vaticano II", dans *Cuadernos doctorales*, 11 (1995), p. 474.

d'autre part, voudront bien procéder à la mise en commun de leurs projets pour les oeuvres d'apostolat exercées par des religieux.⁴⁷

4.3.7. Réunions entre évêques et supérieurs (CD 35, 6)

Dans la ligne du numéro précédent, CD 35, 6 demande la tenue de réunions régulières entre évêques et supérieurs religieux, pour traiter les affaires concernant l'ensemble de l'apostolat sur le territoire⁴⁸.

4.3.8. Appréciation de CD 33 et 35

En résumé, quatre lignes de force caractérisent les dispositions de *Christus Dominus* relatives aux relations entre évêques et instituts religieux en matière d'apostolat:

- une affirmation nette du rôle de l'évêque comme responsable des oeuvres d'apostolat dans le diocèse et le rappel, en conséquence, de la soumission que les religieux lui doivent dans ce domaine;
- une insistance très forte pour que les instituts religieux assument davantage des oeuvres extérieures d'apostolat. Des considérations d'ordre pratique -- diminution des vocations -- n'ont certainement pas été étrangères à une telle insistance;

⁴⁷Cette disposition est un exemple typique de l'esprit de collaboration que le Concile a voulu susciter entre évêques et religieux, dans la perspective de l'Église communion.

⁴⁸Certains pères demandèrent la suppression de cette disposition ainsi que de la fin de la précédente, c'est-à-dire des passages qui recommandaient échanges de vue et réunions entre évêques et supérieurs. Ils estimaient que de telles recommandations n'étaient pas compatibles avec le principe de l'autorité de l'évêque. La commission leur répliqua qu'une harmonieuse collaboration entre religieux et évêques était nécessaire pour assurer à la fois la soumission de tout l'exercice de l'apostolat à l'autorité de l'évêque et la concession d'une liberté convenable aux religieux pour éviter tout détriment au salut des âmes. Elle refusa donc de modifier le texte incriminé. Voir J. GALOT, *Les religieux dans l'Église*, pp. 148-149; D.M. HYNOS, *The Relationship between Religious and the Hierarchy*, p. 27.

- le rappel de la nécessité de respecter le caractère propre de chaque institut, lorsqu'il s'agit de prendre en charge un apostolat⁴⁹;
- l'encouragement de la collaboration entre évêques et instituts religieux, notamment par des structures adaptées à cette fin. Le décret manifeste ainsi sa volonté de dépasser les anciennes rivalités pour se situer résolument dans la perspective de l'Église communion.

5. *Perfectae caritatis*⁵⁰

Le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, *Perfectae caritatis*, fut promulgué le même jour que *Christus Dominus*, soit le 28 octobre 1965. Il traite avant tout du renouveau de la vie interne des instituts religieux. Néanmoins, certaines de ses dispositions concernent, quoiqu'indirectement, les relations entre évêques et instituts.

Ainsi, PC 7-9 différencient les instituts religieux selon leur mode d'exercer l'apostolat. Ils distinguent:

- les instituts intégralement ordonnés à la contemplation, dont les membres "vaquent uniquement aux choses de Dieu dans la solitude et le silence, [...] si urgente que soit la nécessité d'un apostolat actif" -- PC 7;
- les instituts voués aux diverses oeuvres d'apostolat. Dans ces derniers, "à la nature même de la vie religieuse appartient l'action apostolique et bienfaisante" -- PC 8;
- les monastères dont les membres "légitimement [...] prennent en charge quelque oeuvre

⁴⁹Combiné avec l'insistance relevée au point précédent, ce rappel met en évidence la volonté du Concile de garder un équilibre entre les différents points de vue, "épiscopal" et "religieux".

⁵⁰Le texte officiel latin du décret *Perfectae caritatis* a été publié dans les AAS, 58 (1966), pp. 702-712. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans CONCILE VATICAN II, *Constitutions, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, pp. 471-490.

d'apostolat ou de charité chrétienne" -- PC 9a;

- les sociétés religieuses qui "associent intimement la vie apostolique à l'office choral et aux observances monastiques, [qui] harmoniseront leur genre de vie avec les exigences de l'apostolat qui leur convient" -- PC 9b⁵¹.

PC 23 demande de favoriser les conférences des supérieurs majeurs et les propose comme organisations utiles pour le bien des instituts religieux dans l'action pastorale des diocèses, des nations et des territoires de mission⁵².

6. *Ad gentes*⁵³

⁵¹La distinction opérée par PC 7-9 est intéressante dans le cas où l'évêque souhaite faire appel à un institut religieux pour assumer une oeuvre d'apostolat. En effet, CD 35, 1 demande aux évêques de ne pas adresser une telle requête aux instituts voués à la vie purement contemplative. Même si les termes utilisés sont quelque peu différents, il nous semble qu'on peut reconnaître sous cette expression les instituts intégralement ordonnés à la contemplation dont parle PC 7.

⁵²Cette disposition a donné lieu à des oppositions de la part de ceux qui craignaient de voir se développer ainsi une hiérarchie parallèle. Certains pères conciliaires demandèrent que les décisions de ces conférences soient "soumises" à la hiérarchie plutôt que de lui être "imposées"; la commission leur répondit que de telles conférences n'avaient aucune autorité pour imposer leurs décisions à qui que ce soit. D'autres voulaient que ces conférences ne soient pas établies sans l'accord ou au moins l'avis de l'ordinaire du lieu; il leur fut répondu que ces conférences devaient le respect à l'ordinaire du lieu et qu'elles devaient chercher à travailler avec la hiérarchie pour le bien commun de l'Église. Enfin, d'autres pères encore voulaient que l'ordinaire soit présent aux réunions de ces conférences; la commission répondit que cela demandait réflexion, mais une telle clause ne fut pas insérée dans le texte final du décret. Voir, pour ce débat, D.M. HYNOS, *The Relationship between Religious and the Hierarchy*, pp. 31-32.

De telles réticences de la part de certains pères conciliaires sont analogues à celles exprimées lors de la discussion de CD 35, 5 et 6. Dans les deux cas, elles n'eurent pas d'écho dans la rédaction finale des décrets. Fidèle à sa politique d'équilibre, le Concile ne voulut pas augmenter le pouvoir des évêques au point de supprimer toute autonomie aux instituts religieux — plus précisément aux conférences des supérieurs de ces instituts, dans ce cas-ci.

⁵³Le texte officiel latin du décret *Ad gentes* a été publié dans les AAS, 58 (1966), pp. 947-990. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans CONCILE VATICAN II, *Constitutions, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, pp. 539-602,

Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église⁵⁴, *Ad gentes*, fut promulgué la veille même de la clôture du Concile, soit le 7 décembre 1965. Il ne pouvait pas ne pas traiter des relations entre évêques et instituts religieux, ces derniers étant particulièrement présents dans les terres de mission.

Avant même d'aborder le décret proprement dit, il est bon d'évoquer la situation spécifique des territoires missionnaires à l'ouverture de Vatican II. Ces territoires étaient généralement régis par le système de la commission, en vertu duquel le Saint-Siège confiait une région déterminée à un institut religieux, les autres instituts étant exclus de la mission⁵⁵. Dans un tel système, le supérieur ecclésiastique commandait aux missionnaires en tant que missionnaires; il ne s'ingérait pas dans la discipline régulière de l'institut. Le supérieur de l'institut, pour sa part, commandait aux religieux en tant que religieux; il n'intervenait pas dans le gouvernement de la mission; mais c'était à lui de proposer les hommes aptes à exercer les tâches dans le territoire missionnaire, qui seraient nommés à de tels postes par le supérieur ecclésiastique. Si un conflit survenait, prévalait l'autorité du supérieur ecclésiastique, sauf recours au Saint-Siège⁵⁶.

Dans les années qui précédèrent *Ad gentes*, plusieurs éléments nouveaux entraînèrent une modification de la situation missionnaire traditionnelle: l'installation d'une véritable hiérarchie dans de nombreux territoires de mission; le développement d'un clergé diocésain; la nomination à la tête de ces Églises missionnaires de prêtres indigènes,

⁵⁴C'est le premier décret conciliaire dans l'histoire consacré à un tel sujet – voir T. CORBOY, "A Commentary on the Mission Decree", dans A. FLANNERY, *Missions and Religions*, Dublin, Scepter Books, 1968, p. 9.

⁵⁵Pour une bonne présentation du système de la commission, voir M. CLEMENTI, "Commentaire de l'instruction sur quelques principes et règles relatives aux rapports entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission", dans *Bibliografia missionaria*, 32 (1968), pp. 277-278.

⁵⁶Voir I. TING PONG LEE, "De juridico commissionis systemate in missionibus", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 51 (1970), p. 163.

provenant de ce clergé ou d'instituts religieux⁵⁷. De tels changements ne pouvaient pas ne pas avoir de répercussions sur la manière dont l'Église concevait l'organisation des territoires missionnaires.

C'est dans un tel contexte que le Concile promulga le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes*. Dans ce décret, quatre dispositions concernent particulièrement les relations entre évêques et instituts religieux.

AG 27 loue les instituts qui travaillent dans les missions, soulignant que ceux-ci "demeurent absolument nécessaires". Il demande qu'ils s'acquittent "de cette oeuvre [missionnaire] au nom de l'Église et selon la volonté hiérarchique" et qu'ils soient "au service [des Églises qu'ils ont fondées ...] par leur zèle et leur expérience en une collaboration fraternelle."

Le Concile insiste donc ici fortement sur l'insertion des instituts missionnaires dans l'Église particulière et leur soumission à la hiérarchie de cette Église. Une telle insistance est dans la ligne du mouvement d'ensemble de Vatican II envers un accroissement des pouvoirs de l'épiscopat, mais elle était sans doute particulièrement nécessaire pour les instituts missionnaires, caractérisés avant tout par le service de l'Église entière. On demande donc à ces derniers de ne plus être au-dessus, mais à côté de et avec l'élément local. Dans l'organisation de ces Églises nouvelles, la place des instituts est appelée à devenir celle de l'obéissance aux pasteurs locaux, qui prendront de plus en plus en mains les leviers de commande⁵⁸.

AG 30 est consacré à l'organisation locale dans les missions. Son deuxième paragraphe confirme, pour les territoires de mission, un certain nombre de principes

⁵⁷Voir J. GRECO, "Leitung und Ordnung der Missionstätigkeit", dans J. SCHÜTTE, *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Matthias Grünwald Verlag, 1967, p. 310.

⁵⁸Voir J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, Torino, Elle Di Ci, 1966, pp. 395-396.

énoncés dans d'autres documents conciliaires relativement à l'Église en général. Il s'agit du rôle dirigeant de l'évêque dans l'Église particulière – LG 27, de la soumission des religieux à l'évêque en matière d'apostolat – CD 35, 4 – et de la constitution de conseils pastoraux auxquels participent des religieux – CD 27⁵⁹.

AG 32 traite de l'organisation de l'activité des instituts. Il pose que "tous [les instituts...] doivent obéir à l'ordinaire du lieu. Aussi sera-t-il très utile de conclure des conventions particulières, qui régleront les rapports entre l'ordinaire du lieu et le supérieur de l'institut." C'est la seule fois, à notre connaissance, que le Concile fait allusion à la conclusion de conventions entre ordinaires du lieu et instituts.

La même disposition affirme encore que "quand cesse le mandat sur un territoire, [...] les conférences [...des évêques] et les instituts doivent établir par délibération commune les règles qui doivent diriger les rapports entre les ordinaires du lieu et les instituts. Il appartient au Saint-Siège d'esquisser les principes généraux selon lesquels les conventions régionales ou même particulières doivent être conclues."⁶⁰

Enfin, AG 33 demande que "les instituts [...] trouvent les voies et les modes selon lesquels leurs oeuvres seront coordonnées. C'est pourquoi seront de très grande utilité les conférences de religieux et les unions de religieuses. [...] Ces conférences [...] doivent entretenir d'étroites relations avec les conférences [...des évêques]." Ici encore, il s'agit de l'application aux terres de mission de ce que CD 35, 5 prévoit pour l'ensemble de l'Église.

Ad gentes transpose donc pour les territoires missionnaires ce que *Lumen gentium*

⁵⁹En ce qui concerne ce dernier point, R. Pagé relève que AG 30 emploie le mot de "coordination" lorsqu'il évoque le but de la constitution du conseil pastoral, alors que ce terme avait été exclu du texte de CD 27. Voir R. PAGÉ, *Le conseil diocésain de pastorale*, p. 33.

⁶⁰Ce dernier point est à l'origine de l'instruction *Relationes in territoriis*.

et *Christus Dominus* disent des relations entre évêques et instituts religieux dans l'Église en général. Il ne s'agit cependant pas d'une simple redite, car les instituts missionnaires disposaient dans ces territoires d'un pouvoir particulièrement important, grâce au système de la commission. Cela n'en donne que plus de force à l'affirmation du décret selon laquelle ces instituts dépendent de la hiérarchie locale pour le travail apostolique.

II. Les documents post-conciliaires

1. *Ecclesiae sanctae*⁶¹

Ecclesiae sanctae est un *motu proprio* promulgué par le Pape Paul VI le 6 août 1966. Il met en oeuvre les décrets conciliaires *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* et *Ad gentes*, en édictant des règles à observer à titre d'expérience jusqu'à la promulgation du nouveau Code de droit canonique. Il s'agit donc d'un document juridique, en étroite relation avec le Concile.

C'est principalement dans la première partie du *motu proprio*, consacrée à l'application de *Christus Dominus* et de *Presbyterorum ordinis*, que l'on trouve les dispositions relatives aux relations entre évêques et instituts religieux. Certaines d'entre elles concernent indirectement ces relations. Ainsi, ES I, 14 et 16 §3 mettent en application CD 27, en ce qui concerne respectivement le vicaire épiscopal et le conseil pastoral. *Ecclesiae sanctae* traite également du conseil presbytéral. Le Concile avait déjà demandé l'établissement d'une commission ou sénat de prêtres représentant le presbyterium⁶². Dans la même ligne, ES I, 15 requiert explicitement l'instauration d'un conseil presbytéral dans chaque diocèse. Il établit également que "parmi les membres du conseil presbytéral, on pourra coopter [...] des religieux, dans la mesure où ils participent

⁶¹Le texte officiel latin du *motu proprio Ecclesiae sanctae* a été publié dans les AAS, 58 (1966), pp. 757-787. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans *La Documentation catholique*, 63 (1966), pp. 1441-1470.

⁶²Voir PO 7. CD 27 évoquait également la possibilité d'autres conseils que le chapitre cathédral et le groupe des consultants.

aux oeuvres d'apostolat ou au ministère."⁶³ Cette dernière disposition était de nature à favoriser l'insertion des religieux dans l'Église particulière, en leur donnant une excellente possibilité "institutionnelle" d'être associés à l'élaboration de la politique diocésaine⁶⁴.

ES I, 22-40 – qui mettent en application CD 33-35 – concernent plus directement les relations entre évêques et instituts. Parmi ces normes, un premier groupe détermine les domaines où les religieux sont soumis aux lois, ordonnances et décrets émis par l'ordinaire du lieu. L'énumération d'ES I, 25 à ce sujet diffère sensiblement de celle de CD 35, 4: elle ajoute en effet aux oeuvres d'apostolat l'action sociale, l'usage des instruments de communication sociale et l'inscription à des sociétés contre lesquelles l'ordinaire du lieu aurait mis en garde. ES I, 26, pour sa part, précise la portée de la soumission des religieux au pouvoir des ordinaires des lieux en ce qui concerne l'exercice public du culte divin. Il s'agit du culte rendu par les religieux "dans leurs églises ou oratoires semi-publics, si les fidèles y viennent de manière habituelle, sauf pour ce qui est

⁶³Selon S. Maroncelli, l'évêque pourrait n'inclure aucun religieux dans le conseil presbytéral, mais un tel conseil présenterait une grave carence. Toutefois, Maroncelli hésite à parler d'un véritable droit des religieux à être présents dans le conseil presbytéral, car il faut laisser une certaine marge de liberté à l'évêque. Voir S. MARONCELLI, *I religiosi e la Chiesa locale*, pp. 177-178.

⁶⁴Cependant, F. Boulard voit dans cette norme un recul par rapport au Concile, tout en reconnaissant qu'elle constitue un énorme pas en avant relativement à la situation antérieure. En effet, alors que CD 34 avait dit que les prêtres religieux, à un certain titre véridique, appartiennent au clergé du diocèse, ES I, 15 §2 prévoit la cooptation de religieux dans le conseil presbytéral comme une simple possibilité, et seulement dans la mesure où ces religieux participent au ministère et aux oeuvres d'apostolat. Sur la même question, R. Pagé estime au contraire qu'*Ecclesiae sanctae* est ici fidèle au Concile. CD 34, en effet, précise que les religieux prêtres appartiennent au clergé du diocèse "en tant qu'ils participent au soin des âmes et aux oeuvres d'apostolat sous l'autorité des évêques." Il est donc logique, selon Pagé, que ce soit dans la mesure où ils exercent la *cura animarum* que les religieux fassent partie, le cas échéant, du conseil presbytéral. Voir F. BOULARD, "La curie et les conseils diocésains", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, pp. 258-259; R. PAGÉ, *Le conseil diocésain de pastorale*, p. 75.

Remarquons encore que ES I, 16 prévoit que des religieux fassent partie du conseil pastoral, sans qu'il soit fait mention de la nécessité de l'exercice d'un apostolat dans le diocèse. Pour R. Pagé, cette différence avec le conseil presbytéral s'explique par le fait que les religieux sont ici représentés au titre de leur état de vie, de la même façon que les clercs et les laïcs. Voir R. PAGÉ, *ibidem*, pp. 75-76.

de leur rite propre, dont l'usage est légitime pour leur communauté seulement."⁶⁵

Ecclesiae sanctae introduit également une distinction importante entre les oeuvres propres de l'institut et les oeuvres qui lui sont confiées par l'ordinaire du lieu. Les oeuvres propres sont celles qui "avec l'approbation du Siège Apostolique, soit depuis la fondation, soit en raison de traditions vénérables, ont été acceptées puis définies et réglementées dans les constitutions et les autres lois propres de l'institut" — ES I, 28⁶⁶. "[Ces oeuvres] dépendent des supérieurs [...mais] sont [...] aussi soumises à la juridiction de l'ordinaire du lieu conformément au droit" — ES I, 29⁶⁷. Quant aux oeuvres confiées à l'institut par l'ordinaire du lieu, "elles sont soumises à l'autorité et à la direction de cet ordinaire mais demeure sauf le droit des supérieurs religieux de veiller sur la vie de leurs membres" — ES I, 29.

Une autre innovation du *motu proprio* est l'obligation d'établir une convention lorsque l'ordinaire du lieu confie une oeuvre d'apostolat à un institut — ES I, 30, ou une

⁶⁵ES I, 26 modifie le régime du CIC 17 en la matière. Celui-ci distinguait selon le type de religieux: les églises des congrégations cléricales de droit pontifical, même exemptes, étaient déjà soumises au droit de visite de l'évêque en vertu du c. 512 §2, 2. Par contre, dans le cas des ordres religieux, l'exercice du culte public dans leurs églises était en principe laissé à la vigilance exclusive des supérieurs propres. Cependant, le c. 1261 §2 stipulait que, si l'ordinaire du lieu portait des lois particulières dans le domaine du culte divin, tous les religieux, y compris les exempts, étaient tenus de les observer; l'ordinaire du lieu était autorisé à visiter leurs églises sur ce point. De plus, en vertu du c. 631, le curé et le vicaire religieux étaient soumis à la juridiction immédiate et à la visite de l'ordinaire du lieu.

⁶⁶Cependant, ES I, 29 prévoit explicitement la possibilité qu'une oeuvre confiée par l'ordinaire du lieu soit propre et particulière à l'institut. En ce sens, le critère retenu par ES I, 28 pour définir une oeuvre propre — le fait qu'elle soit définie dans les constitutions de l'institut — ne nous semble pas totalement satisfaisant. En effet, on peut concevoir par exemple qu'un évêque confie une école du diocèse à un institut enseignant. L'éducation rentre certes dans les traditions de cet institut, mais il n'en demeure pas moins que l'école en question reste une oeuvre diocésaine! De ce fait, il nous semble plus exact de définir les oeuvres propres comme celles qui sont assumées par l'institut en son nom propre, par opposition à celles qui lui sont confiées par l'ordinaire du lieu. C'est en ce sens que nous distinguerons les oeuvres diocésaines confiées à l'institut et les oeuvres propres de l'institut dans la suite de ce travail.

⁶⁷*Ecclesiae sanctae* est ici dans la ligne de CD 35, 5, qui recommandait une étroite coordination des oeuvres et activités apostoliques dans le diocèse, sous l'autorité de l'évêque.

charge ecclésiastique à un religieux individuel – ES I, 31⁶⁸. Cette convention sera conclue entre l'ordinaire du lieu et le supérieur compétent de l'institut. Si elle concerne une oeuvre confiée à l'institut, elle devra notamment préciser tout ce qui concerne l'oeuvre à accomplir, les personnes à y affecter et les questions financières⁶⁹.

Ecclesiae sanctae se préoccupe encore du début et de la fin de la prise en charge d'une oeuvre par des religieux. Ainsi, ES I, 30 §2 prévoit une double procédure pour la nomination à une oeuvre d'apostolat confiée par l'ordinaire du lieu à l'institut, selon qu'il s'agit ou non d'une charge ecclésiastique. Dans le premier cas, le religieux doit être nommé par l'ordinaire du lieu, sur la présentation ou du moins avec le consentement de son supérieur, pour un certain temps fixé de commun accord. Dans le second cas, le supérieur choisira des religieux vraiment capables, en s'entendant auparavant avec l'ordinaire du lieu. Quant à la révocation du religieux de la charge qui lui a été confiée par l'ordinaire du lieu, elle peut intervenir, pour une cause grave, soit du fait de l'autorité qui a confié l'oeuvre, soit du fait du supérieur religieux. L'autre partie doit être mise au courant, mais il n'est pas nécessaire qu'elle donne son consentement⁷⁰.

Une autre hypothèse susceptible de se présenter est celle de la suppression d'une

⁶⁸ES I, 33 prévoit également la conclusion d'une convention dans le cas particulier de la paroisse, qu'elle soit confiée à un institut ou à un religieux individuel.

Par ailleurs, dans le cas des territoires missionnaires, ES III, 17 met en application AG 32 en stipulant que la Congrégation de la Propagande élaborera dès que possible les principes généraux selon lesquels seront établies les conventions entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires, pour régler leurs relations mutuelles. Ces dernières conventions ont un champ d'application plus large que celles prévues par ES I, 30-31 et 33, puisqu'elles concernent non des oeuvres particulières, mais l'ensemble des relations mutuelles entre ordinaires des lieux et instituts.

⁶⁹L'établissement de telles conventions ne peut que favoriser l'esprit de collaboration entre instituts religieux et évêques diocésains souhaité par *Christus Dominus*. Cependant, il semble bien qu'*Ecclesiae sanctae* n'ait fait ici que consacrer une pratique déjà bien établie dans de nombreux diocèses. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", p. 123.

⁷⁰Cette procédure, déterminée par ES I, 32, était déjà prévue – en ce qui concerne les curés – par le c. 454 §5 du CIC 17, avec cette différence qu'il n'y était pas fait mention de la nécessité d'une cause grave.

maison appartenant à un institut exempt. Là où le c. 498 du CIC 17 ne prévoyait que la nécessité de l'accord du Saint-Siège, ES I, 34 requiert également la consultation de l'ordinaire du lieu⁷¹. Il souhaite aussi que les supérieurs ne demandent pas précipitamment la suppression d'une maison ou d'une oeuvre⁷², se souvenant notamment "qu'ils ont le devoir de travailler assidûment [...] au bien des Églises particulières." Toutefois, il demande à l'ordinaire du lieu de considérer la requête de suppression avec bienveillance, surtout lorsqu'elle est motivée par le manque de personnel⁷³.

ES I, 33, traitant du cas particulier des paroisses, stipule que "l'ordinaire du lieu peut, de son autorité propre, avec le consentement du supérieur compétent, confier une paroisse à un institut religieux [...] pour toujours ou pour un temps déterminé."⁷⁴

⁷¹Pour P.E. Bouchet, cette norme tient compte de l'intérêt apostolique que représente pour un diocèse le maintien dans un lieu d'une maison religieuse. Quant à L. Gutiérrez, il justifie une telle mesure par le fait de l'équité: l'ordinaire du lieu ayant donné son consentement pour l'érection d'une maison religieuse – c. 497 §1 du CIC 17, il est juste qu'il intervienne lors de sa suppression. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", p. 126; L. GUTIÉRREZ, "Criteria practica ad rationes inter episcopos et religiosos componendas", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 46 (1967), p. 25.

⁷²Le *motu proprio* est ici quelque peu ambigu. En effet, le premier paragraphe d'ES I, 34 évoque uniquement la suppression d'une maison d'un institut exempt, tandis que les deux paragraphes suivants parlent de la suppression d'une maison ou d'une oeuvre. La suppression d'une oeuvre requiert-elle également l'accord du Saint-Siège et la consultation de l'ordinaire du lieu? Le contexte d'ES I, 34 va dans ce sens. Il reste que le texte même du §1 ne le dit pas.

⁷³L. Gutiérrez interprète cette double recommandation d'ES I, 34 dans le sens que les supérieurs religieux comme les ordinaires des lieux doivent considérer autant le bien de l'Église entière que celui de l'Église particulière: si, de la suppression d'une maison religieuse, un bien rejaillit pour toute l'Église, alors même que cela entraîne des inconvénients pour le diocèse, que l'évêque se souvienne de ce qu'il doit travailler pour l'Église entière; si cependant ces inconvénients ne sont pas compensés par le bien de toute l'Église, que les supérieurs religieux se rappellent qu'ils sont tenus de travailler pour le bien des Églises particulières. Voir L. GUTIÉRREZ, *ibidem*, p. 26.

⁷⁴Sous le régime du CIC 17, il était nécessaire pour l'ordinaire du lieu d'obtenir l'autorisation de la Congrégation du Concile pour confier une paroisse à des religieux. *Ecclesiae sanctae* innove en la matière, puisque l'ordinaire du lieu n'a désormais plus besoin de cette autorisation. Une telle innovation est conforme au mouvement général du Concile en faveur d'un rôle accru de l'évêque. Selon R. O'Brien, il s'agit même du changement le plus remarquable introduit par *Ecclesiae sanctae*. Le même auteur fait

Il peut également nommer un religieux curé d'une paroisse non confiée à des religieux, avec le consentement de son supérieur⁷⁵.

Enfin, ES I, 36 reprend l'invitation de CD 35, 1 adressée aux religieux et aux instituts pour qu'ils prêtent leur concours aux ministères pastoraux du diocèse, en tenant compte du caractère propre de chaque institut⁷⁶. Cependant, n'est pas reprise la clause du décret conciliaire qui prévoyait que les constitutions soient adaptées afin que les religieux puissent mieux répondre aux demandes de l'évêque⁷⁷.

cependant remarquer que le *motu proprio* n'indique pas si le supérieur religieux a encore besoin de recourir à la Congrégation des Religieux afin d'obtenir la permission pour l'institut d'assumer la paroisse d'une manière permanente – une telle permission était requise si les constitutions de l'institut interdisaient de prendre en charge une paroisse. Voir R. O'BRIEN, "Diocesan Government and Religious", dans *The Jurist*, 27 (1967), p. 292.

Par ailleurs, *Ecclesiae sanctae* ne dit rien de l'union d'une paroisse *pleno iure* à un institut religieux, qui nécessitait également l'intervention du Saint-Siège – c. 452 §1. Le c. 520 du CIC mettra fin à la possibilité de telles unions – voir *infra*, p. 96.

⁷⁵Il s'agit ici aussi d'une innovation d'*Ecclesiae sanctae*, par rapport à ce que prévoyaient les cc. 626 §1 et 1442 du CIC 17. Le c. 626 §1 établissait que le religieux ne pouvait pas, sans l'autorisation du Siège Apostolique, être promu à des dignités, des offices ou des bénéfices qui n'étaient pas compatibles avec l'état religieux, tandis que le c. 1442 déterminait que les bénéfices séculiers ne pouvaient être conférés qu'à des clercs du clergé séculier. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", p. 118.

⁷⁶Le *motu proprio* précise que les supérieurs religieux doivent s'efforcer d'apporter l'aide requise "dans la mesure du possible", si l'ordinaire le demande. Constatant qu'une telle clause "*pro viribus*" ne se trouvait pas en CD 35, R. Henseler en conclut qu'*Ecclesiae sanctae* atténue la disposition conciliaire. Selon lui, les évêques dépendent ici du consentement des supérieurs, qui ne l'accorderont que dans la mesure où ils estiment que les moyens de l'institut le permettent. Voir R. HENSELER, "Das Verhältnis des Diözesanbischofs", p. 289.

⁷⁷Pour J.-M. Tillard, qui rappelle que cette clause de *Christus Dominus* avait suscité une certaine inquiétude parmi les supérieurs religieux, une telle modification a été introduite à dessein. Pour J. Bernhard, toutefois, un décret conciliaire étant plus important qu'un *motu proprio* d'application, la clause de CD 35, 1 n'est pas abrogée. Le même auteur minimise par ailleurs la portée de la restriction "compte tenu du caractère propre de chaque institut". En conclure que l'évêque ne pourrait pas demander aux religieux une aide pastorale qui ne répond pas à leur vocation apostolique spécifique serait, à son avis, minimiser la portée de ces nouvelles dispositions. Voir J.-M. TILLARD, "Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II", dans *Nouvelle revue théologique*, 89 (1967), p. 564; J. BERNHARD, "*Ecclesiae sanctae* et *Episcoporum muneribus*", dans W. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques*, pp. 376-377.

En résumé, il apparaît clairement qu'*Ecclesiae sanctae* a mis en oeuvre la volonté conciliaire d'un accroissement du rôle et du pouvoir des évêques⁷⁸. Ceci se vérifie plus particulièrement en ce qui concerne l'attribution de paroisses à des instituts religieux, et dans une moindre mesure pour ce qui est de la suppression d'une maison religieuse. Par ailleurs, un tel mouvement ne porte pas véritablement préjudice aux instituts, car le *motu proprio* a mis également en application l'esprit de collaboration souhaité par le Concile⁷⁹, notamment en prévoyant la participation de religieux au conseil presbytéral et l'établissement de conventions entre l'ordinaire du lieu et le supérieur religieux dans un certain nombre de cas.

2. *Relationes in territoriis*⁸⁰

Le 24 février 1969, la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples publia l'instruction *Relationes in territoriis* qui, en application de AG 32 et de ES III, 17, visait à revoir complètement les relations entre ordinaires du lieu et instituts religieux dans les

⁷⁸P.-E. Bouchet voit dans une telle augmentation du pouvoir des évêques vis-à-vis des religieux dans l'exercice de leur apostolat une conséquence normale de la doctrine de l'épiscopat remise à l'honneur par *Lumen gentium* après quelques siècles de centralisation jugée aujourd'hui excessive. Voir P.E. BOUCHET, "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", p. 130.

⁷⁹En ce sens, J.-M. Tillard, tout en reconnaissant qu'une lecture rapide du document pourrait donner l'impression d'une mainmise de l'épiscopat sur l'activité des religieux, estime qu'en réalité un accent très fort est au contraire mis sur une franche collaboration, appuyée sur un dialogue authentique. Selon lui, *Ecclesiae sanctae* se résume par les termes de collaboration et respect des compétences respectives, mais toutefois à l'intérieur de la structure sacramentelle de l'Église fondée sur les apôtres et confiée à leurs successeurs. Voir J.-M. TILLARD, "Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II", dans *Nouvelle revue théologique*, 89 (1967), pp. 564-565.

⁸⁰Le texte officiel latin de l'instruction *Relationes in territoriis* a été publié dans les AAS, 61 (1969), pp. 281-287. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans *La Documentation catholique*, 66 (1969), pp. 361-364.

territoires de mission.

Le but principal de cette instruction est d'abroger le système juridique de la commission dans les territoires de mission -- à l'exception cependant des circonscriptions ecclésiastiques missionnaires qui n'ont pas encore été érigées en diocèses -- et d'introduire un nouveau système, appelé mandat -- RT 1-2. Ce mandat est "la charge donnée à un institut, par l'autorité suprême de l'Église, à la demande de l'évêque et après avoir entendu l'institut, de collaborer dans un diocèse missionnaire, avec cet évêque et sous son autorité, selon une convention établie" -- RT 3.

Par rapport à l'ancien système de la commission, le mandat confère certainement une plus grande liberté à l'évêque. Ainsi, ce dernier "peut admettre dans son diocèse d'autres instituts, même sans mandat, sans être tenu d'entendre préalablement l'institut antérieurement mandaté, sauf clause contraire dans le contrat" -- RT 11.

Relationes in territoriis cherche également à établir un équilibre entre la soumission des instituts à l'évêque en matière d'apostolat et le respect de leur caractère propre. C'est ainsi que "le but du mandat est de garantir les droits et l'exercice des devoirs tant des évêques diocésains dans les lieux de mission que ceux des instituts qui apportent leur collaboration" -- RT 7. Plus précisément, RT 13b rappelle que les évêques, en tant que centres d'unité de l'apostolat diocésain, ont compétence pour promouvoir l'activité missionnaire, la diriger et l'ordonner. De même, RT 14d stipule que les membres des instituts sont tenus d'observer les normes données par l'évêque ou par la conférence des évêques en ce qui concerne l'activité pastorale et sociale, et la discipline liturgique et ecclésiastique. Mais, parallèlement, RT 14a souligne qu'on ne peut interdire aux instituts l'exercice du droit de conserver leur nature particulière et leur autonomie, tandis que RT 14c demande que soient passées des conventions entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires, afin de favoriser une fructueuse collaboration.

L'instruction *Relationes in territoriis* adopte donc la même perspective que le Concile, dont elle se veut l'application pour les terres de mission. On y retrouve différents principes énoncés par Vatican II, tels que le rôle central de l'évêque en matière d'apostolat et le souhait d'une collaboration accrue entre évêques et instituts religieux, notamment par le biais de conventions⁸¹.

3. Conclusions de la Commission théologique internationale sur les relations entre le magistère et la théologie⁸²

La Commission théologique internationale naquit d'une proposition du premier Synode des évêques, le 27 octobre 1967. Il s'agissait d'établir une commission de théologiens provenant de différentes écoles et de diverses parties du monde, afin d'offrir une assistance au Saint-Siège⁸³. Cette Commission publia le 18 juillet 1976 un ensemble de douze thèses sur les relations entre le magistère et la théologie, dans le but de clarifier les rapports entre le mandat confié au magistère ecclésiastique et la tâche attribuée à la théologie de comprendre et d'expliquer la doctrine de la foi.

⁸¹Il était d'autant plus important d'introduire ce nouvel "esprit conciliaire" dans les terres de mission que les instituts missionnaires disposaient, sous le régime antérieur de la commission, d'un pouvoir dont l'étendue ne correspondait plus à l'esprit de Vatican II. De plus, dans le passé, ces instituts se considéraient presque exclusivement au service de l'Église entière. La redécouverte de la théologie de l'Église particulière, jointe aux nouvelles normes édictées par *Relationes in territoriis*, les aida à prendre conscience de ce qu'ils étaient aussi au service de cette dernière.

⁸²Le texte français de ces conclusions a été publié dans *La Documentation catholique*, 73 (1976), pp. 658-665.

⁸³Vraisemblablement, les évêques désiraient bénéficier d'un éventail d'opinions théologiques plus large que celui de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, dont les consultants réguliers tendaient à représenter un point de vue romain. Voir, à ce propos, F.A. SULLIVAN, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church* [= *Magisterium: Teaching Authority*], Dublin, Gill and Macmillan, 1983, pp. 174-175.

Un des thèmes majeurs de ces thèses est la promotion de la coopération et du dialogue entre le magistère et les théologiens. Il s'agit de promouvoir "la pratique d'une coresponsabilité et d'une coopération qui réunissent collégialement les titulaires du magistère et tous les théologiens" -- thèse 4⁸⁴.

Certes, "il n'est pas rare que l'accomplissement des tâches respectives du magistère et de la théologie donnent lieu à certaines tensions. [...] Celles-ci ne doivent pas être interprétées dans le registre de l'hostilité ni d'une véritable opposition; elles représentent au contraire un facteur de dynamisme et un stimulant qui incite le magistère et la théologie à remplir de concert leurs fonctions respectives en pratiquant le dialogue" -- thèse 9⁸⁵.

Le dialogue souhaité par la Commission théologique internationale "n'est limité que par la vérité de foi à maintenir et à exposer. C'est pourquoi tout le champ de la vérité est ouvert à cet échange d'idées. Mais, d'autre part, il ne s'agit pas de chercher la vérité indéfiniment comme un objet indéterminé et une pure inconnue. Le processus du dialogue est épuisé quand on prétend sortir des limites de la foi" -- thèse 11. Parmi les différents types de comportement qui restreignent la possibilité de dialogue et rendent moins probable qu'il atteigne son but de servir la vérité, la thèse 11 relève les cas suivants: lorsque le dialogue devient un instrument pour atteindre une fin dans un sens politique, quand une partie absorbe le champ entier du dialogue, quand des mesures de coercition, des menaces ou des sanctions sont prises trop tôt, ou encore lorsqu'on a recours à une certaine forme de publicité durant le dialogue.

Dans le même esprit, "avant d'instituer un procès formel en matière doctrinale,

⁸⁴F.A. Sullivan note à ce propos que l'idée d'une relation de coopération coresponsable entre théologiens et magistère reflète sûrement l'esprit de Vatican II, mais que l'expérience des deux dernières décennies montre qu'il s'agit d'un idéal plus facilement décrit que réalisé. Voir F.A. SULLIVAN, *Magisterium: Teaching Authority*, p. 189.

⁸⁵Pour F.A. Sullivan, on ne peut qu'admirer le réalisme et en même temps l'optimisme de cette approche du problème de la tension entre le magistère et les théologiens. Voir F.A. SULLIVAN, *ibidem*, p. 213.

l'autorité compétente épuiera toutes les possibilités ordinaires d'arriver à un accord par voie de dialogue [...]. Si l'on ne peut aboutir à un véritable accord par ce genre de démarches, le magistère doit mettre en oeuvre une procédure d'enquête large et souple [...]. Si le cas est d'une gravité particulière, le magistère est tenu [...] de rétablir la vérité compromise et de sauvegarder la foi du peuple fidèle" -- thèse 12⁸⁶.

La Commission théologique internationale encourage donc fortement le dialogue entre magistère et théologiens⁸⁷. Même si la problématique est différente, on retrouve dans ses conclusions le même esprit que celui qui a inspiré tous les documents étudiés jusqu'ici en ce qui concerne les relations entre évêques et instituts religieux. Il y est en effet question de dialogue et de coopération, dans le respect des compétences et des fonctions de chacun.

4. *Mutuae relationes*⁸⁸

Le 14 mai 1978 furent publiées les directives pour les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église, *Mutuae relationes*, fruit d'une collaboration de la

⁸⁶Selon F.A. Sullivan, le principe de décentralisation semble requérir qu'un tel dialogue commence au niveau diocésain et, si nécessaire, continue au niveau de la conférence des évêques, avant que le cas ne soit éventuellement transféré à Rome. Voir F.A. SULLIVAN, *Magisterium: Teaching Authority*, p. 217.

⁸⁷Sullivan relève à ce propos qu'un authentique esprit de dialogue requiert que les deux côtés soient prêts à apprendre l'un de l'autre. Ainsi, selon lui, le succès de Vatican II est dû en large mesure à la reconnaissance par le magistère, dans la personne des évêques assemblés, de leur besoin d'apprendre autant que d'enseigner. Voir F.A. SULLIVAN, *ibidem*, pp. 217-218.

⁸⁸Le texte officiel latin des directives *Mutuae relationes* a été publié dans les AAS, 70 (1978), pp. 473-506. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans *La Documentation catholique*, 75 (1978), pp. 473-506.

Congrégation pour les Évêques et de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers. Il s'agit d'orientations approuvées par le Pape Paul VI, qui, sans anticiper, au sens strictement juridique, sur le futur Code de droit canonique, énoncent cependant des principes fondamentaux susceptibles de s'y refléter⁸⁹. Elles comprennent deux parties, intitulées respectivement "Quelques éléments doctrinaux" -- chapitres I à IV -- et "Directives et normes" -- chapitres V à VII.

4.1. Quelques éléments doctrinaux

MR 13 contient vraisemblablement la seule véritable nouveauté de cette première partie des directives, qui reprend essentiellement, pour le reste, des dispositions conciliaires. Il établit une analogie entre la triple fonction du ministère pastoral et la mission du supérieur religieux. Les supérieurs ont ainsi une mission d'enseignement -- direction spirituelle de leurs religieux en accord avec le magistère de la hiérarchie, de sanctification -- promotion de la vie de charité selon la voie de l'institut, et de gouvernement -- insertion de la vie religieuse dans l'activité ecclésiale sous la direction de

⁸⁹Les avis divergent quant à la valeur juridique des règles contenues dans *Mutuae relationes*. D.J. Andrés parle de normes interprétatives ou déclaratives. Pour A.F. Verbrugghe, au contraire, *Mutuae relationes* est seulement une source fertile d'inspiration et d'information pour les évêques diocésains et les religieux. Quoi qu'il en soit, ce document, pour reprendre les termes de E. Viganò et de R. Henseler, contient certainement plus des orientations et des lignes directrices que des normes à proprement parler. Voir D.J. ANDRÉS, "El relieve de una oportuna coordinación entre obispos y superiores religiosos mayores", dans *Confer*, 18 (1979), p. 181; A.F. VERBRUGGHE, "The Figure of the Episcopal Vicar for Religious in the New Code of Canon Law", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 65 (1984), p. 245; E. VIGANÒ, "Linee teologiche del documento sui rapporti tra vescovi e religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), p. 100; R. HENSELER, "Das Verhältnis des Diözesanbischofs", p. 281.

Un tel débat a perdu beaucoup de son actualité depuis la promulgation du CIC, qui a pour l'essentiel fait siennes les dispositions des directives. Cependant, comme le souligne A. Pinheiro, *Mutuae relationes* conserve une certaine valeur après l'entrée en vigueur du CIC, comme guide pour l'application du droit. Voir A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), p. 57.

l'évêque⁹⁰. MR 13 ajoute qu'"il existe donc un ordre interne des instituts qui possède son propre champ de compétence, auquel revient une autonomie véritable, même si dans l'Église cette autonomie ne peut jamais devenir indépendance."⁹¹

Un autre point intéressant, dans cette première partie de *Mutuae relationes*, est la dynamique qui traverse l'ensemble du quatrième chapitre, relatif à la tâche respective des évêques et des religieux dans l'unité et la mission du peuple de Dieu. On trouve en effet dans ce chapitre une mise en évidence de l'importance parallèle de l'insertion des instituts dans l'Église particulière et du service par eux de l'Église entière⁹². Le n. 23 des directives en constitue un exemple particulièrement éloquent: après avoir souligné que "l'activité du peuple de Dieu dans le monde est de soi universelle et missionnaire" mais aussi que "l'Église particulière constitue l'espace historique où une vocation s'exprime [...] et réalise son engagement apostolique", il relève l'existence d'une "influence réciproque entre deux pôles [dans l'activité pastorale des religieux], c'est-à-dire entre la participation

⁹⁰G. Lafont estime que cette manière de présenter la fonction du supérieur religieux risque de provoquer des conflits d'autorité plutôt que de les réduire. Selon lui, au lieu de chercher des facteurs de similitude entre supérieurs et évêques, il aurait fallu souligner des facteurs de distinction, qui seuls permettent une *mutua relatio*. Voir G. LAFONT, "L'ecclésiologie de *Mutuae relationes*", dans *Vie consacrée*, 54 (1982), p. 335.

⁹¹C'est la première fois qu'un document officiel de l'Église reconnaît aussi clairement le principe de l'autonomie des instituts religieux. Cependant, cette autonomie est limitée à l'ordre interne des instituts. Qui plus est, les directives ne mettent pas un tel principe en évidence, le mentionnant quasiment "en passant", à la fin d'un long numéro dont l'accent est ailleurs. Le c. 586 du CIC sera nettement plus explicite sur le sujet.

⁹²Certains auteurs, sans nier cette double dimension, estiment cependant que *Mutuae relationes* insiste davantage sur l'insertion dans l'Église particulière. Telle est notamment l'opinion de A. Herzig, qui relève à la fois que l'accent des directives est sur l'intégration des religieux dans l'Église particulière, mais que la position de la vie religieuse est cependant clairement exprimée dans la tension entre l'Église particulière et l'Église entière. Voir A. HERZIG, "Ordens-Christen". *Theologie des OrdensLebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 1991, p. 139.

active à une culture déterminée et la perspective d'universalité.⁹³ De même, les directives soulignent l'importance, pour les religieux, de réfléchir sérieusement sur la réalisation concrète de leur charisme dans les conditions propres à chaque pays -- MR 17 -- et leur rappellent que "même s'ils appartiennent à un institut de droit pontifical, [ils] doivent se sentir vraiment participants de la famille diocésaine" -- MR 18b. Mais elles réaffirment également la possibilité de l'exemption et soutiennent que cette dernière "ne pose aucun obstacle ni à la coordination pastorale ni aux bons rapports mutuels entre les membres du peuple de Dieu" -- MR 22.

4.2. Directives et normes

La seconde partie de *Mutuae relationes*, davantage juridique, comprend trois chapitres, traitant respectivement de la formation, de l'action pastorale et de la coordination des services pastoraux.

4.2.1. Quelques requêtes concernant l'aspect de la formation

Le premier chapitre de la partie normative de *Mutuae relationes* traite de la formation. Il vise à développer une mentalité pleinement ecclésiale, tant chez les prêtres que chez les religieux et les laïcs engagés. D'un point de vue organisationnel, la responsabilité du développement d'une telle mentalité incombe avant tout aux évêques, en accord avec les supérieurs religieux -- MR 24.

Ainsi, MR 29 demande que "les évêques et les supérieurs religieux [...soient] zélés

⁹³Cette double dimension est également vécue par les évêques. MR 18a souligne en effet que "les évêques [...] sont les premiers à devoir répondre à la fois du juste discernement des valeurs culturelles du lieu dans la vie de leur Église, et de la perspective d'universalité dérivant du rôle missionnaire des successeurs des apôtres envoyés dans le monde entier."

pour faire connaître la doctrine du Concile et les documents pontificaux sur l'épiscopat, la vie religieuse et l'Église particulière." Il encourage à cette fin les rencontres entre évêques et supérieurs religieux, ainsi que des cours spéciaux pour prêtres diocésains, religieux et laïcs.

Dans le même sens, MR 30 recommande de proposer, dès le début de la formation ecclésiastique ou religieuse, l'étude méthodique de la nature sacramentelle de l'Église, du ministère épiscopal et de la vie religieuse dans l'Église. Il demande que, dès le noviciat, les religieux soient formés à une conscience et une sollicitude plus marquées pour l'Église particulière. Il souhaite également que les évêques veillent à ce que le clergé diocésain comprenne les problèmes actuels de la vie religieuse.

Le développement de cette mentalité ecclésiale suppose également que les évêques soient attentifs à protéger la vie religieuse, qui appartient inséparablement à la vie et à la sainteté de l'Église, comme l'a dit LG 44. De ce fait, MR 28 demande aux évêques d'être des "partisans convaincus" de la vie religieuse. Il les invite également à être les "gardiens de la fidélité à la vocation religieuse" et à promouvoir les rapports avec les supérieurs religieux en ce sens.

Mais une telle action de la part des évêques suppose une réponse correspondante des religieux⁹⁴. C'est ainsi que MR 35 demande à l'évêque et aux supérieurs d'encourager la participation des religieux à la vie de l'Église particulière et leur connaissance des directives et dispositions ecclésiales. MR 33 rappelle le devoir des religieux d'avoir l'esprit attentif et une âme docile au magistère de la hiérarchie. Enfin, MR 34 souligne l'erreur grave de rendre indépendantes ou d'opposer entre elles la vie religieuse et les structures ecclésiales, "comme si pouvaient subsister deux réalités distinctes, l'une

⁹⁴R.J. Bowers parle à ce propos d'une relation d'interdépendance entre évêques et religieux. Les évêques doivent garantir la fidélité des religieux à leur vocation; les religieux doivent considérer les évêques comme les pasteurs de la communauté diocésaine tout entière. Voir R.J. BOWERS, *Episcopal Power of Governance*, p. 235.

charismatique, l'autre institutionnelle, alors que les deux éléments, dons spirituels et structures ecclésiales, forment une réalité unique, bien que complexe." En conséquence, il demande aux religieux d'être en pleine obéissance et cohésion à l'autorité de la hiérarchie, sans que cela ne les empêche de faire preuve d'audace et de perspectives d'avenir.

4.2.2. Engagements et responsabilités dans le champ de l'action

Ce chapitre vise à encourager le dialogue et la collaboration entre évêques et instituts religieux, pour ce qui concerne l'action pastorale. Il souhaite que "se réalise entre l'évêque et les supérieurs des instituts présents dans le diocèse un dialogue concret et global, de telle sorte que [...] le personnel religieux puisse être distribué d'une manière plus juste et plus profitable" – MR 38.

Une telle collaboration est susceptible de se réaliser en différents domaines. C'est le cas en matière de promotion des vocations, qui doit être considérée comme un "champ privilégié de collaboration entre les évêques et les religieux" – MR 39⁹⁵. Cela vaut également en ce qui concerne le renouveau des méthodes d'apostolat: MR 40 demande à ce sujet que les évêques étudient les moyens d'aménager de nouvelles présences apostoliques, en dialogue avec les supérieurs religieux; il précise toutefois qu'une telle recherche "ne doit pas empêcher [...] de tenir compte de la validité toujours actuelle d'autres formes d'apostolat, appartenant à la tradition, comme celle de l'école."⁹⁶

Un tel esprit de dialogue et de coopération suppose une connaissance réciproque.

⁹⁵La même disposition souligne la nécessité de coordonner, sous la direction des évêques, les multiples initiatives dans ce domaine.

⁹⁶Cette dernière question sera fréquemment évoquée lors des interventions au Synode sur la vie consacrée.

Cela implique que les évêques sachent quel est le caractère propre des instituts, leur situation actuelle et leurs critères de rénovation, et que les supérieurs religieux se tiennent concrètement informés de l'état actuel de l'action pastorale -- MR 47.

D'autres dispositions de ce chapitre présentent cependant un caractère plus "polémique" et mettent en évidence l'existence de conflits entre évêques et instituts religieux. L'invitation au dialogue fait alors place au rappel de la soumission nécessaire des religieux aux évêques en matière pastorale.

Ainsi, MR 43 souligne que "la tolérance prolongée de certaines initiatives aberrantes ou de certains faits ambigus est grandement dommageable aux fidèles [...] surtout dans le champ liturgique." Il rappelle aux religieux leur devoir de s'en tenir aux lois et aux directives du Saint-Siège, ainsi qu'aux décrets de l'évêque local dans l'exercice du culte public. De même, MR 44 confirme la soumission de tous les religieux aux ordinaires des lieux en ce qui concerne la pratique pastorale. Enfin, MR 45 demande que les relations entre les évêques et les supérieurs se réalisent "dans le respect bienveillant des personnes et des instituts, dans la conviction que les religieux doivent donner le témoignage de docilité envers le magistère et d'obéissance à leurs supérieurs, ainsi que dans la volonté réciproque que chacun respecte les limites de la compétence des autres."

Enfin, MR 46 traite de la vie religieuse elle-même. En ce qui concerne les religieux accomplissant leurs activités apostoliques en dehors des oeuvres de l'institut, il dispose qu'"il convient de veiller à sauvegarder leur participation substantielle à la vie de la communauté et leur fidélité à leurs règles ou constitutions [...]. Aucun engagement apostolique ne doit détourner de la vocation propre. [Face à...] certains religieux, désireux de se soustraire à l'autorité de leur supérieur et de recourir à celle de l'évêque, [...] il est nécessaire que l'évêque appuie la décision du supérieur compétent, à moins qu'il

n'ait la preuve qu'elle comporte quelque injustice."

4.2.3. Importance d'une coordination opportune

Le dernier chapitre des directives aborde la question de la coordination des multiples formes d'animation et de services pastoraux. Il en traite surtout au niveau diocésain, moins au niveau national, très peu au niveau international⁹⁷.

Les dispositions relatives à la coordination des services pastoraux au niveau diocésain sont introduites par une considération d'ordre général, en MR 52, qui souligne que la spécificité de la situation des religieux dans l'Église rend particulières leur soumission à l'évêque et l'autorité de ce dernier à leur égard. L'évêque n'est en effet pas seulement le pasteur des religieux, mais aussi le garant de la fidélité à leur vocation, au service de l'Église particulière. À ce titre, il doit entretenir des rapports sincères et familiers avec les supérieurs⁹⁸.

Les directives examinent ensuite quatre éléments favorisant la coordination des oeuvres pastorales au niveau diocésain: le vicaire épiscopal pour les religieux et religieuses – MR 54; la participation de religieux dans les conseils presbytéraux et pastoraux – MR 56; les conventions relatives aux charges confiées aux religieux – MR 57-58; les associations de religieux au niveau diocésain – MR 59.

MR 54 fait un pas en avant par rapport à CD 27 et ES I, 14, en prévoyant

⁹⁷Selon D.J. Andrés, cette disproportion reflète la réalité. Voir D.J. ANDRÉS, "El relieve de una oportuna coordinación entre obispos y superiores religiosos mayores", dans *Confer*, 18 (1979), pp. 141-142.

⁹⁸Cette disposition va dans le même sens que MR 28. G. Lafont voit cependant mal comment l'évêque pourrait exercer concrètement sa responsabilité de garant de la fidélité des religieux à leur vocation, vu ce qui est dit de l'autonomie des instituts au chapitre III des directives – plus précisément en MR 13c. Voir G. LAFONT, "L'ecclésiologie de *Mutuae relationes*", dans *Vie consacrée*, 54 (1982), p. 325.

explicitement la figure du vicaire épiscopal pour les religieux et les religieuses, en vue d'aider dans ce secteur le ministère pastoral de l'évêque⁹⁹. Toutefois, l'instauration d'un tel office n'est qu'une convenance, selon les termes mêmes de *Mutuae relationes*. L'évêque n'est donc nullement tenu de constituer un tel vicaire, surtout là où il n'y a pas beaucoup de communautés religieuses¹⁰⁰. En ce sens, on ne pourrait imaginer un recours au Saint-Siège contre l'évêque qui n'instituerait pas de vicaire épiscopal pour les religieux¹⁰¹.

MR 56 traite de la participation de religieux aux conseils presbytéraux et pastoraux. Il stipule qu'"on s'emploiera à ce que les religieux prêtres fassent partie des conseils

⁹⁹En fait, un autre document, antérieur à *Mutuae relationes*, envisageait déjà la possibilité d'un vicaire épiscopal, mais pour les religieuses uniquement. Il s'agit du directoire pour les évêques en leur ministère pastoral, *Ecclesiae imago*, datant de 1973 – n. 119.

¹⁰⁰Voir A. GUTIÉRREZ, "Vicarius episcopalis pro religiosis", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 60 (1979), p. 107.

¹⁰¹Voir D.J. ANDRÉS, *Obispos y religiosos*, Buenos Aires, Editorial claretiana, 1981, p. 111.

Dans la grande majorité des cas, l'existence d'un vicaire épiscopal pour la vie religieuse est de nature à améliorer les relations entre évêque et instituts. Encore faut-il bien préciser son rôle. Ainsi, J. Beyer souligne que ce vicaire épiscopal peut être conçu comme un coordonnateur pastoral, mais pas comme un visiteur canonique ou un responsable d'institut religieux. Un autre auteur, anonyme, ajoute qu'il n'est en aucun cas un supérieur interne. Même si l'évêque le voulait, il ne pourrait pas conférer au vicaire épiscopal pour les religieux et religieuses des compétences que le droit de l'Église réserve aux supérieurs religieux, ni le pouvoir de modifier les constitutions des instituts. Mais ce vicaire épiscopal peut, par exemple, être coordonnateur d'entreprises pastorales communes, exercer la vigilance sur l'observation des lois ecclésiastiques, notamment liturgiques, ou l'usage des moyens de communication sociale, ou encore veiller à ce que des religieux fassent partie des conseils presbytéral et pastoral, en application de MR 56. Voir J. BEYER, "Religious in the New Code and their Place in the Local Church", dans *Studia canonica*, 17 (1983), p. 181; ANON., "Il vicario episcopale per i religiosi e le religiose", dans *Informationes SCRIS*, 5 (1979), pp. 63-68.

Une autre question est celle des qualités requises pour pouvoir être nommé vicaire épiscopal pour les religieux et les religieuses. Certainement, un tel vicaire devrait bien connaître et, plus encore, estimer la vie religieuse. Selon les termes mêmes de MR 54, "il apparaît souhaitable [...] que l'évêque consulte avec prudence les religieux et les religieuses pour le choix du candidat." Dans les diocèses où se trouvent de nombreux instituts, il peut être préférable de nommer un prêtre séculier, également proche et distant de chacun d'entre eux. Un(e) laïc(que) – particulièrement une religieuse – pourrait-il (elle) occuper ce poste? Ni CD 27, ni ES I, 14, ni MR 54 ne traitent explicitement de la question. Le c. 478 §1 du CIC prévoira expressément que le vicaire épiscopal doit être prêtre. Voir ANON., *ibidem*, pp. 60-61.

presbytéraux d'une manière adéquate, on veillera également à ce que les religieux soient représentés équitablement dans les conseils pastoraux." Ici aussi, il s'agit d'un progrès par rapport à *Ecclesiae sanctae*, puisque les évêques sont désormais invités à faire en sorte que les religieux fassent partie du conseil presbytéral, alors que ES I, 15 parlait seulement de la possibilité d'une telle participation¹⁰².

Pour ce qui est des conventions relatives aux charges assumées par des religieux, MR 57 distingue, à la suite d'ES I, 29-30, les oeuvres propres de l'institut et celles qui lui sont confiées par l'ordinaire du lieu. La nécessité de conventions ne vaut que dans le deuxième cas. En ce qui concerne les fonctions exercées par des religieux individuels, MR 58 souligne l'opportunité de déterminer les cas où une convention est nécessaire: il cite comme exemples les curés, les doyens, les vicaires épiscopaux, les directeurs de collèges catholiques, les catéchistes, etc¹⁰³.

Enfin, MR 59 encourage les associations de religieux au niveau diocésain, utiles notamment pour discuter des "problèmes mixtes" entre évêques et supérieurs.

Au niveau des nations, des régions et des rites, MR 63 souligne l'importance de la collaboration en confiance des conseils des supérieurs majeurs avec les conférences des évêques. Il évoque des commissions mixtes comme organismes de liaison, même si la

¹⁰²Voir S. GONZÁLEZ SILVA, "La vita religiosa per la Chiesa universale nella Chiesa locale", dans *Claretianum*, 23 (1983), p. 321. D. J. Andrés relève que *Mutuae relationes* a évité dans ce domaine le double écueil de la simple convenance et de la nécessité absolue de la représentation des religieux au sein de ces conseils. La première ne répondait pas suffisamment au désir des directives d'intégrer davantage les religieux dans le diocèse. La seconde risquait de multiplier les points de stabilité diocésaine des religieux, ce qui allait dans un sens contraire à leur disponibilité envers l'Église entière. Voir D.J. ANDRÉS, *ibidem*, pp. 113-114.

¹⁰³ES I, 31, pour sa part, prévoyait la nécessité d'une convention écrite dès que l'ordinaire du lieu confiait une charge — quelle qu'elle soit — à un religieux. Dans le même esprit, D.J. Andrés estime qu'aucune oeuvre ne devrait être acceptée par des religieux sans un contrat préalable. Voir D.J. ANDRÉS, *Obispos y religiosos*, Buenos Aires, Editorial claretiana, 1981, pp. 116-117.

décision en dernier ressort doit être laissée à la conférence des évêques ou au conseil des supérieurs majeurs, selon leurs compétences respectives. Il mentionne encore la possibilité d'une commission appropriée relative aux religieux au sein de la conférence des évêques.

MR 64 traite de la participation de supérieurs majeurs aux commissions de la conférence des évêques, tandis que MR 65 recommande la présence réciproque d'évêques et de supérieurs majeurs aux assemblées des uns et des autres¹⁰⁴.

Au niveau international, enfin, MR 66 évoque l'établissement de "formes de coordination pour les évêques et les supérieurs majeurs".

4.3. Appréciation du document

Mutuae relationes se situe certainement dans la droite ligne du Concile et des documents qui l'ont suivi¹⁰⁵. On y retrouve la même préoccupation de mettre en valeur le rôle de l'évêque comme responsable de l'apostolat dans le diocèse, sans que cela ne porte pour autant atteinte à la spécificité des instituts religieux, le tout dans un esprit de communion et de collaboration. Trois apports spécifiques de *Mutuae relationes* en la matière valent particulièrement la peine d'être relevés:

- les directives ont mis en évidence l'importance de la formation, tant des religieux que des

¹⁰⁴Lors du Concile, il avait été proposé que les membres de la conférence des supérieurs majeurs appartiennent de plein droit à la conférence des évêques. Cette proposition ne fut pas retenue, sans doute pour souligner pleinement le caractère épiscopal de telles conférences. Cependant, dès 1970, la Commission pour l'interprétation des décrets du Concile Vatican II admit la possibilité que des prêtres diocésains, des religieux et des laïcs participent aux travaux de la conférence des évêques avec voix consultative. Voir J. TOMKO, "Conferenze episcopali e i religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 154-155.

¹⁰⁵C'est ce que relève S. Pettinato, pour lequel *Mutuae relationes* est le témoignage le plus significatif d'une tendance à lier les relations entre évêques et instituts religieux à l'ample développement doctrinal et aux principes innovateurs de Vatican II. Voir S. PETTINATO, "Esenzione e autonomia degli istituti di vita consacrata", dans *Diritto ecclesiastico*, 102 (1991), I, p. 214.

prêtres, pour améliorer les relations entre évêques et instituts religieux – MR 29-30¹⁰⁶;

- *Mutuae relationes* a également proposé différentes mesures concrètes susceptibles de favoriser la collaboration entre évêques et instituts religieux – MR 54, 56, 63-66;
- enfin, par rapport plus spécifiquement à *Ecclesiae sanctae*, qui fournissait une législation sans en donner le fondement rationnel, *Mutuae relationes* est venu combler ce manque, en établissant un certain nombre de principes doctrinaux applicables aux relations entre évêques et instituts religieux¹⁰⁷.

Il convient également de souligner le ton généralement positif du document, particulièrement dans son insistance mise sur le dialogue et sa tentative d'harmoniser des réalités souvent considérées comme conflictuelles. *Mutuae relationes* se situe ainsi dans la perspective de l'Église communion, qui caractérise les documents magistériels depuis Vatican II¹⁰⁸.

Cependant, certaines dispositions des directives – particulièrement MR 43, et, dans une moindre mesure, MR 45-46 – semblent témoigner d'une certaine méfiance envers les religieux, qui détonne avec le ton général de *Mutuae relationes*. Une telle méfiance, inexistante dans les documents précédents, met en évidence l'apparition d'une difficulté

¹⁰⁶Plus généralement, *Mutuae relationes* a souligné l'intérêt d'une meilleure connaissance réciproque entre évêques et religieux. Une telle insistance, qu'on ne retrouve pas dans les documents conciliaires ni dans *Ecclesiae sanctae*, nous paraît capitale. Le chemin d'une collaboration accrue entre les évêques et les instituts religieux passe en effet par une connaissance mutuelle, et celle-ci doit être encouragée dès le début de la formation.

¹⁰⁷Voir R.J. BOWERS, *Episcopal Power of Governance*, pp. 231-232.

¹⁰⁸Ce point est souligné par un certain nombre de commentateurs. Ainsi, N. Hausman se réjouit de ce que *Mutuae relationes* refuse d'opposer entre elles la vie religieuse et les structures ecclésiales, comme si pouvaient subsister deux réalités distinctes, l'une charismatique et l'autre institutionnelle. Dans le même sens, A. Herzig relève comme contribution significative des directives le fait que tant la fonction des évêques – MR 5-8 – que celle de la vie religieuse – MR 10-14 – sont insérées dans le mystère de toute l'Église – MR 1-4. Voir N. HAUSMAN, "La responsabilité pastorale des évêques et la vie consacrée. Réflexions en vue du Synode de 1994", dans *Nouvelle revue théologique*, 116 (1994), p. 344; A. HERZIG, "Ordens-Christen". *Theologie des OrdensLebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 1991, p. 136.

nouvelle dans les relations entre évêques et instituts, concernant l'attitude des religieux par rapport au magistère¹⁰⁹. Cette question nouvelle est révélatrice d'une évolution des relations entre les religieux et la hiérarchie. Auparavant, les religieux membres d'instituts de droit pontifical -- et plus encore les religieux exempts, apparaissaient généralement comme étant "du côté du pape", "face aux évêques"¹¹⁰. Un tel schéma a perdu de son actualité depuis le Concile, du fait de l'insertion accrue des religieux dans les Églises particulières. Par contre, les normes de *Mutuae relationes* citées ci-dessus font apparaître la possibilité d'un nouveau type de tensions, opposant dorénavant les religieux -- ou du moins certains d'entre eux -- à la hiérarchie -- ou du moins une partie de celle-ci -- dans le domaine doctrinal¹¹¹.

¹⁰⁹Sur cette question, les directives penchent manifestement en faveur de la soumission des religieux au magistère. La disposition la plus caractéristique à ce sujet est sans doute MR 34, qui insiste sur la pleine obéissance et la cohésion des religieux autour de la hiérarchie, tandis que la mention de l'audace et des perspectives d'avenir apparaît tout au plus comme une restriction nuanciant la portée de l'affirmation principale. En ce sens, E. McDonough estime que *Mutuae relationes* peut donner l'impression d'avoir pesé lourdement en faveur des droits de la hiérarchie, même si les charismes sont loin d'être ignorés. Voir E. McDONOUGH, "Directives for the Relationship between Bishops and Religious: *Mutuae relationes*", dans *Review for Religious*, 53 (1994), p. 472.

¹¹⁰Une telle vision des choses est très ancienne dans l'histoire de l'Église. Ainsi, J. Lynch rappelle qu'au XI^e siècle, à l'époque de la réforme grégorienne, une alliance se forgea entre Rome et les monastères, qui se traduisit dans l'exemption de bon nombre de ces derniers du pouvoir des évêques. Voir J. LYNCH, "The History of Centralization: Papal Reservation", dans J. CORIDEN, *The Once and Future Church. A Communion in Freedom*, Staten Island, Society of Saint Paul, 1971, p. 85.

¹¹¹Certains auteurs se placent cependant encore dans l'ancienne perspective. Ainsi, T. Jiménez Urresti parle à la fois d'une ecclésiologie universaliste de *Mutuae relationes* -- et même papaliste lorsqu'il s'agit de l'exemption -- et d'une apologie du document en faveur des religieux. Il relève dans cette double direction que les directives considèrent l'Église particulière comme une partie de l'Église entière, sans y voir aussi le sacrement de cette même Église entière, et qu'elles apparaissent comme obsédées par la nécessité de sauvegarder le caractère de l'institut. Voir T. JIMÉNEZ URRESTI, "Aspecto teológico-canónico de la inserción de los religiosos en la Iglesia", dans *Confer*, 18 (1979), pp. 99, 102-105 et 124.

Sans discuter la vérité des affirmations de Jiménez Urresti, il est intéressant de voir que sa critique porte à la fois sur un poids trop important accordé au pape et aux religieux, au détriment des évêques. Ce faisant, il adopte l'angle d'approche qui prévalut jusqu'au Concile, où les intérêts du pape et des religieux apparaissaient comme liés. Or, l'évolution de l'Église post-conciliaire et le document *Mutuae relationes* lui-même ont fait perdre à une telle conception beaucoup de son actualité.

5. Religieux et promotion humaine¹¹²

Le 12 août 1980, la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers publia un document intitulé "Religieux et promotion humaine".

Ce document vise à souligner l'importance et l'urgence d'une participation adaptée des religieux à une promotion humaine intégrale. Les religieux sont ainsi appelés à rendre un témoignage particulier de la dimension prophétique propre à la mission de l'Église¹¹³. Ceci n'est pas sans répercussion quant au rôle que les religieux sont appelés à jouer au sein de l'Église particulière. Ainsi, le n. 21 du document rappelle la disposition de CD 34, selon laquelle les religieux, dans les Églises particulières, appartiennent à la famille diocésaine par une raison spéciale. Ils sont des coopérateurs des évêques, dans le cadre des exigences pastorales mais aussi des finalités caractéristiques des divers instituts. Par ailleurs, le n. 24 précise que les religieux sont appelés à être, dans l'Église et dans le monde, des experts de communion.

Le n. 27 affirme que les religieux ont l'exigence spécifique d'accueillir le ministère des évêques comme le centre de l'unité dans la communion ecclésiale organique et de promouvoir une attitude identique auprès des autres membres du peuple de Dieu. Le

En ce sens, nous paraît plus actuelle la critique de S. González Silva, qui, tout en soulignant la mise en évidence par *Mutuae relationes* du thème de l'autonomie, relève que se manifeste avec insistance dans les directives une préoccupation hiérarchique fondée sur des intentions organisatives. Il voit une telle préoccupation à l'oeuvre aussi bien en MR 22, qui fonde l'exemption uniquement sur l'initiative papale et peut donner l'image d'une Église centralisée, que dans la présentation de l'Église particulière, qui, selon lui, se réduit d'une certaine manière aux évêques. Selon González Silva, c'est donc du côté de l'ensemble de la hiérarchie – pape et évêques – que penchent les directives. Voir S. GONZÁLEZ SILVA, "La vita religiosa per la Chiesa universale nella Chiesa locale", dans *Claretianum*, 23 (1983), pp. 317-318 et 322-323.

¹¹²Le texte français du document "Religieux et promotion humaine" a été publié dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), pp. 165-174.

¹¹³Selon B. Secondin, "Religieux et promotion humaine" est le premier document postconciliaire à parler expressément du caractère prophétique de la vie religieuse. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano, Edizioni Paoline, 1995, p. 102.

même n. 27 précise que les religieux ne doivent craindre de la hiérarchie aucun obstacle à la créativité de leurs initiatives, parce que "toute puissance sacrée est donnée pour promouvoir harmonieusement charismes et ministères."

Enfin, le n. 33 suggère que, pour mieux participer à la vie de l'Église, en termes de coresponsabilité et de complémentarité, les religieux aient une connaissance "mise à jour" de ses initiatives et des buts qu'elle se propose d'atteindre.

6. Dimension contemplative de la vie religieuse¹¹⁴

Ce même 12 août 1980, la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers publia un autre document, intitulé "Dimension contemplative de la vie religieuse". Son chapitre E traite de la promotion de la dimension contemplative dans les Églises particulières. Il aborde à la fois la question du ministère pastoral de l'évêque, qui doit avoir le souci des vocations à la vie religieuse et favoriser l'estime et la compréhension pour cette dernière, et la question de l'insertion ecclésiale des religieux, qui sont invités à offrir leur expérience spirituelle aux prêtres diocésains.

Ce document reprend le thème de CD 33 et de MR 14, à savoir l'importance de la vie religieuse en elle-même, davantage que celle des oeuvres accomplies par l'institut. Dans cet esprit, les pasteurs des Églises particulières témoigneront d'un souci pastoral pour les vocations en même temps que d'une sollicitude pour que l'assistance spirituelle des communautés ne vienne pas à manquer. De leur côté, les religieux doivent témoigner de leur appartenance cordiale et effective à la famille diocésaine en se rendant disponibles aux exigences de l'Église particulière.

¹¹⁴Le texte français du document "Dimension contemplative de la vie religieuse" a été publié dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), pp. 119-125.

Le document souligne enfin la nécessité de contacts périodiques entre l'évêque et les responsables des instituts religieux, ainsi que l'importance de créer des organismes appropriés au niveau des conférences des évêques et des conférences de religieux et de religieuses.

Résumé

Le Concile Vatican II opéra un certain nombre d'options fondamentales susceptibles d'exercer une influence dans le domaine des relations entre évêques et instituts: il remit en valeur les notions d'Église particulière et d'épiscopat, et considéra l'Église comme une communion, à l'intérieur de laquelle la vie religieuse avait une place capitale. Ces différentes options se traduisirent dans les dispositions conciliaires concernant les relations entre évêques et instituts, qui sont principalement contenues dans le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Christus Dominus*, et, dans une moindre mesure, dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes*. Ainsi, dans son souci de revaloriser la fonction épiscopale, le Concile insista sur le rôle de l'évêque comme responsable de l'ensemble de l'apostolat dans son diocèse, en ce compris les oeuvres assumées par les religieux. De même, dans sa volonté de mettre en évidence l'Église particulière, il encouragea les religieux à s'engager davantage dans la pastorale diocésaine, tout en insistant sur la nécessité de sauvegarder le caractère propre des instituts. Cependant, le Concile n'en abandonna pas pour autant la dimension de service de l'Église entière par les instituts: ainsi, il maintint notamment le système de l'exemption. Enfin, dans la perspective de l'Église communion, Vatican II encouragea la collaboration entre instituts et évêques, notamment par la tenue de réunions régulières entre ces derniers et les supérieurs religieux. Il manifesta ainsi sa volonté de mettre fin à l'atmosphère de méfiance entre évêques et instituts qui s'était encore manifestée lors de la préparation du Concile.

Les documents ecclésiaux postconciliaires concrétisèrent ces différentes orientations de Vatican II. Ainsi, *Ecclesiae sanctae* favorisa l'engagement des instituts religieux dans l'apostolat diocésain et leur collaboration avec l'évêque, notamment par l'établissement

de conventions pour les oeuvres diocésaines prises en charge par les religieux et par la participation de religieux aux conseils presbytéral et pastoral. Il renforça également le pouvoir de l'évêque en matière d'attribution de paroisses à des instituts et de fermeture de maisons religieuses. *Relationes in territoriis* mit en oeuvre la même politique pour ce qui est des territoires de mission, notamment par l'introduction du système du mandat, qui donne une plus grande liberté à l'évêque que l'ancien régime de la commission. Enfin, *Mutuae relationes* continua dans la même ligne de collaboration et d'engagement des instituts dans les diocèses, en favorisant la participation des religieux dans la vie de l'Église particulière, en prônant l'instauration de la figure du vicaire épiscopal pour la vie religieuse, en encourageant le dialogue entre évêques et supérieurs majeurs à tous les niveaux et en proposant l'étude de la nature de l'Église, du ministère épiscopal et de la vie religieuse dès le début de la formation sacerdotale ou religieuse. Par ailleurs, il révéla l'apparition d'un nouveau type de tensions – déjà perceptible à un niveau plus général dans les conclusions de la Commission théologique internationale sur les relations entre le magistère et la théologie – en ce qui concerne le respect par les religieux du magistère des évêques.

Le futur Code de droit canonique, qui devait être la traduction canonique du Concile, ne pouvait pas manquer de concrétiser juridiquement les grandes options conciliaires dans le domaine des relations entre évêques et instituts religieux. C'est ce que nous allons voir dans le second chapitre.

CHAPITRE II: DU CODE DE 1983 AU SYNODE SUR LA VIE CONSACRÉE

Dans la mise en oeuvre du Concile, le Code de droit canonique de 1983 constitue une étape capitale. Nous lui consacrerons la première partie de ce deuxième chapitre, qui comprendra elle-même quatre sections: mise en application des grandes orientations de l'ecclésiologie conciliaire; autonomie des instituts religieux; insertion de ces instituts dans l'Église particulière et soumission à l'évêque en matière d'apostolat; structures de collaboration entre évêques et instituts religieux. Il apparaîtra ainsi que le CIC se situe dans la ligne de Vatican II pour ce qui concerne les relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical, avec cependant quelques nuances: si l'accent reste placé sur l'insertion des instituts dans les Églises particulières et sur la nécessaire collaboration entre évêques et instituts, une insistance nouvelle est toutefois mise sur l'autonomie des instituts.

Nous examinerons ensuite quatre documents, postérieurs au CIC, qui intéressent la question des relations entre évêques et instituts. Il s'agira, dans l'ordre chronologique, des directives *Potissimum institutioni*, de l'instruction "La vocation ecclésiale du théologien", du Code des canons des Églises orientales, et du document *Congregavit nos in unum*.

I. Le Code de droit canonique de 1983¹

1. Le Code, mise en oeuvre de l'ecclésiologie conciliaire

Le CIC constitue, selon les termes du Pape Jean-Paul II, "un grand effort pour traduire en langage canonique la doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire."² Il met notamment en application les grandes orientations ecclésiologiques du Concile qui ont été relevées dans le chapitre précédent, à savoir la mise en relief des Églises particulières, l'accroissement du pouvoir des évêques et la confirmation de l'importance de la vie religieuse au sein de l'Église.

Ainsi, en ce qui concerne la mise en évidence de la valeur propre des Églises particulières, le c. 368 reprend la formulation de LG 23, selon lequel "c'est [... dans les Églises particulières] et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique", tandis le c. 369 précise à la suite de CD 11 que le diocèse constitue "une Église particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique."

Dans la même ligne, le c. 381, reprenant les termes de CD 8, reconnaît aux évêques, à l'intérieur de leur diocèse, "tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de leur charge pastorale, à l'exception des causes [...réservées] à l'autorité suprême [de l'Église] ou à une autre autorité ecclésiastique." Le CIC insiste également, à la suite de LG 23 et CD 6, pour que l'évêque fasse preuve d'une sensibilité accrue pour

¹Le texte officiel latin du Code de droit canonique a été publié dans une édition spéciale des AAS, 75 (1983), xxx - 317 p. La traduction française utilisée dans ce travail est celle de L. DE ECHEVERRIA, *Code de droit canonique annoté*, Traduction et adaptation française des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque [= *Code de droit canonique annoté*], Paris-Bourges, Le Cerf - Tardy, 1989, xvi - 1115 p.

²Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, dans *Code de droit canonique annoté*, p. xiii.

le bien de l'Église entière et des autres Églises particulières³. Enfin, dans le domaine spécifique du magistère, le c. 753 reprend l'enseignement de LG 25, en stipulant que "les évêques qui sont en communion avec le chef du collège et ses membres, [...] bien qu'ils ne jouissent pas de l'infaillibilité quand ils enseignent, sont les authentiques docteurs et maîtres de la foi des fidèles confiés à leurs soins; à ce magistère authentique de leurs évêques, les fidèles sont tenus d'adhérer avec une révérence religieuse de l'esprit."⁴

Enfin, le Code confirme, à la suite du Concile, que la vie religieuse⁵ occupe une place fondamentale au sein du peuple de Dieu. Vatican II avait souligné cette importance en consacrant aux religieux un chapitre entier de la constitution dogmatique sur l'Église. De même, le CIC attribue aux instituts de vie consacrée et aux sociétés de vie apostolique

³Une telle insistance se manifeste notamment dans le c. 782 §2, qui souligne que, dans l'apostolat missionnaire, chaque évêque partage la responsabilité de l'Église tout entière et de toutes les Églises. Cette ouverture des évêques à l'universel avait déjà été soulignée par MR 18a.

⁴Par rapport au CIC 17, le CIC opère ici un changement important, typique de la nouvelle conception conciliaire de l'épiscopat. En effet, le c. 1326 du CIC 17 voyait le magistère des évêques exercé "sous l'autorité" du pape. Le CIC parle désormais du magistère exercé par les évêques "en communion" avec le chef du collège et ses membres. La responsabilité des évêques est donc accrue et l'accent mis davantage sur sa dimension collégiale.

Par ailleurs, le livre III du CIC, relatif à la fonction d'enseignement de l'Église, ne contient aucune disposition relative aux rapports des théologiens avec le magistère des évêques. Leur responsabilité doit donc être déterminée à partir de ce que le Code dit de tout chrétien. À ce titre, les théologiens ont certainement à vivre la tension, évoquée par le c. 218, entre la juste liberté de recherche demandée par toute science et le respect du magistère de l'Église. Ils ont droit à un certain espace libre dans lequel exercer leur recherche, tandis que les évêques peuvent légitimement demander que cette recherche et cette réflexion ne menacent pas le bien spirituel du peuple de Dieu. Si le théologien est aussi religieux, la situation est plus complexe. En effet, l'obligation d'obéissance peut alors empiéter sur l'exercice des droits du religieux théologien de manière bien réelle. Voir, pour l'ensemble de la question, J.A. ALESANDRO, "The Rights and Responsibilities of Theologians: a Canonical Perspective", dans L. O'DONOVAN, *Cooperation Between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*, Washington, Canon Law Society of America, 1982, pp. 88-89 et 96-97.

⁵Plus exactement, le Code parle ici de vie consacrée. Pour l'emploi des termes "religieux" et "consacré" dans ce travail, voir la remarque en introduction, p. xii.

la troisième partie du livre II sur le peuple de Dieu⁶. Plus spécifiquement, la dimension ecclésiale de la vie religieuse est mise en évidence par les cc. 207 et 574, qui reprennent les termes de LG 44, selon lequel l'état de vie des fidèles consacrés par la profession des conseils évangéliques appartient à la vie et à la sainteté de l'Église⁷.

2. L'autonomie des instituts religieux⁸

Dans cette section, nous traiterons successivement de l'autonomie des instituts religieux en général, de l'autonomie propre aux instituts cléricaux de droit pontifical et de l'exemption.

2.1. Le principe de la juste autonomie de vie des instituts religieux (c. 586)

En ce qui concerne la reconnaissance de l'autonomie des instituts religieux dans l'Église, le c. 586 §1 accomplit une étape décisive, en établissant qu' "à chaque institut est

⁶Une telle décision ne fit pas l'unanimité. Comme lors des débats relatifs à la constitution *Lumen gentium*, des voix s'élevèrent au cours des travaux préparatoires du Code pour refuser d'accorder une place particulière à la vie religieuse. Plus précisément, il fut proposé de traiter des religieux dans le chapitre relatif aux associations de fidèles. La vie religieuse n'aurait ainsi constitué qu'une forme d'association parmi d'autres dans l'Église. Mais la commission de préparation décida au contraire que la vie religieuse ferait l'objet d'un développement à part entière au sein du livre II, au même titre que les fidèles du Christ et la constitution hiérarchique de l'Église. Voir V. DE PAOLIS, "La vita consacrata nel mistero di Cristo e della Chiesa", dans *Euntes docete*, 48 (1995), pp. 23-24.

⁷Voir A. BUSSO, "Las mutuas relaciones entre obispos y miembros de institutos de vida consagrada", dans *Anuario argentino de derecho canónico*, 2 (1995), p. 101.

⁸Comme dans le point précédent, il serait plus exact de parler de l'autonomie des instituts de vie consacrée, puisque le développement du CIC sur ce sujet se trouve dans la section commune à tous les instituts de vie consacrée. L'emploi de l'expression "autonomie des instituts religieux" se justifie ici uniquement pour les raisons invoquées en introduction, p. xii, et ne signifie donc en aucun cas un refus de reconnaître une telle autonomie aux instituts séculiers.

reconnue la juste autonomie de vie, en particulier de gouvernement, par laquelle il possède dans l'Église sa propre discipline et peut garder intact [... son] patrimoine." Un tel principe n'avait en effet pas été posé de manière aussi nette, que ce soit dans le CIC 17⁹ ou dans les documents conciliaires¹⁰. Le terme même d'autonomie était apparu dans l'instruction *Relationes in territoriis*, mais de manière incidente¹¹. Les directives *Mutuae relationes* reconnaissent plus explicitement une certaine autonomie aux instituts, mais en la limitant à leur ordre interne¹².

En quoi consiste cette autonomie? A. Scheuermann distingue une autonomie au sens large, correspondant à l'"être propre", à la structure particulière d'une institution, qui fait qu'elle ne peut être confondue avec aucune autre, et une autonomie au sens restreint, juridique, qui signifie autodétermination, avec droit et gouvernement propres. C'est dans

⁹V. Koluthara parle à ce propos d'une des innovations les plus décisives du CIC par rapport au CIC 17. Voir V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes in the Code of Canons of the Oriental Churches (CCEO) and in the Code of Canon Law (CIC) [=Rightful Autonomy of Religious Institutes]*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1994, p. 34; voir également M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae et societatis vitae apostolicae [=De institutis vitae consecratae]*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1991, p. 47.

Cependant, la notion d'autonomie n'était pas étrangère au Code de 1917. Ainsi, les instituts religieux étaient responsables de l'élaboration de leur droit propre – sous réserve de l'approbation de l'autorité ecclésiastique compétente. Ils jouissaient donc dans les faits d'une certaine autonomie. Voir J. KREMSMAIR, "Garantiert die Autonomie im CIC/1983 die Eigenart der Ordensinstitute?" [= "Garantiert die Autonomie"], dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 38 (1989), p. 73.

¹⁰Le concept d'autonomie apparaît certes plusieurs fois dans les documents conciliaires – ainsi dans le décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem*, ou dans la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* – mais il n'est jamais employé lorsqu'il s'agit des religieux. Cependant, Vatican II a mis en évidence un certain nombre de principes, tels que la coresponsabilité et la décentralisation, dont l'autonomie des instituts religieux reconnue par le c. 586 est en quelque sorte une application. Voir J. KREMSMAIR, *ibidem*, p. 76; A. SCHEUERMANN, "Das Grundrecht der Autonomie im Ordensrecht", dans *Ordens Korrespondenz*, 25 (1984), p. 31; E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni [=I religiosi nel Codice]*, Milano, Ancora, 1986, p. 50.

¹¹Plus précisément, RT 14 établit qu'on ne peut interdire aux instituts missionnaires l'exercice du droit de conserver leur nature particulière et leur autonomie.

¹²En effet, MR 13 *in fine* mentionne l'existence d'un "ordre interne des instituts [...]" auquel revient une autonomie véritable, même si dans l'Église cette autonomie ne peut jamais devenir indépendance."

ce second sens qu'il faut entendre l'autonomie dont il est question au c. 586¹³. Celle-ci comprend deux éléments: l'autonomie normative, en vertu de laquelle l'institut élabore ses propres normes, en accord avec le droit commun de l'Église, et l'autonomie de gouvernement, indispensable pour que l'institut puisse poursuivre sa fin propre¹⁴. Le CIC met en oeuvre l'autonomie normative des instituts en renvoyant en de multiples endroits au droit propre de ces derniers¹⁵. Cependant, dans le domaine des relations entre évêques et instituts, c'est surtout l'autonomie de gouvernement qui est importante. En vertu d'une telle autonomie, l'organisation de la vie religieuse relève en effet avant tout de la compétence des supérieurs internes. Elle ne peut faire l'objet d'une intervention de supérieurs extérieurs à l'institut que dans les cas déterminés par le droit¹⁶.

Une telle autonomie n'est pas une concession de la part du législateur, mais une véritable nécessité découlant de la nature même de la vie religieuse¹⁷. En effet, cette dernière est un don de l'Esprit Saint que l'Église reconnaît, mais qu'elle ne crée pas, et qui se concrétise dans le patrimoine de l'institut, tel qu'il est défini au c. 578. Or, l'autonomie des instituts, selon les termes mêmes du c. 586, aide précisément les religieux

¹³Voir A. SCHEUERMANN, *ibidem*, pp. 33-34.

¹⁴Voir A. BUSSO, "Las mutuas relaciones entre obispos y miembros de institutos de vida consagrada", dans *Anuario argentino de derecho canónico*, 2 (1995), p. 105. Dans le même sens, J. Sanchez définit l'autonomie comme la faculté pour l'institut de se donner des normes propres et de pouvoir les vivre sans entraves. A. Pinheiro a une définition semblable. Voir *Code de droit canonique annoté*, p. 354; A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO" [= "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO"], dans *Canonical Studies*, 5 (1994), p. 27.

¹⁵Voir M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae*, pp. 57-58.

¹⁶Voir V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes*, p. 1; S. PETTINATO, "Esenzione e autonomia degli istituti di vita consacrata", dans *Diritto ecclesiastico*, 102 (1991), I, p. 222.

Une telle intervention de supérieurs extérieurs à l'institut — l'évêque diocésain en l'occurrence — est par exemple prévue par le c. 679, qui sera examiné *infra*, p. 80.

¹⁷Le c. 586 lui-même parle d'une autonomie "reconnue" — et non "concédée" — aux instituts religieux. Voir E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, p. 50; R. CASTILLO LARA, "De ecclesialitate vitae religiosae in Codice iuris canonici", dans *Periodica*, 74 (1985), p. 426.

à garder intact leur patrimoine. Elle est donc étroitement liée à la nature même de la vie religieuse comme don de l'Esprit. En ce sens, on peut effectivement considérer l'autonomie des instituts comme une véritable nécessité à reconnaître par tous dans l'Église¹⁸.

Puisque l'autonomie découle de la nature même de la vie religieuse, elle doit être reconnue à chaque institut. Effectivement, le c. 586 ne distingue pas selon qu'il s'agit d'instituts exempts ou non exempts, de droit pontifical ou de droit diocésain, cléricaux ou laïques. L'autonomie appartient à tous les instituts, quelle que soit leur condition juridique¹⁹.

Le c. 586 stipule également que cette autonomie doit être "juste"²⁰. Une telle exigence signifie essentiellement que l'autonomie des instituts ne peut aller jusqu'à exclure toute dépendance par rapport à la hiérarchie. En effet, si cette autonomie se fonde sur la nature même de la vie religieuse comme don de l'Esprit à l'Église, elle ne peut nuire à l'Église telle qu'elle a été voulue par ce même Esprit. Elle ne peut donc signifier indépendance, soustraction à l'autorité de la hiérarchie, puisque la dimension hiérarchique

¹⁸Sur cette question, voir notamment V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa" [= "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa"], dans G. GHIRLANDA, V. DE PAOLIS et A. MONTAN, *La vita consacrata*, Bologna, EDB, 1983, p. 82.

¹⁹Bien évidemment, l'étendue de l'autonomie variera, selon qu'il s'agit d'instituts cléricaux ou laïques, de droit pontifical ou de droit diocésain. Mais le principe même de la juste autonomie vaut pour tous. J. Kremsmair parle à ce propos de l'autonomie comme de l'expression de l'égalité fondamentale entre instituts. Voir J. KREMSMAIR, "Garantiert die Autonomie", p. 80; voir également V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes*, p. 50; E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, p. 50; B. PRIMETSHOFER, "Der Orbischof und die Ordensverbände" [= "Der Orbischof"], dans *Fides et ius*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1991, p. 153.

²⁰Ainsi que le fait remarquer C. Amigo Vallejo, le terme "juste" peut ici être compris en deux sens différents: soit comme exprimant l'obligation pour tous de reconnaître cette autonomie; soit comme établissant des limites à l'autonomie en question – voir C. AMIGO VALLEJO, *El Sínodo de los obispos y la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1994, p. 155. À notre avis, c'est principalement dans le second sens qu'il convient de comprendre ici l'expression "juste autonomie", même si le premier sens est tout à fait correct par ailleurs.

est constitutive de l'Église. La juste autonomie des instituts n'exclut donc pas un droit d'intervention du Saint-Siège ou des évêques à leur égard, dans les cas déterminés par le droit²¹.

Ensuite, cette autonomie est "en particulier de gouvernement". À ce titre, elle concerne certainement la vie interne de l'institut, qui englobe notamment l'admission dans l'institut²², la désignation aux charges internes, la répartition des religieux dans les différentes maisons, et plus généralement tout ce qui concerne la discipline de l'institut²³. Moins évidente est la question de l'application ou non de l'autonomie à la vie externe de l'institut, notamment à son apostolat. Beaucoup d'auteurs y sont favorables. Ils invoquent notamment le fait que l'action pastorale appartient à la nature même des instituts religieux – du moins lorsqu'il s'agit d'instituts apostoliques – et exprime leur charisme, que la juste autonomie qui leur est accordée tend précisément à protéger²⁴. D'autres auteurs sont cependant de l'avis contraire²⁵. Personnellement, il nous semble que l'autonomie des

²¹La hiérarchie intervient ainsi dès l'origine de l'institut, lorsqu'il s'agit de l'approuver canoniquement, reconnaissant par là-même l'authenticité de son charisme – cc. 576, 579 et 589. Mais les instituts restent sous la vigilance de la hiérarchie tout au long de leur existence, à des degrés divers selon leur statut juridique – cc. 590, 593 et 594. Voir, pour cette question, E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, p. 51.

²²Avec la nuance du c. 644, lorsqu'il s'agit d'admettre dans l'institut des clercs séculiers. Est requise alors la consultation de l'ordinaire propre de ceux-ci.

²³Voir P.E. BOUCHET, "L'évêque et les instituts religieux en droit canonique", dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 16-17.

²⁴Voir G. GHIRLANDA, "Iusta autonomia et exemptio institutorum religiosorum: fundamenta et extensio", dans *Periodica*, 78 (1989), p. 133; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Normes communes* [= *Le droit de la vie consacrée. Normes communes*], Paris, Éditions Tardy, 1988, p. 77; V. DE PAOLIS, "Exemptio an autonomia institutorum vitae consecratae?", dans *Periodica*, 71 (1982), pp. 174-175; R. OMBRES, "Iusta autonomia vitae: Religious in the Local Church", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 63 (1984), p. 34.

²⁵C'est le cas de B. Primetshofer, qui limite le domaine de l'autonomie des instituts à leur vie interne. Quant à J. Gallen, il va jusqu'à dire que le c. 586 reconnaît aux instituts une "autonomie de vie

instituts ne se limite pas à leur ordre interne, mais qu'elle s'étend également, dans une certaine mesure, à leur vie externe, y compris à l'apostolat. La sauvegarde même du patrimoine des instituts requiert en effet que ces derniers bénéficient d'une réelle marge de manoeuvre dans le domaine de l'apostolat, particulièrement dans l'organisation de leurs oeuvres propres. On peut donc conclure que l'autonomie du c. 586 concerne toute la vie de l'institut, tout en s'exerçant davantage dans le domaine interne²⁶.

Enfin, le c. 586 §2 ajoute qu'"il appartient aux ordinaires des lieux de sauvegarder et de protéger cette autonomie." Il peut sembler étrange au premier abord de demander à l'évêque de protéger l'autonomie de l'institut, notamment face à sa propre tentation d'intervenir dans la vie des religieux! Cependant, il s'agit d'une simple application de l'obligation qu'a l'évêque, en vertu du c. 383, d'exercer sa sollicitude à l'égard de ses fidèles, dont font partie les religieux²⁷. Qui plus est, une telle disposition met en évidence que l'autonomie des instituts est dans l'intérêt même de l'Église. En effet, celle-ci peut ainsi bénéficier pleinement du charisme de l'institut tel qu'il s'exprime dans son patrimoine. C'est une raison de plus pour l'évêque de veiller à la sauvegarde de cette autonomie.

2.2. L'autonomie propre aux instituts cléricaux de droit pontifical (cc. 593 et 134 §1)

interne, en particulier de gouvernement"; il insère ainsi dans le canon un terme — le mot "interne" — qui ne s'y trouve pas! Voir B. PRIMETSHOFER, "Der Ortbischof", p. 155; J. GALLÉN, "Authority and Autonomy" [= "Authority and Autonomy"], dans *Review for Religious*, 43 (1984), p. 596.

²⁶En effet, si les instituts sont en principe les seuls concernés par les décisions prises dans leur ordre interne, il n'en va pas de même en ce qui concerne leur vie externe, notamment apostolique, ce qui limite d'autant leur autonomie dans ce dernier cas.

²⁷En ce sens, le c. 586 §2 trouve sa source en MR 9c, 28 et 52, qui insistent sur le rôle de l'évêque comme défenseur et protecteur de la vie religieuse. Voir M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae*, p. 48.

Si le principe de la juste autonomie vaut pour l'ensemble de la vie religieuse, son ampleur diffère cependant selon le type d'instituts. Ainsi, les instituts cléricaux de droit pontifical possèdent certainement l'autonomie maximale par rapport aux évêques diocésains. En effet, le c. 593 détermine que les instituts de droit pontifical "sont soumis immédiatement et exclusivement à l'autorité du Siège apostolique pour le gouvernement interne et la discipline." Les évêques diocésains ne peuvent donc pas intervenir dans ces domaines²⁸. De plus, en vertu du c. 134 §1, les supérieurs majeurs des instituts cléricaux de droit pontifical sont des ordinaires²⁹, auxquels le c. 596 §2 attribue le pouvoir ecclésiastique de gouvernement. L'autonomie des instituts cléricaux de droit pontifical, dans le domaine du gouvernement interne, équivaut donc quasiment à leur indépendance par rapport aux évêques diocésains³⁰.

2.3. L'exemption (c. 591)

La problématique de l'exemption n'est pas sans lien avec la question de l'autonomie des instituts religieux, puisqu'elle permet de soustraire ces instituts à la juridiction des

²⁸Au contraire, le c. 594 prévoit que "l'institut de droit diocésain demeure sous la sollicitude spéciale de l'évêque diocésain." Si les instituts de ce type bénéficient d'une juste autonomie de vie par rapport à l'évêque diocésain, celle-ci est donc cependant plus restreinte que dans le cas des instituts de droit pontifical.

²⁹Dans le CIC 17 – c. 198 §1, seuls les supérieurs majeurs des instituts cléricaux exempts étaient reconnus comme ordinaires.

³⁰Par ailleurs, une telle autonomie ne signifie pas indépendance vis-à-vis de toute autorité hiérarchique dans l'Église, puisque le c. 593 met clairement en évidence le lien qui unit les instituts de droit pontifical au Souverain Pontife.

Ce dernier point est particulièrement important à relever, car il met également en lumière le lien qui existe entre l'autonomie des instituts cléricaux de droit pontifical et leur service de l'Église entière. En effet, cette autonomie donne aux instituts une souplesse d'organisation qui leur permet de mieux servir l'Église entière, tandis que leur lien spécial avec le Saint-Siège est à l'inverse une garantie de sauvegarde de cette même autonomie.

ordinaires du lieu et de les rattacher au Souverain Pontife, pour le bien de l'Église entière. On se souvient que tant Vatican II qu'*Ecclesiae sanctae* et *Mutuae relationes* avaient maintenu le principe de l'exemption. Qu'en est-il dans le CIC?

Lors des travaux de révision du Code, beaucoup soulignèrent l'inutilité de l'exemption. Plus précisément, dans la mesure où le législateur souhaitait reconnaître l'autonomie de l'ensemble des instituts, tout en les soumettant davantage aux évêques diocésains pour ce qui est de l'apostolat, la nécessité de l'exemption n'apparaissait plus avec évidence. La commission elle-même estimait plus utile d'insister sur la notion d'autonomie³¹.

Le législateur refusa toutefois de mettre fin à l'exemption. Mais il réduisit son importance. Alors que le c. 488, 2° du CIC 17 faisait de l'exemption un des critères fondamentaux de distinction entre instituts, le CIC ne lui consacre plus qu'un canon, qui envisage l'exemption comme une simple possibilité. Il s'agit du c. 591, qui détermine que "pour mieux pourvoir au bien des instituts et aux nécessités de l'apostolat, le Pontife Suprême, en raison de sa primauté sur l'Église tout entière et en considération de l'utilité commune, peut exempter les instituts de vie consacrée de l'autorité des ordinaires du lieu et les soumettre à lui seul ou à une autre autorité ecclésiastique."

L'interprétation de ce canon est loin de faire l'unanimité. Certains auteurs soutiennent que l'exemption n'a plus de réelle signification dans le CIC. Pour eux, le c. 591 n'a pas d'application concrète. Ils invoquent à l'appui de leur thèse le fait que l'autonomie reconnue aujourd'hui aux instituts de droit pontifical -- cc. 586 et 593 -- renvoie à la situation des instituts exempts dans le CIC 17³². D'autres auteurs partent de

³¹Voir J. GARCÍA MARTÍN, "Elaboración e interpretación del canon 591 sobre la exención, según los principios del Concilio Vaticano II", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 72 (1991), pp. 52-59.

³²J. Huels est un des auteurs qui va le plus loin dans ce sens. Selon lui, le c. 591 s'explique par un souci de déférence, de la part du législateur, envers LG 45. Mais l'exemption elle-même a pratiquement

la même constatation, mais refusent d'en conclure que le c. 591 n'a pas de signification. Ils estiment plutôt que l'exemption visée par ce canon doit avoir un sens nouveau – qui est aujourd'hui une pure possibilité théorique, de soustraction à la juridiction de l'ordinaire du lieu et de soumission exclusive au pape ou à une autre autorité ecclésiastique³³. D'autres auteurs, enfin, soutiennent au contraire que le c. 591 s'applique à un certain nombre d'instituts et qu'il y a donc encore aujourd'hui des instituts exempts³⁴.

Personnellement, nous avons des difficultés à imaginer que le législateur conserve une disposition par simple souci de respect envers une norme antérieure! Par ailleurs, l'idée d'un sens nouveau, beaucoup plus large, à accorder à l'exemption, ne trouve guère d'appuis dans les documents préparatoires. Dans le climat post-conciliaire, il semble difficile de concevoir que le législateur aurait voulu permettre à certains instituts de bénéficier d'une exemption plus large que celle dont ils jouissaient depuis le Concile de

perdu toute signification, d'un point de vue juridique. Pour Huels, ce n'est pas une mauvaise chose. Voir J. HUELS, "The Demise of Religious Exemption", dans *The Jurist*, 54 (1994), pp. 46 et 54-55; voir également G. MANTUANO, "Appunti sui limiti alla 'sacra potestas' degli ordinarii ex can. 682, §2 del Codex" [= "Appunti sui limiti alla 'sacra potestas' degli ordinarii"], dans *Diritto ecclesiastico*, 99 (1988), I, p. 445; J. KREMSMAIR, "Garantiert die Autonomie", pp. 81 et 83.

³³C'est l'opinion de M. Dortel-Claudot, qui estime que l'exemption du c. 591 peut être équiparée à l'exemption au sens absolu dont jouissaient certains ordres religieux avant le Concile de Trente. Voir M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae*, p. 87; voir également V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", pp. 139-140; A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities of the Diocese According to the Code of Canon Law* [= *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*], Roma, Pontificia Università Lateranense, 1986, pp. 136-137.

³⁴C'est le cas de J. Beyer, qui estime que chaque institut exempt a le devoir d'étudier ses sources, de définir son exemption et de la protéger comme force vitale au service de l'Église entière, même si cet institut se met au service des Églises particulières. Le même auteur regrette que certains représentants d'ordres exempts, connaissant mieux le droit commun que leur droit propre, privent leur institut de facultés qui lui avaient été explicitement accordées. De même, G. Ghirlanda estime que l'exemption reste en vigueur et que le législateur, conformément à l'esprit du CIC, renvoie en la matière au droit propre. D. Kay partage cet avis; il invoque le c. 4 du CIC, pour soutenir que les exemptions non révoquées restent en vigueur sous la présente législation. Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Normes communes*, p. 97; G. GHIRLANDA, "Iusta autonomia et exemptio institutorum religiosorum: fundamenta et extensio", dans *Periodica*, 78 (1989), p. 128; D. KAY, "De societatis Iesu exemptione", dans *Periodica*, 80 (1991), p. 317.

Trente. De plus, différents documents, ultérieurs au CIC, mentionnent explicitement l'exemption³⁵. Il semble donc bien que le principe même de l'exemption soit toujours en vigueur. Cependant, son application pratique ne signifie plus grand chose. En ce sens, les auteurs cités ci-dessus ont raison de souligner que l'autonomie reconnue aux instituts de droit pontifical aujourd'hui correspond pratiquement à la situation couverte par l'exemption.

En mettant l'accent sur la juste autonomie de vie de tous les instituts religieux plutôt que sur l'exemption accordée à certains d'entre eux, le CIC a opéré un changement radical au niveau des principes, qui est susceptible d'améliorer grandement les relations entre évêques et instituts religieux. Certes, la nouvelle législation ne modifie guère la situation concrète des instituts religieux cléricaux de droit pontifical par rapport aux évêques diocésains. Mais l'esprit dans lequel cette situation est envisagée est désormais tout différent. En effet, alors que l'exemption est un privilège³⁶ concédé par le pape à certains instituts, qui restreint le pouvoir des évêques, l'autonomie, au contraire, est un droit fondamental, découlant de la nature même des instituts religieux, et qui est susceptible d'enrichir les Églises particulières elles-mêmes, puisqu'elle vise à protéger le patrimoine de l'institut, dont bénéficient notamment les Églises dans lesquelles les

³⁵C'est le cas par exemple des constitutions rénovées de la Congrégation de la mission, approuvées par la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, le 29 juin 1984. De même, une constitution apostolique du 8 mai 1989, confirmant et développant certains privilèges octroyés à la basilique Saint-Nicolas de Bari, reconnaît expressément l'exemption dont jouit la communauté dominicaine responsable de la basilique, selon les normes du droit commun. Voir AAS, 83 (1991), p. 11.

³⁶Tous les auteurs ne partagent pas cette conception. Ainsi, J. Beyer affirme que l'exemption n'est pas un privilège, mais un droit propre – il ne justifie toutefois pas cette affirmation. Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Normes communes*, p. 95; voir également Z. PODLECKI, "La exención de los religiosos en el Concilio Vaticano II", dans *Cuadernos doctorales*, 11 (1995), pp. 474-475.

À notre avis, c'est donner un poids excessif à l'exemption que de la qualifier de droit propre des instituts. Aucun institut ne peut dire qu'il a un droit à se voir reconnaître l'exemption. Le pape concède librement celle-ci, à qui il l'entend.

religieux sont à l'oeuvre. Les évêques pourront donc assez facilement reconnaître dans l'autonomie des instituts une réalité positive et utile pour l'Église particulière, ce qu'ils pouvaient plus difficilement faire dans le cas de l'exemption. Le fait de raisonner non plus en termes de privilège et d'exemption mais en termes de juste autonomie est donc certainement de nature à améliorer les relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical, en aidant à mettre fin à l'atmosphère conflictuelle qui, trop souvent, empoisonnait ces relations dans le passé.

3. L'insertion des instituts religieux dans l'Église particulière et leur soumission à l'évêque en matière d'apostolat

Si le CIC souligne davantage l'autonomie des instituts religieux que Vatican II, il se situe par contre tout à fait dans la ligne du Concile pour ce qui est de l'insertion des instituts dans l'Église particulière et de leur soumission à l'évêque dans le domaine de l'apostolat. A ce sujet, nous examinerons d'abord le chapitre spécifique que le Code consacre à l'apostolat des instituts religieux, pour ensuite étudier quelques autres canons concernant l'insertion de ces instituts dans l'Église particulière.

3.1. L'apostolat des instituts (cc. 673-683)

Le CIC consacre un chapitre entier -- cc. 673-683 -- à l'apostolat des instituts religieux. Un tel chapitre est nouveau par rapport au CIC 17, où -- pour reprendre les termes de G. Lesage -- "les religieux [...] étaient pour ainsi dire considérés comme extrinsèques à l'apostolat de l'Église, et centrés sur leur perfection personnelle."³⁷ Il

³⁷G. LESAGE, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal-Paris, Éditions Paulines & Mediaspaul, 1985, p. 200.

recueille et codifie le contenu doctrinal des textes de Vatican II et des documents ultérieurs en la matière.

À la suite de J. Beyer³⁸, nous distinguerons deux parties dans ce chapitre: les cc. 673-677 traitent de l'activité apostolique des instituts, tandis que les cc. 678-683 développent les rapports entre instituts religieux et évêques diocésains dans le domaine du travail pastoral. Étant donné l'importance des canons du second groupe, nous étudierons chacun d'entre eux séparément.

3.1.1. L'activité apostolique des instituts (cc. 673-677)

Le c. 673 rappelle que "l'apostolat des religieux consiste en premier lieu dans le témoignage de leur vie consacrée, qu'ils sont tenus d'entretenir par la prière et la pénitence." Cette disposition trouve son origine en CD 33, qui soulignait l'importance pour les religieux de travailler à l'édification du corps du Christ avant tout par la prière, les oeuvres de pénitence et l'exemple de leur propre vie. L'apostolat des religieux consiste donc d'abord dans ce qu'ils sont, non dans ce qu'ils font.

Dans la ligne du canon précédent, le c. 674 précise que "quelque urgente que soit la nécessité d'un apostolat actif, les membres [des instituts intégralement ordonnés à la contemplation] ne peuvent être appelés à exercer une activité de collaboration dans les divers ministères pastoraux." Le Code confirme donc la volonté du Concile de ne pas

R. Hill relève à ce propos que le CIC 17 n'a jamais employé le mot "apostolat" ou "travaux apostoliques", préférant parler de ministère sacré — applicable uniquement à ceux qui ont été ordonnés — ou d'oeuvres pieuses — applicables à la fois au laïcat et au clergé. Rien de spécifique n'était donc prévu pour l'apostolat des religieux. Voir R. HILL, "The Apostolate of Institutes" [= "The Apostolate of Institutes"], dans J. HITE, S. HOLLAND et D. WARD, *A Handbook on Canons 573-746*, Collegeville, The Liturgical Press, 1985, p. 197.

³⁸Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés* [= *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*], Paris, Éditions Tardy, 1988, p. 160.

appeler des membres d'instituts intégralement contemplatifs³⁹ à exercer des ministères pastoraux externes, quelles que soient les urgences apostoliques⁴⁰. Plus précisément, il reprend la norme de CD 35, 1, mais il en déplace l'accent. Là où le décret conciliaire insistait sur la possibilité d'appeler tous les instituts -- sauf ceux voués à la vie purement contemplative -- à exercer des ministères pastoraux, le c. 674 souligne le fait que les membres d'instituts intégralement ordonnés à la contemplation ne peuvent être appelés à collaborer à un ministère pastoral. L'accent porte donc davantage sur la nécessité de sauvegarder le caractère propre de l'institut contemplatif que sur l'appel adressé aux religieux pour qu'ils assument des apostolats.

Le c. 675 concerne les instituts voués aux oeuvres d'apostolat. Son troisième paragraphe établit que "l'action apostolique qui doit être exercée au nom et par mandat de l'Église sera accomplie en communion avec elle."⁴¹ On retrouve ici la notion de communion, appelée depuis le Concile à inspirer l'ensemble des relations intra-ecclésiales, et plus particulièrement les relations entre évêques diocésains et instituts religieux⁴².

³⁹La notion d'instituts intégralement ordonnés à la contemplation provient de *Perfectae caritatis*. Plus précisément, PC 7 et 9 distinguent ces instituts des instituts monastiques qui, légitimement, prennent en charge quelque oeuvre d'apostolat ou de charité chrétienne. Le c. 674 ne s'applique pas à ce dernier type d'instituts. Voir, pour ce dernier point, R. HILL, "The Apostolate of Institutes", p. 200.

⁴⁰L. de Echeverria précise toutefois que le c. 674 ne signifie pas que les religieux intégralement contemplatifs ne peuvent ni ne doivent exercer les ministères propres de leur institut -- apostolat liturgique dans le cadre de leurs célébrations, hospitalité pour des retraites et des temps de prière, etc. Voir *Code de droit canonique annoté*, p. 407.

⁴¹Lors des travaux préparatoires, un consultant avait émis des objections envers la formulation "par mandat de l'Église", estimant que l'action apostolique des instituts était plutôt exercée selon les motions de l'Esprit, l'Église reconnaissant les charismes, sans en être à l'origine. Cette objection ne fut pas reçue, car, à cause de la nature des instituts religieux apostoliques et de leur érection par la hiérarchie, leur action apostolique est exercée au nom et par mandat de l'Église. Voir *Coetus studii "De institutis perfectionis" Sessio XIV*, dans *Communicationes*, 27 (1995), p. 278.

⁴²Pour F. Morrissey, le c. 675 §3 énonce une seconde forme d'apostolat des instituts après celle du c. 673: la promotion de la communion ecclésiale, dont le "test de base" est l'union avec l'évêque. Voir F. MORRISSEY, "The Apostolate of Religious According to the New Code" [= "The Apostolate of Religious"],

Le c. 676 traite des instituts laïcs. Il souligne que de tels instituts participent également à la fonction pastorale de l'Église, par des oeuvres de miséricorde spirituelle et corporelle.

Enfin, le c. 677 demande aux supérieurs et aux religieux de garder fidèlement la mission et les oeuvres propres de l'institut, tout en les adaptant avec prudence, au besoin par des moyens opportuns et nouveaux.

3.1.2. Soumission des religieux aux évêques en matière d'apostolat et fidélité à la discipline de l'institut (c. 678)

Le c. 678 est d'une importance capitale pour la question des relations entre évêques diocésains et instituts religieux⁴³. Il comprend trois paragraphes.

Le c. 678 §1 détermine qu'"en ce qui concerne le soin des âmes, l'exercice public du culte divin et les autres oeuvres d'apostolat, les religieux sont soumis au pouvoir des évêques auxquels ils doivent témoigner respect dévoué et révérence." Ce canon trouve sa source en CD 35, 4, et en ES I, 25-26, mais il adopte une approche différente de la question, évitant les longues énumérations des documents précédents pour regrouper en trois catégories l'ensemble des domaines de l'apostolat où les religieux sont soumis aux

dans *Australasian Catholic Record*, 60 (1983), p. 386.

⁴³On pourrait objecter, sur base de la rédaction même du c. 678, que ce sont les religieux individuels qui sont concernés par une telle disposition, et non les instituts. Ainsi, V. De Paolis s'appuie sur le c. 678 §1 pour affirmer que les instituts de droit pontifical en tant que tels ne sont pas soumis à l'évêque en matière d'apostolat, mais seulement les membres de ces instituts. Voir V. DE PAOLIS, "Adnotationes ad responsa authentica", dans *Periodica*, 80 (1991), p. 121.

Cette distinction nous semble cependant quelque peu artificielle. En effet, les décisions que l'évêque est susceptible de prendre en matière d'apostolat concernent à la fois les religieux et l'institut lui-même. Ainsi, si l'évêque soumet l'autorisation d'ouvrir une maison religieuse à l'interdiction d'exercer un apostolat déterminé, c'est tout l'institut qui est concerné! Même si le c. 678 parle effectivement des religieux, il nous semble donc que les instituts sont également concernés par une telle disposition.

évêques.

Que recouvrent ces différentes catégories? Le soin des âmes est une expression canonique classique, qui décrit particulièrement l'office paroissial, c'est-à-dire les multiples moyens par lesquels le curé dessert la communauté des fidèles qui constitue la paroisse. Dans le cas du c. 678, cette notion recouvre donc l'ensemble des fonctions et offices qu'un bon pasteur exerce dans l'Église⁴⁴. Plus précisément, A. Pinheiro relève dix catégories où les religieux sont soumis au pouvoir de l'évêque dans le cadre du soin des âmes: ministère paroissial – c. 520; recteur d'église – c. 557 §2; chapelain – c. 565; prédication au peuple – c. 772 §1; instruction catéchético-liturgique – c. 776; éducation religieuse – cc. 804-806; moyens de communication sociale – c. 831; associations de fidèles – c. 311; comportement public – cc. 285-287 et 289; activités missionnaires – c. 790⁴⁵.

⁴⁴Voir R. HILL, "The Apostolate of Institutes", p. 206; G. GIROTTI, "Apostolato degli istituti di vita consacrata" [= "Apostolato degli istituti"], dans *Monitor ecclesiasticus*, 110 (1985), p. 129; A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship. The 'Apostolic Subjection' of Religious to the Power of the Diocesan Bishop in the Exercise of Apostolic Activities in the Diocese (can. 678, §§1-2)" [= "Bishop-Religious Relationship. The 'Apostolic Subjection' of Religious"], dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 68 (1987), pp. 56-57.

À strictement parler, la *cura animarum* dans l'Église est confiée seulement et directement à ceux qui sont revêtus de l'ordre sacré. Mais les religieux non clercs et les laïcs peuvent participer à cet exercice – ainsi, le c. 517 §2 prévoit que la participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse peut être confiée à un ou plusieurs non-prêtres. Voir, à ce sujet, A. PINHEIRO, *ibidem*, p. 57.

⁴⁵Voir A. PINHEIRO, *ibidem*, pp. 59-76 et 193-194; dans le même sens, voir G. GIROTTI, *ibidem*, p. 129.

D'autres auteurs sont cependant d'un avis différent. Ainsi, J. Gallen estime qu'il faut ajouter aux trois domaines énoncés par le c. 678 §1 une série d'autres, incluant la prédication, l'éducation, la catéchèse, l'usage des moyens de communication sociale, etc. Selon lui, de telles activités ne rentrent donc pas dans la catégorie du soin des âmes énoncée par le c. 678. De même, T. Rincón Pérez relève que le c. 678 n'énumère que quelques activités apostoliques sujettes au principe de la subordination à l'évêque, tandis que les autres – prédication, enseignement, etc – sont réglementées dans d'autres parties du Code, principalement au livre III. Voir J. GALLEN, "Authority and Autonomy", p. 598; E. CAPARROS, M. THÉRIAULT et J. THORN, *Code of Canon Law Annotated*, Latin-English Edition of the Code of Canon Law and English-Language Translation of the 5th Spanish-Language Edition of the Commentary Prepared under the Responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta [= *Code of Canon Law Annotated*], Montréal, Wilson et Lafleur Limitée, 1993, p. 462.

L'exercice public du culte divin embrasse l'administration des sacrements, la liturgie des heures, les obsèques, le culte des saints, les reliques, lieux et temps sacrés⁴⁶. La compétence de l'évêque en ce domaine s'explique par sa qualité de modérateur de la vie liturgique dans l'Église qui lui est confiée -- c. 835 §1⁴⁷.

Enfin, parmi les autres oeuvres d'apostolat, on peut notamment ranger les oeuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, les activités sociales et plus généralement tous les engagements des religieux en vue d'une promotion humaine intégrale. L'évêque est ici compétent dans la mesure où il a la responsabilité de servir et de présider à la charité dans l'Église⁴⁸.

Le c. 678 §2 dispose que "dans l'exercice de l'apostolat extérieur, les religieux sont aussi soumis à leurs propres supérieurs et doivent rester fidèles à la discipline de leur institut; les évêques eux-mêmes, si le cas se présente, ne manqueront pas d'urger cette obligation." Cette disposition trouve sa source en CD 35, 2, dont elle reproduit globalement les termes. Elle reflète particulièrement bien le désir du législateur de réaliser un équilibre entre la soumission des religieux à l'évêque et leur autonomie par rapport à ce dernier. Dans l'exercice de leur apostolat, les religieux restent en effet des religieux,

Personnellement, nous voyons mal en quoi des tâches telles que la prédication et l'enseignement ne feraient pas partie du soin des âmes. Si l'on adoptait la position de Gallen ou de Rincón Pérez, la notion même de *cura animarum* serait réduite à peu de chose! Quoi qu'il en soit, l'ensemble de ces auteurs est d'accord sur le fait que les religieux sont soumis aux évêques dans l'exercice de toutes ces activités, que ce soit en raison du c. 678 ou d'autres dispositions.

⁴⁶Voir G. GIROTTI, "Apostolato degli istituti", pp. 129-130.

⁴⁷Selon F. Morrissey, il s'agit de protéger les fidèles, qui, en vertu du c. 213, ont droit à recevoir des pasteurs l'aide des biens spirituels de l'Église, spécialement des sacrements et de la prédication de l'Évangile. Voir F. MORRISSEY, "The Apostolate of Religious", p. 387.

⁴⁸Voir A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship. The 'Apostolic Subjection' of Religious", pp. 207-209.

ce qui implique soumission aux supérieurs et fidélité à la discipline de l'institut. Ils se trouvent donc ici dans une situation de double dépendance, à l'égard de leur évêque et de leur supérieur.

Une telle situation n'est pas sans poser quelques problèmes. Ainsi, que faire si le religieux se trouve face à des instructions contradictoires, émanant respectivement de son évêque et de son supérieur? Dans le cas particulier du religieux curé, le c. 631 §2 du CIC 17 déterminait que le décret de l'ordinaire du lieu prévalait sur celui du supérieur. Une telle disposition n'a pas été reprise par le CIC. Ce dernier confie la solution des conflits éventuels au dialogue mutuel, comme cela ressort du c. 678 §3⁴⁹.

Une autre difficulté peut surgir si le religieux tente de se soustraire à la volonté de ses supérieurs, en prétendant qu'il dépend désormais uniquement de l'évêque. C'est pour éviter une telle situation que le c. 678 §2 stipule que l'évêque lui-même est tenu, le cas échéant, de rappeler aux religieux le devoir d'obéir à leurs propres supérieurs. Cette obligation de l'évêque, déjà mentionnée par CD 35, 2, se fonde sur la responsabilité qui est la sienne, en vertu du c. 387, de promouvoir la sainteté de ses fidèles, selon la vocation propre à chacun. À ce titre, il doit encourager les religieux à rester fidèles à leur vocation, dont l'obéissance aux supérieurs est un des éléments essentiels⁵⁰. Toutefois, l'évêque n'interviendra que "si le cas se présente". Il convient en effet de respecter l'autonomie légitime des instituts religieux: les premiers à devoir veiller au respect de l'obéissance dans l'institut sont bien évidemment les supérieurs eux-mêmes!⁵¹

⁴⁹Voir V. DE PAOLIS, "Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi. Commento", dans *Informationes SCRIS*, 12 (1986), p. 247.

⁵⁰Lors de la préparation du Code, un prélat avait même suggéré que l'évêque ait le droit de vérifier si les religieux vivant dans le diocèse observaient leurs constitutions. Une telle proposition fut rejetée par la commission, parce qu'elle était contraire à l'autonomie légitime des instituts. Voir G. LESAGE, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal-Paris, Éditions Paulines & Mediaspaul, 1985, p. 212.

⁵¹Voir, pour l'ensemble de cette question, A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship. The 'Apostolic Subjection' of Religious", pp. 215-221.

Le c. 678 §3 établit que "dans l'organisation des oeuvres d'apostolat des religieux, il faut que les évêques diocésains et supérieurs religieux agissent de concert." Cette disposition a sa source en CD 35, 5. Elle requiert des évêques et des supérieurs religieux qu'ils prennent mutuellement conseils et avis en matière de politique pastorale⁵². Cela ne signifie pas que la décision elle-même doit être prise en commun. C'est à l'autorité compétente – évêque ou supérieur religieux, selon le cas – de décider en dernier ressort. Mais la décision ne sera pas prise sans un dialogue et un échange de vue préalables avec l'autre partie⁵³.

Le c. 678 met donc en application les principales orientations conciliaires relatives aux relations entre évêques diocésains et instituts religieux: volonté d'assurer une plus grande insertion des religieux dans la vie et l'apostolat de l'Église diocésaine, sous l'autorité de l'évêque; désir de respecter l'autonomie légitime des instituts; souhait que l'insertion des religieux dans la pastorale du diocèse se fasse dans un esprit de

⁵²Le c. 678 §3 s'inscrit ainsi dans la ligne du souhait conciliaire d'une collaboration accrue entre évêques et instituts religieux. A. Pinheiro relie également cette disposition aux paroles du Pape Paul VI dans sa première lettre encyclique, *Ecclesiam suam*. Paul VI y conçoit toute l'Église en termes de dialogue. Selon lui, ce dernier n'est pas du tout un déni de l'élément hiérarchique dans l'Église, mais bien plutôt un moyen indispensable pour un correct exercice de l'autorité et pour une obéissance vraie et responsable. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 26-29.

Il convient de noter que, lors des travaux préparatoires, il avait été prévu d'encourager évêques et supérieurs à passer des conventions pour déterminer l'ensemble des prestations apostoliques à accomplir par les religieux dans le diocèse. Une telle disposition ne fut pas conservée dans la rédaction finale. Voir *Coetus studii "De institutis perfectionis" Sessio XIV*, dans *Communicationes*, 27 (1995), pp. 300 et 314.

⁵³Voir, pour l'ensemble de cette question, A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 21-36. Cet auteur relève avec raison que la consultation régulière peut devenir un fardeau pour les supérieurs majeurs, s'ils ont des religieux dans de nombreux diocèses. Il peut alors être bon de déplacer la charge d'un tel fardeau sur les épaules des responsables locaux, qui sont en contact plus direct avec l'évêque. En toute hypothèse, il est important de consulter les supérieurs locaux ainsi que les responsables directs de l'oeuvre d'apostolat, qui sont les premiers concernés par la décision à prendre.

collaboration et de communion⁵⁴.

3.1.3. Pouvoir de sanction de l'évêque par rapport aux religieux (c. 679)

Le c. 679 donne à l'évêque le pouvoir, pour une raison grave et très pressante, d'interdire à un religieux de demeurer dans le diocèse, si le supérieur majeur, averti, a négligé d'y pourvoir. L'affaire doit alors être déferée aussitôt au Saint-Siège⁵⁵.

Une telle disposition renforce le pouvoir de l'évêque sur les religieux⁵⁶. Elle est une application particulière, dans le domaine de l'apostolat des instituts⁵⁷, du c. 1320, qui établit que les religieux peuvent être punis par l'ordinaire du lieu dans les domaines où ils lui sont soumis⁵⁸.

⁵⁴Cependant, le Code apparaît sur certains points en recul par rapport au Concile. Ainsi, il ne reprend pas l'appel adressé aux religieux par CD 35, 1 pour qu'ils se prêtent promptement et fidèlement aux requêtes des évêques en matière d'apostolat. De même, manque dans le CIC la prescription de CD 35, 6 demandant la tenue à dates fixes de réunions entre évêques et supérieurs. Voir à ce sujet M.A. ASIAIN, "El apostolado y la acción apostólica de los religiosos, según la nueva legislación canónica", dans *Vida religiosa*, 56 (1984), pp. 53-54.

⁵⁵L. de Echeverria interprète cette disposition dans le sens que l'affaire doit être portée à la connaissance du Saint-Siège. Selon lui, une telle mesure est inspirée par le désir que le Saint-Siège soit suffisamment informé, au cas d'un éventuel recours du supérieur majeur. Voir *Code de droit canonique annoté*, pp. 409-410.

⁵⁶Il s'agit d'un cas où le droit prévoit expressément la possibilité pour l'évêque d'intervenir dans le gouvernement interne de l'institut, puisque sa décision aura en principe pour effet que le religieux concerné devra changer de communauté et ne pourra plus exercer les fonctions qui lui avaient été confiées par son supérieur.

⁵⁷Une telle précision n'est pas expressément mentionnée par le c. 679, mais peut être déduite du contexte du chapitre, consacré à l'apostolat des instituts. La décision de l'évêque doit donc être motivée par une raison touchant l'exercice par le religieux d'une des tâches pour lesquelles il est soumis au pouvoir de l'évêque, en vertu du c. 678, § 1. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, p. 113.

⁵⁸Une telle possibilité était déjà prévue par le c. 307 §2 du CIC 17, mais uniquement pour les préfectures et les vicariats apostoliques. Elle avait été érigée en disposition universelle par le *motu proprio Pastorale munus* de 1963 – n. 39. C'est cette dernière norme qui a été reprise par le c. 679.

3.1.4. La coordination de l'apostolat sous la direction de l'évêque (c. 680)

Le c. 680 encourage la collaboration entre instituts religieux, ainsi qu'entre ces derniers et le clergé séculier; il vise également à promouvoir une coordination de toutes les oeuvres et activités apostoliques, sous la direction -- *sub moderamine* -- de l'évêque diocésain. Une telle coordination doit respecter le caractère et le but de l'institut, ainsi que ses lois de fondation⁵⁹.

Dans la ligne du Concile, cette disposition reconnaît l'évêque comme responsable ultime de la pastorale du diocèse, y compris lorsque celle-ci est assurée par des religieux. Le Code veut donc manifestement éviter que les religieux ne mènent une politique pastorale parallèle à celle du diocèse⁶⁰. Cependant, l'évêque ne peut exercer arbitrairement sa tâche de coordination. Ainsi, dans l'organisation des oeuvres d'apostolat des religieux, il doit agir de concert avec les supérieurs -- c. 678 §3. De plus, le c. 680 spécifie que l'évêque doit respecter le caractère et le but de l'institut. Il ne peut donc faire

Les auteurs divergent dans leur appréciation du c. 679. Ainsi, A. Pinheiro y voit un moyen négatif, mais avec l'intention positive de restaurer une juste relation entre l'évêque et les religieux dans le diocèse et d'aider ainsi les religieux à vivre en communion avec l'Église. Au contraire, J. Beyer parle d'une norme blessante, que le Code aurait pu supprimer, étant donné les pouvoirs reconnus à l'évêque par le c. 1320. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, p. 105; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, p. 167.

Différentes questions peuvent se poser au sujet de la mise en oeuvre du c. 679. Ainsi, où envoyer le religieux sanctionné dans le cas d'un monastère *sui juris*, ou encore lorsque l'institut n'a d'autres communautés que dans des diocèses situés aux antipodes? Comment assurer les droits du religieux, notamment le droit de recours à une autorité supérieure? L'application de cette norme peut donc donner lieu, le cas échéant, à de sérieuses difficultés.

⁵⁹Ce canon trouve sa source en CD 35, 5. Il applique aux oeuvres des religieux la disposition du c. 394 §1, qui détermine que "l'évêque [...] veillera à ce que [...] toutes les oeuvres d'apostolat soient coordonnées sous sa direction, en respectant le caractère propre de chacune d'elles."

⁶⁰Voir A. PINHEIRO, *ibidem*, p. 51. Une application correcte du c. 680 -- et du c. 678 §1, qui poursuit le même but -- devrait ainsi permettre d'éviter la "pastorale parallèle des religieux", qui fut un des principaux reproches adressés par les évêques à la vie religieuse au cours du Concile.

appel aux religieux comme s'il s'agissait d'une force de suppléance prête à tous usages. À l'inverse, les instituts religieux ne doivent pas non plus faire preuve d'une rigidité excessive dans leur politique pastorale. La considération des besoins du diocèse peut impliquer, le cas échéant, une adaptation de leurs pratiques apostoliques. Des deux côtés, la souplesse est donc de rigueur.

3.1.5. Les oeuvres confiées aux religieux par l'évêque (c. 681)

Le c. 681 traite des oeuvres confiées par l'évêque aux religieux⁶¹. Dans la ligne d'ES I, 29 §2, le c. 681 §1 dispose que de telles oeuvres sont soumises à l'autorité et à la direction -- *auctoritati et directioni* -- de l'évêque -- *Ecclesiae sanctae* parlait de l'ordinaire du lieu -- sans que cela ne porte atteinte aux droits des supérieurs religieux. Le pouvoir

⁶¹La formulation de ce canon est quelque peu ambiguë: en parlant d'oeuvres confiées "aux religieux", concerne-t-il uniquement les oeuvres confiées à l'institut en tant que tel, ou vise-t-il également les oeuvres attribuées à des religieux individuels? Selon A. Pinheiro, les deux types d'oeuvres sont concernés par le c. 681. Il invoque à l'appui de sa thèse le fait qu'ES I, 30, dont la formulation équivaut à celle du c. 681 §2, parlait d'oeuvre confiée "à un institut". Puisque le Code utilise l'expression "oeuvre confiée aux religieux", c'est donc, selon Pinheiro, qu'il a voulu étendre la portée de la règle d'ES I, 30. V. De Paolis aboutit à la conclusion inverse, en partant des mêmes prémisses! Selon lui, ES I, 30, source du c. 681, aide à comprendre le sens douteux de cette disposition. Puisqu'il parlait expressément des oeuvres confiées à l'institut, on peut en conclure que le c. 681 concerne aussi uniquement l'oeuvre confiée à l'institut en tant que tel. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 62-63; V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", pp. 127-128.

Cette question n'a guère de conséquences concrètes pour ce qui est du champ d'application du c. 681 §1: même en admettant que ce canon ne concerne pas les oeuvres confiées à des religieux individuels, il est néanmoins évident que de telles oeuvres restent soumises à l'autorité de l'évêque diocésain! L'enjeu du débat est bien plutôt le c. 681 §2, à savoir si une convention est également requise dans le cas d'oeuvres confiées à des religieux individuels. Selon V. De Paolis, une convention n'est pas obligatoire dans ce cas. A. Pinheiro mentionne une décision de la Conférence des évêques indiens dans le même sens. Par contre, J. Kremsmair estime qu'une telle convention est requise, notamment pour éviter qu'une oeuvre soit confiée à un religieux individuel contre la volonté de son supérieur. De même, J. Bonfils et V. Azhaketh font rentrer dans le champ d'application du c. 681 §2 le cas où l'évêque confie une oeuvre à un membre de l'institut. Voir V. DE PAOLIS, *ibidem*, p. 128; A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", p. 41; J. KREMSMAIR, "Garantiert die Autonomie", p. 82; J. BONFILS, "'Mutuae relationes', dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, p. 132; V. AZHAKETH, "The Apostolate of Religious Institutes in the Diocese", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), p. 80.

de l'évêque en ce domaine est donc plus important que la tâche de coordination qui lui est reconnue par le canon précédent. Cela se comprend, dans la mesure où il s'agit ici d'oeuvres appartenant au diocèse, dont l'évêque est responsable, alors que le c. 680 a un champ d'application beaucoup plus large, englobant l'ensemble des institutions apostoliques présentes dans le diocèse, y compris les oeuvres propres des instituts religieux.

Le c. 681 §2 prévoit la nécessité d'une convention écrite entre l'évêque diocésain et le supérieur compétent de l'institut. Dans cette convention sera défini de façon expresse et précise tout ce qui concerne l'oeuvre à accomplir, les religieux à y affecter et les questions financières⁶².

Différentes questions se posent relativement à cette convention. Ainsi, doit-elle prévoir une durée précise de prise en charge de l'oeuvre par les religieux? Il semble en tout cas bon qu'elle soit soumise à une révision régulière, avec le droit pour chacune des parties d'y mettre fin en invoquant un motif prévu par la convention⁶³. Une autre question concerne la possibilité de recourir aux tribunaux civils en cas de litige relatif à l'application de la convention. Les avis divergent à ce sujet⁶⁴. Enfin, on peut s'étonner de ce que le

⁶²Selon F. Morrissey, il est important que la convention détermine aussi quand le religieux est agent de la communauté et quand il est agent du diocèse, les pensions et formes d'assurance, les procédures éventuelles. R. Hill cite également des questions telles que la qualification requise des religieux, leurs vacances, leur période de retraite, etc. Il souligne que les problèmes personnels sont ceux qui peuvent occasionner les désaccords les plus sérieux. J. Beyer, quant à lui, relève la nécessité d'être exigeant pour éviter les difficultés entre évêques et instituts religieux. En cas de conflit, selon lui, ces derniers sont souvent partie perdante, vu l'ascendant de l'autorité diocésaine qui invite l'institut à prendre en charge une oeuvre d'apostolat. Voir F. MORRISSEY, "The Apostolate of Religious", p. 388; R. HILL, "The Apostolate of Institutes", p. 212; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, p. 170.

⁶³Voir R. HILL, "The Apostolate of Institutes", p. 213. J. Beyer va plus loin, en souhaitant que la convention soit passée pour un temps limité. Selon lui, une reconduction *ipso facto* de la convention ne serait pas prudente. Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, p. 170.

⁶⁴Selon L. Notaro, un tel recours ne pourrait être exclu que par une clause expresse du contrat. A l'inverse, L. de Echeverria estime que le CIC a évité d'appeler contrat cette convention pour protéger la position prépondérante de l'évêque et éviter l'application du droit civil. C'est aussi l'avis de D.J. Andrés,

religieux qui prendra en charge l'oeuvre n'ait aucun droit de regard sur la convention relative à celle-ci, alors même qu'il en est le destinataire et l'obligé!⁶⁵ Cela ne semble pas très respectueux des droits du religieux individuel. Pour éviter une telle situation, il conviendrait donc de prévoir que le religieux concerné ait son mot à dire lors de la négociation de la convention, et qu'il signe cette dernière, avec l'évêque et le supérieur compétent.

3.1.6. Nomination et révocation du religieux (c. 682)

Le c. 682 §1 détermine la procédure à suivre en ce qui concerne la nomination d'un religieux à un office ecclésiastique dans le diocèse. À la suite d'ES I, 31, il confie à l'évêque le soin de nommer le religieux, sur présentation du supérieur compétent ou du moins avec son consentement⁶⁶. Le CIC déroge donc ici au principe de la libre collation

qui soutient que les obligations découlant d'une telle convention naissent d'une concession positive de l'autorité ecclésiastique compétente et non d'une authentique justice commutative, dont la violation permettrait d'aller devant les tribunaux civils. Voir L. NOTARO, "Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante 'conventio'", dans *Diritto ecclesiastico*, 100 (1989), I, p. 578; *Code de droit canonique annoté*, pp. 410-411; D.J. ANDRÉS, "El relieve de una oportuna coordinación entre obispos y superiores religiosos mayores", dans *Confer*, 18 (1979), p. 153.

L'évêque occupe effectivement une position prépondérante en ce qui concerne l'organisation générale de l'apostolat dans le diocèse — c. 680. Toutefois, lorsqu'il s'agit de déterminer les modalités concrètes de la prise en charge d'une oeuvre confiée aux religieux, il nous semble plus correct, conformément à l'esprit du c. 678 §3, de raisonner en termes de concertation entre deux parties, plutôt qu'en termes de concession de l'évêque à l'institut. De ce fait, l'évêque comme l'institut pourraient théoriquement recourir aux tribunaux civils, en cas de litige quant à l'application de la convention. Cependant, il semble plus prudent d'éviter, dans la mesure du possible, un tel recours et de régler la question à l'intérieur des structures ecclésiales.

⁶⁵Voir G. MANTUANO, "Appunti sui limiti alla 'sacra potestas' degli ordinarii", p. 450.

⁶⁶Des deux possibilités envisagées par le c. 682, la présentation du candidat par le supérieur semble préférable. Elle respecte mieux le ministère et le pouvoir de l'évêque, qui serait d'une certaine manière en position d'infériorité s'il devait demander l'assentiment du supérieur religieux; elle est aussi préférable pour ce dernier, qui est le mieux à même de présenter la personne la plus apte; enfin, elle évite au supérieur d'être psychologiquement contraint de donner son consentement à une proposition de l'évêque qui ne l'agréerait

des offices du diocèse par l'évêque⁶⁷. Par ailleurs, il ne reprend pas la disposition du c. 626 du CIC 17 qui, envisageant la possibilité d'une incompatibilité entre certains offices ecclésiastiques et la vie religieuse, requérait dans ce cas l'autorisation du Saint-Siège pour que le religieux puisse être nommé à l'office⁶⁸.

ES I, 31 et MR 58 préoyaient la nécessité d'une convention lorsqu'une charge était confiée à un religieux par l'ordinaire du lieu. Le c. 682 n'a pas repris cette exigence. Une telle convention n'est donc plus obligatoire. Mais elle semble néanmoins préférable afin de prévenir les conflits toujours possibles.

Une question particulière concerne ce que le supérieur peut communiquer à l'évêque quant à la vie passée du religieux candidat à l'office. L'évêque a-t-il le droit de tout savoir sur le passé du religieux? Le droit à la protection de la vie privée – c. 220 – implique certainement une limite à ce qui peut être communiqué sans le consentement de la personne concernée. Mais il semble que l'on puisse dans certains cas invoquer la primauté du bien de l'Église – c. 223 – sur le droit du religieux à la protection de sa vie

pas. Voir, sur cette question, A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, p. 81. Cependant, si l'évêque souhaite nommer un religieux bien déterminé pour une fonction précise – vicaire général par exemple, la nomination par l'évêque avec consentement du supérieur correspond mieux à la réalité de la démarche suivie.

La rédaction du canon pourrait donner à penser que le religieux lui-même n'a aucun droit de regard quant à sa propre nomination. Cependant, on envisage difficilement que l'évêque et le supérieur décident de toute l'affaire sans en référer au principal intéressé! À notre avis, on pourrait appliquer ici le c. 159, qui établit que nul ne sera présenté contre son gré. À tout le moins, il est important de prendre en considération les objections éventuelles du religieux à l'égard de sa nomination.

⁶⁷On peut voir une application de cette dérogation aux cc. 523 et 547, relatifs respectivement à la nomination des curés et vicaires paroissiaux. En effet, après avoir posé le principe de la libre collation de ces offices par l'évêque, ces deux canons mentionnent explicitement l'exception du c. 682 §1, pour le cas où la personne envisagée pour l'office serait un religieux.

⁶⁸Cela ne signifie cependant pas que tout office ecclésiastique soit désormais compatible avec la vie religieuse! Ainsi, selon J. Beyer, si la prise en charge de l'office empêche le religieux de mener une vie de communauté, il est de son devoir de refuser une telle nomination. Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, pp. 171-172.

privée⁶⁹.

Le c. 682 §2 traite du renvoi du religieux de l'office diocésain dont il est titulaire. Le religieux peut être révoqué de cet office, soit par l'autorité qui le lui a confié, soit par son supérieur. Dans les deux cas, l'autre autorité doit être avertie de la décision, mais son consentement n'est pas requis⁷⁰. Une telle procédure présente d'incontestables avantages. En effet, si le consentement de l'autre partie était requis, on pourrait se trouver face à des oppositions insurmontables; par ailleurs, le fait de devoir avertir l'autre partie permet d'obtenir, le cas échéant, des informations utiles pour décider de la révocation en toute connaissance de cause⁷¹. Se pose par ailleurs la question de savoir quel recours le religieux individuel pourrait exercer, le cas échéant, contre une révocation qu'il estimerait non fondée⁷².

⁶⁹F. Morrissey examine à ce propos un accord récent entre évêques, supérieurs majeurs, juristes civils et canonistes d'Amérique du Nord, relatif aux éléments susceptibles d'être révélés par le supérieur en ce qui concerne le passé et le présent du religieux. Voir F. MORRISEY, "Confidentiality Issues Regarding a Religious Institute and its Relationships with a Diocese", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 89 (1992), pp. 57-59 et 62-63.

⁷⁰Une telle procédure était déjà prévue par le c. 454 §5 du CIC 17 en ce qui concerne les curés. ES I, 32 et MR 58 l'avaient étendue à toute charge confiée à un religieux, mais exigeaient une cause grave pour le renvoi de celui-ci. Une telle exigence n'est plus requise par le c. 682. Cependant, le principe général de la nécessité d'une juste cause pour le renvoi d'un office – c. 193 §3 – s'applique aussi dans le cas particulier du religieux. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 85-86.

⁷¹Voir V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", p. 132.

Un autre avantage de cette procédure, plus spécifiquement lorsque la décision de renvoi est prise par le supérieur, est que l'évêque évite ainsi d'être impliqué dans des problèmes internes à l'institut. Ceci est d'autant plus important à souligner qu'il semble bien que les cas de révocation par le supérieur soient les plus fréquents. Voir V. DE PAOLIS, "Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi. Commento", dans *Informationes SCRIS*, 12 (1986), p. 239.

⁷²En effet, le c. 682 ne mentionne pas la possibilité d'un recours dévolutif auprès du Siège apostolique, prévu tant par le c. 454 §5 du CIC 17 que par ES I, 32 et MR 58. Selon V. De Paolis, la situation du religieux est ici plus précaire que celle du prêtre diocésain. Il y voit une conséquence de la consécration du religieux, qui se manifeste notamment dans la pauvreté de sa protection juridique. G.

3.1.7. Le droit de visite de l'évêque (c. 683)

Le c. 683 traite de la visite pastorale, par l'évêque, des oeuvres confiées aux religieux. Il reprend globalement les termes de ES I, 38 et 39 §2. Cette visite, que l'évêque peut effectuer par lui-même ou par un autre⁷³, s'étend aux églises et aux oratoires où les fidèles ont habituellement accès, ainsi qu'aux écoles — à l'exclusion de celles qui sont ouvertes uniquement aux propres élèves de l'institut⁷⁴ — et aux autres oeuvres de religion et de charité confiées aux religieux⁷⁵. Il peut s'agir de la visite pastorale ordinaire — qui doit avoir lieu au moins tous les cinq ans, aux termes du c. 396 — ou d'une visite extraordinaire, en cas de nécessité. Si, au cours de sa visite, l'évêque découvre des abus et qu'il en avertit en vain le supérieur religieux, il peut y pourvoir lui-même de sa propre

Mantuano s'avoue déconcerté par une telle appréciation. Pour lui, il est impensable que le législateur ait attribué aux évêques et aux supérieurs un tel pouvoir, alors que le religieux conserve, comme personne, ses droits subjectifs fondamentaux. Selon Mantuano, le recours de droit commun des cc. 1732-1739 doit donc toujours être possible. Tel est également l'avis de A. Pinheiro et de T. Rincón Pérez. Voir V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", p. 132; G. MANTUANO, "Appunti sui limiti alla 'sacra potestas' degli ordinarii", pp. 453-455; A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 86-87; *Code of Canon Law Annotated*, p. 463.

Un contrat pourrait-il empêcher un renvoi soudain ou sans justification du religieux? Selon R. Hill, ce n'est pas impossible. L'évêque et le supérieur religieux peuvent en effet volontairement limiter leur propre pouvoir. Hill estime cependant qu'un tel engagement ne liera pas leurs successeurs, parce que ceux-ci ne peuvent être liés par leurs prédécesseurs au-delà des termes de la loi. Voir R. HILL, "The Apostolate of Institutes", p. 215.

⁷³Ce pourrait être par exemple le vicaire épiscopal pour la vie religieuse.

⁷⁴Le c. 1382 du CIC 17 limitait la restriction au droit de visite des écoles par l'évêque aux établissements internes des religieux exempts. La portée de l'exception a donc été élargie par le c. 683 du CIC, en conformité avec la juste autonomie reconnue à tous les instituts par le c. 586.

⁷⁵Le c. 512 §2 2° du CIC 17 mentionnait que l'ordinaire du lieu devait visiter les maisons des congrégations cléricales de droit pontifical même exemptes en ce qui concerne l'église, la chapelle, l'oratoire public et le siège du sacrement de pénitence. Le CIC a donc considérablement élargi le droit de visite de l'évêque. À l'inverse, il ne s'agit plus d'une obligation dans le chef de l'évêque, mais d'une possibilité. Cependant, d'autres dispositions du CIC — tels les cc. 396 et 397 — militent en faveur d'une véritable obligation pour l'évêque d'effectuer de telles visites. Voir A. SCHEUERMANN, "Die Ordensleute und ihr Bischof", dans *Ordens Korrespondenz*, 20 (1985), p. 268; A. PINHEIRO, *ibidem*, p. 96.

autorité.

Quelle est la portée du c. 683? Les avis divergent à ce sujet. D'une part, le schéma de 1980 parlait de la visite des oeuvres des religieux -- *religiosorum* -- alors que le canon définitif mentionne les oeuvres confiées aux religieux -- *religiosis commissas*. Certains auteurs interprètent une telle modification dans le sens d'une exclusion des oeuvres propres du droit de visite de l'évêque⁷⁶. Mais, si tel est le cas, on comprend difficilement le sens de la restriction du c. 683 concernant les écoles ouvertes exclusivement aux élèves de l'institut, puisque de telles écoles sont par définition des oeuvres propres! De ce fait, d'autres auteurs préfèrent élargir le sens du terme "confiées" et l'appliquer aussi aux oeuvres propres des religieux⁷⁷. Par contre, le c. 683, étant situé dans le chapitre relatif à l'apostolat des instituts, ne concerne donc pas la vie interne des instituts religieux. Dans ce domaine, aucune visite de l'évêque diocésain n'est prévue en ce qui concerne les maisons des instituts de droit pontifical⁷⁸.

Une telle visite des oeuvres des religieux par l'évêque doit être bien comprise. Elle n'est ni une inquisition bureaucratique, ni une simple provision juridique, mais elle doit

⁷⁶Telle est l'opinion de A. Pinheiro, qui voit dans ce changement une sauvegarde de la juste autonomie des oeuvres propres de l'institut. Voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, p. 100.

⁷⁷Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, p. 173; V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", pp. 126-127; M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae*, pp. 213-214.

Personnellement, nous partageons cette dernière opinion, du fait du rôle de responsable ultime de tout l'apostolat dans le diocèse que le c. 680 reconnaît à l'évêque diocésain.

⁷⁸Cela ressort d'une mise en parallèle du c. 397 §2, qui déclare que l'évêque ne peut visiter les membres des instituts religieux de droit pontifical et leurs maisons que dans les cas prévus par le droit, et du c. 628 §2, qui parle du droit et du devoir de visite de l'évêque diocésain, même en ce qui concerne la discipline religieuse, des monastères autonomes visés au c. 615 et des maisons des instituts de droit diocésain situées sur son territoire. Les maisons des instituts de droit pontifical sont donc exclues d'un tel type de visite. Voir J. GALLEN, "Authority and Autonomy", p. 597; M.G.A. NWAGWU, *Autonomy and Dependence of Religious Institutes of Diocesan Law on the Local Ordinary*, Frankfurt am Main - Bern - New York, Peter Lang, 1987, p. 113.

bien plutôt constituer un encouragement envers les religieux engagés au service du diocèse. Si elle est vécue dans un tel esprit, elle est alors un temps privilégié pour permettre à l'évêque de saisir la démarche apostolique de l'institut, de connaître les religieux et de mieux comprendre leur lecture des événements du monde. Pour les religieux, c'est aussi une bonne occasion d'entrer personnellement en contact avec l'évêque et d'améliorer leurs relations avec lui⁷⁹.

3.1.8. Appréciation des cc. 673-683

Les cc. 673-683 mettent en oeuvre un certain nombre de principes énoncés par le Concile, comme l'unité de la pastorale diocésaine et le rôle central de l'évêque en tant que coordonnateur de celle-ci – cc. 678 §1, 680, 681 §1 et 683 – ou encore le respect des constitutions des instituts religieux et de leur caractère propre, dans l'accomplissement de leurs tâches apostoliques – cc. 678 §2 et 681 §1 *in fine*. On retrouve dans ce chapitre le souci de Vatican II de voir les religieux insérés davantage dans l'Église particulière, sans que cela ne nuise pour autant à la situation spécifique de leurs instituts.

Cependant, parmi les principes conciliaires relatifs aux relations entre évêques diocésains et instituts religieux, c'est sans doute celui de la collaboration qui est le mieux mis en oeuvre par les cc. 673-683. On peut même considérer celle-ci comme la notion-clé du chapitre⁸⁰. En effet, une telle collaboration est requise dans l'organisation des oeuvres des religieux – c. 678 §3; elle est présumée dans le cas de la coordination des activités

⁷⁹Voir, à ce sujet, A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 88-93; M. COLRAT, "Le vicaire épiscopal pour les religieux et les religieuses", dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 61. Ce dernier auteur parle plus particulièrement de la visite du vicaire épiscopal, mais les mêmes remarques peuvent être faites à propos de la visite de l'évêque.

⁸⁰Voir A. PINHEIRO, *ibidem*, pp. 23-24.

apostoliques du diocèse en général -- c. 680; elle est nécessaire pour conclure la convention concernant les oeuvres confiées aux religieux -- c. 681 -- comme pour conférer un office ecclésiastique à un religieux -- c. 682; de même, avant d'imposer une sanction à un religieux délinquant ou de prendre des mesures pour mettre fin à des abus découverts dans le cadre de la visite pastorale, l'évêque doit au préalable avertir le supérieur -- cc. 679 et 683 §2. Malgré les réticences manifestées par certains⁸¹, le Code a donc envisagé les relations entre évêques et instituts religieux dans le domaine de l'apostolat en termes de complémentarité plutôt qu'en termes d'autorité-soumission.

Cependant, ce chapitre présente quelques lacunes. Ainsi, le législateur aurait pu être plus explicite encore dans la mise en oeuvre du souhait conciliaire de voir les religieux s'insérer davantage dans la pastorale diocésaine, par exemple en consacrant expressément un canon à ce sujet. Plus fondamentalement, le CIC ne semble pas se soucier suffisamment des religieux individuels engagés dans l'apostolat. La plupart de ses dispositions en la matière se réfèrent aux évêques, aux supérieurs et aux instituts en général. Les religieux individuels sont uniquement mentionnés lorsqu'il s'agit de soumission -- c. 678, de punition -- c. 679, de nomination ou de révocation -- c. 682. Mais rien n'est dit par exemple d'une possible intervention du religieux individuel dans la convention à conclure entre l'évêque et le supérieur, alors qu'il est pourtant un des premiers concernés⁸²!

⁸¹Ainsi, lors des travaux préparatoires, le cardinal Felici craignait que l'emploi du terme "convention" ne donne l'impression que les évêques et les supérieurs étaient mis sur pied d'égalité. Le relateur lui répondit qu'il s'agissait simplement de mettre en concordance les droits des évêques et des instituts religieux dans des matières où ils intervenaient conjointement. Voir *Coetus studii "De institutis perfectionis" Sessio V*, dans *Communicationes*, 25 (1993), p. 257.

⁸²Pour une analyse critique des dispositions du CIC sur l'apostolat des religieux, voir A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities*, pp. 146-149.

3.2. Autres dispositions relatives à l'insertion des instituts dans les Églises particulières

En dehors de l'ensemble constitué par les cc. 673-683, d'autres dispositions du Code concernent, directement ou indirectement, l'insertion des instituts religieux dans les Églises particulières. Nous traiterons ici de l'ouverture et de la fermeture de maisons religieuses, de la participation de religieux dans les conseils presbytéral et pastoral, des paroisses, du ministère de la Parole de Dieu, des territoires de mission, de l'éducation catholique, des moyens de communication sociale et de l'exercice par les religieux de fonctions publiques.

3.2.1. L'ouverture et la fermeture de maisons religieuses (cc. 609 et 616)

L'ouverture et la fermeture de maisons religieuses dans un diocèse sont en lien direct avec l'insertion des instituts religieux dans une Église particulière⁸³. La matière est régie par les cc. 608-616. Plus particulièrement, le c. 609 §1 établit que "les maisons d'un institut religieux sont érigées par l'autorité compétente selon les constitutions, avec le consentement préalable de l'évêque diocésain, donné par écrit." Le CIC n'exige donc plus l'autorisation du Saint-Siège, qui était requise par le c. 497 du CIC 17 lorsqu'il s'agissait d'ériger une maison d'un institut exempt ou une maison située dans un territoire dépendant de la Congrégation pour la Propagation de la foi⁸⁴. Par contre, la nouvelle législation a

⁸³Les religieux qui exercent un apostolat dans un diocèse vivent en effet habituellement dans une maison de l'institut située dans ce même diocèse. Au cas où un religieux exercerait un apostolat dans un diocèse où son institut n'est pas présent, il ne bénéficierait pas des droits liés à l'établissement d'une maison religieuse – c. 611. Voir E. McDONOUGH, "Relationship between Bishops and Religious: Mutual Rights and Duties", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 83 (1990), p. 24.

⁸⁴L'obligation de l'autorisation du Saint-Siège, en ce qui concerne les instituts exempts, avait déjà été suspendue en 1970 par le décret *Ad instituenda experimenta* de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, sauf dans le cas des monastères de moniales. Cette dernière exception se retrouve dans

conservé l'exigence du consentement préalable de l'évêque diocésain⁸⁵.

En ce qui concerne la suppression d'une maison religieuse, le c. 616 §1 ne requiert que la consultation de l'évêque diocésain⁸⁶. La décision elle-même revient au modérateur suprême de l'institut. Ici aussi, la matière a été modifiée par rapport à la norme du CIC 17 – c. 498 – qui prévoyait l'autorisation du Saint-Siège s'il s'agissait de la maison d'un institut exempt et l'autorisation de l'ordinaire du lieu, s'il s'agissait de la maison d'une congrégation non exempte de droit pontifical⁸⁷. La nouvelle législation manifeste donc une double évolution: vers une plus grande autonomie des instituts, d'une part, puisque ceux-ci n'ont désormais plus besoin du consentement d'une autre autorité pour supprimer une de leurs maisons; vers une plus grande implication de l'évêque diocésain – du moins en ce qui concerne les instituts exempts, d'autre part, puisque sa consultation est désormais requise avant de procéder à la fermeture de la maison.

le CIC – c. 609 §2.

⁸⁵A. Pinheiro soulève le problème des petites maisons: est-il nécessaire dans ce cas que l'évêque donne son approbation pour leur érection? Selon Pinheiro, la commission de préparation du Code choisit délibérément de ne pas légiférer sur ce cas, à cause de la grande diversité de situations à ce sujet. Voir A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", p. 39.

⁸⁶L. de Echeverria relève à ce propos que le supérieur n'est pas obligé de tenir compte de l'avis de l'évêque. Cependant, il est bon de se souvenir de ce que ES I, 34 §2 prescrivait sur ce point – notamment ne pas fermer précipitamment. Voir *Code de droit canonique annoté*, p. 369.

⁸⁷*Ecclesiae sanctae* avait déjà fait un pas vers une plus grande implication de l'évêque diocésain, puisqu'il prévoyait la nécessité de la consultation de celui-ci, en plus de l'accord du Saint-Siège, pour la suppression d'une maison appartenant à un institut exempt – ES I, 34 §1. Le schéma de 1977 accentua ce mouvement, en requérant désormais le consentement de l'ordinaire du lieu, tout en supprimant la nécessité de l'accord du Saint-Siège – l'obligation d'un tel accord avait déjà été suspendue en 1970 par le décret *Ad instituenda experimenta* de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers. Cependant, l'exigence du consentement de l'ordinaire du lieu s'accordait mal avec la volonté du législateur de favoriser l'autonomie des instituts. Dans le schéma de 1980, il fut alors décidé de ne plus requérir que la consultation de l'évêque. Voir PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, In Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1977, p. 5; *Coetus studiorum "De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum"*, dans *Communicationes*, 12 (1980), pp. 141-143.

Comment expliquer la différence d'exigences entre les cc. 609 et 616? En ce qui concerne l'érection d'une maison religieuse, est en jeu la présence officielle de l'institut dans le diocèse, pour accomplir une mission qui implique l'évêque, responsable de la pastorale et du bien commun de l'Église sur son territoire. À l'inverse, la suppression d'une maison est davantage à mettre en lien avec la juste autonomie de l'institut. Pour reprendre les termes de V. De Paolis, "l'évêque ne peut contraindre à travailler dans son diocèse, alors que personne ne peut y travailler sans son consentement."⁸⁸

Le consentement donné par l'évêque diocésain à l'érection d'une maison entraîne pour les religieux une série de droits, qui proviennent du Code lui-même. Plus précisément, le c. 611 énumère les droits suivants: mener une vie conforme au caractère et aux buts propres de l'institut; accomplir les oeuvres propres à l'institut selon le droit⁸⁹, restant sauves les conditions exprimées dans le consentement donné; pour les instituts cléricaux, avoir une église et exercer le ministère sacré, en observant les règles du droit⁹⁰. L'évêque sait ainsi à quoi il s'engage en donnant son consentement. Il peut notamment interdire aux religieux d'exercer un apostolat déterminé, ou encore n'autoriser qu'un seul type d'activités⁹¹. Enfin, si les religieux désirent destiner leur maison à des oeuvres différentes que celles pour lesquelles elle avait été constituée, le c. 612 requiert le

⁸⁸Voir V. DE PAOLIS, "Gli istituti di vita consacrata nella Chiesa", pp. 117-118.

⁸⁹Toutefois, le c. 801 mentionne la nécessité pour l'institut d'obtenir le consentement de l'évêque pour fonder une école. Voir *infra*, p. 98.

⁹⁰Cependant, en vertu du c. 1215 §3, l'institut doit encore obtenir une autorisation spécifique de l'évêque avant de construire une église dans un endroit précis et déterminé.

⁹¹Selon J. Beyer, si le consentement de l'évêque limite trop la nouvelle fondation, mieux vaut y renoncer dès le début. En effet, certaines limitations peuvent être excessives: fermeture de l'église les dimanches, exclusion d'oeuvres et d'associations qui réuniraient des fidèles de toute la région, etc. Voir J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, p. 17.

consentement de l'évêque⁹², sauf si ce changement n'affecte que le gouvernement interne ou la discipline de l'institut.

3.2.2. La participation de religieux dans les conseils presbytéral et pastoral (cc. 497-498 et 512)

Une des expressions concrètes de l'insertion des instituts dans l'Église particulière consiste dans la participation de religieux aux conseils presbytéral et pastoral du diocèse.

En ce qui concerne le conseil presbytéral, le CIC se situe quelque peu en retrait par rapport à *Ecclesiae sanctae* et *Mutuae relationes*, puisqu'il n'a pas repris les dispositions d'ES I, 15 et de MR 56, qui prévoyaient la possibilité ou souhaitaient la participation de religieux au conseil presbytéral. En effet, le c. 497, qui détermine les différents modes de désignation des membres de ce conseil, ne distingue pas entre prêtres diocésains ou religieux. Un conseil presbytéral dont les religieux seraient totalement absents ne contreviendrait donc pas aux dispositions du Code.

Si le législateur n'a pas requis formellement la présence de religieux dans le conseil presbytéral, la manière dont il a déterminé le corps électoral de ce conseil aboutit cependant à assurer une telle présence, du moins dans la grande majorité des cas. En effet, le c. 498 prévoit explicitement parmi les électeurs et éligibles au conseil presbytéral les prêtres membres d'un institut religieux qui, résidant dans le diocèse, y exercent un office pour le bien de celui-ci⁹³. Le deuxième paragraphe de ce canon ajoute que le même

⁹²Le changement d'affectation de la maison peut en effet être considéré dans ce cas comme une nouvelle érection. Voir M. DORTEL-CLAUDOT, *De institutis vitae consecratae*, p. 119.

⁹³Ce dernier point semble bien être l'écho de ES I, 15, qui prévoyait la possibilité de coopter des religieux au sein du conseil presbytéral, dans la mesure où ils participaient au ministère ou aux œuvres d'apostolat. L'office dont il est question ici est défini par le c. 145. Il s'agit d'une charge constituée de façon stable dans le diocèse. Ainsi, un prêtre qui ne ferait que célébrer régulièrement la messe dans un diocèse ne peut être considéré comme y ayant un office. Voir F. MORRISEY, *Diocesan Organisms* (cc. 495-514), Ottawa, Saint Paul University, 1987, pp. 19-20.

droit d'élection peut être, si les statuts le prévoient, accordé aux autres prêtres qui ont domicile ou quasi-domicile dans le diocèse, ce qui inclut les religieux qui n'y exercent pas d'office. Si les religieux sont présents en nombre dans le diocèse, on peut donc raisonnablement supposer qu'ils seront représentés au conseil presbytéral en conséquence⁹⁴.

Pour ce qui est du conseil pastoral, le c. 512 prévoit qu'il "se compose de fidèles [...] tant clercs ou membres d'instituts de vie consacrée, que laïcs surtout, [...] choisis de telle manière que, par eux, [...] le diocèse soit réellement représenté." Cette disposition met en application CD 27, ES I, 16 et MR 56, à ceci près qu'elle parle de membres d'instituts de vie consacrée plutôt que de religieux⁹⁵.

3.2.3. Les paroisses (c. 520)

L'insertion des instituts religieux dans un diocèse peut également s'opérer par la prise en charge de paroisses. Cette matière est régie par le c. 520, dont le premier paragraphe stipule que l'évêque diocésain peut, avec le consentement du supérieur

A. Viana estime qu'il ne serait pas conforme à l'esprit du canon de donner une interprétation trop étroite au concept d'office. Ainsi, il n'est pas nécessaire que ce soit l'évêque diocésain qui nomme à un tel office. Il y a des tâches pastorales qui bénéficient objectivement au diocèse, bien qu'elles ne soient pas pourvues par l'évêque personnellement. Dans le même sens, J.I. Arrieta relève qu'il peut s'agir d'un office régional ou national, pourvu qu'il soit pour le bien du diocèse. Voir A. VIANA, "Anotaciones sobre la participación en los consejos presbiteriales", dans *Ius canonicum*, 34 (1994), pp. 668-669; *Code of Canon Law Annotated*, p. 366.

⁹⁴Si tel n'était pas le cas, l'évêque, en vertu du c. 497, 3°, pourrait nommer librement quelques membres supplémentaires au conseil, s'il estimait que la composition de ce dernier est déséquilibrée. Les statuts du conseil presbytéral peuvent également prévoir que soient élus un ou plusieurs prêtres représentant spécifiquement les religieux.

⁹⁵Un tel changement n'est pas nécessairement un progrès. En effet, les consacrés non religieux — c'est-à-dire les membres d'instituts séculiers — sont en général discrets quant à leur statut, étant donné leur vocation de "vivre dans le monde" — c. 710. De ce fait, on peut s'interroger sur le bien-fondé du c. 512 à leur égard, qui les fait rentrer dans une catégorie spéciale au même titre que les religieux.

compétent, confier une paroisse à un institut clérical. Cependant, il faut qu'un seul prêtre soit le curé de la paroisse ou qu'il en soit le modérateur, si la charge pastorale est solidairement confiée à plusieurs; désormais, une personne juridique ne peut donc plus être curé⁹⁶. Le c. 520 §2 établit que la remise de la paroisse à l'institut religieux peut être faite à perpétuité ou pour un temps déterminé. Il faut de toute façon que l'évêque et le supérieur compétent concluent une convention, qui détermine entre autres l'oeuvre à réaliser, les personnes qui seront engagées et les questions d'ordre économique⁹⁷.

Le religieux-curé se trouve dans une situation plus précaire que son "collègue" diocésain. En effet, en vertu du c. 1742 §2, il est soumis à la norme du c. 682 §2 et peut donc être révoqué sur décision de son supérieur ou de l'autorité qui lui a confié l'office. Il ne bénéficie donc pas de la procédure spéciale de révocation des curés établie par les cc. 1740-1747⁹⁸.

3.2.4. Le ministère de la Parole de Dieu (cc. 758, 776 et 778)

Parmi les différents canons relatifs aux relations entre évêques diocésains et instituts

⁹⁶Il s'agit ici d'une innovation importante du CIC. Les cc. 471 §1 et 1425 §2 du CIC 17 prévoyaient en effet que, dans le cas d'une paroisse unie *pleno iure* à une maison religieuse, cette dernière était curé habituel de la paroisse, tandis qu'un religieux était nommé vicaire avec faculté de curé — on l'appelait le curé actuel. Dans la pratique, cependant, il existait déjà aussi des paroisses confiées à des religieux sans être unies à une maison religieuse. Dans ce cas, un religieux était curé à part entière. Voir J.-C. PÉRISSET, *La paroisse*, Paris, Éditions Tardy, 1988, p. 58; V. DE PAOLIS, "De paroeciis institutis religiosis commissis vel committendis", dans *Periodica*, 74 (1985), p. 392.

⁹⁷La nécessité d'une telle convention est une nouveauté par rapport au CIC 17, mais avait déjà été établie par ES I, 33 §1. Le c. 520 est ici une application au cas particulier de la paroisse de la norme générale du c. 681 §2.

⁹⁸Cependant, J.-C. Périsset estime que l'évêque et le supérieur verront souvent leur marge de manoeuvre réduite par la convention prévue par le c. 520. Celle-ci peut en effet requérir que certaines conditions soient remplies pour pouvoir procéder à la révocation du religieux-curé. Voir J.-C. PÉRISSET, *La paroisse*, Paris, Éditions Tardy, 1988, p. 60.

religieux dans le domaine de l'apostolat, un certain nombre se situent dans le livre III du CIC, relatif à la fonction d'enseignement de l'Église. Chacun des titres de ce livre comporte au moins une disposition touchant cette question.

Ainsi, en ce qui concerne le ministère de la Parole de Dieu, le c. 758 stipule que les religieux "seront choisis de manière opportune par l'évêque comme aides pour annoncer l'Évangile."⁹⁹ Ce canon ne précise pas comment les religieux exerceront un tel ministère. Il peut s'agir notamment de l'instruction catéchétique. Dans ce dernier domaine, le c. 776 prévoit que le curé aura recours à la collaboration des religieux, qui apporteront volontiers leur aide, à moins d'un empêchement légitime¹⁰⁰, tandis que le c. 778 demande aux supérieurs religieux de veiller à ce que l'enseignement catéchétique soit donné avec soin dans les églises des instituts, leurs écoles ainsi que dans les autres oeuvres qui leur sont confiées de quelque façon¹⁰¹. Les religieux sont donc tenus, selon leurs possibilités, de collaborer à la formation catéchétique aussi bien à partir de leurs oeuvres propres qu'en travaillant dans les structures diocésaines, notamment paroissiales.

3.2.5. Les territoires de mission (c. 790)

Les territoires de mission constituent un cas particulier. Ils sont régis par le c. 790, en vertu duquel il appartient à l'évêque diocésain de coordonner les oeuvres qui concernent

⁹⁹On trouve ici un écho de l'appel général du Concile aux religieux, en CD 35, 1, pour qu'ils s'insèrent davantage dans l'apostolat diocésain.

¹⁰⁰Le c. 1333 du CIC 17 disposait que le curé pouvait faire appel à des clercs ou à des pieux laïcs, sans mentionner explicitement les religieux. Le CIC est donc en progrès sur ce point.

¹⁰¹Cette disposition trouve sa source dans le c. 1334 du CIC 17 et en ES I, 37, qui ne parlaient cependant que des églises.

F. Morrissey fait observer que le Code ne précise pas les moyens particuliers à utiliser pour remplir cette charge. Il s'agira de suivre les politiques diocésaines en la matière. Voir F. MORRISEY, *Le magistère* [=Le magistère], Ottawa, Université Saint-Paul, 1989-1990, p. 49.

l'activité missionnaire et de veiller à ce que de justes conventions soient passées dans ce domaine avec les modérateurs des instituts religieux. Tous les missionnaires, y compris les religieux, sont soumis aux dispositions données par l'évêque diocésain en la matière. Ce canon, qui n'a pas d'équivalent dans le CIC 17, a sa source en AG 30 et 32. Il est pratiquement l'application aux territoires de mission des cc. 678 §1, 680 et 681 §2¹⁰².

3.2.6. L'éducation catholique (cc. 801 et 806)

Dans le domaine de l'éducation catholique, le c. 801 stipule que "les instituts religieux qui ont l'éducation pour mission propre, en maintenant fidèlement cette mission, se dévoueront activement à l'éducation catholique, y pourvoyant même par leurs écoles fondées avec le consentement de l'évêque diocésain."¹⁰³ Cette disposition reflète l'inquiétude de la hiérarchie face à l'abandon par certains instituts religieux de leurs oeuvres d'éducation.

¹⁰²Qu'en est-il des vicariats et des préfectures apostoliques, pour lesquels le système de la commission était resté en vigueur après *Relationes in territoriis*? En vertu du c. 134 §3, le c. 790 s'applique aussi aux responsables de communautés équiparés aux évêques diocésains. On pouvait donc légitimement penser que le système de la commission, auquel *Relationes in territoriis* avait déjà mis fin dans les diocèses, était également aboli pour les vicariats et les préfectures apostoliques. Telle était notamment l'opinion de A. Reuter – voir A. REUTER, "The Missionary Activity of the Church (Canons 781-792)", dans *Studia canonica*, 23 (1989), p. 402. Cependant, ultérieurement, la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples déclara que le système de la commission n'avait pas été aboli et restait donc en vigueur pour les vicariats et les préfectures apostoliques. Voir *Omnis terra*, 31 (1992), pp. 126-128.

¹⁰³Un tel consentement n'était pas requis par les cc. 1372-1383 du CIC 17 ni par ES I, 39 §1, qui mentionnait simplement, à la suite de CD 35, 4, que l'organisation générale des écoles des instituts religieux devait tenir compte de la répartition des écoles catholiques dans le diocèse. Cette exigence nouvelle déroge au principe du c. 611 §2, selon lequel le consentement de l'évêque diocésain pour ériger une maison religieuse comporte *ipso facto* l'autorisation d'accomplir les oeuvres propres de l'institut. Selon F. Morrissey, cependant, cette disposition est une conséquence des prescriptions des cc. 609 – qui requiert l'autorisation de l'évêque pour l'ouverture d'une maison religieuse – et 678 – qui soumet les religieux à l'évêque diocésain pour l'exercice de l'apostolat. Voir, pour ce dernier point, F. MORRISEY, *Le magistère*, p. 76.

Le c. 806 §1 rappelle le droit qu'a l'évêque diocésain de veiller sur les écoles situées sur son territoire et de les visiter, même si elles sont dirigées par des religieux¹⁰⁴. L'objet de la visite de l'évêque n'est pas déterminé avec précision, mais il semble qu'il s'agisse de questions de foi ou de mœurs, plutôt que de problèmes financiers et administratifs, qui rentrent davantage dans le domaine du gouvernement interne¹⁰⁵. En vertu du c. 806, l'évêque peut également édicter des dispositions concernant l'organisation générale de ces écoles. Il est tenu toutefois de sauvegarder l'autonomie des écoles tenues par des religieux quant à leur direction interne¹⁰⁶.

3.2.7. Les moyens de communication sociale (c. 831)

En ce qui concerne l'usage des moyens de communication sociale, le c. 831 stipule que les religieux doivent avoir la permission de l'ordinaire du lieu pour écrire dans des journaux qui ont coutume d'attaquer la religion catholique¹⁰⁷. En vertu de ce même canon, "il appartient à la conférence des évêques d'établir des règles sur les conditions requises pour qu'il soit permis [...] aux religieux de prendre part à des émissions radiophoniques ou télévisées où l'on traite de questions touchant à la doctrine catholique ou aux mœurs."

¹⁰⁴Cette disposition trouve sa source dans le c. 1382 du CIC 17, ainsi que dans ES I, 39 §2. Elle est parallèle au c. 683, qui, dans le cadre de l'apostolat des religieux, traite de la visite par l'évêque des différentes oeuvres tenues par ces derniers, y compris les écoles.

¹⁰⁵Voir F. MORRISEY, *Le magistère*, p. 82.

¹⁰⁶B. Primetshofer cite un problème concret né de l'application de ce canon dans l'archidiocèse de Cologne. L'évêque a-t-il le droit, en vertu du c. 806, de prendre un règlement obligeant les religieux à n'engager dans leurs écoles que des professeurs catholiques, ou une telle mesure rentre-t-elle dans le domaine de la direction interne, objet de l'autonomie des instituts religieux? Les auteurs sont divisés à ce sujet. Voir B. PRIMETSHOFER, "Der Ortbischof", p. 161.

¹⁰⁷Le c. 1386 du CIC 17 exigeait une telle permission pour tous les journaux.

3.2.8. L'exercice par les religieux de fonctions publiques (cc. 285, 287 et 672)

Une dernière question particulière, dans le domaine de l'apostolat des religieux, concerne leur participation à des activités politiques et l'exercice par eux de fonctions publiques. Ce ne fut certainement pas un thème majeur lors du Concile Vatican II. Mais l'activisme grandissant de prêtres et de religieux conduisit à une réflexion plus directe sur le sujet au cours du Synode de 1971. Celui-ci reconnut le droit à des opinions personnelles de la part des prêtres, mais appela en même temps à garder une certaine distance vis-à-vis de tout office ou engagement politique¹⁰⁸.

En ce qui concerne les religieux, cette matière est aujourd'hui régie par le c. 672, qui renvoie notamment au c. 285 §2 -- lequel interdit aux clercs de "remplir les charges publiques qui comportent une participation à l'exercice du pouvoir civil" -- et au c. 287 §2 -- qui demande que les clercs ne prennent pas "une part active dans les partis politiques ni dans la direction des associations syndicales, à moins que, du jugement de l'autorité ecclésiastique compétente, la défense des droits de l'Église ou la promotion du bien commun ne le requièrent."

La norme aujourd'hui est donc d'interdire aux religieux d'exercer ce genre d'activités. Cependant, des exceptions sont possibles. Leur mise en oeuvre donne lieu à l'intervention conjointe de l'évêque diocésain et du supérieur religieux. En effet, pour ce qui est de l'interdiction d'exercer des fonctions publiques, l'évêque diocésain peut en dispenser, s'il l'estime opportun, en vertu du c. 87 §1, à condition que ce soit pour un bien spirituel. Mais le c. 671 prévoit que le religieux ne peut accepter de charges en dehors de l'institut sans la permission de son supérieur. L'intervention de ce dernier sera donc

¹⁰⁸Voir J. PROVOST, "Clergy and Religious in Political Office. Comments in the American Context", dans *The Jurist*, 44 (1984), p. 290.

également nécessaire pour que le religieux puisse exercer une fonction publique¹⁰⁹. Quant au c. 287, il prévoit expressément la possibilité pour l'autorité ecclésiastique compétente de dispenser de l'interdiction de prendre une part active dans la vie politique ou syndicale. Dans le cas du religieux membre d'un institut clérical de droit pontifical, l'autorité en question est à la fois le supérieur majeur – ordinaire propre du religieux – et l'évêque diocésain du lieu où l'activité prendra place¹¹⁰.

4. Les instances de collaboration entre évêques et instituts religieux

Dans la ligne du Concile et des documents qui l'ont suivi, le Code encourage la collaboration entre évêques et instituts religieux à tous les niveaux. Une disposition mérite ici plus particulièrement l'attention: il s'agit du c. 708, relatif aux conférences des supérieurs majeurs.

En effet, des contacts particulièrement fructueux entre les évêques diocésains et les instituts religieux peuvent se nouer au niveau des conférences des supérieurs majeurs et des conférences des évêques. À ce sujet, le c. 708 prévoit que "les supérieurs majeurs peuvent utilement se grouper en conférences ou conseils, [...] pour établir la coordination et la

¹⁰⁹Cette intervention est même suffisante lorsqu'il est difficile de recourir au Saint-Siège et qu'un retard serait cause d'un grave dommage, puisque le c. 87 §2 donne alors compétence à l'ordinaire – donc au supérieur majeur dans le cas d'un institut clérical de droit pontifical – pour octroyer la dispense en question.

¹¹⁰Telle est l'opinion de J. Provost – voir J. PROVOST, "Clergy and Religious in Political Office. Comments in the American Context", dans *The Jurist*, 44 (1984), p. 301. Cet auteur estime que, si l'évêque et le supérieur religieux divergent quant à l'opportunité d'accorder la dispense, c'est à l'évêque que revient le dernier mot. J. Manzanarès requiert également l'intervention de l'autorité diocésaine conjointement à celle du supérieur, mais n'exige pas qu'il s'agisse de l'évêque. L'ordinaire du lieu suffit. Voir *Code de droit canonique annoté*, p. 210.

coopération convenables avec les conférences des évêques ainsi qu'avec chaque évêque."¹¹¹ Cette disposition trouve sa source en CD 35, 5 ainsi qu'en PC 23 et AG 33. Elle est cependant en recul par rapport à MR 63-65, qui prévoyaient de manière détaillée un certain nombre de dispositions concrètes pour améliorer les relations entre conseils des supérieurs majeurs et conférences des évêques. Toutefois, ces dispositions de *Mutuae relationes* conservent une certaine valeur, dans la mesure où elles peuvent fournir des critères de référence pour aider à la mise en oeuvre concrète de la coordination et de la coopération dont parle le c. 708.

Sur d'autres points relatifs à la collaboration entre évêques et instituts, le CIC peut également apparaître en recul par rapport aux documents précédents. Ainsi, rien n'y est dit du vicaire épiscopal pour la vie religieuse, qui avait fait l'objet d'une disposition particulière en *Mutuae relationes* – n. 54. De même, nous avons vu que le c. 681 ne requérait la conclusion d'une convention que dans le cas d'une oeuvre confiée aux religieux, alors qu'ES I, 31 l'exigeait également dans le cas de la nomination d'un religieux individuel à une charge confiée par l'ordinaire du lieu ou la conférence des évêques. On peut ainsi avoir l'impression que le CIC a manqué d'audace dans la promotion de la collaboration entre évêques et instituts. Certes, il convient de reconnaître qu'un tel thème n'a certainement pas été absent du Code¹¹². Toutefois, il est sûr que le CIC aurait pu être plus net sur la question.

¹¹¹Lors de la Congrégation plénière de 1981, on proposa de mentionner que la coopération avec les évêques se ferait "en respectant toujours leur autorité et leur pouvoir", afin d'éviter que des conférences de supérieurs religieux se constituent en Églises parallèles. La commission pour la révision du Code, sans méconnaître ce genre de difficultés, douta de l'efficacité d'un tel changement pour atteindre le but recherché. Le texte resta donc inchangé. Voir PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Congregatio plenaria*, Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, 1991, pp. 527-529.

¹¹²Voir *supra*, pp. 89-90, notre développement sur la collaboration comme notion-clé des cc. 673-683.

II. Les documents ultérieurs au Code

1. *Potissimum institutioni*¹¹³

Le 2 février 1990, la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique publia des directives sur la formation dans les instituts religieux, intitulées *Potissimum institutioni*¹¹⁴. Ce document ne concerne pas directement les relations entre évêques et instituts religieux, mais certaines de ses dispositions intéressent néanmoins notre propos.

Ainsi, le n. 23 rappelle que la formation dans les instituts se déroulera nécessairement en communion avec l'Église, dont les religieux sont les fils, et dans l'obéissance filiale à ses pasteurs¹¹⁵. Dans le même esprit, le n. 25 invite les religieux, communauté ecclésiale, à être dans l'Église et dans le monde des experts en communion.

Les nn. 94-97 portent sur les rapports entre le ministère épiscopal et la vie religieuse. Le n. 94 rappelle que "le ministère de l'évêque et celui d'un supérieur religieux ne sont pas en concurrence. Il existe certes un ordre interne des instituts qui possède son champ propre de compétence en vue du maintien et de la croissance de la vie religieuse. Cet ordre interne jouit d'une véritable autonomie, mais cette dernière s'exercera nécessairement dans le cadre d'une communion ecclésiale organique." Quant au n. 97, il affirme que

¹¹³Le texte officiel latin des directives *Potissimum institutioni* a été publié dans AAS, 82 (1990), pp. 470-532. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans *La Documentation catholique*, 87 (1990), pp. 389-415.

¹¹⁴La Congrégation a donné à ce document valeur d'instruction, au sens du c. 34. Voir *L'Osservatore romano*, Édition hebdomadaire en langue française, 41 (1990), n. 12, p. 3.

¹¹⁵Cependant, aucune disposition des directives ne parle de l'importance, dans le cadre de la formation, d'ouvrir les jeunes religieux à la réalité de l'Église particulière. Une telle nécessité avait pourtant été soulignée par MR 29-30.

si, dans l'exercice de sa juridiction, l'évêque est limité par le respect de cette autonomie, il n'est pas pour autant dispensé de veiller à la marche des religieux vers la sainteté. [...] Dans cet esprit, [...] il est convenable que les évêques des Églises particulières soient au moins informés par les supérieurs majeurs des chartes de formation en vigueur dans les centres ou services de formation des religieux situés sur le territoire dont ils sont les pasteurs. Toute difficulté relevant de la responsabilité épiscopale et concernant le fonctionnement de ces services ou centres sera examinée entre évêques et supérieurs majeurs, conformément au droit et aux orientations données par *Mutuae relationes*, nn. 24 à 35, et éventuellement à l'aide des organes de coordination indiqués par le même document aux nn. 52 à 67.

Ces directives sont manifestement préoccupées d'assurer le respect par les religieux de l'autorité épiscopale. La communion avec l'Église y est vue principalement dans une perspective d'obéissance à la hiérarchie. La notion même d'autonomie des instituts, rappelée par les nn. 94 et 97, y est présentée de manière restrictive, comme une réalité qui ne peut faire abstraction de la communion ecclésiale organique, et qui ne peut empêcher l'évêque d'exercer une certaine vigilance sur la vie religieuse. Enfin, la disposition concrète du n. 97 – invitant les supérieurs majeurs à communiquer à l'évêque leur charte de formation, semble quelque peu en contradiction avec l'autonomie des instituts dans leur ordre interne, affirmée par ailleurs. Ces directives penchent donc nettement en faveur de la soumission des instituts aux évêques diocésains, même si un tel principe est quelque peu atténué par le rappel de l'importance du dialogue -- n. 97.

2. La vocation ecclésiale du théologien¹¹⁶

¹¹⁶Le texte latin officiel de l'instruction "La vocation ecclésiale du théologien" a été publié dans les AAS, 82 (1990), pp. 1550-1570. Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française parue dans *La Documentation catholique*, 87 (1990), pp. 693-701.

Le 24 mai 1990, la Congrégation pour la Doctrine de la foi publia une instruction intitulée "La vocation ecclésiale du théologien". Cette instruction s'attache notamment à décrire la fonction des théologiens dans l'Église, le mandat particulier des pasteurs en ce domaine et le juste rapport entre les uns et les autres. De ce fait, elle intéresse la question du lien des religieux au magistère des évêques.

Dans le chapitre II consacré à la vocation du théologien, le document insiste à plusieurs reprises sur la nécessité pour ce dernier d'être en communion avec le magistère. Ainsi, "l'exigence critique [auquel le théologien doit être attentif] ne doit pas être identifiée avec l'esprit critique, qui naît plutôt de motifs d'ordre affectif ou de préjugés" -- n.9; "la liberté propre à la recherche théologique s'exerce à l'intérieur de la foi de l'Église" -- n. 11. Dans le même esprit, le chapitre III sur le magistère des pasteurs rappelle le rôle de l'évêque, dans l'Église particulière, de "garder et interpréter la Parole de Dieu, et de juger avec autorité de ce qui lui est conforme ou non" -- n. 19.

Le chapitre IV développe plus particulièrement la question des rapports entre magistère et théologie. Il rappelle que, "tout en ayant des charismes et des fonctions différents, le magistère vivant de l'Église et la théologie ont, en définitive, un même but: garder le peuple de Dieu dans la vérité qui libère" -- n. 21. Ensuite, après avoir distingué les différents niveaux de vérité des interventions magistérielles, l'instruction reconnaît que "même lorsque la collaboration se déroule dans les meilleures conditions, il n'est pas exclu que naissent des tensions entre le théologien et le magistère. [...] Si elles ne procèdent pas d'un sentiment d'hostilité et d'opposition, elles peuvent représenter un facteur de dynamisme et un stimulant qui incite le magistère et les théologiens à remplir leurs fonctions respectives en pratiquant le dialogue" -- n. 25. Le document ajoute toutefois qu'"une double règle s'impose dans un tel dialogue: là où la communion de foi est en cause, vaut le principe de l'*unitas veritatis*; là où [...] elle n'est pas en cause], on sauvegardera l'*unitas caritatis*" -- n. 26. Il prévoit aussi quelques règles de conduite en cas

de tension: "si, en dépit d'efforts loyaux, les difficultés persistent, c'est un devoir pour le théologien de faire connaître aux autorités magistérielles les problèmes que soulève un enseignement en lui-même. [...] Dans ces cas, le théologien évitera de recourir aux media plutôt que de s'adresser à l'autorité responsable" -- n. 30. "Si [...les théologiens se heurtent] à des difficultés en raison du caractère de leur recherche, ils doivent en chercher la solution grâce au dialogue confiant avec les pasteurs, dans l'esprit de vérité et de charité qui est celui de la communion de l'Église" -- n. 40. Enfin, l'instruction dénonce le magistère parallèle, qui peut causer de grands maux en s'opposant à celui des pasteurs -- n. 34. Elle affirme que le droit au dissentiment ne se justifie, ni par la liberté de l'acte de foi -- n. 36, ni par le devoir de suivre sa conscience -- n. 38. Elle rappelle en effet que, si le théologien doit suivre sa conscience, il doit aussi la former: "La conscience droite du théologien catholique suppose [...] l'amour de l'Église dont il tient sa mission et le respect du magistère divinement assisté" -- n. 38.

Le ton de cette instruction est donc nettement plus sévère que celui des conclusions de la Commission théologique internationale de 1976. S'il est encore question de dialogue, celui-ci a désormais des limites bien déterminées. De plus, il ne constitue plus l'élément clé du document. L'instruction insiste davantage sur la nécessité pour le théologien d'être en communion avec le magistère et la condamnation de toute forme de magistère parallèle et de dissentiment. Il sera utile de se souvenir de ce déplacement d'accent au moment d'aborder les débats synodaux sur cette question.

3. Le Code des canons des Églises orientales¹¹⁷

¹¹⁷Le texte officiel latin du Code des canons des Églises orientales a été publié dans les AAS, 82 (1990), pp. 1045-1363. La traduction française utilisée ici est la nôtre.

Le Code des canons des Églises orientales fut promulgué le 18 octobre 1990. Il présente un certain nombre de traits spécifiques dans le domaine des instituts religieux¹¹⁸, ce qui n'est pas sans rejaillir sur la manière dont il envisage les relations entre évêques et instituts.

3.1. L'autonomie des instituts religieux

Le CCEO n'a pas de canon correspondant au c. 586 du CIC relatif à l'autonomie des instituts religieux¹¹⁹. Cependant, le c. 418 §2 stipule que ni le hiérarque local ni le patriarche ne font partie de la catégorie des supérieurs religieux – ceci sans préjudice des pouvoirs qui leur sont reconnus par ailleurs. La relation des religieux au patriarche ou à l'évêque éparchial ne peut donc jamais être telle qu'elle constituerait ces derniers comme supérieurs internes de l'institut. En ce sens, le c. 418 §2 est une reconnaissance implicite de l'autonomie des instituts religieux explicitement formulée par le c. 586 du CIC¹²⁰. Les deux codes adoptent donc une approche différente dans l'application du concept d'autonomie aux instituts religieux. Le CIC mentionne explicitement une telle autonomie, alors que le CCEO considère ce concept comme acquis, sans formuler un canon spécifique

¹¹⁸Ainsi, le CCEO est très marqué par l'importance du monachisme: le style de vie monastique y est considéré comme le modèle exemplaire de la vie religieuse. Ceci explique que le Code oriental consacre aux monastères un développement particulier – cc. 433-503. Le fait que le chapitre relatif aux religieux s'intitule "Les moines et les autres religieux" est également révélateur.

Pour une comparaison entre le CIC et le CCEO quant à la vie religieuse, voir R. McDERMOTT, "Two Approaches to Consecrated Life: The Code of the Eastern Churches and the Code of Canon Law" [= "Two Approaches to Consecrated Life"], in *Studia canonica*, 29 (1995), pp. 236-237; A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", pp. 22-57; V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes*, pp. 162-165.

¹¹⁹La seule mention d'autonomie dans le CCEO se trouve au c. 638, traitant de la visite des écoles catholiques par l'évêque éparchial. Ce canon stipule qu'une telle visite se fera, étant sauve l'autonomie des instituts religieux en ce qui concerne la direction de leurs écoles. Voir V. KOLUTHARA, *ibidem*, p. 21.

¹²⁰Voir R. McDERMOTT, *ibidem*, p. 236.

en la matière. Cependant, la situation concrète des instituts religieux dans leur rapport à l'évêque ne diffère guère d'un code à l'autre¹²¹.

Comme le CIC, le CCEO stipule que les instituts religieux de droit pontifical sont soumis directement et exclusivement au Siège apostolique, en ce qui concerne le gouvernement interne et la discipline religieuse. C'est l'objet du c. 413, qui correspond au c. 593 du CIC. De même, le CCEO a également une disposition explicite relative à l'exemption. Le c. 412 §2 prévoit en effet que le Pontife romain, en raison de sa primauté sur l'Église entière, et en vue de l'utilité commune, peut exempter des instituts religieux du gouvernement de l'évêque éparchial et les soumettre à lui-même ou à une autre autorité. Cette disposition correspond globalement au c. 591 du CIC. L'exemption n'est donc pas étrangère à la tradition orientale¹²².

3.2. La soumission des religieux aux évêques en matière d'apostolat

L'importance déterminante des moines parmi les religieux des Églises orientales se reflète dans la manière dont le CCEO traite de l'apostolat des instituts. Ainsi, il ne contient pas de chapitre spécifique sur le sujet, au contraire du CIC. De plus, alors que le c. 675 §1 du CIC reconnaît l'activité apostolique comme appartenant à la nature même des instituts voués aux oeuvres d'apostolat, le c. 542 du CCEO ne considère les religieux comme engagés dans un ministère que lorsqu'ils y sont appelés par le hiérarque¹²³.

¹²¹Voir V. KOLUTHARA, *ibidem*, pp. 42 et 190-191.

¹²²D.J. Andrés relève cependant qu'un tel canon n'est pas très agréable à certains orientaux. Voir D.J. ANDRÉS, "Observaciones introductorias al título '*De monachis coeterisque religiosis*' del CCEO", dans *Apollinaris*, 65 (1992), p. 143.

¹²³Voir R. McDERMOTT, "Two Approaches to Consecrated Life", p. 237.

Ce canon stipule également que les supérieurs doivent prendre garde à envoyer dans ces apostolats des religieux qui assument volontiers une telle charge.

Cependant, le CCEO contient un certain nombre de dispositions parallèles aux canons du CIC quant à l'apostolat des instituts religieux. Ainsi, en vertu du c. 415 §1, tous les religieux sont soumis à l'autorité du hiérarque local dans les matières qui relèvent de la célébration publique du culte divin, de la prédication de la Parole de Dieu au peuple, de l'éducation religieuse et morale des fidèles chrétiens, de l'instruction catéchétique et liturgique et de ce qui appartient à l'état clérical, ainsi que des divers travaux d'apostolat¹²⁴. Dans ces domaines, l'évêque éparchial a le droit et le devoir de visiter les monastères ainsi que les maisons d'ordres et de congrégations situées sur son territoire – c. 415 §2¹²⁵. Il peut également confier des oeuvres apostoliques à des religieux, mais seulement avec le consentement des supérieurs compétents, en observant la discipline religieuse des instituts et en sauvegardant leur propre caractère et leur fin spécifique – c. 415 §3¹²⁶. Enfin, en vertu du c. 437 §2, la permission écrite de l'évêque éparchial est requise dans le cas de l'ouverture par un monastère d'une école ou d'une hôtellerie distincte de celui-ci.

Le CCEO donne également à l'évêque un certain pouvoir d'ordre pénal à l'égard des religieux. Ainsi, le c. 415 §4 stipule que les religieux qui commettent un délit hors

¹²⁴Le CCEO n'a donc pas repris la notion générique de soin des âmes adoptée par le c. 678 du CIC, mais lui a préféré une liste détaillée, semblable à celle de CD 35, 4.

¹²⁵Ce canon n'a pas véritablement d'équivalent dans le CIC. Le c. 628 §2 du CIC prévoit la visite par l'évêque des maisons des instituts, y compris en ce qui regarde la discipline religieuse, mais uniquement dans le cas d'instituts de droit diocésain ou de monastères autonomes. D'autre part, le c. 683 du CIC traite de la visite par l'évêque des oeuvres apostoliques des instituts, qu'ils soient de droit pontifical ou de droit diocésain. Par rapport au Code latin, le Code oriental accorde donc à l'évêque un droit de visite plus large en ce qui concerne les instituts de droit pontifical, puisque ce droit porte également sur leurs maisons. Dans les faits, il n'y a cependant guère de différences entre les deux codes, puisque le droit de visite reconnu à l'évêque par le CCEO quant aux maisons des instituts de droit pontifical ne porte de toute façon que sur leur apostolat.

¹²⁶Cette disposition met nettement l'accent sur l'autonomie des instituts, alors que la disposition parallèle du CIC – c. 681 §1 – insiste davantage sur la soumission des religieux à l'évêque qui leur a confié l'oeuvre.

de leur maison et n'ont pas été punis par leur propre supérieur peuvent être punis par le hiérarque. Par contre, dans le cas d'abus survenant à l'intérieur des maisons ou églises d'instituts de droit pontifical, le c. 417 établit que, si le supérieur a négligé de prendre des mesures, le hiérarque local est obligé de déférer la matière sans délai à l'attention de l'autorité à laquelle l'institut est immédiatement sujet¹²⁷.

En ce qui concerne l'érection et la suppression de maisons religieuses, le CCEO a une réglementation semblable à celle du CIC. Le c. 509 prévoit la nécessité du consentement écrit de l'évêque éparchial pour l'érection d'une maison religieuse -- le c. 436 §2 a la même exigence pour l'érection d'un monastère dépendant -- tandis que le c. 510 requiert la consultation de l'évêque avant de procéder à la fermeture d'une maison religieuse.

De même que le CIC, le CCEO traite de l'instauration d'un conseil presbytéral et d'un conseil pastoral dans chaque éparchie. Les cc. 266-267 et 273 prévoient une participation des religieux à ces conseils semblable à celle déterminée par le Code latin.

Le CCEO contient également des dispositions relatives au cas particulier des paroisses. Sur beaucoup de points, il suit la réglementation du CIC: interdiction pour une personne juridique d'être curé -- c. 281 §2, nécessité d'un accord écrit entre l'évêque éparchial et le supérieur majeur -- c. 282 §2¹²⁸, système similaire de nomination du

¹²⁷Le CCEO adopte donc en la matière un critère de distinction simple, selon qu'il s'agit d'un délit commis en dehors de la maison religieuse ou d'un abus à l'intérieur de celle-ci. Le CIC est moins systématique. Il contient une disposition générale -- c. 1320 -- qui stipule que les religieux peuvent être punis par l'ordinaire dans les matières où ils lui sont soumis, une norme particulière -- c. 679 -- en vertu de laquelle l'évêque peut interdire au religieux délinquant de demeurer dans le diocèse, et une disposition valable seulement dans le cadre de la visite pastorale de l'évêque -- c. 683 §2 -- qui prévoit la possibilité pour ce dernier de prendre les mesures qui s'imposent s'il découvre des abus au cours de sa visite.

¹²⁸Cette convention doit notamment déterminer les droits et obligations du curé et des membres de l'institut en ce qui concerne l'usage de l'église paroissiale. Les rapports entre les religieux engagés dans la paroisse et les autres membres de la communauté peuvent en effet donner lieu à des difficultés, surtout si l'église paroissiale est en même temps celle de la communauté. Le CCEO est ici en progrès par rapport au CIC, dont le c. 520 §2 était silencieux sur le sujet.

religieux curé -- c. 284 §2¹²⁹ -- et de révocation de ce dernier -- c. 1391 §2. Le CCEO contient cependant quelques traits spécifiques: ainsi, le c. 282 §1 requiert que l'évêque éparchial consulte le conseil presbytéral avant d'ériger une paroisse dans l'église de l'institut¹³⁰; s'il s'agit de l'érection d'une paroisse dans l'église d'un monastère -- ou de la nomination d'un moine à l'office de curé, le c. 480 requiert également la permission du patriarche, dans les territoires sur lesquels il a autorité, et du Siège Apostolique dans les autres cas¹³¹.

Le CCEO présente enfin des dispositions similaires à celles du CIC, en ce qui concerne la participation des religieux à la fonction d'enseignement de l'Église. Ainsi, le c. 479 prévoit que si, au jugement du hiérarque local, l'assistance de monastères est requise pour l'instruction catéchétique du peuple, tous les supérieurs doivent fournir une telle instruction, par eux-mêmes ou au moyen d'autres personnes dans leurs propres

¹²⁹Cependant, alors que le CIC envisage deux modes possibles de nomination du religieux -- présentation par le supérieur ou consentement donné par celui-ci à la nomination faite par l'évêque, le CCEO ne prévoit que la première de ces possibilités.

Une autre différence entre les deux législations concerne la place de cette question dans le Code. Le CCEO l'envisage dans le cas particuliers des religieux curés. Le CIC en traite dans le chapitre consacré à l'apostolat des religieux en général.

¹³⁰Cette exigence ne se trouve pas dans le c. 520 du CIC. Cependant, le c. 515 du même Code requiert la consultation du conseil presbytéral pour l'érection d'une nouvelle paroisse, quelle qu'elle soit.

Un autre trait particulier du CCEO est qu'il ne semble pas envisager qu'une paroisse soit confiée à un institut religieux sans que l'église paroissiale lui appartienne. Une telle hypothèse est cependant tout à fait possible. De même, des prêtres religieux peuvent rendre un service temporaire à l'éparchie comme curés ou vicaires, avec la permission de leurs supérieurs. Dans ces cas, l'église et le presbytère n'appartiennent pas aux religieux, mais à la paroisse. Voir V.J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, New York, Saint Maron Publications, 1993, p. 191.

¹³¹Le CIC ne contient pas de normes spécifiques pour les activités pastorales des monastères. Si ceux-ci ne sont pas intégralement ordonnés à la contemplation, ils sont soumis aux mêmes dispositions que les autres instituts religieux. Point n'est besoin d'une intervention du Siège Apostolique pour leur confier une paroisse. Voir V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes*, p. 168.

églises¹³². Pour ce qui est des écoles, le c. 638 §1 prévoit un droit de visite de l'évêque éparchial similaire à celui reconnu par le c. 806 §1 du CIC. Enfin, dans le domaine des moyens de communication, le c. 660 requiert la permission du hiérarque local pour écrire dans des journaux qui ont l'habitude d'attaquer ouvertement la religion catholique ou les bonnes moeurs. Cependant, une telle permission peut aussi être accordée par le supérieur ayant autorité exécutive sur le religieux, ce que ne prévoit pas le c. 831 §1 du CIC.

3.3. Les instances de collaboration entre évêques et instituts religieux

À l'exemple du Code latin, le Code oriental encourage également la collaboration entre les évêques et les instituts. Ainsi, le c. 416 demande aux patriarches et aux hiérarques locaux de favoriser des rencontres avec les supérieurs religieux à des temps fixés, afin que l'apostolat exercé par les membres puisse l'être de commun accord et en harmonie¹³³. Par contre, le CCEO n'a pas de disposition équivalente au c. 708 du CIC relatif aux conférences des supérieurs majeurs et à la coopération que celles-ci sont appelées à établir avec les conférences des évêques et les évêques.

3.4. Appréciation

¹³²Ce canon est globalement parallèle au c. 778 du CIC. Cependant, ce dernier parle de l'enseignement catéchétique donné par les religieux en général, tandis que le CCEO traite uniquement des monastères. De plus, le CCEO n'envisage l'enseignement catéchétique qu'à la demande de l'évêque, alors que le CIC ne fait pas mention d'une telle intervention. On retrouve ici deux traits caractéristiques du CCEO relevés plus haut: l'importance particulière accordée aux moines et le fait de ne considérer l'exercice par les religieux d'un apostolat que dans la mesure où il y a une demande de l'évêque en ce sens.

¹³³La formulation de ce canon est moins forte que celle du c. 678 §3 du CIC, qui demande aux évêques et aux supérieurs d'agir de concert dans l'organisation des oeuvres d'apostolat des religieux. Le CCEO comporte d'ailleurs très peu de canons traitant de la consultation mutuelle et du dialogue entre supérieurs religieux et évêques éparchiaux. Voir V. KOLUTHARA, *Rightful Autonomy of Religious Institutes*, pp. 158-159; R. McDERMOTT, "Two Approaches to Consecrated Life", p. 201.

Dans le domaine de la vie religieuse, le CCEO a donc une physionomie qui lui est propre. Beaucoup de ses dispositions, quoique proches de celles du CIC, ne leur correspondent pas exactement. Dans certains cas -- ainsi, en ce qui concerne le pouvoir pénal des évêques par rapport aux religieux, le Code oriental est plus systématique que son équivalent latin. Il semble bien que le législateur de 1990 ait tiré la leçon des premières années de mise en application du CIC.

Néanmoins, les deux codes suivent globalement la même politique pour ce qui est de la réglementation des relations entre évêques et instituts religieux. Certes, le principe de la juste autonomie des instituts n'est pas proclamé aussi explicitement dans le CCEO que dans le CIC. Mais il est mis en pratique. Certes, le CCEO n'insiste pas sur l'apostolat des religieux de la même manière que le CIC, vu l'importance de la vie monastique dans les Églises orientales. Mais les religieux sont également soumis aux évêques dans l'exercice de leurs activités apostoliques. Enfin, le CCEO encourage également la collaboration entre évêques et supérieurs, ainsi que la participation des religieux dans les divers organes diocésains. C'est donc la même inspiration globale qui a guidé le législateur dans la réglementation des relations entre évêques et instituts religieux, en Orient comme en Occident.

4. *Congregavit nos in unum*¹³⁴

Le 2 février 1994, la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique publia un document sur la vie fraternelle en communauté, intitulé *Congregavit nos in unum*. Certaines de ses dispositions concernent les relations

¹³⁴Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française de ce document, parue dans *La Documentation catholique*, 91 (1994), pp. 411-434.

entre évêques diocésains et instituts religieux.

Ainsi, le n. 10 rappelle que la communauté religieuse rend visible la communion qui fonde l'Église, à condition que les religieux s'identifient à l'Église "en pleine communion avec sa doctrine, sa vie, ses pasteurs, ses fidèles, sa mission dans le monde."

Le n. 60 est plus particulièrement consacré à la présence de la communauté religieuse dans l'Église particulière. Il rappelle d'abord la nécessité pour cette communauté d'aimer son Église particulière, en l'enrichissant de ses charismes et en l'ouvrant à une dimension plus universelle. Il met également en garde contre deux risques possibles: celui de "l'isolement ou l'indépendance de la communauté religieuse vis-à-vis de l'Église particulière", et celui de "son absorption de fait dans les limites de cette Église", notamment lorsque la vie religieuse est réduite aux seuls travaux pastoraux, sans considération du charisme propre à chaque institut. Le n. 60 relève encore que "beaucoup d'incompréhensions naissent d'une insuffisante connaissance réciproque de l'Église particulière et de la vie religieuse, et d'une insuffisante connaissance des devoirs de l'évêque à l'égard de celle-ci." Pour pallier à ces déficiences, le document recommande vivement de dispenser un cours spécifique de théologie de la vie religieuse dans les séminaires diocésains et de veiller à ce que les religieux reçoivent une bonne formation théologique en ce qui concerne l'Église particulière¹³⁵.

Le n. 61 traite de la paroisse. Il reconnaît qu'il s'avère parfois difficile pour les religieux de concilier vie paroissiale et vie communautaire. Une telle difficulté peut aller jusqu'à faire perdre le sens de la spécificité de la vie religieuse, tant dans l'esprit des fidèles et du clergé séculier que des religieux eux-mêmes. Or, la nécessité et l'urgence des

¹³⁵P. Puca, dans son analyse de *Congregavit nos in unum*, souligne que de tels cours, pour importants et nécessaires qu'ils soient, ne sont cependant pas suffisants. Une connaissance mutuelle des personnes et des situations dans lesquelles elles agissent est également indispensable. Selon Puca, une telle connaissance passe notamment par la communication réciproque des choix pastoraux retenus comme prioritaires par l'Église particulière et par l'institut religieux. Voir P. PUCA, "I religiosi al servizio dell'evangelizzazione", dans *La Civiltà cattolica*, 145 (1994), p. 504.

tâches pastorales ne doivent pas faire oublier que le meilleur service de la communauté religieuse à l'Église est d'être fidèle à son charisme. En ce sens, il faudrait privilégier les paroisses qui permettent de vivre en communauté et d'exprimer le charisme propre.

Le n. 65 rappelle que le religieux, même lorsqu'il habite hors de sa communauté, est soumis, en ce qui concerne son apostolat, au pouvoir de l'évêque. Celui-ci doit être mis au courant de sa présence dans le diocèse. Enfin, le n. 67, traitant de la réorganisation des oeuvres, souligne la nécessité d'un dialogue confiant et constant des religieux avec l'Église particulière.

Résumé

Le CIC mit en oeuvre les grandes orientations de Vatican II et des documents post-conciliaires relatives aux relations entre évêques et instituts religieux. Ainsi, il confirma l'accent mis par le Concile sur l'insertion des religieux dans l'apostolat du diocèse et le pouvoir accru de l'évêque en la matière. Une telle option se concrétisa notamment dans la participation de religieux dans les conseils presbytéral et pastoral, l'affirmation de la nécessité de coordonner l'ensemble des oeuvres apostoliques du diocèse sous la direction de l'évêque et la réglementation précise de la prise en charge par les religieux d'oeuvres ou d'offices diocésains. Adoptant la perspective d'Église communion qui fut celle de Vatican II, le CIC encouragea également la collaboration entre évêques et instituts à tous niveaux, en prévoyant notamment la conclusion de conventions entre les deux parties dans le cas d'oeuvres diocésaines prises en charge par les religieux et l'établissement de contacts entre conférences des évêques et des supérieurs majeurs.

Par ailleurs, le Code opéra certainement un progrès important, par rapport au CIC 17 et au Concile, en posant le principe de la juste autonomie de vie de tous les instituts religieux et en diminuant parallèlement l'importance de l'exemption. L'autonomie, droit fondamental des instituts, correspond en effet davantage à la nature de la vie religieuse que l'exemption, privilège gratuitement concédé par le pape. De plus, elle présente une connotation moins polémique que l'exemption et, en ce sens, peut contribuer à améliorer les relations entre évêques et instituts.

Cependant, le Code se situa parfois en recul par rapport aux documents qui l'ont précédé. Ainsi, il ne dit rien de spécifique au sujet du vicaire épiscopal pour la vie religieuse, qui peut pourtant jouer un rôle capital pour l'établissement de bons rapports entre l'évêque et les instituts. Il ne développa guère non plus le thème des relations entre conférences des évêques et des supérieurs majeurs.

Les documents ultérieurs au CIC n'apportèrent guère d'innovations fondamentales en ce qui concerne la réglementation des relations entre instituts religieux et évêques diocésains. Avec certaines variantes, le CCEO mit en oeuvre les mêmes principes que le Code latin. D'autres documents, tels *Potissimum institutioni* et *Congregavit nos in unum*, mirent en évidence la persistance de tensions entre les instituts religieux et la hiérarchie, et la volonté de cette dernière d'opérer une certaine "reprise en mains" de la vie religieuse. Une même impression se dégage de l'instruction sur la vocation ecclésiale du théologien, en ce qui concerne le respect dû au magistère. Malgré les progrès indéniables réalisés depuis le Concile, les relations entre évêques diocésains et instituts religieux demandaient donc encore à être améliorées. Une telle question n'allait pas manquer d'être évoquée au cours du Synode sur la vie consacrée.

CHAPITRE III: LE SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA VIE CONSACRÉE

Ce troisième chapitre traitera essentiellement du Synode des évêques sur la vie consacrée. Il s'agira de voir ce qui s'y est dit des relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical, 30 ans après Vatican II, 15 ans après *Mutuae relationes* et 10 ans après la publication du CIC. Il sera également important de voir quelles pistes le Synode a proposées pour améliorer ces relations dans l'avenir.

La première partie de ce chapitre portera sur la préparation du Synode. Après avoir dit un mot de l'état des relations entre évêques diocésains et instituts religieux à l'ouverture du Synode, nous examinerons les deux documents préparatoires aux travaux synodaux: les *Lineamenta* et l'*Instrumentum laboris*.

Dans la deuxième partie du chapitre, nous analyserons le Synode proprement dit, en suivant ses différentes étapes: *Relatio ante disceptationem*, débats synodaux, *Relatio post disceptationem*, rapports des groupes, message final et propositions adressées par le Synode au Pape.

La troisième partie du chapitre sera consacrée à l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*.

I. La préparation du Synode

1. L'état des relations entre évêques et instituts religieux à l'ouverture du Synode

Comment se présentent les relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical dans les années qui précèdent immédiatement le Synode? S'il est impossible d'en dresser un tableau complet, un certain nombre de caractéristiques peuvent néanmoins être relevées, à partir de différentes enquêtes sur la vie religieuse¹ et des conclusions du congrès que l'Union des supérieurs généraux tint à Rome en préparation au Synode, du 22 au 27 novembre 1993².

Indubitablement, les relations entre évêques et instituts religieux se sont sensiblement améliorées depuis Vatican II. La communion ecclésiale s'est particulièrement renforcée là où les structures prévues par *Mutuae relationes* existent et fonctionnent

¹Il s'agit particulièrement de:

- l'enquête réalisée 10 ans après *Mutuae relationes* auprès des évêques et des supérieurs majeurs du monde entier par les Congrégations pour les Évêques et pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique; voir J. BONFILS, "'Mutuae relationes', dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, pp. 128-140;
- une étude sur l'avenir des instituts religieux aux États-Unis, réalisée par D. Nygren et M. Ukeritis, reflétant l'opinion de plus de dix mille religieux américains; voir D. NYGREN et M. UKERITIS, "Transforming Tradition: Shaping the Mission and Identity of Religious Life in the United States" [= "Transforming Tradition"], dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, pp. 17-45;
- des réponses de religieux et religieuses au questionnaire inclus dans les *Lineamenta*; voir D.J. ANDRÉS, "Respuestas a las cuestiones de la primera parte de los *Lineamenta*", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75 (1994), pp. 139-148; M. LETOURNEAU, "Respuestas de las religiosas a los '*Lineamenta*'", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 221-235;
- les réponses des supérieurs majeurs européens au questionnaire envoyé par J. Kerkhofs, suite à la parution des *Lineamenta*; voir J. KERKHOFS, "The Synod *Lineamenta*: European Religious Reply", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod. The Views of Religious* [= *Towards the 1994 Synod*], Dublin, Dominican Publications, 1993, pp. 65-74.

²Les actes de ce congrès ont été publiés dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World* [= *Consecrated Life Today*], Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, 284 p.

normalement: entre évêques diocésains et instituts religieux a pu alors se développer un climat de confiance réciproque qui n'existait pas auparavant³. Une telle impression est confirmée par les résultats d'un sondage effectué auprès de religieux américains. Selon ce sondage, 47 % des religieux prêtres estiment qu'il est facile de travailler avec la hiérarchie, 29 % pensent le contraire; de même, 46 % des religieux prêtres estiment qu'il n'y a généralement pas de conflits entre les religieux et la hiérarchie, et 24 % sont de l'avis opposé⁴.

Plus concrètement, un progrès incontestable a été réalisé en ce qui concerne l'insertion des religieux dans l'Église particulière. Lors du congrès de l'Union des supérieurs généraux, F. Ciardi parla à ce sujet d'un déplacement d'accent de la vie religieuse, désormais davantage orientée vers l'Église particulière, même si la relation avec l'Église entière reste fondamentale. Les communautés religieuses se sont davantage ouvertes aux paroisses et aux diocèses, en abandonnant certains comportements d'indépendance qui pouvaient les faire apparaître comme une Église à l'intérieur de l'Église⁵.

Par ailleurs, ces dernières années ont certainement été caractérisées par la promotion de la légitime autonomie des religieux et le renforcement parallèle de leur présence dans la vie publique. Une telle évolution a cependant accru la possibilité de

³Cependant, dans certains pays – particulièrement dans les jeunes Églises, *Mutuae relationes* n'est pas encore assez connu, ce qui n'est pas sans rejaillir sur l'état des relations entre évêques et instituts religieux. Pour l'ensemble de cette question, voir J. BONFILS, "*Mutuae relationes*", dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, pp. 130-132.

⁴Voir D. NYGREN et M. UKERITIS, "Transforming Tradition", p. 33. Il est intéressant de constater que ces deux mêmes questions, posées à des religieuses, donnent des réponses exactement inverses! Il semble donc que les évêques aient des relations plus faciles avec les religieux prêtres qu'avec les religieuses.

⁵Voir F. CIARDI, "Fraternal Life in Common", dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today*, p. 155.

désaccord entre la hiérarchie et les religieux⁶.

Les relations entre évêques diocésains et instituts religieux se sont donc indéniablement améliorées depuis Vatican II et plus encore depuis *Mutuae relationes*. Cependant, des progrès restent certainement à accomplir pour en arriver à des relations véritablement harmonieuses entre les instituts et la hiérarchie. Cela est apparu assez nettement à l'occasion de l'annonce du Synode sur la vie consacrée. Beaucoup de religieux, en effet, éprouvèrent une certaine méfiance à la perspective d'un tel Synode. Un des motifs de cette méfiance était précisément le fait que le Synode rassemblerait principalement des évêques. Certains religieux se demandèrent si ceux-ci connaissaient suffisamment la vie religieuse pour s'occuper d'elle avec discernement; par ailleurs, ils craignaient que les évêques ne traitent de la question en fonction de leurs propres intérêts, et non en faveur de la vie religieuse elle-même⁷. D'autres encore redoutaient que le Synode ne soit la reproduction et même l'amplification des tensions existant entre évêques

⁶De tels désaccords ne s'expliquent pas uniquement du fait du plus grand engagement des religieux dans la vie publique. Joue également la perte de confiance en l'autorité, qui caractérise la société en général comme l'Église, et qui touche donc également les religieux. Cela se traduit notamment dans l'attitude des religieux par rapport au magistère. Ainsi, il ressort d'un sondage réalisé auprès de religieux prêtres américains que 36 % d'entre eux estiment que leur respect pour le magistère est moins grand qu'il ne l'était lorsqu'ils ont fait leurs vœux, alors que 30 % seulement sont de l'opinion contraire. Voir D. NYGREN et M. UKERITIS, "Transforming Tradition", p. 32.

⁷Voir F. SEBASTIÁN, "La vida consagrada en el siglo XXI", dans *Vida religiosa*, 79 (1995), p. 133.

Certains évêques étaient conscients du problème. Ainsi, le cardinal J.-M. Lustiger, archevêque de Paris, reconnut l'existence d'un malaise quant au fait que ce soient des évêques qui se penchent sur la vie religieuse. Au cours du Synode même, Mgr J. Suwatan, évêque de Manado (Indonésie), releva cette critique et la suggestion de convoquer un synode parallèle de religieux, mieux à même de discuter de la vie religieuse. Pour lui, cette question doit être vue dans la perspective de l'Église communion, qui implique une attitude d'écoute et de compréhension mutuelle, selon les capacités et compétences de chacun. Voir J.-M. LUSTIGER, "Un Synode des évêques sur la vie consacrée", dans *Vie consacrée*, 65 (1993), p. 73; NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa et nel mondo*, Città del Vaticano, Tipografia vaticana, Editrice "L'Osservatore romano", p. 31.

et instituts dans certaines parties du monde⁸. On ne peut donc pas vraiment parler d'une confiance totale entre évêques et instituts à l'ouverture du Synode⁹.

2. Les *Lineamenta*¹⁰

C'est dans un tel climat que parurent les *Lineamenta*, le 20 novembre 1992. Première étape du processus synodal, rédigés par le conseil du secrétariat général du Synode, ils avaient pour but de promouvoir auprès des pasteurs de l'Église et de tous les intéressés une réflexion approfondie sur le thème du Synode et de faire émerger les aspects de ce thème qui répondent aux urgences pastorales de l'Église¹¹.

⁸Voir P.G. CABRA, "Elementi per un bilancio", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), p. 653. Ceci est particulièrement vrai pour les religieux latino-américains, dont les relations avec le Saint-Siège et avec certains évêques avaient été fort difficiles durant les années précédant le Synode, notamment du fait de conflits relatifs à la question de la théologie de la libération. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo [=Per una fedeltà creativa]*, Milano, Edizioni Paoline, 1995, p. 168; M. ALCALÁ, "La vida religiosa a examen. A propósito del Sínodo" [= "La vida religiosa a examen"], dans *Sal terrae*, 82 (1994), pp. 829-830.

⁹Il y avait encore d'autres motifs de méfiance à l'égard du Synode, de la part des religieux, qui concernent davantage les relations entre le Saint-Siège et les instituts. Ainsi, beaucoup de religieux craignaient que l'assemblée synodale ne soit un mécanisme de contrôle destiné à les "remettre au pas", en leur imposant une nouvelle discipline. Plus généralement, ils redoutaient que le Synode ne soit pas assez attentif à les écouter, que l'on fasse un synode à leur sujet, sans leur donner suffisamment voix au chapitre. Une telle crainte déboucha sur l'exigence d'une large consultation pré-synodale et d'une participation directe de religieux et religieuses au Synode. Voir A. BOCOS MERINO, "Las claves fundamentales del IX Sínodo", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 76 (1995), p. 84; G. CUSSON, "Attentes des religieux et des religieuses à l'approche du Synode sur la vie religieuse", dans *Vie consacrée*, 65 (1993), pp. 226-227 et 234.

¹⁰Nous utilisons ici la traduction française du document, parue dans SYNODE DES ÉVÊQUES - IX ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1992, 69 p.

¹¹Voir SYNODE DES ÉVÊQUES - IX ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *ibidem*, p. 3.

2.1. Analyse

Les *Lineamenta* comprennent trois parties, traitant respectivement de la nature et de l'identité de la vie consacrée -- nn. 5-24, de la vie consacrée dans l'Église et le monde d'aujourd'hui -- nn. 25-33 -- et de la mission de la vie consacrée -- nn. 34-44¹².

L'introduction et la première partie du document contiennent peu d'éléments relatifs aux relations entre évêques et instituts religieux. Le seul point important à relever est l'accent mis sur la communion et le service de l'Église par la vie religieuse¹³. Par ailleurs, ni l'autonomie des instituts ni la fonction prophétique des religieux ne sont mentionnées dans l'énoncé des éléments fondamentaux de la vie religieuse.

La deuxième partie des *Lineamenta* en appelle à un "discernement serein sur la situation actuelle" -- n. 25 -- et relève dans ce but les aspects positifs et négatifs de la vie religieuse aujourd'hui. Parmi les premiers, sont cités "une plus grande ecclésialité de la vie [...religieuse], exprimée comme présence apostolique plus généreuse" -- n. 26e, ainsi que "l'émergence de la théologie de l'Église particulière, [...qui] se traduit par une plus

¹²Les *Lineamenta* adoptent ainsi une démarche déductive, qui part d'une analyse théorique de l'identité de la vie consacrée, pour ensuite la mettre en application. G. Ghirlanda justifie cette approche, en invoquant le principe "*Agere sequitur esse*". Voir G. GHIRLANDA, "Alcuni punti in vista del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *Periodica*, 83 (1994), p. 73.

Au contraire, le congrès de l'Union des supérieurs généraux mentionné plus haut préféra une démarche inductive. Il examina d'abord la situation actuelle de la vie consacrée, pour ensuite réfléchir sur sa mission, sa communion dans l'Église et enfin son identité. Selon A. McSweeney, une telle approche permit au congrès de poser la question de l'identité de la vie consacrée de manière plus nuancée. Voir A. McSWEENEY, "The Design of the Congress", dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today*, p. 11.

¹³Ainsi, "la vie [...religieuse] doit se maintenir en tension vers la perfection dans une toujours plus intense communion ecclésiale" -- n. 3. De même, une des valeurs essentielles communes à toutes les formes de vie religieuse est le "don total au service du Seigneur dans l'Église" -- n. 11.

grande participation, une prise de conscience plus vive [des religieux] d'appartenir à la famille diocésaine et une insertion plus active et spécifique dans la pastorale" — n. 27a. Comme aspects négatifs, sont relevés "des moments de tension avec la hiérarchie et des manifestations de désaccord théorique et pratique vis-à-vis [...] des évêques et de la pratique liturgique, contraires [...] à la communion et à la soumission que les religieuses et les religieux doivent aux pasteurs de l'Église" — n. 28c. Dans le même sens, le n. 29a souligne que "le culte de la liberté [...et] la démocratisation [...ont] favorisé [dans la vie religieuse] l'individualisme, une moindre estime de l'autorité et de la discipline ecclésiale."¹⁴ Enfin, le n. 31 mentionne, parmi les voies du renouveau, la nécessité d'une "intensification de la communion et du service ecclésial", soulignant que "la communion avec le pape et les évêques est une garantie d'authenticité, de façon que tous puissent participer activement et de manière responsable aux multiples initiatives de la vie de l'Église entière et des Églises particulières."

La troisième partie du document — plus précisément sa première section, traitant de la vie consacrée dans l'Église communion — contient sans conteste le plus grand nombre de dispositions relatives aux relations entre évêques diocésains et instituts religieux. Leur ton ne diffère guère des parties précédentes. Ainsi, la notion de communion occupe ici aussi une place centrale¹⁵. "Il est nécessaire que [...] les religieux [...] développent et manifestent un authentique sens ecclésial, [...] en sentant l'Église, s'identifiant avec elle

¹⁴Le n. 29e contient également une mention, "en passant", de la fonction prophétique des religieux. Cette dimension prophétique, selon les *Lineamenta*, se concrétise dans un appel au monde d'aujourd'hui à la conversion. B. Secondin parle à ce propos d'un usage du terme "prophétique" dans un sens très restreint et sans risques. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, p. 349.

¹⁵C. Amigo Vallejo relève à ce sujet qu'une telle insistance sur la communion a fait suspecter que le problème visé était en fait un manque de communion de la vie religieuse avec le magistère de l'Église et l'action pastorale des diocèses. Voir C. AMIGO VALLEJO, *El Sínodo de los obispos y la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1994, p. 143.

dans une pleine communion avec sa doctrine, sa vie, ses pasteurs, ses fidèles et sa mission dans le monde" — n. 35¹⁶. Par rapport aux évêques, cette communion requiert une attitude de "révérence et [...] obéissance [...] à cause de leur autorité pastorale sur les Églises particulières" — n. 37¹⁷. Dans le même esprit, le n. 38, traitant des organes de coordination, est axé unilatéralement sur la soumission des instituts à la hiérarchie des Églises particulières. En effet, il affirme que "la solution des problèmes communs [...dépend] du sens de la communion hiérarchique, correct et exemplaire, dont font preuve les conférences ou conseils [des supérieurs majeurs] à l'égard des conférences des évêques respectives et de chaque évêque en particulier", sans dire un mot du devoir correspondant de la part des évêques. Le seul élément "discordant", dans cette insistance unilatérale sur la soumission des religieux à l'autorité des évêques, est le rappel de la juste autonomie des instituts, que les ordinaires eux-mêmes doivent sauvegarder et protéger — n. 37.

Les nn. 39-40 abordent plus particulièrement le thème de la vie religieuse dans l'Église particulière. Le n. 39 traite de la tension existant entre le service par les religieux de l'Église entière et leur insertion dans l'Église particulière. Il met bien en évidence le lien qui unit ces deux dimensions de la vie religieuse¹⁸, tout en abordant cette question

¹⁶Les *Lineamenta* rappellent par ailleurs la possibilité pour le pape d'exempter les instituts de l'autorité des ordinaires du lieu. Ils soulignent à ce propos qu'"à cause de leur caractère supra-diocésain, [...les instituts] sont aussi des éléments au service de la communion entre les Églises particulières" — n. 36.

¹⁷Le n. 37 précise encore que les instituts sont soumis à l'autorité des évêques "spécialement en ce qui regarde la doctrine de la foi, le soin des âmes, l'exercice du culte divin et les autres oeuvres d'apostolat." Une telle énumération correspond à celle du c. 678, avec cependant un élément supplémentaire, provenant du c. 753: ce qui regarde la doctrine de la foi. On peut voir dans cet ajout un signe de l'attention croissante que les documents ecclésiaux portent depuis *Mutuae relationes* à la question du rapport des religieux au magistère.

¹⁸Le n. 39 se réfère notamment aux paroles que Jean-Paul II adressa aux supérieurs généraux, dans un discours du 24 novembre 1978: "de par votre vocation, vous êtes pour l'Église [...entière], à travers votre mission dans une Église [... particulière] déterminée. [...] Votre vocation pour l'Église[... entière] se réalise à l'intérieur des structures de l'Église [... particulière]. [...] L'unité avec l'Église [... entière] à travers l'Église [... particulière]: voilà votre route." Par ailleurs, le n. 32 insiste également sur la nécessité pour les religieux de vivre de manière équilibrée l'appartenance à l'Église entière et le service dans l'Église

principalement sous l'angle de l'obéissance à la hiérarchie, mettant en parallèle la dépendance des religieux vis-à-vis du Souverain Pontife et leur soumission aux évêques! Le n. 40, plus équilibré, énonce les différents principes qui doivent gouverner les relations entre évêques et religieux: obéissance aux pasteurs de l'Église, obéissance aux supérieurs propres et fidélité au caractère de l'institut, légitime autonomie des instituts, participation convenable des religieux dans les conseils presbytéraux et pastoraux. Il souhaite une connaissance réciproque entre religieux et clergé local, favorisée par l'étude de la théologie de l'Église particulière et de la théologie de la vie religieuse. Il relève enfin l'urgence de sauvegarder l'équilibre entre la vie religieuse et l'engagement dans le ministère paroissial: "Réduire la présence des religieux au ministère paroissial [...] constituerait un appauvrissement grave de la vie religieuse et de l'Église particulière elle-même."

2.2. Appréciation

Si les *Lineamenta* apparaissent comme relativement équilibrés en ce qui concerne l'insertion des religieux dans l'Église particulière et le service par eux de l'Église entière, il n'en va pas de même pour ce qui est de l'autonomie des instituts et leur soumission aux évêques: les *Lineamenta* insistent en effet massivement sur l'obéissance nécessaire des religieux envers la hiérarchie. Ainsi, la communion ecclésiale est vue essentiellement en termes d'obéissance et de soumission au pape et aux évêques¹⁹. De même, la juste

particulière.

¹⁹L. Gutiérrez souligne à ce propos que les relations mutuelles sont invoquées par les *Lineamenta* dans un sens unilatéral et utilitariste. R. McDermott qualifie de plutôt rigide et autoritaire la présentation par le document des relations des instituts avec la hiérarchie. Quant à J. Espeja, il va jusqu'à parler d'une préoccupation "obsessionnelle" des *Lineamenta* pour la soumission des religieux au successeur de Pierre et aux évêques. Voir L. GUTIÉRREZ, "Sínodo de obispos - 1994. Observaciones a los *Lineamenta*", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 75 (1994), p. 122; R. McDERMOTT, "The Fruits of Consultation: The 1994 Synod's *Instrumentum Laboris*", dans *Review for Religious*, 54 (1995), p. 185; J. ESPEJA, "La vida religiosa en la Iglesia", dans *Revista de espiritualidad*, 53 (1994), p. 431.

autonomie des instituts n'est pas mentionnée dans les valeurs et dimensions nouvelles de la vie religieuse. Les *Lineamenta* en parlent quelque peu dans la suite -- nn. 37 et 40, mais sans jamais la mettre en évidence. Enfin, dans les aspects négatifs de la vie religieuse aujourd'hui, les manifestations de désaccord avec le pape et les évêques sont relevées avec force.

Une constatation similaire peut être faite pour ce qui est de l'attitude à adopter par les religieux envers le magistère. La soumission au magistère est en effet rappelée avec insistance en différents endroits des *Lineamenta*²⁰. Par contre, aucune mention -- si ce n'est une référence marginale au n. 29e -- n'est faite de l'exercice par les religieux d'une quelconque fonction prophétique, notamment à l'intérieur de l'Église²¹.

Étant donné l'insistance massive et unilatérale des *Lineamenta* sur la soumission des religieux à la hiérarchie et leur respect du magistère, il n'est guère étonnant de constater que ce document suscita des réactions essentiellement négatives. Ces critiques ne concernèrent pas seulement la manière dont le document abordait la question des relations entre évêques et instituts, mais elles portèrent également sur le langage utilisé par les *Lineamenta*, jugé trop abstrait et trop négatif²². Il était souhaité que l'*Instrumentum*

²⁰Selon L. Gutiérrez, il apparaît ainsi clairement que les *Lineamenta* ont été rédigés dans la perspective du magistère des pasteurs, avec une insistance très forte sur les références à l'autorité. Voir L. GUTIÉRREZ, "Sínodo de obispos - 1994. Observaciones a los *Lineamenta*", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 75 (1994), p. 118.

²¹Ce point est relevé par de nombreux auteurs. Voir particulièrement S. RECCHI, "Una piattaforma per la riflessione e lo studio", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), p. 577; G. FERRARI, "L'inventario di un'eredità del passato", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), p. 595; F. MARKHAM, "About the *Lineamenta*", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod*, p. 27.

²²Un des plus durs à ce propos est C. Yuhaus, qui parle d'un document orienté vers le passé plutôt que vers l'avenir, davantage négatif que positif, exprimant insuffisamment l'ecclésiologie et la théologie de Vatican II. E. Woodward, pour sa part, reproche aux *Lineamenta* d'être trop abstraits, de ne pas tenir compte de l'expérience des religieux eux-mêmes. M. Alcalá parle d'un document excessivement normatif et canonique, qui considère le processus de rénovation de la vie religieuse comme terminé. Quant à G. Ferrari, il avoue que la lecture des *Lineamenta* lui a laissé la bouche amère et un sentiment de déception. Voir C. YUHAUS, "The 1994 Synod: Uniqueness and Challenge" [= "The 1994 Synod"], dans *Review for*

laboris, tenant compte de ces réactions, soit plus ouvert et plus équilibré dans son approche de la vie religieuse²³.

3. L'*Instrumentum laboris*²⁴

L'*Instrumentum laboris* fut publié en juin 1994. Son but était de présenter l'état de la question et la doctrine de base sur la vie consacrée, tout en reflétant les demandes et les réflexions qui avaient fait suite à la publication des *Lineamenta*. Il s'agit du document le plus important dans la phase de préparation du Synode, puisque c'est à partir de lui que les pères synodaux furent invités à rédiger leurs interventions, pour répondre à un problème qu'il soulevait, pour critiquer la position qu'il adoptait, ou encore pour apporter un complément d'information.

Religious, 54 (1995), p. 835; E. WOODWARD, "The 1994 Synod on the Consecrated Life", dans CANON LAW SOCIETY OF AUSTRALIA AND NEW ZEALAND, *Proceedings of the Twenty Eighth Annual Conference*, Adelaïde, 1995, p. 109; M. ALCALÁ, "La asamblea sinodal sobre vida consagrada vista por un informador" [= "La asamblea sinodal"], dans *Confer*, 34 (1995), p. 329; G. FERRARI, "L'inventario di un'eredità del passato", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), p. 594.

Quelques auteurs cependant se réjouirent du contenu du document, ou du moins de sa manière d'aborder certains thèmes. C'est le cas de A. Brusco, qui est particulièrement content de trouver une synthèse appropriée de tout ce qui a été produit sur la vie religieuse depuis le Concile. G. Ghirlanda se réjouit de ce que les *Lineamenta* reconnaissent la position essentielle de la vie consacrée dans l'Église, de la même manière que celle du laïcat et du ministère sacré. Plus étonnamment, P.G. Cabra affirme que les *Lineamenta* ont été jugés de différents côtés comme un document qui pouvait contribuer à pacifier l'atmosphère et qui posait les problèmes avec une louable objectivité! Voir A. BRUSCO, "Un 'kairòs' per tutta la Chiesa", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), p. 598; G. GHIRLANDA, "Alcuni punti in vista del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *Periodica*, 83 (1994), p. 67; P.G. CABRA, "Dai *Lineamenta* all'*Instrumentum laboris*. Una riflessione per il Sinodo sulla vita consacrata", dans *Informationes SCRIS*, 19 (1993), I, p. 49.

²³Voir G. FERRARI, *ibidem*, p. 594.

²⁴Nous utilisons ici la traduction française du document, parue dans SYNODE DES ÉVÊQUES - IX ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail*, Paris, Éditions du Centurion, 1994, xv - 154 p.

3.1. Analyse

L'*Instrumentum laboris* comprend quatre parties. La première -- nn. 8-40 -- porte sur la situation de la vie consacrée aujourd'hui²⁵. Contrairement aux *Lineamenta*, le ton du document est ici nettement positif²⁶. Ainsi, l'*Instrumentum laboris* reprend les paroles de Paul VI dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*²⁷, selon lequel l'Église doit beaucoup aux religieux -- n. 10. Il souligne la convergence des réponses aux *Lineamenta* pour estimer positif le progrès réalisé sur la théologie de la vie religieuse depuis Vatican II -- n. 22. Cependant, il reconnaît que la vie religieuse est encore trop souvent appréciée pour ce qu'elle fait, sans être comprise dans ce qu'elle est -- n. 15. Par ailleurs, il y a un danger qu'elle soit identifiée excessivement avec un type de pastorale, comme cela arrive dans le cas des paroisses confiées aux religieux; une telle identification peut entraîner pour ces derniers une perte de leur identité et de leur fidélité à la mission de leur institut -- n. 26.

La deuxième partie -- nn. 41-65, intitulée "La vie consacrée dans le mystère du Christ et de l'Église", correspond globalement à la première partie des *Lineamenta*. On y trouve mentionnée à différentes reprises la notion de prophétisme de la vie religieuse, absente du document précédent. Ainsi, l'*Instrumentum laboris* souligne que la vie

²⁵En choisissant de commencer l'*Instrumentum laboris* par une description de l'état actuel de la vie consacrée -- au contraire des *Lineamenta* où une telle analyse se trouvait davantage dans la deuxième partie, les rédacteurs du document ont voulu répondre à la demande du congrès de l'Union des supérieurs généraux, qui souhaitait que le Synode adopte une approche partant de l'expérience vécue de la vie consacrée. Voir UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today*, p. 260.

²⁶On n'y retrouve pas, par exemple, des développements semblables aux nn. 28c et 29a des *Lineamenta*, qui dénonçaient des manifestations de désaccord de la part des religieux à l'égard du magistère des évêques ou du pape.

²⁷N. 69.

religieuse se présente comme "un rappel prophétique visible de la communion que l'Église entière doit déjà vivre maintenant" -- n. 57; il souligne également que "la mission de la vie [...religieuse] a un rôle prophétique particulier au sein du Peuple de Dieu, lui-même prophétique" -- n. 64²⁸.

La troisième partie, qui a pour titre "La vie consacrée dans la communion ecclésiale" -- nn. 66-85 -- correspond à la première section de la troisième partie des *Lineamenta*. Son titre I porte sur l'ecclésiologie de communion²⁹. Son titre II, traitant de la communion dans l'Église entière et dans les Églises particulières, est la partie du document qui concerne le plus les relations entre évêques diocésains et instituts religieux. On y retrouve les différents thèmes relevés dans les chapitres précédents de ce travail: autonomie des instituts et soumission aux évêques; service de l'Église entière et insertion dans l'Église particulière; soumission au magistère et exercice de la fonction prophétique; collaboration des instituts avec les évêques.

C'est sur la question de l'autonomie des instituts religieux que l'*Instrumentum laboris* apporte les précisions les plus intéressantes. En effet, le n. 81, après avoir rappelé le principe général de la juste autonomie de vie reconnue à chaque institut, poursuit en

²⁸Cette dernière affirmation correspond à la conviction de nombreux religieux. Ainsi, lors du congrès de l'Union des supérieurs généraux en préparation au Synode, M. Amaladoss souligna que les religieux avaient à exercer leur mission prophétique, non seulement dans le monde, mais également à l'intérieur de la communauté ecclésiale. Voir M. AMALADOSS, "The Religious in Mission", dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today*, p. 133.

²⁹De ce titre, retenons pour notre propos le n. 67 *in fine* qui relève que "là où il n'y a pas la subordination dans la communion hiérarchique, la charité n'est pas parfaite." Cette affirmation a fait difficulté pour un certain nombre d'auteurs. Ainsi, les experts religieux cités par L. Giovannini considèrent ce numéro comme un des plus malheureux du document; dans le contexte où il se situe, il donne en effet l'impression que les religieux sont les seuls qui pourraient mettre en danger la communion. Voir L. GIOVANNINI, "Un 'itinerario' di discernimento e di incoraggiamento per la vita consacrata e il suo futuro" [= "Un 'itinerario' di discernimento"], dans *Vita consacrata*, 30 (1994), p. 524; voir également S. FAGAN, "Preparing for the Synod: The *Instrumentum Laboris*" [= "Preparing for the Synod"], dans *Religious Life Review*, 33 (1994), p. 262.

affirmant que cette autonomie est un "droit natif³⁰ de l'institut". Il s'agit là d'une affirmation capitale, qui confirme ce que la doctrine avait déjà reconnu en termes équivalents³¹, mais qui n'avait jamais été posée de manière aussi claire dans un document officiel de l'Église. L'*Instrumentum laboris* justifie cette affirmation par le fait que c'est l'action de l'Esprit Saint – et non l'Église – qui est à l'origine du charisme de fondation³².

L'*Instrumentum laboris* apporte encore d'autres précisions à la notion d'autonomie des instituts: celle-ci ne concerne pas seulement la vie interne de l'institut, mais aussi ses oeuvres d'apostolat – n. 81; elle ne signifie pas indépendance des instituts à l'égard de l'autorité hiérarchique – n. 81; enfin, le rattachement exclusif et immédiat des instituts de droit pontifical au Siège apostolique est une garantie de leur autonomie et une manière efficace de veiller à leur universalité, tout en respectant l'autorité pastorale de l'évêque diocésain – n.82³³.

³⁰La version française de l'*Instrumentum laboris* traduit l'expression *ius nativum* par les mots "droit naturel". Nous préférons utiliser les termes "droit natif", plus proches de la version latine. Par ailleurs, quels que soient les termes employés, l'idée est globalement la même: il s'agit d'affirmer que l'autonomie des instituts est une réalité liée à l'être même de ceux-ci, et non le fruit d'une concession de la part du législateur.

³¹Voir E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano, Ancora, 1986, p. 50; R. CASTILLO LARA, "De ecclesialitate vitae religiosae in Codice iuris canonici", dans *Periodica*, 74 (1985), p. 426; G. GHIRLANDA, "Iusta autonomia et exemptio institutorum religiosorum: fundamenta et extensio", dans *Periodica*, 78 (1989), p. 141. Seul Ghirlanda qualifie cependant expressément l'autonomie de droit natif des instituts. Les deux autres auteurs n'utilisent pas une telle expression, mais parlent plutôt de l'autonomie comme d'une réalité préexistant à l'intervention du législateur – Gambari – ou comme d'une nécessité découlant de la nature charismatique de la vie religieuse – Castillo Lara.

³²Le raisonnement de l'*Instrumentum laboris* sur cette question apparaît peut-être quelque peu "elliptique". Nous nous permettons donc de le compléter, de la manière suivante: dans la mesure où l'autonomie de l'institut permet à ce dernier d'assurer la sauvegarde de son charisme, et que ce charisme lui-même n'est pas une création de l'Église, mais un don de l'Esprit Saint à l'institut, on peut en conclure que l'autonomie est également "voulue" par l'Esprit, comme réalité "connaturelle" à l'institut – *ius nativum* – s'imposant à l'Église en vue de la protection du charisme de l'institut.

³³Dans le même sens, mais cette fois par rapport à l'ensemble des instituts, le n. 72 rappelle que la soumission particulière des instituts au Souverain Pontife, établie par le c. 590, n'est pas une limitation à leur juste autonomie, mais une protection de celle-ci, en tant que garantie de l'originalité de leur inspiration

L'*Instrumentum laboris* est moins original en ce qui concerne le service de l'Église entière par les instituts religieux. Il souligne cependant que la note d'universalité que ces instituts apportent aux différentes Églises particulières prend racine dans leur lien étroit avec le ministère du successeur de Pierre — n. 72³⁴. Par ailleurs, le document traite également de l'exemption: selon lui, celle-ci a un caractère totalement positif, comme expression de la pleine fidélité de l'institut au Pontife romain et de sa disponibilité au service du ministère universel de ce dernier — n. 83³⁵.

En ce qui concerne la soumission des religieux aux évêques, l'*Instrumentum laboris* apporte peu d'éléments nouveaux³⁶. Il est un peu plus novateur en ce qui touche l'insertion des instituts religieux dans l'Église particulière. Le n. 74 souligne à ce propos la nécessité de "dépasser le sentiment d'autosuffisance et de préférence pour les oeuvres propres, pour pouvoir favoriser des rapports de confiance et de collaboration avec l'Église particulière." Cependant, l'*Instrumentum laboris* reconnaît que l'institut "ne pourra pas

charismatique.

³⁴Cette affirmation a suscité des critiques de la part de certains auteurs. Ainsi, selon S. Fagan, l'*Instrumentum laboris* semble indiquer ici que le caractère supradiocésain de la vie religieuse trouve son origine dans le ministère de Pierre. Voir S. FAGAN, "Preparing for the Synod", p. 262.

³⁵Dans un contexte où beaucoup d'auteurs doutent de l'application actuelle de l'exemption, le simple fait que l'*Instrumentum laboris* lui consacre un numéro mérite d'être souligné. Cependant, les rédacteurs du document eux-mêmes reconnaissent que "beaucoup se demandent comment, dans les circonstances historiques actuelles, l'exemption peut et doit être vécue en harmonie et avec efficacité pastorale dans les Églises particulières" — n. 83.

³⁶Le n. 75 rappelle le rôle central de l'évêque dans le diocèse, comme pasteur et représentant du Christ-tête, et promoteur de la perfection chrétienne pour l'ensemble de ses fidèles, y compris les religieux. Le n. 76, qui détermine l'étendue de la soumission des religieux à l'autorité des évêques dans le gouvernement pastoral du diocèse, reprend les trois éléments du c. 678 §1, en explicitant le sens de l'expression "soin des âmes": celle-ci comprend la prédication, l'éducation religieuse et morale, l'instruction catéchétique et la formation liturgique. L'*Instrumentum laboris* apporte donc ici un élément à la controverse, mentionnée dans le chapitre précédent — p. 74, relative au champ d'application de ce canon.

assurer des oeuvres qui ne correspondraient peut-être³⁷ pas à son propre charisme de fondation" – n. 77. Enfin, le même n. 77 développe la question – déjà abordée au n. 26 – des paroisses confiées à des prêtres religieux³⁸. Il relève trois difficultés en la matière: la présence de religieux dans des paroisses est parfois considérée comme une simple suppléance, ce qui peut blesser l'élan pastoral des religieux en question; si ce type de ministère ne correspond pas à la finalité de leur institut, ces religieux peuvent tomber dans l'individualisme; les évêques et les fidèles regrettent souvent le manque de stabilité des religieux engagés dans les paroisses, alors qu'une permanence de ces derniers dans un tel ministère peut à l'inverse créer des difficultés de dynamisme aux instituts.

L'*Instrumentum laboris* traite également de l'exercice par les religieux de leur fonction prophétique et de leur soumission au magistère des évêques. Le n. 72 émet à ce propos certaines précisions. D'une part, il rappelle le devoir pour les religieux de se faire les "témoins de l'enseignement authentique du magistère" et demande aux supérieurs d'intervenir quand les membres de l'institut mésestiment cette fidélité. Par ailleurs, le même numéro précise également le rôle prophétique des religieux: celui-ci "ne peut pas être interprété [...] en opposition avec le pape et les évêques, mais [...] comme un témoignage sincère des valeurs évangéliques, parmi lesquelles celles de la soumission dans

³⁷La traduction française de l'*Instrumentum laboris* ne correspond pas ici à la version latine du document. Elle dit en effet: "L'institut ne pourra peut-être pas assumer des oeuvres qui ne correspondent pas à son propre charisme de fondation." Une telle traduction s'écarte manifestement du texte latin, dans lequel l'adverbe *fortasse* – peut-être – se rapporte clairement à l'expression verbale *habent commune* – correspondent – et non au verbe *assumere* – assumer. Par ailleurs, une telle traduction serait également en contradiction avec la doctrine du Concile, telle qu'elle se trouve notamment exprimée en CD 35, 1, puisqu'elle laisserait entendre que l'institut pourrait assumer des oeuvres qui ne correspondent pas à son charisme!

³⁸Dans le cas particuliers des instituts contemplatifs, le n. 78 souligne l'importance de ne pas leur confier le soin de paroisses, non seulement quand il s'agit d'instituts intégralement ordonnés à la contemplation, mais également dans le cas des instituts dont la tradition est d'assumer des oeuvres d'apostolat à l'intérieur du monastère. En effet, selon l'*Instrumentum laboris*, la prise en charge de paroisses détacheraient ces religieux des observances propres à la vie monastique.

la foi et dans l'amour, envers ceux que le Saint-Esprit a placés comme guides du peuple de Dieu."³⁹

Enfin, les nn. 72-83 développent à différents endroits le thème de la collaboration entre les instituts religieux et les évêques. Dans l'ensemble, l'*Instrumentum laboris* se borne ici à rappeler des points déjà mentionnés dans les documents qui l'ont précédé⁴⁰.

La quatrième partie de l'*Instrumentum laboris* -- nn. 86-110 -- est intitulée "La vie consacrée dans la mission de l'Église pour le monde"⁴¹. Elle comporte peu de dispositions relatives aux relations entre instituts religieux et évêques diocésains. Relevons cependant le rappel de l'importance de la promotion des vocations à la vie religieuse, y compris au sein de l'Église particulière -- n. 89 -- et la mention parmi les critères de renouvellement des oeuvres apostoliques l'attention aux besoins de l'Église particulière et le dialogue constant avec ses pasteurs -- n. 97.

³⁹Le n. 72 apparaît ainsi comme un véritable coup de frein par rapport au rôle prophétique de la vie religieuse au sein de l'Église, tel qu'il avait été reconnu par le n. 64. On voit en effet mal comment un prophète pourrait dénoncer des injustices, si son rôle se caractérise par la soumission à l'autorité! En ce sens, il est typique que le n. 72 parle du rôle prophétique des religieux en mettant cet adjectif entre guillemets, ce que ne fait pas le n. 64. C'est sans doute à ce n. 72 que les experts religieux cités par L. Giovannini font allusion lorsqu'ils dénoncent dans l'*Instrumentum laboris* le "risque de bloquer la fonction prophétique par une institutionnalisation excessive." Voir L. GIOVANNINI, "Un 'itinerario' di discernimento", p. 524.

⁴⁰Tel est le cas de l'importance des conventions prévues par le c. 681 §2 dans le cas d'oeuvres confiées aux religieux -- n. 78, de l'utilité de commissions mixtes -- n. 78, du rôle spécifique du vicaire épiscopal pour la vie consacrée -- n. 78, du souhait d'une formation théologique sur la vie religieuse dans les séminaires et d'une étude doctrinale de l'Église particulière dans les instituts -- n. 79 ou encore de l'importance des conférences des supérieurs majeurs -- n. 84.

Par ailleurs, le n. 74, consacré à la collaboration entre les différents éléments qui composent l'Église particulière, ne met en évidence que la responsabilité des religieux, appelés à être en communion d'esprit et de coeur avec le pape et les évêques, et à répondre aux besoins de l'Église particulière. Une telle insistance unilatérale sur les devoirs des religieux rompt quelque peu l'équilibre de cette disposition, qui soulignait d'abord l'existence de responsabilités de part et d'autre.

⁴¹Cette quatrième partie correspond à la deuxième section de la troisième partie des *Lineamenta*.

3.2. Appréciation

L'*Instrumentum laboris* est sensiblement différent des *Lineamenta*, tant par sa structure que par le ton qu'il adopte pour parler de la vie religieuse, et plus spécifiquement des relations entre instituts et évêques. Ainsi, il débute par une description phénoménologique de la vie religieuse, alors que les *Lineamenta* développaient d'abord la question de la nature et de l'identité de celle-ci. Par ailleurs, son analyse de la situation de la vie religieuse est beaucoup plus positive que celle des *Lineamenta*, et se situe dans un cadre plus large que celui de la seule problématique de la soumission à la hiérarchie⁴².

En ce qui concerne la question spécifique des relations entre évêques et instituts religieux, deux points particuliers méritent d'être relevés dans l'*Instrumentum laboris*:

- le développement relatif à l'autonomie des instituts. En étant le premier document officiel de l'Église à reconnaître que l'autonomie est un droit natif des instituts, en précisant également que cette autonomie concerne aussi les oeuvres d'apostolat, l'*Instrumentum laboris* réalise un progrès important dans la compréhension de cette notion capitale pour une saine conception des relations entre évêques et instituts religieux;

- la mention par l'*Instrumentum laboris* de la fonction prophétique de la vie religieuse. Même si sa présentation n'est pas exempte d'ambiguïtés⁴³, elle a le mérite de reconnaître le prophétisme de la vie religieuse comme une valeur véritable, à l'intérieur même du peuple de Dieu. Ici aussi, l'*Instrumentum laboris* réalise un progrès notable par rapport

⁴²À ce sujet, la manière dont les deux documents envisagent les dangers actuels encourus par la vie religieuse est révélatrice: là où les *Lineamenta* parlent de tensions avec la hiérarchie – n. 28, de désaccord avec les évêques – n. 28, de moindre estime de l'autorité et de la discipline ecclésiale – n. 29, l'*Instrumentum laboris* adopte un ton moins polémique, pour relever deux dangers correspondant davantage au vécu des religieux: que la vie religieuse ne soit pas comprise pour ce qu'elle est – n. 15; qu'elle soit identifiée excessivement avec un type de pastorale déterminé, comme les paroisses – n. 26.

⁴³Voir *supra*, p. 133, l'analyse du n. 72.

aux documents antérieurs.

Vu les observations qui précèdent, il n'est guère étonnant que l'*Instrumentum laboris* ait reçu un accueil beaucoup plus chaleureux que les *Lineamenta*⁴⁴. Beaucoup d'auteurs soulignèrent que le document a tenu compte des remarques envoyées par les religieux⁴⁵. C'était de bonne augure pour le Synode qui allait débiter.

⁴⁴Ainsi, S. Fagan parle d'un très bon document, positif, équilibré et encourageant, qui permettra aux religieux de se sentir voulus et appréciés dans l'Église. R. McDermott y voit un document qui entre en dialogue avec les religieux, plutôt que de les juger comme le font les *Lineamenta*. P. Hebblethwaite considère l'*Instrumentum laboris* comme un énorme progrès par rapport aux *Lineamenta*. Quant à J. Sweeney, il souligne l'accueil chaleureux réservé à l'*Instrumentum laboris* et parle d'une croissance dans la compréhension de la question, d'un document à l'autre. Enfin, C. Yuhaus, après le Synode, ira jusqu'à voir dans l'*Instrumentum laboris* un des meilleurs produits de tout le processus synodal. Selon lui, il sera une des références les plus significatives dans le futur pour toute étude sur la vie religieuse. Voir S. FAGAN, "Preparing for the Synod", p. 260; R. McDERMOTT, "The Fruits of Consultation: The 1994 Synod's *Instrumentum Laboris*", dans *Review for Religious*, 54 (1995), p. 183; P. HEBBLETHWAITE, "The Avant-garde of Charity", dans *The Tablet*, 248 (1994), p. 1258; J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?" [= "The Synod: Was it Worth It?"], dans *Religious Life Review*, 34 (1995), p. 3; C. YUHAUS, "The 1994 Synod", p. 836.

Tous les auteurs ne témoignent cependant pas d'un enthousiasme sans nuance par rapport à l'*Instrumentum laboris*. Ainsi, M. Alcalá parle d'un document hybride, qui comporte à la fois des éléments provenant des *Lineamenta*, auxquels on n'a pas voulu renoncer, et des éléments du congrès de l'Union des supérieurs généraux, plus prophétique et inspiré. Voir M. ALCALÁ, "La asamblea", p. 329.

⁴⁵Parmi les nombreuses réactions en ce sens, citons N. Tello Ingelmo, pour qui l'*Instrumentum laboris* a la très grande qualité d'avoir tenu compte avec fidélité des suggestions envoyées de toutes parts au secrétariat du Synode, et K. Nientiedt, qui relève, à la lecture de l'*Instrumentum laboris*, que les nombreuses critiques adressées aux *Lineamenta* ont porté leurs fruits. Voir N. TELLO INGELMO, "La vida consagrada, un regalo de Dios. Desde el corazón del Sínodo", dans *Vida religiosa*, 76 (1994), p. 437; K. NIENTIEDT, "Autonomie und Abhängigkeit", dans *Herder Correspondenz*, 48 (1994), p. 612.

II. Le Synode

Le Synode des évêques sur la vie consacrée s'ouvrit le 2 octobre 1994 et se clôtura le 29 du même mois. Il rassembla 348 participants, dont 244 pères synodaux proprement dits, 75 auditeurs⁴⁶, 20 collaborateurs et 9 auditeurs provenant d'autres confessions chrétiennes. Parmi ces 348 participants, 218 étaient membres d'instituts de vie consacrée⁴⁷. Une telle proportion de consacrés s'explique notamment par le fait que les conférences des évêques ont surtout envoyé au Synode des évêques religieux, en supposant qu'ils étaient davantage compétents pour traiter du thème synodal⁴⁸.

Le Synode débuta par une messe d'ouverture, célébrée par le Pape Jean-Paul II dans la basilique Saint-Pierre. Il suivit ensuite le processus synodal habituel: d'abord, la

⁴⁶Ces auditeurs, tous invités par le Pape – au contraire des pères synodaux, dont la majorité était désignée par les conférences des évêques – purent exceptionnellement prendre la parole au cours des sessions plénières. Mais ils ne purent participer au vote sur les propositions à soumettre au Saint-Père. Cela fut regretté par certains. Voir M. AUGÉ, "El sínodo sobre la vida consagrada. Reflexiones en voz alta", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), p. 46; E. STARKEN, "Reflections on the Synod, 1", dans *Religious Life Review*, 34 (1995), p. 88.

⁴⁷Voir N. TELLO INGELMO, "La vida consagrada, un regalo de Dios. Desde el corazón del Sínodo", dans *Vida religiosa*, 76 (1994), pp. 437-438.

Cette proportion inhabituellement élevée de consacrés parmi les participants au Synode était de nature à rencontrer les craintes exprimées par les religieux quant au caractère essentiellement épiscopal de l'assemblée synodale. Effectivement, plusieurs commentateurs exprimèrent leur satisfaction à ce sujet. Ainsi, J. Sweeney souligna que ce Synode était plus représentatif de son sujet que n'importe quel autre synode avant lui. M. Alcalá estima que les supérieurs et les évêques religieux, ne recherchant pas une carrière ecclésiastique, parleraient avec davantage de liberté que les évêques provenant du clergé diocésain. Mais tout le monde ne partageait pas cette opinion. Ainsi, G. Marchesi se réjouit quant à lui de la prévalence numérique des pères synodaux provenant du clergé diocésain – 130 sur 244 – qui permettait d'éviter que le Synode se réduise à un événement interne aux religieux. Voir J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?", p. 4; M. ALCALÁ, "La asamblea sinodal", p. 330; G. MARCHESI, "Il Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *La Civiltà cattolica*, 145 (1994), p. 594.

⁴⁸Voir L. GIOVANNINI, "Un 'itinerario' di discernimento", p. 526. Le même auteur cite à ce propos Mgr J. Schotte, secrétaire général du Synode des évêques, pour lequel ce choix des conférences des évêques n'est pas totalement positif, parce qu'il va à l'encontre d'une exigence fondamentale, à savoir que la vie religieuse est une partie de l'Église et doit être ressentie comme telle par les évêques non religieux.

Relatio ante disceptationem visa à résumer les apports parvenus au secrétariat du Synode, à partir de l'*Instrumentum laboris*, et à aider ainsi les pères à centrer leurs interventions sur les éléments du thème synodal qui demandaient un approfondissement; cette *Relatio* fut suivie par les relations individuelles, durant lesquelles les pères synodaux qui le désiraient exposèrent en une dizaine de minutes, en leur nom propre ou au nom de leur conférence des évêques, leur opinion sur tel aspect du thème ou tel point de l'*Instrumentum laboris* – ces relations s'interrompirent certains jours pour laisser place aux auditions, où intervenaient les auditeurs et auditrices; après deux semaines consacrées à ces relations individuelles, le relateur officiel tenta une synthèse dans la *Relatio post disceptationem*, qui formulait notamment une série de questions, dans lesquelles étaient rassemblés les points qui méritaient une attention particulière ou nécessitaient une clarification; pour répondre à ces questions, les pères synodaux et les auditeurs se réunirent alors en groupes linguistiques – appelés *circuli minores*, qui, à l'issue d'une semaine de discussions, remirent un rapport à l'assemblée plénière; une commission réalisa une synthèse de leur conclusions sous forme de propositions soumises à l'assemblée; après examen par celle-ci, les propositions furent approuvées et remises au Saint-Père pour l'aider dans la rédaction de l'exhortation apostolique post-synodale; par ailleurs, l'assemblée adopta un message final exprimant sa conviction pour l'Église et le monde⁴⁹.

1. La *Relatio ante disceptationem*⁵⁰

⁴⁹Voir L. RUBIO MORÁN, "El Sínodo sobre la vida consagrada. Una visión panorámica y acentos teológicos y pastorales", dans *Seminarios*, 41 (1995), p. 92.

⁵⁰La traduction française de cette *Relatio* se trouve dans *La Documentation catholique*, 91 (1994), pp. 942-953.

L'assemblée synodale s'ouvrit par la lecture de la *Relatio ante disceptationem*, dont la rédaction et la présentation avaient été confiées au cardinal B. Hume, archevêque de Westminster. Cette *Relatio* reprend l'essentiel des idées développées dans l'*Instrumentum laboris*⁵¹, avec cependant quelques caractéristiques propres: ainsi, la première partie de la *Relatio* traite des devoirs des évêques envers la vie religieuse, ce qui n'allait pas de soi⁵². Dans le même esprit, c'est dans le passage consacré aux défis lancés aux évêques que le cardinal Hume aborde la question des relations entre évêques et instituts. Il relève à ce sujet les défis suivants: comment encourager le prophétisme inné de la vie religieuse à l'intérieur des Églises particulières; comment et quand impliquer les religieux dans les différents organismes de consultation et de décision; comment aider les religieux prêtres à intégrer leur ministère selon leur propre charisme dans une pastorale d'ensemble; que faire quand des religieux prennent une position publique divergente de celle des évêques ou du pape; que faire quand des centres d'enseignement, de publication ou d'activité caritative sont en opposition avec le magistère⁵³.

⁵¹B. Hume cite notamment longuement le n. 81 de l'*Instrumentum laboris*, y compris le passage qui reconnaît l'autonomie comme droit natif des instituts.

⁵²Les *Lineamenta*, à l'inverse, avaient mis l'accent sur les devoirs des religieux envers les évêques et le pape. Selon K. Nientiedt, le cardinal Hume, en mettant en évidence la responsabilité des évêques, a voulu mettre un frein à l'insistance actuelle sur la soumission des religieux à la hiérarchie. Voir K. NIENTIEDT, "Autonomie und Abhängigkeit", dans *Herder Correspondenz*, 48 (1994), p. 615.

⁵³Ces deux dernières questions suscitèrent une certaine perplexité parmi les commentateurs. Ainsi, B. Secondin parle à leur sujet d'une rigidité de ton qui donne à penser que ces demandes ont été élaborées plus dans la perspective de Rome que de Londres! Le cardinal Hume invoqua pour se justifier le fait qu'il n'avait pas à donner son opinion personnelle, mais à rendre compte de ce qui avait été dit. Mais J. Sweeney relève que ces problèmes n'apparaissaient pas avec évidence dans l'*Instrumentum laboris*. On peut donc se demander où le relateur en trouva mention. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, p. 204; J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?", p. 6.

2. Les interventions des pères synodaux⁵⁴

Les deux premières semaines du Synode furent consacrées aux interventions des pères synodaux et des auditeurs. Le ton général de ces interventions est incontestablement positif et encourageant pour la vie religieuse⁵⁵. Ainsi, un grand nombre de pères synodaux rendent grâce pour ce que les religieux ont apporté et apportent encore à l'Église⁵⁶. D'autres relèvent l'amélioration générale des relations entre les instituts religieux et les Églises particulières, attribuant une telle amélioration, soit à la mise en oeuvre du

⁵⁴Les citations de ces interventions, ainsi que des rapports des *circuli minores*, sont extraites, soit du résumé qui en a été publié en italien dans NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa et nel mondo* [= *La vita consacrata*], Città del Vaticano, Tipografia vaticana, Editrice "L'Osservatore romano", pp. 23-136 et 143-160, soit du texte intégral publié en anglais dans *Origins*, 24 (1994-1995), pp. 323-336, 346-352 et 356-362 – cette revue n'a malheureusement publié qu'un petit nombre d'interventions, soit des manuscrits *in extenso* dans la langue originale (=ms), qui n'ont pas fait l'objet d'une publication officielle, mais dont nous avons pu prendre connaissance grâce à l'amabilité d'un expert au Synode.

⁵⁵Contrairement aux craintes émises par un certain nombre de religieux avant le Synode, on n'assista donc pas à une "reprise en mains" de la vie religieuse par la hiérarchie, ni à la reproduction des tensions vécues çà et là entre évêques et instituts.

⁵⁶Nous avons ainsi relevé au moins 45 intervenants qui mentionnent le rôle de la vie religieuse dans l'Église, avec gratitude ou admiration. Certains se situent au niveau de l'Église entière, comme le cardinal E. Cassidy, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, qui souligne le rôle prioritaire joué par les religieux dans le domaine oecuménique, ou le cardinal P. Laghi, préfet de la Congrégation pour l'Éducation catholique, qui évoque l'importance fondamentale des instituts dans l'éducation et la culture. D'autres intervenants relèvent le rôle capital des instituts religieux dans l'évangélisation de leur Église particulière – c'est le cas de Mgr G. Scarpa, évêque de Ndalatando (Angola), de Mgr G.-J. Deschamps, évêque de Daru-Kiunga (Papouasie-Nouvelle-Guinée), et de Mgr R. Damasceno Assis, évêque auxiliaire de Brasília – ou dans le soutien apporté à leur Église en difficulté – ainsi, S.B. I. Hayek, patriarche d'Antioche des Syriens (Liban). Mais les interventions les plus émouvantes émanent des évêques qui évoquent avec gratitude ce que les religieux leur ont personnellement apporté. C'est le cas notamment de Mgr R. Vela Chiriboga, ordinaire militaire pour l'Équateur, et de Mgr M. Ríos Mont, évêque auxiliaire de Guatémala. Pour ces interventions, voir respectivement *La vita consacrata*, pp. 80, 67, 46, 63, 66, 131, 59 et 95.

Concile⁵⁷, soit à l'application des directives *Mutuae relationes*⁵⁸. D'autres intervenants encore évoquent plus précisément les relations positives entre évêques et instituts religieux dans leur propre Église particulière⁵⁹.

Certes, les tensions entre évêques et instituts religieux n'en ont pas pour autant disparu. Certains pères synodaux ne manquent pas de le rappeler, en mentionnant le cas de leur pays ou de leur Église particulière⁶⁰. D'autres cependant soulignent que de telles

⁵⁷Ainsi, Mgr J. Parise Loro, vicaire apostolique du Napo (Équateur), souligne que l'application fidèle et généreuse des directives du Concile Vatican II a permis un accroissement important de la communion des instituts religieux avec la hiérarchie ecclésiastique, le clergé diocésain et les fidèles en général. De même, le cardinal B. Gantin, préfet de la Congrégation pour les Évêques, relève parmi les fruits de l'ecclésiologie de Vatican II une plus grande conscience du caractère ecclésial de la vie religieuse et un espace plus vaste réservé à celle-ci dans les plans pastoraux des diocèses. Voir *La vita consacrata*, pp. 46 et 67-68.

⁵⁸Ces intervenants rejoignent généralement les résultats de l'enquête réalisée 10 ans après *Mutuae relationes*. Ainsi, Mgr R. Gallardo García, évêque de Tampico (Mexique), fait sien le n. 73 de l'*Instrumentum laboris*, selon lequel les directives *Mutuae relationes* et les normes canoniques ont produit des effets positifs, là où elles ont été appliquées. Voir ms.

Cependant, plusieurs intervenants estiment qu'il est nécessaire d'actualiser ces directives, pour tenir compte de l'évolution des quinze dernières années et de la nouvelle législation canonique. C'est le cas notamment de Mgr J. Bonfils, évêque de Viviers (France), de Mgr R. Arango Velásquez, évêque de Buga (Colombie), et du cardinal B. Gantin, préfet de la Congrégation pour les Évêques. Voir *La vita consacrata*, pp. 27, 75 et ms.

⁵⁹Ainsi, Mgr H. Morera Vega, évêque de Tilarán (Costa Rica), relève que les rapports entre évêques et religieux dans son pays sont fraternels, respectueux et de collaboration mutuelle; Mgr J. González Bacallao, évêque de Pinar del Río (Cuba), témoigne de ce que les religieux à Cuba se sentent appréciés et accueillis et que l'occasion ne leur manque pas de s'intégrer à la vie pastorale de l'Église, en mettant en oeuvre leur propre charisme; Mgr J. Kvas, évêque auxiliaire de Ljubljana (Slovénie), parle de bons rapports entre les communautés religieuses et la hiérarchie ecclésiale dans son pays; le cardinal C. Ruini, vicaire général du diocèse de Rome, estime que les rapports entre vie religieuse et évêques en Italie sont franchement bons – il mentionne cependant une difficulté, représentée par les orientations éditoriales suivies par certains instituts, tant sur le plan pastoral que de la doctrine. Voir *La vita consacrata*, pp. 94, 96, 111 et 98.

⁶⁰Ces difficultés sont souvent liées à une situation bien déterminée. Ainsi, dans le cas de la Pologne, Mgr M. Kruszyłowicz, évêque auxiliaire de Szczecin-Kamien, relève que les décisions prises par les instituts religieux après 1989 pour réviser leur mode de présence et mettre à jour leur charisme ont parfois provoqué des tensions avec les évêques. De même, Mgr J. Mata Guevara, évêque d'Estelí (Nicaragua), relève à partir de l'exemple de son pays que, là où l'option pour les pauvres s'est faite sans discernement évangélique, elle a engendré une option idéologique et politique chez les religieux qui a provoqué des

tensions ne sont pas nécessairement négatives. Elles peuvent même porter du fruit dans certains cas, si elles sont vécues dans un esprit de dialogue⁶¹.

Après ce tour d'horizon général des interventions synodales, il convient d'examiner plus précisément ce que les pères synodaux et les auditeurs ont dit des relations entre évêques diocésains et instituts religieux. Nous regrouperons ces interventions selon les différents thèmes mis en évidence dans ce travail: autonomie des instituts et service par eux de l'Église entière, soumission des religieux aux évêques, insertion des instituts dans l'Église particulière, respect par les religieux du magistère des évêques, exercice de la fonction prophétique des religieux à l'intérieur de l'Église, collaboration entre évêques et instituts. Nous examinerons également la question de la formation des religieux et des prêtres diocésains, qui a fait l'objet d'interventions particulières.

2.1. L'autonomie des instituts religieux et leur service de l'Église entière⁶²

Rares sont les interventions de pères synodaux ou d'auditeurs traitant explicitement de l'autonomie des instituts religieux⁶³. Ce fait est d'autant plus important à relever que

tensions avec la hiérarchie. Aujourd'hui, cependant, note Mgr Mata Guevara, des efforts se font jour pour un dialogue ouvert, avec un vrai respect, mais aussi fermeté sur les principes. Voir *La vita consacrata*, p. 130 et ms.

⁶¹Un recours au dialogue pour vivre positivement et dépasser les tensions dans le cadre du Synode est notamment prôné par le P. T. Radcliffe, maître général des Frères prêcheurs, et par Mgr V. Nichols, évêque auxiliaire de Westminster (Grande-Bretagne). Voir *Origins*, 24 (1994-1995), pp. 335 et 352.

⁶²Il peut sembler étrange d'analyser dans une même section les interventions synodales relatives à ces deux thèmes. Cependant, l'autonomie des instituts religieux et leur service de l'Église entière sont en lien étroit, comme cela a déjà été évoqué *supra*, p. 68, et sera développé plus longuement *infra*, pp. 183-184.

⁶³Nous avons relevé principalement l'intervention de Mgr M. Luluga, évêque de Gulu (Ouganda), qui, à la suite du n. 74 de l'*Instrumentum laboris*, mentionne que la coopération des instituts avec l'ordinaire du lieu doit être conforme à leur charisme propre, leur fin propre et leur juste autonomie de vie et de

l'Instrumentum laboris avait consacré un long développement à cette question.

Peu d'intervenants également mettent en évidence la dimension de service de l'Église entière par les instituts religieux. Lorsqu'ils le font, c'est pour rappeler la responsabilité spéciale des religieux membres des instituts de droit pontifical d'oeuvrer à l'unité de l'Église particulière avec les Églises soeurs et avec l'Église entière, ou encore pour souligner l'importance du travail conjoint d'instituts internationaux et de congrégations autochtones au sein de la même Église particulière -- la présence des premiers auprès des secondes manifestant l'universalité et l'unité de l'Église, corps du Christ⁶⁴.

Au confluent des thèmes de l'autonomie des instituts et de leur service de l'Église entière, la question de l'exemption est abordée par quelques intervenants, pour demander qu'elle soit mieux définie⁶⁵ ou pour déplorer certains abus commis en son nom⁶⁶.

gouvernement, et l'intervention de S. M.P. Offiah, supérieure générale des Filles de Marie Mère de miséricorde, qui souligne le lien entre l'autonomie des instituts et la protection de leur charisme. Voir *La vita consacrata*, pp. 40 et 56.

⁶⁴Voir à ce sujet les interventions de Mgr J. Lozano Barragán, évêque de Zacatecas (Mexique), et de Mgr J-B. Somé, évêque de Diébougou (Burkina-Faso), dans *La vita consacrata*, pp. 23 et 82.

Cependant, certains pères synodaux minimisent cette dimension des instituts religieux: ainsi, selon Mgr J. Duval, archevêque de Rouen (France), il est exact que les membres des instituts sont, dans les Églises particulières, témoins de l'universel, mais ce n'est pas à proprement parler une caractéristique de la vie religieuse. Voir ms.

⁶⁵Une telle demande est formulée par Mgr J. Duval, archevêque de Rouen (France). Selon lui, la manière de présenter l'exemption revient trop à dire qu'il faut arracher les religieux au particularisme d'un diocèse pour les mettre au service de l'Église entière. L'exemption risque alors de faire oublier que c'est en servant concrètement une Église particulière que l'on sert l'Église entière. Voir ms.

⁶⁶Ainsi, Mgr R. Arango Velásquez, évêque de Buga (Colombie), reconnaît qu'un sujet de tension entre les évêques et les instituts religieux est la manière différente de comprendre et de mettre en application la juste autonomie des religieux et l'exemption canonique des instituts. Mgr J.M. Bergoglio, évêque auxiliaire de Buenos Aires (Argentine), regrette des utilisations abusives de l'exemption -- ou de ses analogies -- qui permettent à certaines communautés religieuses d'éviter toute insertion dans l'Église particulière. Plus sévère encore, Mgr D. Castrillón Hoyos, archevêque de Bucaramanga (Colombie), estime que l'exemption semble servir à se frayer un chemin libérant de toute autorité. Voir ms et *La vita consacrata*, p. 32.

2.2. La soumission des instituts religieux aux évêques diocésains en matière d'apostolat

En ce qui concerne la soumission des instituts religieux aux évêques diocésains, une profonde divergence de vues se fait jour parmi les participants au Synode. En effet, certains intervenants rappellent le principe d'une telle soumission⁶⁷ ou même déplorent l'insoumission des religieux, leur reprochant d'adopter un comportement et des activités pastorales en marge de l'orientation donnée par les évêques⁶⁸. À l'inverse, d'autres pères synodaux refusent de voir dans la soumission des instituts aux évêques l'élément déterminant de leurs relations. Ils soulignent au contraire que celles-ci s'expriment mieux dans le registre de la mutualité et du partenariat que dans le langage de l'obéissance à la hiérarchie. Selon eux, on peut parler d'une véritable réciprocité entre les évêques et les instituts religieux⁶⁹. Une telle divergence de vue révèle en fait une division plus profonde,

⁶⁷Ainsi, S. M.P. Offiah, supérieure générale des Filles de Marie Mère de miséricorde, insiste sur l'importance de l'acceptation et du respect par les religieux de l'autorité des évêques. Plus fortement, S. V.V. Hadarau, conseillère provinciale des Soeurs basilienues, souligne que les religieux doivent avoir le consentement et la bénédiction de leurs évêques pour demeurer sur la voie droite. Selon elle, tous les instituts ont besoin d'être en communion étroite avec les évêques, dans l'amour mutuel et respectueux. La même idée est défendue par Mgr J. Szlaga, évêque de Pelplin (Pologne), pour lequel le charisme d'un institut doit s'accomplir *in medio Ecclesiae*, et ne peut donc trouver sa place hors de l'évêque. Voir *La vita consacrata*, pp. 56, 104 et 100-101.

⁶⁸C'est notamment l'opinion de Mgr D. Castrillón Hoyos, archevêque de Bucaramanga (Colombie). De même, Mgr J. Lozano Barragán, évêque de Zacatecas (Mexique), souligne l'absurdité de tout "parallélisme" des religieux par rapport à la pastorale diocésaine. Mgr B. Governo, évêque de Quelimane (Mozambique), a des propos encore plus durs. Il regrette la présence dans son diocèse de quelques aventuriers qui, se disant les disciples de saints charismatiques, créent leurs paroisses dans la paroisse et leurs diocèses dans le diocèse, totalement hors de l'esprit et des orientations fondamentales de l'Église particulière. Voir *La vita consacrata*, pp. 32, 23 et 25-26.

⁶⁹Voir les interventions de Mgr F.J. Spence, archevêque de Kingston (Canada), et du P. D. Duka, vice-président de l'Union des conférences européennes des supérieurs majeurs, dans ms et *La vita consacrata*, p. 85. Selon le P. Duka, une telle "réciprocité" entre évêques et instituts n'est pas une négation de l'ordre hiérarchique, mais elle permet de donner aux deux parties un sentiment de confiance et de sécurité.

portant sur la manière de comprendre la notion d'Église communion⁷⁰.

2.3. L'insertion des instituts dans les Églises particulières

Particulièrement nombreuses sont les interventions de pères synodaux relatives à l'insertion des instituts religieux dans les Églises particulières.

Plusieurs intervenants rappellent l'importance d'une telle insertion, tout en divergeant cependant sur la question de savoir qui en est principalement responsable. Certains insistent sur le rôle des évêques d'intégrer les religieux dans l'élaboration de la pastorale diocésaine⁷¹; d'autres mettent en avant le devoir des religieux de s'impliquer davantage dans une telle pastorale⁷²; un troisième groupe d'intervenants souligne la responsabilité des uns et des autres⁷³.

⁷⁰C'est ce que souligne Mgr R. Arango Velásquez, évêque de Buga (Colombie), qui relève que, si tous, en principe, assument le modèle de l'Église communion, des positions et des accents opposés apparaissent cependant dans la réalité de l'actuation pastorale, quant à la conception et à l'exercice de l'autorité, au sens et à la fonction du magistère, à la juste autonomie et à l'exemption des religieux. Selon lui, est ici en jeu la compréhension de l'Église telle que l'a voulue Vatican II. Voir ms.

⁷¹Tel est le cas de Mgr C.K. Sam, évêque de Sekondi-Takoradi (Ghana), qui souligne la nécessité de dresser un plan pastoral où les religieux aient leur place. Mgr R. Damasceno Assis, évêque auxiliaire de Brasília, souhaite également que soit facilitée la participation des instituts dans l'élaboration et l'exécution des plans de pastorale. Plus généralement, Mgr M. Aichern, évêque de Linz (Autriche), estime que les religieux devraient pouvoir accéder aux organes de réflexion, de discussion et de décision aux différents niveaux des Églises particulières. Voir *La vita consacrata*, pp. 110, 67 et 91.

⁷²Ainsi, plutôt que d'insister sur la responsabilité des évêques en la matière, Mgr A. Lopes Coelho, évêque de Viana do Castelo (Portugal), souhaite renvoyer la balle aux religieux en leur demandant de s'insérer dans la pastorale diocésaine. Quant à Mgr D. Gil Zorilla, évêque de Salto (Uruguay), il estime que l'insertion des religieux dans la pastorale de l'Église particulière doit aller jusqu'à assumer le plan pastoral diocésain comme partie intégrante de leur propre fidélité à la volonté de Dieu. Voir *La vita consacrata*, pp. 130 et 91.

⁷³C'est le cas de Mgr J. Suwatan, évêque de Manado (Indonésie), qui réagit à la fois en tant qu'évêque et ancien provincial. De même, Mgr M. Piat, évêque de Port-Louis (Île Maurice), souligne que c'est à l'évêque que revient la responsabilité de mettre en état de mission les religieux, en leur indiquant les urgences pastorales, mais qu'il appartient aux religieux de travailler à discerner la contribution originale

Plusieurs interventions relèvent la persistance de tensions dans ce domaine. Certains des problèmes évoqués à ce propos avaient déjà été mentionnés lors du Concile. Il en est ainsi de la tendance de certains instituts à constituer une "Église dans l'Église", qui veille jalousement à l'indépendance de ses oeuvres par rapport au diocèse, de la propension de certains évêques à utiliser les religieux sans tenir suffisamment compte de leur charisme propre, ou encore du danger que certains évêques mettent à mal la dimension communautaire de la vie religieuse, en confiant aux instituts des tâches qui compromettent l'harmonie de la vie commune.

Cependant, il convient de se garder d'un parallélisme simpliste entre ces différents problèmes. En effet, très peu d'intervenants dénoncent le manque d'insertion des instituts dans les Églises particulières⁷⁴. Ce problème est certainement beaucoup moins évoqué que lors de la préparation du Concile, ce qui confirme l'amélioration de l'attitude des instituts religieux en la matière, relevée déjà lors du congrès de l'Union des supérieurs généraux préparatoire au Synode⁷⁵. Par contre, l'autre difficulté, c'est-à-dire le manque de prise en considération, de la part de l'évêque, du charisme ou de la dimension communautaire de la vie religieuse, est évoquée par un nombre d'intervenants nettement plus important⁷⁶.

qu'ils peuvent apporter, selon leur charisme, aux grands défis missionnaires du diocèse. Voir *La vita consacrata*, pp. 31 et 60.

⁷⁴À notre connaissance, le seul intervenant à ce sujet est Mgr M. Piat, évêque de Port-Louis (Ile Maurice). Voir *La vita consacrata*, p. 60.

⁷⁵Voir *supra*, p. 120.

⁷⁶Prendent notamment la parole, sur la question du respect du charisme, le cardinal R.F. Primatesta, archevêque de Córdoba (Argentine), Mgr M. Piat, évêque de Port-Louis (Ile Maurice), Mgr J.A. Ward, archevêque de Cardiff (Grande-Bretagne), S. K. Sietmann, supérieure générale des Soeurs missionnaires du Sacré-Coeur de Jésus et Mgr D. Castagna, archevêque de Corrientes (Argentine). Voir *La vita consacrata*, pp. 59 et 60, *Origins*, 24 (1994-1995), pp. 336 et 348, et ms.

Parmi les interventions traitant du respect de la dimension communautaire de la vie religieuse dans le cadre de l'insertion des instituts dans l'apostolat diocésain, citons celles du cardinal B. Gantin, préfet de la Congrégation pour les Évêques, et de S. M.E. Echavarren, supérieure générale des Tertiaires capucines de la Sainte Famille. Voir *La vita consacrata*, pp. 68 et 125.

L'amélioration de la situation est donc ici moins évidente, peut-être du fait de la crise des vocations dans diverses parties du monde, jointe à l'augmentation des besoins pastoraux, qui amène les évêques à faire davantage appel aux instituts, sans toujours tenir compte de leur spécificité⁷⁷.

De nombreux pères synodaux évoquent également des problèmes nouveaux touchant l'insertion des instituts dans les Églises particulières. De tels problèmes sont généralement soulevés par des intervenants originaires d'une même région⁷⁸. C'est le cas notamment de l'abandon par les instituts d'oeuvres diocésaines, déploré par plusieurs pères africains, du retrait des religieux de leurs institutions d'enseignement, évoqué davantage par des pères latino-américains, ou encore du déplacement par les supérieurs de religieux affectés à des oeuvres diocésaines, qui fait problème dans un certain nombre de jeunes Églises, où le petit nombre de prêtres diocésains n'est pas suffisant pour pourvoir à toutes les fonctions du diocèse.

2.4. Le respect par les religieux du magistère des évêques

Un problème particulier se pose lorsque la contribution que les religieux peuvent offrir aux Églises particulières est identifiée à leur participation aux ministères paroissiaux. À ce sujet, le P. M. Zago, supérieur général des Oblats de Marie immaculée, souligne que le programme pastoral du diocèse devrait donner la priorité aux formes d'apostolat qui correspondent le mieux au charisme de l'institut, sans tout réduire à l'apostolat des paroisses. Quant au cardinal H. Groer, archevêque de Vienne (Autriche), il propose, comme remède au péril d'extranéité des religieux engagés dans des apostolats paroissiaux, que ces religieux pratiquent régulièrement, pendant un ou plusieurs jours, la vie communautaire dans leur couvent. Voir *La vita consacrata*, pp. 143 et 85.

⁷⁷Cet aspect de la question est notamment évoqué par le cardinal R.F. Primatesta, archevêque de Córdoba (Argentine), qui reconnaît qu'il arrive souvent que l'évêque, surchargé de travail, considère essentiellement la vie religieuse comme une aide pour s'occuper des problèmes éducatifs, de santé ou sociaux. Voir *La vita consacrata*, p. 59.

⁷⁸En ce sens, on peut parler de la mise en évidence par le Synode de "problématiques régionales". Ce point, qui constitue à notre avis une des principales leçons à tirer du Synode en ce qui concerne les relations entre évêques et instituts religieux, sera développé plus en détail dans le chapitre IV.

Les interventions portant sur la question du respect par les religieux du magistère des évêques sont généralement critiques, tranchant ainsi par rapport au ton positif de l'ensemble du Synode. Le principal reproche adressé aux religieux en la matière est de constituer un magistère parallèle, en prenant des positions contraires à l'enseignement de l'Église ou en présentant la doctrine du magistère comme une doctrine parmi d'autres⁷⁹. Pour remédier à cet état de choses, ces intervenants demandent au Synode d'émettre des propositions pour que -- la justice et la liberté restant sauves -- soit assurée une complète fidélité des religieux au magistère. Ils souhaitent que le Synode réaffirme que les instituts et leurs membres ont à croire ce qui est proposé, non seulement par le magistère solennel de l'Église, mais également par son magistère ordinaire et universel⁸⁰.

Les pères synodaux qui soulèvent cette question envisagent donc sa résolution davantage sous la forme d'une intervention autoritaire de la hiérarchie que par la voie du dialogue⁸¹. Plusieurs estiment que l'amour dont les religieux sont appelés à faire preuve envers l'Église, doit exclure dans leur chef tout esprit critique par rapport à la hiérarchie⁸². Ils insistent également sur la responsabilité particulière des supérieurs religieux en la

⁷⁹Vont dans ce sens Mgr D. Castrillón Hoyos, archevêque de Bucaramanga (Colombie), qui regrette également l'absence de comportement humble et obéissant de certains religieux en matière liturgique, et Mgr K. Romer, évêque auxiliaire de Sao Sebastiao do Rio de Janeiro (Brésil), qui déplore que, lors des réunions de religieux, les documents du magistère ne soient pas pris en considération. Voir ms.

⁸⁰Voir l'intervention de Mgr V. Fagiolo, président du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs, dans *La vita consacrata*, p. 98.

⁸¹Le plus net en ce sens est Mgr J. Timlin, évêque de Scranton (États-Unis), qui estime que l'Église a assez dialogué, assez expérimenté -- peut-être même trop, et qu'il est temps que les religieux retrouvent leur vrai chemin, celui de la direction de la sainte Église. Voir *Origins*, 24 (1994-1995), pp. 331-332.

⁸²Ainsi, Mgr J. Pujats, archevêque de Riga (Lettonie), relève que, dans les familles normales, il n'y a pas d'atmosphère critique vis-à-vis de la mère. Il se demande alors qui sont ces religieux, enfants de l'Église, en désaccord avec elle. Dans le même sens, le cardinal A. Sodano, secrétaire d'État, souhaite que, dans le message final du Synode, on insiste sur le devoir des religieux de *sentire cum Ecclesia*. Selon lui, aimer l'Église doit signifier, pour chacun des religieux, aimer l'évêque de son diocèse et le pape, pasteur de l'Église entière. Or, celui qui aime ne critique pas. Voir *La vita consacrata*, pp. 81 et 113.

matière, en collaboration sincère et cordiale avec les évêques⁸³.

Mais une telle analyse des rapports entre les religieux et le magistère n'est pas partagée par tous les pères synodaux, loin de là! Ainsi, d'autres intervenants soulignent au contraire la grande disponibilité des religieux, leur obéissance franche et harmonieuse envers les évêques, leur fidélité au magistère et leur collaboration pour mettre en oeuvre les enseignements et les projets diocésains⁸⁴.

2.5. L'exercice par les religieux de leur fonction prophétique à l'intérieur de l'Église

Le thème de la fonction prophétique des religieux est abordé par un bon nombre de pères synodaux. Manifestement, cette question n'est pas claire pour certains intervenants, qui demandent au Synode de définir la nature même du prophétisme de la vie religieuse⁸⁵.

D'autres pères répondent indirectement à une telle requête, en avançant des éléments permettant de mieux cerner cette fonction prophétique des religieux. Ils soulignent notamment que la dimension prophétique de la vie religieuse est nécessaire en premier lieu au sein de l'Église même. En ce sens, il convient de rectifier l'impression selon laquelle l'Église pourrait vivre sans le témoignage évangélique des religieux, alors

⁸³Voir l'intervention de Mgr E. Yanes Alvarez, archevêque de Saragosse (Espagne), dans ms.

⁸⁴Voir en ce sens les interventions de Mgr J. Parise Loro, vicaire apostolique du Napo (Équateur), et de Mgr J. González Bacallao, évêque de Pinar del Río (Cuba), dans *La vita consacrata*, p. 46 et ms.

⁸⁵Tel est le sens de l'intervention de Mgr H. Constant, évêque de Fort-Liberté (Haïti). Selon lui, une meilleure compréhension du prophétisme des religieux aiderait certains d'entre eux à avoir le courage de s'aventurer sur des terrains qu'ils croient dangereux, tout en dissuadant d'autres de se hasarder sur des chemins minés sans repères suffisants. Voir *La vita consacrata*, p. 24.

que le monde aurait besoin d'un tel témoignage⁸⁶. Ce rôle prophétique des religieux dans l'Église est d'être une "mémoire", qui rappelle continuellement à l'Église la nécessité de réfléchir sur son comportement, notamment sur la qualité du témoignage qu'elle donne comme communauté de foi et l'attention qu'elle porte ou non aux clameurs des pauvres et des marginalisés. S'opère ainsi une tension créatrice entre le ministère hiérarchique et la mission prophétique des religieux. D'un côté, la hiérarchie ne doit pas avoir peur d'être interpellée par la recherche des religieux. De l'autre, les religieux doivent discerner comment leur insertion et leur témoignage peuvent être pastoralement fructueux, en aidant l'Église particulière à être davantage au service de l'humanité⁸⁷.

D'autres intervenants mettent davantage l'accent sur l'intégration de la fonction prophétique des religieux dans la communion que constitue l'Église. En ce sens, il est selon eux insuffisant d'interpréter le caractère prophétique de la vie religieuse en termes de dualisme entre prêtres et prophètes, institutions et charismes⁸⁸. Le rôle prophétique des religieux, aux yeux de ces intervenants, n'est pas de dénoncer, mais de construire de nouveaux liens entre les personnes, pour les inviter au respect mutuel⁸⁹.

Ces interventions sont donc nettement moins "polémiques" que celles relatives au

⁸⁶Voir l'intervention de Mgr H. Pandoyoputro, évêque de Malang (Indonésie), dans *La vita consacrata*, p. 49.

⁸⁷Voir en ce sens l'intervention de Mgr K. Dowling, évêque de Rustenburg (Afrique du sud), dans *La vita consacrata*, p. 24.

De même, le P. J.M. Lasso de la Vega y Miranda, supérieur général de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, considère que l'annonce, l'accusation, la libération, la solidarité, l'espérance sont des aspects de la mission prophétique de la vie religieuse dans l'Église et dans le monde. Voir *La vita consacrata*, p. 44.

⁸⁸Le cardinal J. Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, souligne ce point avec force. Dans le même sens, le cardinal B. Gantin, préfet de la Congrégation pour les Évêques, relève que le caractère prophétique de la vie religieuse est parfois mis en évidence d'une manière qui favorise l'idée d'une certaine altérité entre Église particulière et vie religieuse. Voir *La vita consacrata*, p. 95 et ms.

⁸⁹Tel est le sens de l'intervention de Mgr C. De Wit, évêque titulaire de Respecte (Philippines). Voir *La vita consacrata*, p. 34.

respect du magistère. Cependant, il convient de mentionner qu'une minorité d'intervenants adopte un ton beaucoup plus critique par rapport à la notion même de prophétisme de la vie religieuse⁹⁰.

2.6. La collaboration entre évêques diocésains et instituts religieux

Un autre thème qui fit l'objet de nombreuses interventions est celui de la collaboration entre évêques diocésains et instituts religieux. Celle-ci est envisagée à différents niveaux.

Quelques pères synodaux traitent de la question des contrats conclus entre l'évêque et l'institut, lors de la prise en charge d'oeuvres diocésaines par les religieux, sans cependant apporter des éléments nouveaux sur la question⁹¹.

La plupart des intervenants dans ce domaine abordent plutôt la question sous l'angle de la relation entre évêques et supérieurs majeurs. Beaucoup évoquent des cas concrets de collaboration réussie. Ainsi, en Amérique Latine, des instances de dialogue ont été instituées à tous les niveaux -- continent, pays, diocèse -- ce qui aide à voir les problèmes dans leurs réelles dimensions⁹². De même, est relevée la collaboration étroite du Symposium des conférences des évêques d'Afrique et de Madagascar avec l'Union des

⁹⁰Ainsi, Mgr D. Castrillón Hoyos, archevêque de Bucaramanga (Colombie) dénonce vigoureusement ce qu'il appelle le faux prophétisme, parfois acerbe, de certains religieux. Voir *La vita consacrata*, p. 32.

⁹¹Ainsi, il est souhaité que de tels contrats soient clairs, et indiquent précisément le charisme de l'institut, la façon dont il entend collaborer avec le diocèse et pendant combien de temps il compte assumer la responsabilité de l'oeuvre. Voir, à ce sujet, les interventions de Mgr M. Ríos Mont, évêque auxiliaire de Guatemala, et de Mgr J-B. Somé, évêque de Diébougou (Burkina Faso), dans *La vita consacrata*, p. 95 et ms.

⁹²Ce point est relevé par Mgr H. López Hurtado, vicaire apostolique d'Ariari (Colombie), qui fait part de son expérience comme délégué pontifical à la Conférence latino-américaine des religieux. Selon lui, Dieu appelle son Église à se spécialiser dans le dialogue. Voir *La vita consacrata*, p. 117.

supérieurs généraux⁹³. Par ailleurs, de nombreux intervenants évoquent le cas de leur pays comme exemple de collaboration heureuse entre évêques et supérieurs, mettant en évidence soit l'existence de commissions mixtes⁹⁴, soit la participation réciproque d'évêques et de supérieurs aux conférences des uns et des autres⁹⁵. Cependant, quelques interventions isolées manifestent une méfiance envers les conférences des religieux, qui tranche avec le ton positif de la majorité des intervenants⁹⁶.

Si un large consensus se dégage ainsi pour reconnaître la qualité de la collaboration actuelle entre évêques et supérieurs, il est également admis que celle-ci peut encore être améliorée. Des propositions concrètes sont formulées en ce sens, mais sans grande

⁹³Voir l'intervention de Mgr G. Ganaka, archevêque de Jos (Nigéria), dans *La vita consacrata*, p. 109.

⁹⁴Ainsi, Mgr R. Arango Velásquez, évêque de Buga (Colombie), mentionne l'expérience très positive vécue dans son pays en matière de commission mixte évêques-religieux. Mgr G-J. Deschamps, évêque de Daru-Kiunga (Papouasie-Nouvelle-Guinée), cite quant à lui l'exemple du conseil des évêques et des religieux pour la Papouasie-Nouvelle-Guinée, officiellement chargé du dialogue, de la planification et de la collaboration entre évêques et instituts. Voir *La vita consacrata*, pp. 75 et 63.

⁹⁵C'est notamment le cas en Australie, où Mgr P. Connors, évêque auxiliaire de Melbourne, relève que les comités d'évêques et les commissions nationales ont plus de force quand les religieux en font partie; de forts liens d'amitié se développent ainsi entre les évêques et les supérieurs religieux du pays. En Pologne, des religieux sont présents dans les organes de consultation de l'épiscopat et des diocèses, et participent parfois aux réunions de la conférence des évêques; Mgr B. Kruszyłowicz, évêque auxiliaire de Szczecin-Kamien, qui cite cet exemple, relève qu'une telle collaboration laisse intacte la frontière subtile entre l'autorité et la responsabilité des évêques et l'autonomie due aux religieux. En Italie, la collaboration de religieux aux travaux de la conférence des évêques a permis la publication d'un volume sur la vie religieuse, destiné surtout aux séminaristes, comme le relève le P. S. Bisignano, président de la Conférence italienne des supérieurs majeurs. Enfin, Mgr H. Morera Vega, évêque de Tilarán (Costa Rica), mentionne la création dans son pays d'un secrétariat conjoint de religieux et religieuses, suite à quoi s'est instauré un travail d'équipe entre les deux conférences, qui commence à produire des fruits. Voir respectivement, pour ces différents exemples, ms et *La vita consacrata*, pp. 120 et 94.

⁹⁶Ainsi, Mgr K. Romer, évêque auxiliaire de Sao Sebastiao do Rio de Janeiro (Brésil), estime que les conférences des religieux ont souvent une action délétère. Selon lui, si beaucoup de religieuses brésiliennes ont perdu la vocation, c'est dû en grande partie à la quasi-totale absence d'esprit ecclésial des organismes régionaux de la conférence brésilienne des supérieurs majeurs et à l'influence destructrice de l'orientation de certains professeurs. Voir ms.

originalité. En simplifiant quelque peu, on peut dire qu'il s'agit toujours d'une manière ou d'une autre de mettre en application les directives de *Mutuae relationes* sur le sujet⁹⁷.

2.7. La formation des religieux et des prêtres diocésains

Beaucoup d'interventions ont porté sur le thème de la formation des religieux et des futurs prêtres diocésains. Certains intervenants à ce propos soulignent l'importance de faire acquérir aux religieux, au cours de leur formation, le sens de l'Église, et plus précisément le sens de l'Église particulière⁹⁸. D'autres, au contraire, mettent l'accent sur l'enseignement de la théologie de la vie religieuse dans les séminaires, les facultés de théologie et les instituts de sciences religieuses⁹⁹. D'autres, enfin, souhaitent à la fois une formation des religieux en ecclésiologie et une formation des prêtres à la vie religieuse¹⁰⁰.

⁹⁷Ainsi, Mgr M. Luluga, évêque de Gulu (Ouganda), suggère que des religieux participent aux réunions annuelles des conférences des évêques et des conseils diocésains -- MR 65 le recommandait déjà. Mgr J. de Jesús Moya, évêque de San Francisco de Macoris (République dominicaine), recommande le choix d'un bon vicaire des religieux et religieuses pour aider l'évêque dans sa tâche d'accompagnement de la vie religieuse -- MR 54 était déjà très clair à ce sujet. Pour sa part, Mgr N. Assogba, évêque de Parakou (Bénin), demande que soient instituées des structures de dialogue entre conférences des évêques et des supérieurs majeurs là où elles n'existent pas encore. Voir *La vita consacrata*, pp. 40, 65 et ms.

⁹⁸Parmi les nombreuses interventions en ce sens, citons celles de Mgr E. Yanes Alvarez, archevêque de Saragosse (Espagne), du P. F.R. Carraro, ancien président de l'Union des supérieurs généraux, et de Mgr A. Marques, évêque de Santarém (Portugal). Voir *La vita consacrata*, pp. 77, 104 et 114.

⁹⁹Voir à ce sujet les intervention du P. M. Augé, directeur de l'Institut de théologie de la vie religieuse "Claretianum", de la S. K. Kanongata'a, supérieure générale des Soeurs de Nazareth, et de Mgr N. Assogba, évêque de Parakou (Bénin), dans *La vita consacrata*, pp. 103, 123 et ms.

¹⁰⁰Vont dans ce sens Mgr M. Luluga, évêque de Gulu (Ouganda), Mgr R. Damasceno Assis, évêque auxiliaire de Brasília, et Mgr M. Kruszyłowicz, évêque auxiliaire de Szczecin-Kamien (Pologne). Voir *La vita consacrata*, pp. 40, 67 et 130.

3. La *Relatio post disceptationem*¹⁰¹

À l'issue des interventions en séance publique, il revint au relateur, le cardinal B. Hume, de dégager les grandes orientations de ce qui avait été dit jusque-là, en vue d'introduire aux discussions en groupes linguistiques. Cette *Relatio post disceptationem*, inévitablement, reprend un certain nombre d'éléments traités par les intervenants¹⁰². Sur deux points, cependant, la *Relatio* va plus loin qu'une simple synthèse des interventions: elle insiste sur la juste autonomie des instituts et leur service de l'Église entière, au point de proposer que ces thèmes fassent l'objet d'une attention particulière dans les *circuli minores*, alors que presque rien n'a été dit à ce sujet dans les interventions synodales¹⁰³; par rapport à la question de l'abandon par les instituts d'oeuvres dont ils avaient la charge en terres de mission, le cardinal Hume s'en remet aux vocations à la vie religieuse, toujours plus nombreuses dans ces pays, pour espérer une insertion plus diversifiée des

¹⁰¹Le texte intégral de la *Relatio post disceptationem* est paru en espagnol dans *Vida religiosa*, 76 (1994), pp. 463-483.

¹⁰²Cependant, il convient de relever que cette *Relatio* suscite des réactions mitigées. Ainsi, plusieurs *circuli minores* exprimèrent leur déception à ce sujet: le groupe anglais D la définit comme étant peu réaliste, trop optimiste; le groupe espagnol A la trouva plus pauvre que l'*Instrumentum laboris*. Voir B. SECONDIN, "La celebración del sínodo. Los 'circuli minores'", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), pp. 25-26.

Ce sentiment fut également partagé par plusieurs auteurs. Ainsi, selon B. Secondin, les lacunes évidentes de cette *Relatio* ne permirent pas la convergence sur certaines questions-clés. G. Marchesi trouva quant à lui la *Relatio post disceptationem* moins unifiée que la *Relatio ante disceptationem*. Il explique ce fait par la difficulté objective de synthétiser la multiplicité des interventions synodales. Quant à J. Sweeney, il releva que la *Relatio* fut critiquée sur deux points: beaucoup y trouvèrent un fade résumé de ce qui avait été dit dans les interventions; par ailleurs, les "durs" eurent l'impression que le relateur avait minimisé les abus, tandis que les "modérés" trouvèrent qu'il n'avait pas saisi la profondeur de la transition dans la vie religieuse. Voir B. SECONDIN, "Temas y problemas", p. 350; G. MARCHESI, "Il Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *La Civiltà cattolica*, 145 (1994), pp. 595-596; J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?", p. 12.

¹⁰³Voir *Vida religiosa*, 76 (1994), pp. 475-476; B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, pp. 240-241; G. GHIRLANDA, "La vita consacrata nella Chiesa", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, p. 114.

instituts dans ces jeunes Églises¹⁰⁴.

4. Les *circuli minores*

Après lecture de la *Relatio post disceptationem*, les pères synodaux et les auditeurs se réunirent en *circuli minores*, afin d'identifier les problèmes relatifs à la vie religieuse aujourd'hui, notamment en répondant aux questions posées dans la *Relatio*, et d'élaborer les propositions que le Synode soumettrait au Pape pour l'aider à préparer l'exhortation apostolique post-synodale. Rien ne filtra de ces discussions. Par contre, chaque groupe rendit public un rapport des échanges en son sein. En ce qui concerne les relations entre évêques et instituts religieux, ces rapports contiennent à la fois une analyse de la situation actuelle et des propositions pour améliorer ces relations dans l'avenir.

Dans leur analyse de l'état actuel des rapports entre évêques et instituts, les *circuli minores* reprennent bien évidemment de nombreux éléments déjà mis en évidence par les interventions en assemblée plénière:

- jugement globalement positif sur la manière dont sont vécues aujourd'hui les relations entre évêques et instituts¹⁰⁵;
- reconnaissance du rôle important joué par *Mutuae relationes* pour l'amélioration de la collaboration entre évêques et instituts religieux¹⁰⁶. Par ailleurs, il est constaté que les

¹⁰⁴Voir *Vita religiosa*, 76 (1994), pp. 464-465.

¹⁰⁵Tel est l'avis des groupes allemand, espagnol A, anglais A et anglais C. Pour ce dernier, cependant, un dialogue beaucoup plus régulier et profond est nécessaire entre les religieux et les évêques. Voir *La vita consacrata*, pp. 153, 157 et ms.

¹⁰⁶Le groupe français B souligne particulièrement le rôle positif joué par les directives. Voir *La vita consacrata*, p. 156.

instances de concertation demandées par *Mutuae relationes* n'existent pas partout ou, du moins, ne fonctionnent pas partout correctement¹⁰⁷;

- mise en évidence du rôle central de l'évêque et de l'obéissance qui lui est due par les religieux dans le domaine de l'apostolat¹⁰⁸, mais insistance également sur l'importance du dialogue et de la collaboration à tous les niveaux entre évêques et instituts, dans une logique de communion et d'échange des dons¹⁰⁹;

- confirmation d'un certain nombre de problèmes concrets évoqués en assemblée plénière: ainsi, la question des transferts de religieux affectés à un office diocésain est abordée par le groupe français A, qui demande que ces déplacements se fassent dans la concertation, sans pour autant porter atteinte à la liberté des supérieurs religieux¹¹⁰. Le cas de l'abandon par les instituts d'oeuvres qu'ils assument dans le diocèse est examiné par le groupe espagnol A, qui estime que, pour que les religieux puissent répondre aux nécessités de la mission *ad gentes*, ils doivent pouvoir retirer leur personnel de certains lieux pour l'affecter aux oeuvres qui leur apparaissent prioritaires. Ce groupe ajoute que les évêques et les prêtres des diocèses concernés doivent comprendre cette attitude des instituts¹¹¹. Le même groupe se préoccupe également de la question des paroisses confiées aux religieux.

¹⁰⁷Ce dernier point est relevé par le groupe français A. Selon lui, les tensions entre évêques et instituts pourraient être facilement résolues – et même évitées – si étaient partout mises en place les institutions demandées par *Mutuae relationes* et le droit canonique. Voir ms.

¹⁰⁸Ainsi, le groupe espagnol A demande que les religieux soient formés dans un véritable esprit d'obéissance à l'évêque pour ce qui est de sa compétence. Quant au groupe anglais C, il rappelle que c'est l'évêque qui coordonne l'apostolat du diocèse et déplore à ce sujet que certains religieux se considèrent comme une "structure alternative d'Église". Voir ms.

¹⁰⁹Une telle dimension est développée notamment par les groupes anglais C et italien A. Voir *La vita consacrata*, pp. 155 et 159-160.

¹¹⁰Voir ms.

¹¹¹Une telle interprétation du problème diffère sensiblement de l'opinion des évêques africains intervenus sur le sujet en assemblée plénière, qui déploraient un tel "retrait", de la part des instituts, des oeuvres qu'ils assumaient dans leurs diocèses.

Selon lui, il est nécessaire de prendre des précautions avant de recourir à une telle politique. Il faut en effet tenir compte de la nature et des exigences de la vie communautaire. Cependant, dans certains endroits, une telle collaboration peut s'avérer indispensable¹¹².

- confirmation d'un malaise dans le domaine de l'enseignement doctrinal et moral. Cependant, ce malaise n'est pas interprété de la même manière. Si certains groupes le considèrent comme une question importante¹¹³, d'autres au contraire le relativisent ou y reconnaissent même des aspects positifs¹¹⁴.

Par ailleurs, certains éléments de réflexion peu évoqués en assemblée plénière sont davantage mis en évidence par les rapports des groupes:

- est souligné le rôle positif susceptible d'être joué par les tensions. Celles-ci peuvent en effet être salutaires, lorsqu'elles expriment une recherche commune, motivée par la foi, face à la crise que l'Église connaît aujourd'hui. Cet enracinement dans la foi, commun aux évêques et aux religieux, permet alors de diminuer les tensions destructrices et de reconnaître les tensions susceptibles de produire du fruit¹¹⁵;

¹¹²Voir ms.

¹¹³Le groupe latin est particulièrement dur sur cette question, estimant que les personnes qui prennent une position publique contre les évêques et le Souverain Pontife se mettent pratiquement en dehors de l'Église. De même, le groupe espagnol C mentionne certaines positions personnelles fermées au dialogue et des institutions de réflexion et de recherche imbues d'idéologie. Voir ms et *La vita consacrata*, p. 159.

¹¹⁴Ainsi, le groupe anglais A soutient qu'il y a des formes saines de dissentiment, tout en soulignant que celui-ci doit finalement conduire à une démarche de solidarité. Quant au groupe anglais C, il affirme que c'est seulement occasionnellement que des religieux prennent une position contraire au magistère de l'Église. Lorsque cela survient, c'est souvent dû à un malentendu. En ce sens, beaucoup de problèmes pourraient être évités par l'observance des règles de courtoisie et de charité entre l'évêque et les religieux, par la clarté quant à l'autorité du supérieur majeur et par des structures de dialogue régulier, même quand il n'y a pas de problèmes immédiats à régler. Voir ms.

¹¹⁵Tel est l'avis du groupe allemand. Quant au groupe anglais C, il estime que les tensions entre instituts et évêques peuvent être créatives si elles expriment la tension existant entre l'Église entière et l'Église particulière. Voir ms.

- est évoqué le problème des vocations, de manière différente selon les régions du monde: en Occident, face à la crise des vocations, on demande davantage de concertation entre évêques et instituts¹¹⁶; dans le Tiers-Monde, suscite davantage d'attention la rivalité entre les instituts internationaux et les Églises particulières pour attirer des vocations: les groupes intervenant sur le sujet demandent que priorité soit donnée à l'Église particulière¹¹⁷.

En ce qui concerne les propositions faites en vue d'améliorer les relations entre évêques et instituts religieux, on retrouve également des éléments déjà mis en évidence par les pères synodaux:

- nécessité du dialogue et de la collaboration entre évêques et instituts¹¹⁸. Une telle collaboration suppose des contacts réguliers entre supérieurs religieux et évêques -- notamment par le biais de commissions mixtes¹¹⁹, une implication des religieux dans

¹¹⁶Ainsi, le groupe français B demande une concertation entre évêques et instituts pour réagir face à la crise des vocations à la vie religieuse dans certains pays, tandis que le groupe allemand souhaite de manière générale le développement d'une pastorale commune des vocations. Voir *La vita consacrata*, p. 156 et ms.

¹¹⁷Ainsi, le groupe français A désapprouve la pratique de certains instituts européens qui, faute de trouver chez eux leur recrutement, vont le chercher dans les pays sous-développés, sans grand respect du devenir des sujets ainsi recrutés. Plus généralement, le groupe anglais C demande qu'on consulte l'Église particulière en la matière et qu'on s'intéresse à la culture ambiante où sont promues les vocations. Voir ms et *La vita consacrata*, p. 155.

¹¹⁸Telle est l'opinion du groupe anglais C, qui demande la création d'organes de dialogue à tous les niveaux, et du groupe italien A, qui souhaite le développement d'une spiritualité de communion et de collaboration. Quant au groupe latin, il affirme que l'évêque ne peut rien conclure sans les supérieurs; il faut donc rechercher des positions communes dans le dialogue et la prière. Voir *La vita consacrata*, p. 155 et ms.

¹¹⁹Voir le rapport des groupes espagnol A, espagnol C et anglais C. Le groupe anglais D relève cependant que des tensions peuvent naître, du fait que de telles structures sont généralement consultatives et non délibératives. Il est important alors de ne pas se focaliser sur la question du pouvoir mais sur la valeur et l'efficacité d'une consultation authentique. Voir ms.

l'élaboration et la mise en oeuvre de la pastorale diocésaine¹²⁰, ainsi qu'une collaboration des religieux dans les conférences des évêques¹²¹. Par ailleurs, plusieurs groupes mettent en évidence le rôle positif joué par le vicaire épiscopal pour la vie religieuse; il conviendrait qu'une telle figure soit instaurée là où elle n'existe pas encore¹²²;

- nécessité d'actualiser *Mutuae relationes*¹²³;
- demande d'une étude théologique plus approfondie du prophétisme des religieux¹²⁴;
- rôle important de la formation des religieux et des prêtres pour l'amélioration des relations entre évêques et instituts¹²⁵. Par rapport au problème spécifique de la soumission au magistère, une solide formation des religieux apparaît également comme un des principaux moyens de réduire les positions contraires à l'enseignement de l'Église¹²⁶;

¹²⁰Une telle implication est demandée par les groupes latin, espagnol A, italien A et français B. Selon ce dernier groupe, elle permettrait de répondre à la plupart des questions posées au Synode. Par ailleurs, les groupes français A et anglais D demandent que les chapitres généraux et provinciaux des instituts tiennent davantage compte des recherches et des besoins des Églises particulières. Le groupe français A ajoute que c'est surtout le conseil pastoral qui permet aux religieux d'être associés à l'élaboration des décisions. Voir ms.

¹²¹Des propositions en ce sens sont formulées par les groupes allemand, italien A – qui demande que les religieux participent aux assemblées générales et autres réunions des conférences des évêques, non seulement comme observateurs, mais aussi comme délégués – et anglais D – ce dernier groupe suggère également que des évêques assistent aux rencontres de la conférence des supérieurs majeurs. Voir ms.

¹²²Tel est l'avis des groupes allemand et anglais D. Voir *La vita consacrata*, p. 153 et ms.

¹²³Voir en ce sens les rapports des groupes espagnol A, espagnol C, anglais D et français B. Ce dernier estime cependant que les directives ont davantage besoin d'application que de mise à jour. Voir ms.

¹²⁴Une telle demande est formulée par le groupe latin. Voir ms.

¹²⁵Outre la proposition "classique" d'assurer des cours d'ecclésiologie de l'Église particulière pour les religieux et des cours sur la vie religieuse pour les futurs prêtres diocésains – proposition émise, avec des variantes, par les groupes anglais A, anglais C, français A, espagnol A et italien A, des suggestions plus originales sont également formulées: ainsi, le groupe anglais A propose une formation commune pour les religieux et le clergé diocésain; quant au groupe allemand, il suggère que des religieux participent à la formation des prêtres et des laïcs pour le service ecclésial. Voir ms et *La vita consacrata*, p. 153.

¹²⁶Tel est l'avis du groupe anglais D. Voir *La vita consacrata*, p. 156.

- une proposition particulière est faite par le groupe espagnol A. Il demande que soient clarifiées les compétences des évêques et des supérieurs majeurs par rapport aux religieux dans le domaine particulier des moyens de communication sociale, qui ont parfois beaucoup d'influence¹²⁷.

Par ailleurs, différents groupes mettent en évidence l'importance du facteur "personnel" et "affectif" dans les relations entre évêques et instituts religieux. Jouent un rôle capital dans ce domaine le style de gouvernement de l'évêque¹²⁸, ses bonnes relations personnelles avec les religieux, ses visites pastorales fréquentes, de même que l'attitude des supérieurs religieux. Ces groupes soulignent que les qualités de cœur importent plus que les structures et les stratégies de collaboration¹²⁹.

5. Les documents finaux du Synode

À l'issue de leurs travaux, les pères synodaux adoptèrent deux documents: le message final, destiné à être publié, et un ensemble de propositions adressées au Saint-Père pour l'aider dans la rédaction de l'exhortation apostolique post-synodale.

5.1. Le message final¹³⁰

¹²⁷Voir ms.

¹²⁸A ce propos, le groupe anglais C souligne le besoin d'un gouvernement pastoral clair du diocèse, de sorte que les religieux sachent ce qui est attendu d'eux. Voir ms.

¹²⁹Telle est l'opinion des groupes anglais A, anglais D et espagnol A. Voir ms.

¹³⁰La traduction française du message final a été publiée dans *La Documentation catholique*, 91 (1994), pp. 982-985.

La rédaction du message final fut quelque peu mouvementée. En effet, la première version de ce message fut rejetée par l'assemblée synodale. On lui reprochait notamment d'être trop longue, de ne pas prendre en considération les discussions du Synode et d'être rédigée dans un style inapproprié, si on voulait que le message soit lisible et instructif à l'extérieur de l'assemblée¹³¹. La commission de rédaction retravailla donc le texte, et produisit un document amendé, qui fut approuvé sans grand enthousiasme¹³². L'importance du message final est donc à relativiser.

Cependant, il est intéressant d'examiner les modifications apportées à la version initiale du message¹³³ en ce qui concerne la question des relations entre évêques et instituts religieux. Le changement principal en la matière est l'abandon de plusieurs allusions à l'autorité de la hiérarchie. En effet, la version initiale rappelait que la plus grande partie des instituts religieux avaient une organisation universelle et se situaient sous l'autorité du Souverain Pontife — n. 17; elle soulignait que cette autorité du pape n'éliminait pas l'autorité de l'évêque dans l'organisation de l'Église particulière et dans le soin immédiat de la vie religieuse — n. 18; elle demandait également que les religieux acceptent pleinement, en esprit de foi et de communion sincère, le ministère apostolique de l'évêque — n. 21. Toutes ces références à l'autorité de la hiérarchie ont disparu de la version finale du message. Par contre, ont été conservés la mention de la nécessité que tous les

¹³¹Voir J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?", p. 15; M. ALCALÁ, "La vida religiosa a examen", p. 835. Ces deux auteurs mettent en cause la composition du groupe chargé de la rédaction du message final. J. Sweeney parle d'un groupe mal équilibré, qui travailla isolément, sans faire référence au reste du Synode. Plus précis encore, M. Alcalá cite les noms de plusieurs membres du groupe — Lozano Barragán, Romer, Castrillón Hoyos — qui tentèrent de reprendre les thèses d'une ligne extrémiste, minoritaire dans l'aula.

¹³²B. Secondin voit ainsi dans le message final adopté par l'assemblée un compromis pour sauver la face. Voir B. SECONDIN, "Temas y problemas", p. 348.

¹³³Nous avons pu obtenir cette version initiale du message final grâce à l'amabilité d'un expert au Synode.

membres de l'Église particulière reconnaissent et estiment la présence de la vie religieuse au sein de cette Église – n. 28, le rappel de l'importance pour les religieux de sentir avec l'Église, en étroite union avec le vicaire du Christ et tous les successeurs du collège apostolique – n. 19, et la mention du principe selon lequel le charisme ne doit pas être une source de tension entre la hiérarchie et les religieux – n. 25¹³⁴.

5.2. Les propositions¹³⁵

Si le message final ne suscita pas l'enthousiasme des pères synodaux, les propositions du Synode destinées au Saint-Père, au contraire, furent approuvées à une écrasante majorité; elles reflètent donc véritablement le sentiment de l'assemblée¹³⁶.

Ces propositions sont au nombre de 55, et se regroupent en trois ensembles, portant respectivement sur la vie consacrée en tant que telle – nn. 3-27, sur la communion – nn. 28-34 – et sur la mission – nn. 35-55. Six d'entre elles intéressent plus particulièrement notre propos.

La proposition 29 traite explicitement des *mutuae relationes*. Elle plaide pour une relation sincère entre les évêques, d'une part, les supérieurs et les religieux, d'autre

¹³⁴Selon B. Secondin, cette dernière phrase est un "reste" de la première version du message, qui échappa au correcteur. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, p. 267.

¹³⁵Ces propositions sont en principe confidentielles. Cependant, la publicité qui leur a été donnée est telle que nous nous croyons autorisé à les commenter. Par ailleurs, nous n'avons pu obtenir que le texte latin des propositions. La traduction française utilisée ici est la nôtre.

¹³⁶Plus précisément, toutes les propositions furent approuvées par plus de 200 voix favorables sur les 225 pères synodaux qui participèrent aux votes. Voir M. ALCALÁ, "La asamblea sinodal", p. 345.

Il convient cependant de ne pas exagérer la portée de ces propositions: elles comportent en effet des limites évidentes, dues au processus même de leur élaboration – rédaction par une commission d'unification, à partir des travaux des *circuli minores* – et à la nécessité d'agir vite. Elles expriment donc en fait un minimum sur lequel il y avait consensus parmi les pères synodaux. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, p. 300.

part¹³⁷. Dans ce but, elle émet quatre recommandations:

- que l'ecclésiologie de communion de Vatican II soit étudiée plus en profondeur et que soient mises en évidence les exigences pratiques qui en découlent. Particulièrement, que les évêques, dans un esprit paternel, s'accordent avec les supérieurs en ce qui concerne les oeuvres apostoliques des religieux¹³⁸;
- que les religieux estiment davantage l'Église particulière, mettant leurs charismes de fondation au service de celle-ci et promouvant en elle la communion dans la mission. De la même manière, que les évêques estiment et accueillent les charismes de la vie religieuse, et qu'ils lui donnent une place dans les propositions et les programmes de la vie diocésaine¹³⁹;
- que les directives *Mutuae relationes* soient publiées dans une nouvelle rédaction, qui contienne les expériences faites jusqu'ici et corresponde aux changements introduits par le Code de droit canonique et le Code des canons des Églises orientales, ainsi que par les documents ultérieurs¹⁴⁰;
- qu'une commission mixte d'évêques et de supérieurs majeurs soit constituée là où elle

¹³⁷Une première version de cette proposition parlait uniquement de la relation entre les évêques et les membres de la vie religieuse, sans faire mention des supérieurs.

¹³⁸Cette dernière phrase n'était pas présente dans la version primitive de la proposition. À notre sens, il aurait été plus logique de l'insérer à la suite de la seconde recommandation.

¹³⁹Cette seconde partie du paragraphe n'était pas présente dans la version primitive. Son insertion permet d'équilibrer la proposition: une conversion des mentalités est donc requise, tant dans le chef des évêques que des religieux.

¹⁴⁰La proposition 34, portant sur la rédaction d'un nouveau document relatif aux relations entre l'ensemble des membres du peuple de Dieu — religieux, clercs diocésains et laïcs, relève qu'il faudrait peut-être adapter *Mutuae relationes* à l'état actuel de la situation. Il y a ici un manque de coordination évident de la part des rédacteurs, entre les propositions 29 et 34, qui confirme l'hypothèse d'une rédaction hâtive des propositions.

n'existe pas encore -- et qu'elle soit efficace¹⁴¹! En outre, qu'il y ait des délégués des supérieurs dans les conférences des évêques et des délégués de la conférence des évêques dans les conférences des supérieurs.

La proposition 30 porte sur le respect¹⁴² à témoigner par les religieux envers le magistère de l'Église. Elle demande qu'on exhorte les religieux à fournir un témoignage de communion avec le magistère dans les domaines de la catéchèse, de la théologie, des revues et des livres, dans la gestion des maisons d'édition et dans les moyens de communication sociale¹⁴³. Cela requiert une collaboration des supérieurs avec l'évêque diocésain et parfois avec la conférence des évêques. Cette proposition précise encore que le *sentire cum Ecclesia* est aussi nécessaire dans l'action pastorale.

La même proposition reconnaît qu'il existe des difficultés et des problèmes spécifiques, par exemple des dissentiments par rapport à la doctrine de l'Église et des divisions internes qui nuisent à l'Église et à la vie religieuse elle-même. Elle demande que ces problèmes soient traités positivement par les autorités correspondantes¹⁴⁴.

La proposition 39 traite de la dimension prophétique de la vie religieuse. Elle envisage la fonction prophétique des instituts dans le monde, tout en reconnaissant que cette fonction provoque souvent des tensions dans l'Église. À ce sujet, elle invite les

¹⁴¹Cette dernière précision -- révélatrice! -- ne se trouvait pas dans la première version du document.

De même, la version finale du document ajoute: "que des religieux et des religieuses soient représentés dans cette commission des supérieurs." Les pères synodaux ont donc clairement voulu impliquer davantage les religieux autres que les supérieurs dans les relations entre évêques et instituts.

¹⁴²C'est ainsi que nous traduisons le terme *obsequium*, pour mettre en évidence le changement par rapport à la version initiale, qui parlait de *submissio*. Le choix du mot *obsequium* manifeste la volonté des pères synodaux d'atténuer la force de cette proposition. Par ailleurs, il a l'avantage de correspondre aux termes mêmes du c. 753.

¹⁴³Dans le même sens, la proposition 44 demande que les religieux oeuvrent dans le domaine des moyens de communication en communion avec l'Église particulière. Cette précision ne se trouvait pas dans la version initiale.

¹⁴⁴Cette dernière partie de la proposition ne se trouvait pas dans le document initial.

évêques et les supérieurs à soutenir ceux dont la prédication propose les exigences radicales de l'Évangile. Mais elle demande également aux religieux d'être dociles à la doctrine de la hiérarchie, en étant fermement attachés à l'unité de l'Église. Enfin, elle relève que, pour discerner s'il s'agit d'un prophétisme authentique, il convient d'examiner s'il manifeste un clair assentiment de fidélité et d'obéissance au magistère¹⁴⁵.

La proposition 41 concerne l'apostolat de l'éducation. Sans demander explicitement aux religieux qui ont abandonné leurs oeuvres d'enseignement de reprendre un tel apostolat, elle les exhorte néanmoins instamment à se souvenir de ce que l'école catholique est un des principaux moyens d'aider l'humanité à sortir de sa misère.

La proposition 48 relève que toute l'Église doit favoriser la naissance et la maturation des vocations à la vie religieuse. Elle suggère qu'il y ait dans chaque diocèse un service pastoral commun pour les vocations. Elle demande également que, avant de chercher des vocations dans les nations où elles sont nombreuses, les instituts religieux y soient d'abord bien insérés dans le ministère pastoral. Ce n'est qu'ensuite qu'ils pourront commencer à rechercher des vocations selon leur propre charisme, en dialogue avec l'Église particulière.

Enfin, la proposition 49 traite de la formation en général. Elle demande qu'il y ait dans la formation des religieux des cours sur l'Église communion, l'Église particulière, le ministère de l'évêque et du prêtre, et les fidèles laïcs; elle demande également qu'il y ait dans les séminaires et les facultés théologiques un cours sur la vie religieuse.

On retrouve bien évidemment dans ces propositions un certain nombre de points présents dans les interventions synodales et les rapports des *circuli minores*. Cependant,

¹⁴⁵Il est intéressant de constater que la première version de cette proposition employait l'adverbe interrogatif *num*, ce qui laissait supposer une réponse négative à la question de savoir si le prophétisme des religieux était vécu dans l'obéissance au magistère. La version finale utilise l'adverbe *utrum*, plus neutre.

d'autres éléments apparus au cours des débats synodaux ne sont pas repris dans les propositions: ainsi, rien n'est dit de la fonction prophétique à exercer par la vie religieuse à l'intérieur de l'Église, ou encore du problème de l'abandon par les instituts d'oeuvres diocésaines; de même, malgré la demande de la *Relatio post disceptationem*, les propositions sont restées silencieuses par rapport à la question de la juste autonomie des instituts et du service par ceux-ci de l'Église entière. Enfin, sur la question de l'attitude à adopter par les religieux à l'égard du magistère, les propositions semblent aller dans le sens de ceux qui demandent une plus grande soumission¹⁴⁶, sans adopter toutefois la sévérité de certains intervenants.

¹⁴⁶Il convient cependant de noter que, selon M. Augé, auditeur au Synode, le texte de la proposition 30 a suscité des débats au sein des groupes linguistiques, qui ont occasionné une certaine tension. Voir M. AUGÉ, "El Sínodo sobre la vida consagrada. Reflexiones en voz alta", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), p. 50.

III. L'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*¹⁴⁷

Le 25 mars 1996, le Pape Jean-Paul II promulga l'exhortation apostolique *Vita consecrata*, destinée à recueillir les fruits du Synode sur la vie consacrée.

Ce document était attendu impatiemment dans l'Église. Un certain nombre d'auteurs avaient souligné avec raison qu'il n'était pas possible de tirer des conclusions du Synode tant que cette exhortation n'était pas parue, puisqu'elle était le seul document synodal faisant autorité¹⁴⁸. Il était donc particulièrement intéressant de voir quelle position l'exhortation allait adopter par rapport aux différentes questions concernant les relations entre évêques et instituts religieux. Ainsi, allait-elle confirmer l'accent sur l'insertion des instituts dans les Églises particulières, ou au contraire insister davantage sur le service de l'Église entière par les instituts¹⁴⁹? Quel développement consacrerait-elle à la juste autonomie des instituts? Et à l'exemption? Concevrait-elle les relations entre évêques et instituts principalement en termes d'autorité et de soumission, ou en termes de collaboration et de partenariat? Souleverait-elle la question du respect par les religieux du magistère des évêques, et de quelle manière? Comment concevrait-elle la fonction prophétique des religieux? Donnerait-elle des directives précises par rapport aux différentes problématiques particulières évoquées lors du Synode, telles que l'abandon

¹⁴⁷Dans ce travail, nous utiliserons la traduction française de l'exhortation parue sous le titre *La vie consacrée*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 212 p.

¹⁴⁸Plusieurs auteurs rappelèrent à ce propos que, dans l'esprit du *motu proprio Apostolica sollicitudo*, par lequel Paul VI institua le synode des évêques, ce dernier est d'abord destiné à informer le pape, en lui présentant la situation de l'Église à un moment déterminé. Voir M. ALCALÁ, "La asamblea sinodal", p. 341; F. SEBASTIÁN, "La vida consagrada en el siglo XXI", dans *Vida religiosa*, 79 (1995), p. 132.

¹⁴⁹Certains auteurs espéraient bien que l'exhortation aille dans cette dernière direction. Voir notamment G. GHIRLANDA, "La vita consacrata nella Chiesa", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, p. 129.

d'oeuvres diocésaines par les instituts ou la question de l'apostolat de l'éducation? Evoquerait-elle la nécessité de réécrire *Mutuae relationes*? Et quel serait le ton général qu'elle adopterait par rapport à la vie religieuse? En bref, l'exhortation apostolique soulevait beaucoup d'attentes et d'espoirs¹⁵⁰.

Par rapport à ces attentes, force est de constater que l'exhortation ne consacre pas un long développement à la question des relations entre évêques diocésains et instituts religieux. Ce thème y occupe moins de place que dans les *Lineamenta*, l'*Instrumentum laboris* ou encore les débats synodaux¹⁵¹. Plus précisément, c'est surtout dans la première partie du deuxième chapitre de l'exhortation, portant sur les valeurs permanentes de la vie consacrée, signe de communion dans l'Église, que se trouvent les développements traitant directement des relations entre évêques et instituts¹⁵².

¹⁵⁰Ainsi, A. Bocos Merino estimait qu'il y avait beaucoup de raisons de penser que l'exhortation serait très stimulante pour la vie religieuse. Voir A. BOCOS MERINO, "Entrevista", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), p. 80.

Cependant, tous les auteurs ne témoignaient pas du même enthousiasme. Ainsi, S. O'Riordan fit remarquer que l'analyse des synodes tenus sous l'actuel pontificat montrait que les lignes essentielles des *Lineamenta* se retrouvaient généralement dans le document final. Vu l'appréciation négative que O'Riordan portait sur ces mêmes *Lineamenta*, il ne s'agissait pas précisément ici d'un compliment! Voir S. O'Riordan, "Religious Life in a Time of Turbulence", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod*, p. 48.

¹⁵¹Plus précisément, nous avons relevé dans l'exhortation 7 numéros sur 112 — nn. 46-50, 53 et 74 — qui traitent directement ou indirectement des relations entre évêques et instituts. La proportion était de 6 sur 47 dans les *Lineamenta* et de 12 sur 111 dans l'*Instrumentum laboris*.

Il convient cependant de reconnaître que, si beaucoup de pères synodaux traitèrent de la question des relations entre évêques et instituts, celle-ci est par contre peu présente dans les propositions synodales — seule la proposition 29 lui est explicitement consacrée. Cela peut être un des motifs du silence relatif de l'exhortation sur cette question, puisque ce document se base avant tout sur les propositions soumises au Pape par les pères synodaux.

¹⁵²La structure générale de l'exhortation elle-même s'apparente à celle des *Lineamenta*: elle comprend en effet trois chapitres, qui traitent respectivement de la nature et l'identité de la vie consacrée — dans une perspective cependant plus biblique que celle des *Lineamenta*, de la vie consacrée dans l'Église et de la mission de la vie consacrée dans le monde d'aujourd'hui. Contrairement à l'*Instrumentum laboris*, l'exhortation ne commence donc pas par une analyse de la situation actuelle de la vie consacrée. Certains pourront y voir un retour à une approche essentialiste de la vie consacrée, selon la classification proposée par M. Midali — voir M. MIDALI, "La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi", dans *Vita consacrata*, 28 (1992), p. 323. Cependant, il convient de relever que l'exhortation suit ici l'ordre adopté

Dans la ligne de l'ensemble des documents ecclésiaux depuis le Concile, l'exhortation envisage la question des relations entre évêques et instituts dans le cadre de l'Église communion¹⁵³. De ce fait, la collaboration entre instituts religieux et évêques est confirmée et encouragée par l'exhortation à de multiples reprises. Ainsi, le n. 54 de *Vita consecrata* relève que "ces dernières années, la doctrine de l'Église comme communion a permis de mieux comprendre que ses diverses composantes peuvent et doivent unir leurs forces, dans un esprit de collaboration et d'échange des dons, pour participer plus efficacement à la mission ecclésiale"; le n. 46 invite les religieux à "être vraiment experts en communion, [... à faire preuve] d'un vif sens de l'Église, qui se manifeste par leur pleine participation à la vie ecclésiale dans toutes ses dimensions et par leur prompt obéissance aux pasteurs, spécialement au Pontife romain"; le n. 48 souligne "l'importance fondamentale de la collaboration des [...religieux] avec les évêques pour le développement harmonieux de la pastorale diocésaine"; le n. 74 rappelle que "les défis de la mission [...] ne peuvent être relevés efficacement sans la collaboration de tous les membres de l'Église, [...qui jaillit] de la confrontation et du dialogue"; enfin, le n. 81 souligne que la communion des religieux avec les pasteurs est un des éléments importants pour une insertion fructueuse des instituts dans le processus de la nouvelle évangélisation.

L'exhortation met donc davantage l'accent sur la collaboration et le dialogue entre évêques et instituts que sur la nécessité pour les religieux d'obéir à leurs pasteurs. Ceci ressort également du ton positif que *Vita consecrata* utilise pour parler de la vie religieuse. Effectivement, on n'y retrouve pas les commentaires critiques des *Lineamenta* et de certains pères synodaux sur la désobéissance des religieux à l'égard des évêques ou encore

par les propositions synodales.

¹⁵³Dès le début du document – n. 4, il est précisé que cette communion "n'est pas uniformité, mais elle est un don de l'Esprit, qui passe à travers la variété des charismes et des états de vie."

sur les influences négatives de la démocratisation sur la vie religieuse¹⁵⁴.

L'exhortation adopte une attitude similaire en ce qui concerne la question de la relation des religieux au magistère des évêques. On se souvient que cette question avait divisé l'assemblée synodale, entre une large majorité selon laquelle il n'y avait pas de réel problème en la matière et une petite minorité pour qui il convenait de rappeler fortement la nécessité pour les religieux d'être soumis à ce magistère. À ce sujet, le n. 46 de l'exhortation rappelle certes que "l'adhésion d'esprit et de coeur au magistère des évêques est un aspect déterminant de la communion ecclésiale [... et qu']elle doit être vécue avec loyauté et clairement manifestée devant le peuple de Dieu par tous les religieux." Mais *Vita consecrata* ne consacre à cette question qu'un alinéa sur l'ensemble du document. Par ailleurs, elle ne reprend pas les plaintes des *Lineamenta* et de certains pères synodaux au sujet du manque de respect du magistère par les religieux¹⁵⁵.

Cet esprit de collaboration se concrétise dans une série de recommandations émises par l'exhortation — n. 50, qui n'innove pas vraiment par rapport à ce que proposait le Synode¹⁵⁶, ni même par rapport à ce que disait déjà *Mutuae relationes*: invitation aux supérieurs à rester en dialogue constant avec les évêques, à les informer des initiatives apostoliques qu'ils envisagent de prendre dans le diocèse, et à parvenir avec eux aux accords nécessaires à la mise en oeuvre de telles initiatives; encouragement de la participation de délégués des conférences des supérieurs majeurs aux travaux des

¹⁵⁴En choisissant délibérément d'adopter un ton positif et encourageant à l'égard des religieux, l'exhortation est tout à fait en syntonie avec l'assemblée synodale, qui n'avait pas tari d'éloges quant au rôle irremplaçable joué par la vie religieuse dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. Dans le même esprit, le n. 50 de *Vita consecrata* se réjouit de l'expérience faite au Synode d'un dialogue vécu dans un climat de confiance et d'ouverture réciproques entre les évêques et les religieux présents.

¹⁵⁵*Vita consecrata* n'a donc pas suivi la proposition 30, qui parlait de dissensions de la part de religieux par rapport à la doctrine de l'Église et de divisions internes qui nuisent à l'Église et à la vie religieuse elle-même.

¹⁵⁶Plus précisément, on retrouve ici des suggestions émises par la proposition 29.

conférences des évêques, et réciproquement¹⁵⁷; incitation à la création de commissions mixtes d'évêques et de supérieurs majeurs, pour examiner ensemble les questions d'intérêt commun¹⁵⁸.

Par rapport à la problématique de l'insertion des instituts dans les Églises particulières et leur service de l'Église entière, l'exhortation souligne l'importance de ces deux réalités. Le n. 47 rappelle qu'"au cours des siècles, [...les instituts] ont maintenu ferme la communion avec les successeurs de Pierre, [...manifestant ainsi] le caractère d'universalité et de communion propre aux instituts [...religieux]." Il relève également que, "par leur nature supra-diocésaine fondée sur leur rapport spécial avec le ministère pétrinien¹⁵⁹, [...les instituts] sont aussi au service de la collaboration entre les différentes Églises particulières." D'autre part, le n. 48 de *Vita consecrata* mentionne le rôle significatif des religieux à l'intérieur des Églises particulières, tandis que le n. 49 souligne que les religieux "ne manqueront pas d'offrir généreusement leur collaboration à l'Église particulière selon leurs forces et dans le respect de leur charisme."¹⁶⁰

¹⁵⁷Plus généralement, le n. 53 de l'exhortation invite les conférences des supérieurs majeurs et les conférences des évêques à nouer des relations stables, pour rendre possible une coordination constante et opportune, au fur et à mesure des initiatives.

¹⁵⁸Ce même n. 50 reprend également l'invitation du Synode à introduire la théologie et la spiritualité de la vie religieuse dans le programme d'études des prêtres diocésains, de même que l'étude de la théologie de l'Église particulière dans la formation des religieux, en relevant que cela contribuera à une meilleure connaissance mutuelle.

¹⁵⁹On peut ici s'interroger sur le fait de savoir si le lien avec le ministère pontifical est le véritable fondement du caractère universel des instituts. Rappelons à ce sujet qu'une affirmation similaire dans l'*Instrumentum laboris* – n. 72 – avait suscité la critique de certains auteurs – voir *supra*, p. 132.

¹⁶⁰Si la seconde restriction – "dans le respect de leur charisme" – est traditionnelle depuis le Concile, la première – "selon leurs forces" – est relativement nouvelle dans les documents romains. Elle prend en considération la crise des vocations religieuses, sensible aujourd'hui en différentes parties du monde, qui n'est pas sans rejaillir sur la quantité et la qualité des services que les instituts peuvent rendre dans les Églises particulières.

En ce qui concerne l'autonomie des instituts, l'exhortation rappelle que "chaque institut se voit reconnaître une juste autonomie, grâce à laquelle il peut conserver une discipline propre et garder intact son patrimoine spirituel et apostolique", et elle demande aux évêques "d'accueillir et d'estimer les charismes de la vie religieuse, en leur donnant une place dans les projets de la pastorale diocésaine" — n. 48. En ce sens, elle accorde davantage d'importance à l'autonomie des instituts que ne le faisaient les pères synodaux. Cependant, elle ne reprend pas l'affirmation de l'*Instrumentum laboris* selon laquelle une telle autonomie constitue un droit natif des instituts. Par ailleurs, le n. 49 de l'exhortation estime bon de rappeler que "dans la coordination du service de l'Église entière avec celui de l'Église particulière, les instituts ne peuvent invoquer leur juste autonomie et même l'exemption dont jouissent beaucoup d'entre eux¹⁶¹ pour justifier des choix qui iraient en réalité à l'encontre des nécessités de la communion organique indispensable à une saine vie ecclésiale. Il faut au contraire que les initiatives pastorales des religieux soient décidées et mises en œuvre dans un dialogue cordial et ouvert entre évêques et supérieurs des divers instituts." L'autonomie des instituts telle que la considère l'exhortation apostolique n'est donc pas sans limites: elle ne peut être invoquée pour nuire à la communion dans les Églises particulières, à l'engagement des instituts à l'intérieur de ces Églises et à la pratique du dialogue avec les évêques.

Pour ce qui est de l'exercice par les instituts religieux d'une fonction prophétique

¹⁶¹Il s'agit ici de la seule mention de l'exemption dans l'exhortation apostolique post-synodale, alors que l'*Instrumentum laboris* lui consacrait un numéro entier. Par ailleurs, la tournure même de la phrase de *Vita consecrata* relative à l'exemption est nettement restrictive. L'exhortation n'a donc pas accordé plus d'importance à l'exemption que ne l'avaient fait les évêques et les religieux qui ont participé au Synode — même si elle reconnaît par ailleurs que l'exemption est toujours d'application et que beaucoup d'instituts en jouissent.

à l'intérieur de l'Église, le n. 84 de *Vita consecrata* y fait une timide allusion¹⁶², en relevant que, "dans l'histoire de l'Église, à côté d'autres chrétiens, il y a toujours eu des [...religieux] qui, par un don particulier de l'Esprit, ont exercé un authentique ministère prophétique, parlant au nom de Dieu à tous *et même aux pasteurs de l'Église*¹⁶³." Par ailleurs, "cet échange de dons [prophétiques entre les religieux et les autres fidèles dans l'Église sera] authentifié par le plein accord avec le magistère et la discipline de l'Église" – n. 85. La possibilité pour les religieux d'avoir une parole critique envers la hiérarchie est donc étroitement balisée.

Vita consecrata aborde enfin un certain nombre de problèmes concrets qui avaient été soulevés au cours du Synode. Au sujet de la réorganisation des oeuvres des instituts, elle relève l'importance de "sauvegarder le sens du charisme propre, de promouvoir la vie fraternelle, d'être attentif aux besoins de l'Église entière et particulière, de s'occuper de ce que le monde néglige" – n. 63¹⁶⁴. Par rapport à la question de la promotion des vocations, *Vita consecrata* souligne que celle-ci, dans les pays économiquement les plus

¹⁶²Timide, mais néanmoins digne d'être relevée, dans la mesure où la plupart des documents ecclésiaux sont complètement silencieux sur la question. Par ailleurs, l'ensemble de la deuxième section du troisième chapitre de *Vita consecrata* porte sur le témoignage prophétique de la vie consacrée en général.

¹⁶³C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁴De manière plus générale, le n. 37 de l'exhortation invite les instituts à "garder une fidélité dynamique dans [... leur] mission, en adaptant lorsque c'est nécessaire les modalités aux situations nouvelles et aux besoins différents, en pleine docilité à l'inspiration divine et au discernement ecclésial." De même, le n. 73 parle de la nécessité pour les instituts de faire des choix "qui s'accordent avec le charisme originel et avec les exigences de la situation historique concrète."

Vita consecrata évite donc soigneusement de trancher la question de savoir s'il convient de privilégier les nécessités des Églises particulières ou les orientations apostoliques des instituts. Elle cherche au contraire à assurer un équilibre entre la fidélité au charisme de l'institut – y compris dans ses orientations nouvelles – et le souci de répondre aux besoins des Églises particulières dans lesquelles les instituts sont engagés. Une telle approche, qui rappelle les grands principes plutôt que de donner des indications concrètes, est sans doute préférable, dans la mesure où elle laisse aux instituts le soin d'apprécier dans le cas d'espèce quelle valeur doit être particulièrement privilégiée.

pauvres, doit être faite par les différents instituts "en pleine harmonie avec les Églises particulières, avec comme point de départ une insertion active et durable dans leur démarche pastorale" -- n. 64¹⁶⁵. Enfin, par rapport à la question de l'éducation, l'exhortation en souligne l'importance -- n. 89¹⁶⁶, rappelle que l'Église a toujours eu la conviction que l'éducation était un élément essentiel de sa mission et que les religieux avaient un rôle particulier en ce domaine -- n. 96 -- et recommande aux membres des instituts à vocation éducative d'être fidèles à leur charisme primitif et à leurs traditions -- n. 97.

Cependant, sur un point relevé avec insistance par bon nombre de pères synodaux et repris dans la proposition 29, l'exhortation reste silencieuse. Il s'agit de la suggestion que les directives *Mutuae relationes* soient publiées dans une nouvelle rédaction, qui contienne les expériences faites jusqu'ici et corresponde aux changements introduits par le CIC et le CCEO, ainsi que par les documents ultérieurs¹⁶⁷. Différents motifs peuvent être avancés pour expliquer un tel silence, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant. Quoi qu'il en soit, il est clair que le projet de rédaction d'un nouveau document relatif aux relations entre évêques et instituts religieux doit être -- momentanément -- abandonné.

En résumé, l'exhortation post-synodale *Vita consecrata* est surtout intéressante, en

¹⁶⁵De manière plus générale, ce même n. 64 encourage la collaboration de tous pour la promotion des différentes vocations dans le diocèse.

¹⁶⁶Il est symptomatique que ce numéro consacré en bonne partie aux oeuvres d'éducation soit intitulé "le défi de la pauvreté". On y retrouve un écho de ce qu'affirmait la proposition 41, qui exhortait instamment les pères synodaux à se souvenir de ce que l'école catholique est un des principaux moyens d'aider l'humanité à sortir de sa misère.

¹⁶⁷De même, l'exhortation n'a pas repris la proposition 34, qui suggérait la rédaction d'un nouveau document relatif aux relations entre l'ensemble des composantes du peuple de Dieu, particulièrement entre religieux, prêtres diocésains et laïcs.

ce qui concerne les relations entre évêques et instituts, par les grands principes qu'elle met en évidence. Son enseignement principal à ce sujet est certainement l'accent très net mis sur l'importance de la collaboration et du dialogue entre les évêques et les instituts religieux. En ce sens, *Vita consecrata* se situe pleinement dans la ligne du Synode et, plus généralement, des différents documents ecclésiaux depuis le Concile.

Par ailleurs, les propositions concrètes formulées par l'exhortation apostolique n'innovent pas véritablement par rapport à *Mutuae relationes*. Peut-être le Pape a-t-il préféré développer les grands principes applicables aux relations entre évêques et instituts, et laisser aux instances régionales ou locales le soin d'élaborer les mesures concrètes pour mettre en oeuvre ces principes.

Résumé

L'annonce de la tenue d'un synode sur la vie consacrée suscita une certaine inquiétude parmi les religieux, qui redoutaient une reprise en mains des instituts par la hiérarchie. Cette inquiétude redoubla lors de la parution des *Lineamenta*. En effet, ceux-ci portaient un jugement fort critique sur la situation actuelle de la vie religieuse. Qui plus est, ils envisageaient principalement les relations entre évêques et instituts en termes de soumission des seconds aux premiers, particulièrement dans le domaine doctrinal.

L'*Instrumentum laboris* opéra un net changement de cap — sans doute, notamment, du fait des réactions majoritairement négatives des religieux aux *Lineamenta*. Il se livra à une analyse beaucoup plus positive de la situation de la vie religieuse; il diminua les allusions à l'autorité de la hiérarchie et à la nécessaire soumission des religieux envers celle-ci; enfin, il développa des thèmes tels que l'autonomie des instituts — reconnue comme un droit natif de ceux-ci — et l'exercice par la vie religieuse d'une fonction prophétique au sein du peuple de Dieu. Il suscita des réactions généralement favorables, tant parmi les évêques que parmi les religieux.

Le Synode en lui-même fut un événement ecclésial majeur, notamment du fait de la participation exceptionnellement élevée de non-évêques, parmi lesquels un bon nombre de religieux et de religieuses. La *Relatio ante disceptationem*, qui ouvrit le Synode, se situa globalement dans la ligne de l'*Instrumentum laboris*, en mettant notamment en évidence la responsabilité des évêques pour une amélioration des relations entre évêques et instituts.

Les interventions des pères synodaux en assemblée plénière et les conclusions des *circuli minores* allèrent dans des sens divers. On peut néanmoins en dégager un certain nombre d'enseignements, tels que l'état actuel globalement positif des relations entre évêques et instituts, l'existence de problématiques régionales, ou encore la nécessité de

mieux définir le prophétisme de la vie religieuse. Des interventions synodales minoritaires mirent par ailleurs en évidence la persistance d'un certain problème en ce qui concerne le rapport des religieux au magistère. Enfin, ni les interventions en assemblée plénière ni les rapports des *circuli minores* ne traitèrent du thème de l'autonomie des instituts, malgré un appel en ce sens de la *Relatio post disceptationem*.

Si le message final du Synode ne suscita pas l'enthousiasme des pères synodaux, les propositions firent l'objet d'un large consensus. Elles demandèrent une réécriture de *Mutuae relationes*, encouragèrent les structures de collaboration entre évêques et instituts et insistèrent sur l'importance de la communion des religieux au magistère. Elles firent allusion également à certaines questions concrètes, telles que le problème posé par la recherche trop rapide de vocations par les instituts internationaux dans les jeunes Églises.

L'exhortation apostolique *Vita consecrata* ne consacra pas un long développement à la question des relations entre évêques diocésains et instituts religieux. Elle mit davantage l'accent sur la collaboration entre évêques et instituts que sur la soumission des religieux à la hiérarchie, et porta globalement un jugement positif et encourageant sur la vie religieuse. Elle souligna également l'autonomie de vie dont bénéficient les instituts. Par contre, elle développa peu les thèmes du respect par les religieux du magistère des évêques et de l'exercice par eux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église. Quant aux propositions qu'elle formula, notamment pour améliorer la collaboration entre évêques et instituts, elles n'innovèrent pas véritablement par rapport aux documents antérieurs.

CHAPITRE IV: L'AVENIR DES RELATIONS ENTRE ÉVÊQUES ET INSTITUTS

Au terme d'un parcours qui nous a menés du Concile Vatican II au Synode de 1994 sur la vie consacrée, ce quatrième chapitre voudrait se tourner vers l'avenir. Dans une première section, nous examinerons trois orientations caractéristiques qui se dégagent du Synode, en ce qui concerne les relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical, et qui sont particulièrement susceptibles d'influencer l'évolution de ces relations dans l'avenir. Il s'agit de l'approfondissement du climat de collaboration et de dialogue entre les deux parties, de l'importance d'une vigilance accrue pour éviter que l'insertion des instituts dans les Églises particulières ne mette en danger leur spécificité et de la prise en considération plus grande de la diversité des situations selon les régions.

Dans une seconde section, nous proposerons quelques pistes pour traduire en termes canoniques ces trois orientations.

I. Orientations générales

1. L'intensification du dialogue et de la collaboration entre évêques et instituts

Une première direction dans laquelle les relations entre évêques et instituts religieux sont susceptibles de s'orienter, à la suite du Synode, est l'approfondissement du climat de dialogue et de collaboration mutuels¹. Deux éléments nous invitent à une telle conviction: l'excellente atmosphère, d'appréciation positive et d'écoute réciproque entre évêques et religieux, qui a caractérisé les débats synodaux², malgré l'existence d'une minorité très critique envers la vie religieuse³; l'accent mis sur la collaboration entre évêques et instituts

¹Certes, un tel climat caractérisait déjà globalement ces relations depuis le Concile. Cependant, certaines réactions de religieux à l'annonce du Synode avaient mis en évidence la persistance de tensions dans leurs relations avec les évêques. Il est donc d'autant plus important de relever que le Synode encouragea à persévérer dans le mouvement de dialogue et de collaboration amorcé au Concile.

²Ce point a été relevé par plusieurs participants au Synode et par différents auteurs. Ainsi, le cardinal M. Martini, archevêque de Milan, confessa qu'il s'agissait du synode le plus calme et le plus irénique de tous ceux auxquels il avait participé. Pour N. Hausman également, le Synode s'est signalé par une ambiance paisible et une atmosphère très cordiale, alors même que beaucoup attendaient un affrontement direct, notamment entre pasteurs et religieux. L. Rubio Morán parla quant à lui de la "grande surprise" qu'a été l'extraordinaire évaluation positive que le Synode a faite de la vie religieuse. Voir B. SECONDIN, "Temas y problemas del Sínodo 1994", dans *Confer*, 34 (1995), p. 358; N. HAUSMAN, "La vie consacrée après le Synode des évêques. Des apories, une question", dans *Vie consacrée*, 68 (1996), p. 102; L. RUBIO MORÁN, "El Sínodo sobre la vida consagrada. Una visión panorámica y acentos teológicos y pastorales", dans *Seminarios*, 41 (1995), p. 90; voir également J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?" [= "The Synod: Was it Worth It?"], dans *Religious Life Review*, 34 (1995), p. 3.

Certes, il n'est pas garanti que le climat positif qui a caractérisé le Synode se répercutera automatiquement dans les relations quotidiennes entre évêques et instituts, dans les différentes Églises particulières. Néanmoins, il est permis d'espérer qu'un tel esprit ne se limitera pas au cadre étroit du Synode, mais que, de retour dans leur diocèse, leur institut, leur conférence des évêques ou des supérieurs majeurs, les participants au Synode ne manqueront pas de répercuter l'excellente atmosphère dont ils ont été les témoins et de travailler à l'intensification du climat de dialogue et de coopération dans le milieu où ils oeuvrent.

³B. Secondin l'évalue à une vingtaine d'intervenants, sur les 348 participants. M. Alcalá parle à leur sujet d'une minorité hypercritique, qui n'obtint pas de crédibilité dans l'assemblée synodale. Voir B. SECONDIN, *ibidem*, p. 348; M. ALCALÁ, "La vida religiosa a examen. A propósito del Sínodo", dans

par l'exhortation *Vita consecrata*⁴.

Il nous semble important de relever ce fruit du Synode en premier lieu, non seulement parce que l'existence d'un bon climat entre évêques et religieux est évidemment un élément essentiel pour le développement de relations harmonieuses entre les deux parties⁵, mais également parce que les notions de dialogue et de collaboration peuvent éclairer différents sujets à propos desquels le Synode a mis en évidence l'existence d'interprétations divergentes, tels que le sens à donner à la communion entre évêques et instituts, la juste autonomie des instituts, la relation des religieux au magistère des évêques ou encore l'exercice par eux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église.

Ainsi, s'il y a un accord général sur le fait que les relations entre les instituts religieux et les évêques doivent être vécues dans un esprit de communion, des divergences se font jour quand il s'agit de déterminer ce que signifie concrètement la mise en oeuvre d'un tel esprit: pour certains, cela implique que les religieux doivent faire preuve de soumission envers la hiérarchie, dans la mesure où la communion se réalise autour de l'évêque, pasteur de l'ensemble du troupeau; pour d'autres, au contraire, la communion est vue davantage en termes de mutualité et de partenariat entre les religieux et les

Sal terrae, 82 (1994), p. 832.

⁴Nous avons déjà développé ce point dans le chapitre précédent, pp. 167-168. Ajoutons ici, dans le même sens, que les termes "collaboration", "coopération" et "dialogue" reviennent pas moins de sept fois dans les nn. 48-50 de l'exhortation, consacrés particulièrement aux rapports entre évêques et instituts.

⁵Dans le même sens, l'Union des supérieurs généraux attribue la persistance de difficultés dans les relations entre évêques et instituts à une absence de connaissance mutuelle et toujours à des échecs dans le dialogue et le discernement qui devraient être caractéristiques de frères dans la foi. Voir UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, p. 273; voir également J. KERKHOF, "The Synod Lineamenta: European Religious Respond", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod. The Views of Religious* [= *Towards the 1994 Synod*], Dublin, Dominican Publications, 1993, p. 69.

évêques⁶.

Par rapport à ce débat, le climat de confiance et d'ouverture qui a caractérisé le Synode ainsi que l'insistance de *Vita consecrata* sur la collaboration et le dialogue invitent décidément à interpréter la communion mutuelle entre évêques et instituts dans le sens du partenariat plus que de la soumission, même s'il n'est certainement pas question de nier la responsabilité particulière de l'évêque en tant que pasteur du diocèse et la soumission correspondante que lui doivent les religieux à ce point de vue.

Par ailleurs, un élément supplémentaire incite à penser que c'est dans cette direction de la collaboration mutuelle qu'il convient d'aller, si l'on veut réellement améliorer les relations entre évêques et instituts. En effet, le succès du Synode s'explique largement par le fait que les débats synodaux, qui impliquaient avant tout des évêques, mais comprenaient également des religieux, n'ont pas été caractérisés par une relation de soumission des seconds aux premiers, mais bien plutôt par un authentique dialogue, dont toutes les parties se sont félicitées. Les religieux⁷ participant au Synode ont ainsi eu le sentiment d'être pris au sérieux par les évêques et considérés comme de véritables partenaires. De la même manière, c'est la prise au sérieux des remarques des religieux qui explique le bon accueil réservé à l'*Instrumentum laboris*. À l'inverse, le rejet de la

⁶Un tel débat, qui a été vécu lors du Synode – voir *supra*, pp. 144-145, se retrouve aussi dans la doctrine: ainsi, F. Sebastián, partant de l'idée que les religieux doivent être dans l'Église un exemple d'unité et de communion, en conclut qu'ils ont l'obligation de vivre une telle communion avec le pape et les évêques dans un esprit de charité et d'obéissance. Il relève aussi la nécessité d'éviter les conflits avec les évêques diocésains et avec le Saint-Siège, tant au point de vue doctrinal que disciplinaire et pratique. Par contre, N. Tello Ingelmo estime que la communion postule une pleine réciprocité: le peuple de Dieu ne peut être en communion avec ses pasteurs, si ceux-ci ne sont pas en communion avec le peuple de Dieu. Dans la même ligne, A. Barreiro dit que la relation de la vie religieuse avec la hiérarchie est fondamentalement une relation d'obéissance au même Esprit qui dirige la hiérarchie et suscite les charismes. Voir F. SEBASTIÁN, "La vida consagrada en el siglo XXI" [= "La vida consagrada en el siglo XXI"], dans *Vida religiosa*, 79 (1995), p. 139; N. TELLO INGELMO, "Los obispos son nuestros amigos", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), p. 322; A. BARREIRO, "La vida religiosa en la Iglesia particular", dans *Vida religiosa*, 73 (1992), p. 426.

⁷Et plus encore les religieuses!

première version du message final s'explique par le sentiment éprouvé par la grande majorité des participants au Synode -- qu'ils soient évêques ou religieux! -- qu'on cherchait à leur imposer un texte qui ne correspondait pas à leur sentiment véritable. Or, ce qui a été ainsi vécu au Synode peut être transposé *mutatis mutandis* aux relations entre évêques et instituts religieux dans les Églises particulières: pour que celles-ci soient véritablement fructueuses, il importe que chaque partie ait le sentiment d'être prise au sérieux par l'autre, ce qui implique que leurs rapports mutuels soient vécus davantage sur le mode du partenariat et de la considération réciproque que sur le mode de l'autorité, d'un côté, et la soumission, de l'autre.

Une autre notion, qui donna lieu à une certaine tension au cours du Synode, est celle de la juste autonomie des instituts. En effet, si les instances centrales de l'Église⁸ attachèrent manifestement de l'importance à un tel thème, les pères synodaux restèrent par contre largement silencieux sur la question. L'autonomie des instituts ne suscite donc pas le même intérêt de part et d'autre.

Il convient de s'arrêter un instant sur un tel contraste, car il est paradoxal: en effet, on aurait pu s'attendre à ce que les supérieurs religieux participant au Synode insistent sur l'importance de sauvegarder l'autonomie de leurs instituts -- comme ils l'avaient fait, sans utiliser le terme même d'autonomie, au cours du Concile -- et que les instances centrales de l'Église préfèrent ne pas développer ce thème, dans la mesure où il pourrait apparaître en opposition avec la soumission à la hiérarchie. Or, c'est l'inverse qui s'est produit: les religieux participant au Synode sont restés silencieux sur le sujet, alors que les documents ecclésiaux officiels parlaient avec abondance de l'autonomie des instituts. Comment interpréter ce paradoxe?

⁸Nous entendons par "instances centrales de l'Église" les autorités responsables de la publication des *Lineamenta*, de l'*Instrumentum laboris*, des deux *Relationes* et de l'exhortation *Vita consecrata*.

L'attitude des pères synodaux en ce qui concerne la question de la soumission des instituts aux évêques peut apporter ici un élément de réponse. Cette question a été peu abordée au cours du Synode, dans la mesure où, aux yeux des pères synodaux, les relations entre évêques et instituts étaient aujourd'hui globalement satisfaisantes et ne justifiaient certainement pas une intervention en faveur d'une soumission accrue des religieux envers la hiérarchie. À notre avis, une raison similaire explique le silence des pères synodaux – notamment religieux – au sujet de la juste autonomie des instituts. En effet, si les relations entre évêques et instituts sont satisfaisantes, cela ne signifie pas seulement que les religieux reconnaissent le rôle particulier de l'évêque au sein du diocèse, mais cela implique également que les évêques, de leur côté, respectent la juste autonomie des instituts. Si les pères synodaux n'ont guère abordé cette dernière question, c'est donc vraisemblablement parce qu'ils ont eu le sentiment que l'autonomie des instituts n'est en général pas menacée aujourd'hui par l'attitude des évêques.

Cependant, si une telle explication permet de comprendre le comportement des pères synodaux, elle n'explique pas pourquoi l'*Instrumentum laboris*, les deux *Relationes* et l'exhortation apostolique *Vita consecrata* ont au contraire insisté sur l'autonomie des instituts. Il faut donc chercher une explication supplémentaire à ce paradoxe.

Il est intéressant à ce propos de relever qu'un même contraste entre le silence des pères synodaux et l'insistance des documents officiels du Synode s'est manifesté au sujet du service de l'Église entière par les instituts⁹. Or, l'autonomie des instituts favorise un tel service, puisqu'elle leur permet de prendre une certaine "distance" par rapport aux autorités de l'Église particulière, et d'être ainsi davantage au service de l'Église entière¹⁰.

⁹Ce point est développé davantage *infra*, pp. 188-189.

¹⁰En ce sens, l'Union des supérieurs généraux, dès 1975, citait comme avantage de l'autonomie pour les religieux le fait de ne pas être entièrement liés aux structures locales, et d'être ainsi plus disponibles pour l'Église entière. Voir UNION DE LOS SUPERIORES GENERALES, "Relaciones entre ordinarios de lugar y religiosos", dans *Vida religiosa*, 38 (1975), p. 352.

Il existe donc un lien entre ces deux dimensions de la vie religieuse, qui peut expliquer l'insistance des autorités centrales de l'Église pour que le Synode traite de l'autonomie des instituts: elles auraient voulu ainsi indirectement mettre en évidence la dimension universelle de ces derniers, au service de l'Église entière.

Quoi qu'il en soit, les notions de dialogue et de collaboration vécues et mises en évidence par le Synode permettent ici d'éclairer le débat. En effet, un authentique climat de dialogue entre évêques et religieux suppose que les premiers ne considèrent pas la juste autonomie des instituts comme une menace pour leur autorité et que les seconds n'invoquent pas cette même autonomie dans un esprit de revendication et d'opposition aux évêques, mais que les uns et les autres la conçoivent davantage comme permettant aux instituts de mieux servir l'Église particulière, puisqu'elle aide les religieux à sauvegarder leur patrimoine, et leur permet ainsi de faire bénéficier l'Église particulière de leur charisme¹¹. En ce sens, on ne peut que se réjouir du fait que le thème de l'autonomie des instituts n'ait pas suscité d'opposition entre évêques et religieux au cours du Synode.

Le Synode se divisa également au sujet de l'attitude à adopter par les religieux relativement au magistère des évêques. Cependant, il serait pour le moins simpliste de parler ici d'une opposition entre les instances centrales de l'Église et les pères synodaux. En effet, les documents officiels du Synode adoptèrent différentes approches de la question. Ainsi, les *Lineamenta* insistèrent lourdement sur le sujet, tandis que l'*Instrumentum laboris* en parla de manière moins appuyée et plus positive. Par ailleurs,

De même, il est intéressant de constater à ce sujet que le n. 49 de l'exhortation demande que l'autonomie des instituts ne soit pas invoquée au détriment de leur service de l'Église particulière. En mettant en évidence un tel danger, *Vita consecrata* reconnaît donc implicitement que l'autonomie favorise davantage la dimension universelle des instituts.

¹¹Dans le même sens, *Vita consecrata* – n. 49 – voit dans le charisme de la vie religieuse "une grâce qui ne concerne pas seulement un institut, mais qui profite à toute l'Église."

les débats synodaux mirent également en évidence l'existence de différentes sensibilités dans ce domaine: si une minorité d'intervenants dénonça l'existence d'un "magistère parallèle" dans le chef des religieux, la majorité des pères synodaux ne s'exprima pas dans ces termes, soit qu'ils restent silencieux sur la question, soit qu'ils louent la vie religieuse et mentionnent les bons rapports existant entre les instituts et la hiérarchie.

Sur cette question également, il est particulièrement important de mettre en application le dialogue et la collaboration souhaités par le Synode. Pour le dire d'une manière un peu caricaturale, le Synode invite ici à aller davantage dans le sens des conclusions de la Commission théologique internationale de 1976 que dans le sens du document sur la vocation ecclésiale du théologien de 1990.

Un dernier domaine controversé est celui de l'exercice par les religieux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église. Ici également, les débats synodaux mirent en évidence l'existence d'approches différentes de la question: plusieurs intervenants évoquèrent la fonction prophétique de la vie religieuse comme une possibilité d'interpeller la hiérarchie, lorsque celle-ci avait des comportements peu évangéliques¹²; d'autres virent

¹²Différents auteurs partagent cette conception: ainsi, J.-B. Metz considère les instituts religieux comme un "public critique" – *kritische Öffentlichkeit* – ou encore une "thérapie de choc" introduite par l'Esprit Saint dans l'Église. Dans la même ligne, le congrès de l'Union des supérieurs généraux en préparation au Synode décrivit la vie religieuse comme un groupe marginal et minoritaire exerçant une fonction critique et transformatrice. Voir A. HERZIG, "Ordens-Christen". *Theologie des OrdensLebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 1991, p. 203; G. ARBUCKLE, *Refounding the Church: Dissent for Leadership*, New York, Orbis Books, 1993, pp. 131-132; UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, p. 275.

Dans une perspective similaire, G. Arbuckle développe la notion de dissentiment, qu'il définit comme la proposition d'alternative. Selon Arbuckle, une telle fonction est essentielle pour l'Église. Il cite à l'appui de sa thèse une affirmation de Pie XII, dans une adresse à un congrès de la presse catholique internationale – reprise par *L'Osservatore romano* du 18 février 1950 – selon laquelle il manquerait quelque chose à l'Église si celle-ci n'avait en son sein une opinion publique. Arbuckle ajoute que les religieux peuvent jouer ici un rôle capital dans l'Église, comme témoins prophétiques – ou *dissenters* – des valeurs de l'Évangile. Voir G. ARBUCKLE, *ibidem*, pp. 1-3 et 8.

davantage une telle fonction comme un moyen de construire des liens entre les personnes, de promouvoir la communion dans l'Église¹³.

Ici encore, la notion de dialogue peut aider à mieux percevoir comment les religieux peuvent exercer une véritable fonction prophétique à l'intérieur de l'Église. En effet, un dialogue authentique entre évêques et instituts suppose que les religieux aient, si nécessaire, une parole "qui secoue" à l'égard de la hiérarchie elle-même¹⁴. Par ailleurs, il est capital qu'une telle parole ne soit jamais prononcée dans un esprit d'opposition ou de destruction, mais bien plutôt en vue d'aider l'ensemble de l'Église à être toujours plus fidèle à sa vocation de mettre en oeuvre la volonté de Dieu. En ce sens, l'adoption de part et d'autre d'une attitude de dialogue et de collaboration, semblable à celle qui a été vécue

¹³Plusieurs auteurs ont relevé la même distinction parmi les intervenants au Synode, tout en utilisant des termes différents. Ainsi, B. Secondin distingue les pères synodaux qui voient dans le prophétisme une instance de contestation à l'intérieur de l'Église, pour lui rappeler les exigences évangéliques, et ceux qui y reconnaissent davantage une attitude de dialogue avec autrui, dans le cadre de la communion que constitue l'Église. De manière plus générale, le même auteur relève l'existence d'une perspective historico-dynamique du prophétisme, centrée sur la dénonciation et la promotion humaine, et d'une perspective transcendante-spirituelle, insistant sur l'écoute priante de la parole de Dieu. P.G. Cabra, quant à lui, distingue une ligne incarnationniste, qui voit la prophétie comme un engagement dans l'histoire concrète de la pauvreté, des souffrances et de l'injustice, et une ligne transcendante-eschatologique, qui souligne la tâche de l'absolue priorité de Dieu et de ses exigences. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano, Edizioni Paoline, 1995, p. 265; B. SECONDIN, "Temas y problemas del Sínodo 1994", dans *Confer*, 34 (1995), p. 355; P.G. CABRA, "Elementi per un bilancio" [= "Elementi per un bilancio"], dans *Vita consacrata*, 30 (1994), p. 657.

¹⁴Inversement, les évêques ne doivent pas hésiter à interpeller les religieux, s'ils ont l'impression que ceux-ci adoptent des comportements peu évangéliques! De même, il est important de rappeler que les instituts religieux n'ont pas le monopole de la fonction prophétique dans l'Église. Cela avait déjà été souligné par A. Herzig, qui faisait remarquer que les religieux n'ont pas simplement à apporter quelque chose à l'Église, comme prophètes, mais qu'ils ont également à apprendre et à recevoir d'elle. G. Danneels souligna également qu'on ne peut pas toujours invoquer le prophétisme, effectivement inhérent à la vie religieuse, pour s'établir comme sur Sirius et juger de tout. Dans le même sens, l'exhortation apostolique post-synodale – n. 49 – affirma clairement que les religieux exerçaient un tel ministère prophétique "à côté d'autres chrétiens." Voir A. HERZIG, *"Ordens-Christen". Theologie des OrdensLebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 1991, p. 230; G. DANNEELS, "À propos du prochain Synode sur la vie consacrée" [= "À propos du prochain Synode"], dans *Vie consacrée*, 66 (1994), p. 147; F. SEBASTIÁN, "La vida consagrada en el siglo XXI", p. 135.

au cours du Synode, aidera à un sain exercice de la fonction prophétique de la vie religieuse à l'intérieur de l'Église, notamment à l'égard des évêques¹⁵.

2. La sauvegarde de la spécificité des instituts

Une autre orientation qui se dégage du Synode, quant à l'avenir des relations entre évêques et instituts, concerne l'insertion de ces derniers dans les Églises particulières¹⁶. À ce point de vue, il semble bien que l'on assiste à un véritable "coup de frein" par rapport à la tendance dominante des années post-conciliaires: le grand enjeu, à la suite de Vatican II, avait été de réussir l'insertion des instituts dans les Églises particulières; les interventions synodales mirent en évidence que cet objectif avait été globalement atteint¹⁷;

¹⁵Un tel esprit n'est pas toujours à l'oeuvre, comme en témoigne la sanction d'excommunication prévue récemment par l'évêque de Lincoln (États-Unis) à l'égard de ses fidèles — y compris les religieux, s'ils font partie d'un certain nombre de groupements, parmi lesquels plusieurs d'entre eux peuvent être considérés comme exerçant une authentique fonction prophétique dans l'Église. Voir *Origins*, 25 (1995-1996), p. 725.

¹⁶Cette seconde orientation est certainement moins immédiatement évidente que la précédente. Il reste qu'elle ressort assez nettement d'une étude approfondie des débats synodaux, et notamment de la mise en parallèle du nombre élevé d'interventions soulignant la nécessité de sauvegarder la spécificité des instituts et du nombre beaucoup plus restreint d'intervenants demandant aux instituts de s'insérer davantage dans l'apostolat diocésain. Voir *supra*, pp. 146-147.

¹⁷À première vue, une telle constatation semble surtout s'appliquer aux Églises d'Europe Occidentale et d'Amérique du Nord, tandis qu'elle ne vaudrait pas pour les anciens territoires missionnaires, puisque les religieux exerçaient là l'ensemble de l'apostolat et semblaient donc parfaitement "insérés" dans ces Églises. Cependant, si les missionnaires d'autrefois assumaient effectivement la totalité des oeuvres apostoliques des territoires dans lesquels ils travaillaient, ils n'étaient sans doute pas conscients d'être au service d'une Église particulière distincte de leur institut. Dans la mesure où ces territoires avaient été confiés exclusivement à l'institut religieux, dans le cadre du système de la commission, et que, pendant de nombreuses années, le clergé diocésain y avait été quasiment inexistant, il ne s'agissait pas tant pour les religieux engagés dans ces missions de s'insérer dans une Église particulière que de travailler dans une des oeuvres propres de leur institut.

Paradoxalement, on peut donc parler aujourd'hui également d'une insertion accrue des religieux dans les nouvelles Églises, alors même qu'ils y sont proportionnellement moins nombreux qu'autrefois, parce qu'il

mais elles soulignèrent également que, dans l'avenir, il s'agirait d'être attentif à éviter que cette insertion ne prenne une telle ampleur qu'elle n'en vienne à menacer la spécificité¹⁸ des instituts¹⁹.

Plus précisément, certains pères et documents synodaux relevèrent le danger que les évêques, devant l'urgence des besoins pastoraux et l'insuffisance numérique du clergé diocésain pour répondre à de tels besoins, comptent trop facilement sur les religieux pour prendre en charge des oeuvres diocésaines, en considérant ceux-là comme une main-d'oeuvre disponible à peu de frais²⁰. Or, l'insertion -- souhaitable! -- des instituts dans les Églises particulières ne doit pas être telle qu'elle porte atteinte à leur charisme ou à leur mode de vie communautaire.

Le Synode a donc mis en évidence le danger d'une insertion excessive des instituts

est désormais clair qu'ils s'insèrent dans une Église particulière bien distincte de leur institut.

¹⁸Nous employons le terme de "spécificité", de préférence à celui de "charisme", dans la mesure où il nous semble que sont en jeu ici, non seulement le charisme spécifique de l'institut, mais aussi d'autres éléments de la vie religieuse, tels que sa dimension communautaire, qui peut également être mise en danger par une insertion excessive des religieux dans l'apostolat diocésain, notamment paroissial.

¹⁹Un tel danger avait déjà été évoqué à l'époque du Concile, mais il s'agissait alors uniquement d'un risque possible pour l'avenir, que dénonçaient certains supérieurs religieux. Aujourd'hui, ce risque possible est devenu un problème réel.

En des termes similaires, C. Amigo Vallejo relève l'opinion de religieux présents au Synode, selon lesquels on a plus expérimenté ces dernières années un rapprochement de la vie religieuse vers l'Église particulière que l'inverse. Voir C. AMIGO VALLEJO, *El Sínodo de los obispos y la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1994, p. 144.

²⁰À ce propos, plusieurs auteurs relèvent une tendance, chez certains évêques, à attendre de la vie religieuse plus que ce qu'elle n'est capable d'offrir, comme si les religieux connaissaient actuellement une situation florissante, tant du point de vue quantitatif que qualitatif. Le Synode lui-même n'a pas toujours été exempt de reproche à ce sujet: ainsi, il demanda à la vie religieuse à la fois de conserver ses oeuvres traditionnelles -- telles que les écoles -- et de s'ouvrir aux nouveaux aréopages -- comme les moyens de communication sociale. Par ailleurs, les louanges mêmes que les évêques présents au Synode adressèrent à la vie religieuse n'étaient pas toujours exemptes d'ambiguïtés. P.G. Cabra relève à ce propos que l'intérêt de ces évêques s'est concentré davantage sur les services rendus par les religieux -- leur "faire" -- que sur leur spiritualité -- leur "être". Voir P.G. CABRA, "Elementi per un bilancio", pp. 659 et 662; voir également M. ALCALÁ, "La asamblea sinodal sobre vida consagrada vista por un informador", dans *Confer*, 34 (1995), p. 333.

dans les Églises particulières. Est-ce à dire qu'il a voulu insister parallèlement sur le pôle inverse, à savoir le service de l'Église entière par les instituts? Il ne semble pas. Plus précisément, le Synode vécu en ce domaine une dichotomie semblable à celle qui a été constatée en ce qui concerne l'autonomie des instituts. En effet, les instances centrales de l'Église souhaitèrent que soient davantage soulignés la dimension du service de l'Église entière par les instituts religieux et le lien correspondant de ces instituts avec le Saint-Siège, tandis que les pères synodaux, sans nier cette dimension, ne lui attachèrent cependant guère d'importance²¹, s'intéressant davantage à la question de l'insertion des instituts dans les Églises particulières.

Le Synode vécu une dichotomie similaire, quoique sur un mode mineur²², en ce qui concerne un thème proche de la dimension universelle de la vie religieuse, celui de l'exemption. Sur ce dernier point, l'exhortation apostolique, en ne consacrant à l'exemption qu'une seule phrase – dans un contexte plutôt restrictif, confirma l'opinion dominante des pères synodaux et de la doctrine, selon laquelle l'exemption n'est plus véritablement une question d'actualité.

Si les pères synodaux ont mis en évidence les dangers d'une insertion excessive des instituts religieux dans les Églises particulières, ce n'est donc pas afin de mettre davantage l'accent sur leur dimension universelle²³ et encore moins pour remettre en valeur

²¹Caractéristique à cet égard est le fait qu'aucune proposition synodale n'aborde cette question.

²²Un mode mineur, au sens où les instances centrales de l'Église insistèrent moins sur l'exemption que sur la dimension universelle des instituts.

²³Certains auteurs regrettent que les pères synodaux n'aient pas davantage souligné la dimension universelle des instituts. Ainsi, G. Ghirlanda estime que les débats synodaux donnent parfois l'impression d'une identification de l'ecclésialité de la vie religieuse avec sa diocésanité. Prévaut alors selon lui une vision ecclésiologiquement étroite, excessivement concentrée sur l'Église particulière, sans que celle-ci soit référée à l'Église entière. F. Iannone développe la même idée, en ajoutant qu'un des risques d'une "diocésanisation" de la vie religieuse est que l'Église particulière se limite à apprécier les religieux pour les oeuvres qu'ils peuvent offrir, sans jamais accueillir le don que constitue la vie religieuse en elle-même. Enfin, dans un autre contexte, il peut être intéressant de relever l'observation de S. Euart, pour laquelle on

l'exemption²⁴, mais bien plutôt pour que la spécificité de ces instituts soit mieux préservée, tant en ce qui concerne leur charisme propre que leur vie communautaire. Dans l'avenir, on n'a donc sans doute pas à craindre, de la part des religieux, un désengagement massif de l'Église particulière; ceux-ci chercheront plutôt à améliorer la "qualité" de leur présence dans l'apostolat diocésain, en étant davantage attentifs à ce qui fait la spécificité de leurs instituts.

3. L'émergence de problématiques régionales

Une dernière orientation importante qui se dégage du Synode, en ce qui concerne l'avenir des relations entre évêques et instituts, est l'émergence de problématiques régionales. Les interventions synodales ont en effet fait apparaître que beaucoup de problèmes, considérés comme universels par les personnes qui les vivaient, étaient en fait propres à une ou plusieurs régions déterminées de l'Église²⁵.

Cette diversification des problématiques affectant les relations entre évêques et instituts s'inscrit dans un mouvement plus large, qui touche la vie religieuse en général.

n'a guère de difficulté aujourd'hui, parmi les religieux, à comprendre la notion de diversité, alors que, par contre, l'enseignement de l'Église sur l'unité apparaît moins clair. Voir G. GHIRLANDA, "La vita consacrata nella Chiesa", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, pp. 128-129; F. IANNONE, "La vita religiosa nella Chiesa e per la Chiesa", dans *Carmelus*, 41 (1994), pp. 45-46; S. EUART, "The Interplay of Unity and Diversity", dans *Origins*, 24 (1994-1995), p. 368.

²⁴N. Hausman déplore le silence des interventions synodales sur ce dernier thème. Elle l'explique par le fait que ces interventions n'ont pas suffisamment articulé le souci des Églises particulières au souci de l'Église entière. Voir N. HAUSMAN, "Contenus théologiques et spirituels du Synode sur la vie consacrée", dans *Documentis episcopati*, 13 (1995), p. 4.

²⁵En ce sens, pour reprendre les termes de A. Bocos Merino, il ne convient plus seulement de discerner les signes des temps, mais également les signes des lieux. Voir A. BOCOS MERINO, "Las claves fundamentales del IX Sínodo", dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 76 (1995), p. 97.

Celle-ci a accompli ces trente dernières années un formidable effort pour s'inculturer, en s'adaptant aux conditions des sociétés dans lesquelles elle était appelée à oeuvrer²⁶. Il en a résulté une diversification telle qu'il n'est plus possible aujourd'hui d'appliquer un schéma universel à la vie religieuse²⁷.

Dans le cas des relations entre évêques et instituts, un élément spécifique vient renforcer un tel phénomène, à savoir l'insertion accrue des religieux dans les Églises particulières. En effet, lorsque les instituts assumaient principalement des oeuvres propres, les relations qu'ils avaient — ou plutôt n'avaient guère! — avec les évêques étaient peu influencées par la situation locale, puisque les religieux n'étaient pas vraiment présents dans les Églises particulières. Au contraire, maintenant que les instituts sont plus insérés dans l'apostolat diocésain, ils dépendent également davantage des conditions propres à chaque Église particulière, et leurs relations avec les évêques s'en ressentent.

²⁶Voir notamment le n. 79 de l'exhortation apostolique *Vita consecrata*.

²⁷Une telle évolution est confirmée implicitement par différents documents synodaux, qui comportent une section relative à la diversité de la situation de la vie religieuse selon les aires géographiques — c'est le cas des *Lineamenta*, de l'*Instrumentum laboris* et de la *Relatio post disceptationem*. Plus explicitement, le n. 8 de l'*Instrumentum laboris* reconnaît que la vie religieuse n'est pas une abstraction, mais qu'elle est vécue sous des formes diverses, dans une grande variété de situations.

De nombreux auteurs vont dans le même sens. Ainsi, B. Secondin estime qu'il convient d'enterrer "en sainte paix" cette vieille idée d'un schéma exportable dans le monde entier — selon le même auteur, toute synthèse court de toute façon le risque de privilégier certaines aires géographiques; de même, A. Bocos Merino relève qu'il n'est plus possible de parler de la vie religieuse dans l'abstrait, mais que celle-ci constitue une réalité pluriforme et contextualisée; J. Kerkhofs et N. Hausman tiennent des propos similaires. Voir B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano, Edizioni Paoline, 1995, p. 25; A. BOCOS MERINO, "Entrevista", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), p. 70; J. KERKHOFS, "Confidence in the Spirit of Jesus", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod*, p. 75; N. HAUSMAN, "Contenus théologiques et spirituels du Synode sur la vie consacrée", dans *Documents épiscopaux*, 13 (1995), p. 8.

Il convient cependant de reconnaître que tous les auteurs ne sont pas également convaincus de la diversification de la vie religieuse. Ainsi, C. Yuhaus constate certes l'existence de différences marquées entre les interventions synodales d'Afrique, d'Amérique, d'Europe de l'Est ou de l'Ouest et du Pacifique Sud, mais il émet l'hypothèse qu'il y aurait en fait plus de convergences que de divergences sur les thèmes centraux. Voir C. YUHAUS, "The 1994 Synod: Uniqueness and Challenge", dans *Review for Religions*, 54 (1995), p. 847.

Un exemple particulièrement éloquent de cette régionalisation des problématiques concerne la question, soulevée dans la section précédente, de la nécessité pour les instituts de sauvegarder leur spécificité dans le cadre de la prise en charge d'oeuvres diocésaines²⁸. Une telle nécessité, si elle vaut globalement pour l'ensemble de l'Église, se concrétise en effet de manière très différente selon les régions.

C'est certainement en Europe Occidentale et en Amérique du Nord que le danger d'une insertion excessive des religieux dans les Églises particulières est le plus grand aujourd'hui²⁹. Ces deux régions avaient connu jusqu'à l'époque du Concile une grande abondance de prêtres diocésains – à certains endroits, il y en avait même trop par rapport aux cadres à remplir! – qui n'incitait guère les évêques à faire appel aux religieux pour assurer des fonctions dans le diocèse. Le grand danger était alors que les deux "mondes", diocésain et religieux, s'ignorent totalement, comme cela a été mis en évidence par de nombreux pères conciliaires. Aujourd'hui, par contre, ces mêmes Églises sont confrontées à une grave crise de vocations, tant dans le clergé diocésain que dans la vie religieuse. Le clergé séculier est désormais insuffisant pour couvrir les besoins du diocèse, et les évêques sont de plus en plus tentés de faire appel aux religieux pour "colmater les brèches" – les religieux eux-mêmes collaborant parfois activement à une telle politique. On risque alors d'en arriver à ce que les instituts sacrifient leurs oeuvres propres et mettent même en

²⁸Cet exemple n'est cependant pas le seul. On peut également citer celui de l'attitude des religieux par rapport au magistère. Les interventions critiques à ce sujet, au cours du Synode, provinrent en effet essentiellement de pères originaires d'Amérique Latine, ce qui fit dire à plusieurs auteurs qu'il s'agissait tout au plus de problématiques et de disputes locales – voir J. SWEENEY, "The Synod: Was it Worth It?", p. 13; P.G. CABRA, "Elementi per un bilancio", p. 654.

²⁹Peu de pères synodaux originaires de ces régions sont intervenus sur cette question. Le développement qui suit est davantage inspiré de l'analyse de deux ouvrages collectifs – A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod. The Views of Religious*, Dublin, Dominican Publications, 1993, 173 p., et P. PHILIBERT, *Living in the Meantime. Concerning the Transformation of Religious Life* [= *Living in the Meantime*], New York, Paulist Press, 1994 – ainsi que des actes du congrès de l'Union des supérieurs généraux préparatoire au Synode, publiés dans UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, 284 p.

danger leur style de vie communautaire pour assurer -- jusqu'à quand? -- la survie d'institutions diocésaines³⁰.

L'Afrique connaît une situation différente³¹. Avant le Concile, l'essentiel des cadres ecclésiastiques y était constitué de religieux, la plupart étrangers, qui considéraient souvent les missions comme des oeuvres propres de l'institut. Aujourd'hui, les Églises particulières ont pris leur envol; elles disposent désormais d'un clergé séculier autochtone plus abondant, mais celui-ci est encore insuffisant pour prendre en charge toutes les institutions diocésaines. Les évêques souhaitent donc que les religieux conservent encore pour un temps la charge de nombreuses oeuvres dépendant de l'Église particulière. Or, beaucoup d'instituts désireraient abandonner ces oeuvres, à cause de la diminution de leurs effectifs et de leur volonté de s'orienter vers de nouveaux types d'apostolat. Paradoxalement, alors que la situation des Églises d'Afrique est très différente de celle des Églises d'Occident, il y a donc ici aussi un risque que les évêques n'attendent trop des instituts religieux et que ces derniers ne puissent mener une politique apostolique

³⁰Un tel danger est loin d'être théorique. En Europe, un cas extrême est celui des Pays-Bas, où la moitié des paroisses sont confiées à des religieux. Le risque est alors grand que l'identité religieuse disparaisse. Dans le même sens, G. Danneels reconnaît que la politique de nominations paroissiales pratiquée actuellement par les évêques en Belgique donne l'impression qu'on utilise les religieux pour "boucher les trous" plutôt que de leur reconnaître un rôle spécifique. Pour ce qui est de l'Amérique du Nord, P. Philibert relève que, dans leur zèle pour servir l'Église particulière, les religieux ont souvent pris en charge des paroisses, des écoles et des organismes diocésains, ce qui a enlevé à l'institut des énergies qui auraient pu être utilisées pour la tâche fondamentale de "refonder" l'institut. Le même auteur va jusqu'à dire que, pour beaucoup de religieux américains, leur service apostolique dans les oeuvres diocésaines a été une "incarcération" plutôt qu'une incarnation de leur charisme. Voir J. KERKHOF, "The Synod Lineamenta: European Religious Reply", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod*, p. 70; G. DANNEELS, "À propos du prochain Synode", p. 163; P. PHILIBERT, *Living in the Meantime*, p. 216.

³¹L'analyse qui suit se base principalement sur les interventions de plusieurs pères africains au Synode, notamment Mgr M. Russo, évêque de Doba (Tchad), Mgr J. Mazombwe, évêque de Chipata (Zambie), Mgr N. Timanywa, évêque de Bukoba (Tanzanie), et Mgr J.-B. Somé, évêque de Diébougou (Burkina Faso). Voir NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa et nel mondo [=La vita consacrata]*, Città del Vaticano, Tipografia vaticana, Editrice "L'Osservatore romano", 1994, pp. 61-62, 77, 117 et ms.

correspondant véritablement à leur spécificité³².

Les îles du Pacifique semblent connaître une situation globalement semblable à celle de l'Afrique³³. Les instituts religieux y constituaient également jusqu'il y a peu l'essentiel du clergé, au point que la plupart des évêques étaient -- et sont encore -- des religieux. Comme en Afrique, la situation évolue aujourd'hui dans le sens d'une prise en charge de l'Église particulière par le clergé diocésain. Cette évolution fait cependant ici davantage difficulté parmi les religieux, certains d'entre eux ayant le sentiment d'être mis à l'écart. Dans cette région aussi, il est donc important de redéfinir le rôle des instituts au sein de l'Église particulière.

En Amérique Latine également, les Églises particulières font largement appel aux instituts pour prendre en charge des oeuvres diocésaines, du fait d'un clergé insuffisant³⁴. En témoignent les interventions synodales d'évêques originaires de cette région, regrettant le déplacement, pour des raisons internes à l'institut, de religieux titulaires de postes diocésains importants. Ces intervenants soulignent combien de tels déplacements posent de graves difficultés aux Églises particulières, dans la mesure où celles-ci manquent de prêtres diocésains pour occuper ces fonctions³⁵. De plus, certains évêques latino-

³²À l'inverse, il convient d'éviter que l'abandon par les instituts des oeuvres diocésaines qu'ils assumaient ne place les Églises particulières dans une situation impossible, vu leur manque de moyens et de personnel qualifié pour prendre en charge de telles institutions.

³³Voir principalement, à ce sujet, l'intervention au Synode du P. F. Sarego, missionnaire en Papouasie-Nouvelle-Guinée, dans *La vita consacrata*, pp. 148-149.

³⁴En des termes qui évoquent la situation de certains pays occidentaux, V. Codina va jusqu'à parler d'une "paroissialisation" de la vie religieuse en Amérique Latine, due au manque de clergé. Voir V. CODINA, "Eclesialidad de la vida religiosa", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), p. 327.

³⁵Cette difficulté est particulièrement mise en évidence par Mgr J. de Jesús Moya, évêque de San Francisco de Macorís (République dominicaine), et par Mgr R. Damasceno Assis, évêque auxiliaire de Brasília. Mais certains pères africains -- tel Mgr Yao, évêque de Bouaké (Côte-d'Ivoire) -- évoquent un problème similaire. Voir *La vita consacrata*, pp. 66, 67 et ms.

américains³⁶, inquiets devant l'abandon par les instituts religieux de leurs écoles, voudraient que ceux-ci continuent à assumer un tel apostolat, et par là-même les empêchent d'explorer des champs nouveaux, vu les difficultés de recrutement vocationnel³⁷. Les instituts religieux en Amérique Latine ont donc également des difficultés à sauvegarder leur spécificité.

L'Europe Orientale vit encore une situation différente³⁸. Les gouvernements communistes qui ont dominé ces pays jusque récemment ne permettaient généralement pas aux instituts religieux d'assumer leurs oeuvres propres. Ces derniers ont donc pris en charge un grand nombre de paroisses, d'autant plus que le clergé séculier n'était guère abondant. Depuis la disparition des régimes communistes en 1989, ces instituts cherchent à adapter leurs activités aux besoins de l'Église et du monde d'aujourd'hui, ce qui implique parfois une réorientation de leur apostolat et la fondation d'oeuvres plus conformes à leur charisme. Or, les évêques, qui manquent encore de prêtres diocésains, sont opposés à ce

³⁶C'est le cas de Mgr O. Rodríguez Maradiaga, archevêque de Tegucigalpa (Honduras), ou encore de Mgr C. Oviedo Cavada, archevêque de Santiago du Chili. Voir *Origins*, 24 (1994-1995), p. 334 et *La vita consacrata*, p. 97.

³⁷Cette préoccupation des évêques d'Amérique Latine n'est pas nouvelle. Elle s'était déjà exprimée lors de la rencontre de l'épiscopat latino-américain à Puebla, en 1979 – voir D.J. ANDRÉS, *Obispos y religiosos*, Buenos Aires, Editorial claretiana, 1981, p. 97.

Un tel problème concerne moins directement l'insertion des instituts religieux dans les Églises particulières, puisque les écoles dont il est question sont en général des oeuvres propres à l'institut, mais il aboutit cependant au même résultat qu'en cas de prise en charge par les religieux d'oeuvres diocésaines supplémentaires ou de maintien de leur présence dans de telles oeuvres: en effet, si les instituts, cédant aux pressions des évêques, conservent leurs écoles, ils auront d'autant moins de liberté pour adapter leurs oeuvres apostoliques à ce qu'ils estiment être leur charisme pour aujourd'hui.

³⁸Le développement qui suit se base sur les interventions de plusieurs pères synodaux originaires d'Europe Orientale, notamment Mgr J. Kvas, évêque auxiliaire de Ljubljana (Slovénie), et de Mgr A. Liska, évêque de Ceske Budejovice (République tchèque) – voir *La vita consacrata*, p. 111 et ms. Une bonne analyse de la situation en Europe Orientale, à partir des interventions synodales, se trouve également dans G. GHIRLANDA, "La vita consacrata nella Chiesa", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, p. 113.

que les religieux abandonnent massivement les paroisses dont ils avaient la charge³⁹. Ici encore, les exigences des évêques risquent donc de faire obstacle à ce que les instituts puissent vivre en pleine conformité avec leur charisme.

En fin de compte, seule l'Asie ne semble guère connaître de difficultés à ce point de vue⁴⁰.

³⁹Un cas particulier – et exactement inverse de la situation habituelle des Églises d'Europe Orientale – est celui du diocèse de Mostar-Duvno, en Bosnie-Herzégovine, évoqué lors du Synode par son évêque, Mgr R. Peric. Dans ce diocèse, les religieux, en charge de paroisses depuis de nombreuses années, considèrent celles-ci comme une propriété inviolable de l'institut et refusent de les remettre au diocèse. Les difficultés ne proviennent donc pas là de la volonté de l'évêque de maintenir les religieux dans les oeuvres diocésaines contre leur souhait, mais du désir de ces derniers de conserver ces oeuvres alors que l'évêque voudrait les voir partir! Évoquant cette situation plutôt rare, Mgr Peric souligne avec humour que, si les relations entre évêques et instituts dans son pays sont généralement au stade de la *perfectae caritatis*, dans le domaine de l'attribution des paroisses, elles sont au stade de la *perficiendae caritatis*! Voir ms.

⁴⁰En effet, aucune intervention synodale de père asiatique – l'Asie étant entendue ici au sens de Extrême-Orient et péninsule indienne – n'a évoqué un problème particulier en matière de prise en charge par les instituts d'oeuvres diocésaines.

II. Propositions concrètes

1. L'intensification du dialogue et de la collaboration entre évêques et instituts

Avant même d'envisager des mesures concrètes afin de favoriser le dialogue et la collaboration entre évêques et instituts, il convient de souligner, à la suite de nombreux commentateurs⁴¹, l'importance, dans ce domaine, de l'état d'esprit dans lequel religieux et évêques envisagent leurs relations mutuelles. En effet, toute modification de la législation ne pourra véritablement améliorer les rapports entre évêques et instituts que si elle s'accompagne du désir, de part et d'autre, d'aller dans ce sens. Ceci suppose l'existence d'une confiance réciproque entre les deux parties.

La proposition 28 du Synode fournit une piste intéressante pour progresser dans cette direction. Elle affirme en effet que l'esprit de communion s'exprime dans la charité fraternelle, l'humilité et la sincérité du dialogue. Nous trouvons ici des termes particulièrement adéquats pour indiquer le sens dans lequel les relations entre évêques et instituts devraient s'orienter dans l'avenir. Plus précisément, il serait bon que l'évêque comprenne la responsabilité particulière qui est la sienne en tant que pasteur du diocèse -- y compris envers les religieux oeuvrant sur son territoire, non comme une autorité qui le place au-dessus de la communauté diocésaine, mais comme un service qu'il rend en faveur de cette même communauté. Un tel état d'esprit, dans le chef de l'évêque, favoriserait grandement l'établissement d'un climat de dialogue et de collaboration avec les instituts

⁴¹Voir notamment D.M. HYNOS, *The Relationship between Religious and the Hierarchy since the II Vatican Council*, Romae, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. in Urbe, 1969, p. 64; J. TOMKO, "Conferenze episcopali e i religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), p. 161; M. DIEZ PRESA, "La vida religiosa en la comunión eclesial", dans *Vida religiosa*, 44 (1978), p. 349; A. VIGANÒ, "Linee teologiche del documento sui rapporti tra vescovi e religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), p. 108; E. McDONOUGH, "Canonical Considerations of Autonomy and Hierarchical Structure", dans *Review for Religious*, 45 (1986), pp. 686-687.

religieux⁴².

De leur côté, les religieux sont invités à la même humilité et à la même sincérité dans leurs rapports avec l'évêque. En ce sens, ils ont à considérer la juste autonomie dont ils jouissent moins comme un droit que comme un moyen d'être au service de l'Église dans laquelle ils oeuvrent, en faisant bénéficier pleinement celle-ci de leur charisme. Dans la même perspective, il est bon qu'ils considèrent les requêtes de l'évêque avec un *a priori* positif, dans un esprit d'authentique collaboration avec l'Église particulière.

Cependant, l'existence d'un climat de confiance réciproque ne suffit pas pour qu'une véritable coopération s'instaure. Il convient encore que les structures juridiques favorisent -- ou du moins ne contrecarrent pas -- une telle collaboration⁴³. Des progrès importants ont été accomplis à ce point de vue depuis Vatican II⁴⁴. Cependant, il y a certainement encore moyen de progresser dans cette voie.

Une des principales suggestions émises par le Synode à ce sujet a été de préparer

⁴²Dans le même but, il serait bon de ne pas insister outre mesure sur l'intérêt pastoral que l'évêque doit porter à la vie des religieux, surtout lorsqu'il s'agit d'instituts cléricaux de droit pontifical. Cet intérêt, s'il est bien évidemment louable en soi, risque en effet d'amener l'évêque à s'ingérer indûment dans la vie interne des instituts et de leurs communautés, ce qui nuirait gravement à l'établissement d'un esprit de confiance mutuelle entre évêques et instituts. Voir R. WEAKLAND, "Religious Life in the U.S - Understanding the Moment", dans P. PHILIBERT, *Living in the Meantime*, pp. 199-200; voir également G. LAFONT, "L'ecclésiologie de *Mutuae relationes*", dans *Vie consacrée*, 54 (1982), p. 325.

⁴³Dans le même sens, V. Azhaketh relève très justement l'importance de baser la collaboration des religieux à l'apostolat du diocèse, non sur la sympathie personnelle, mais sur des institutions permanentes. Voir V. AZHAKETH, "The Apostolate of Religious Institutes in the Diocese", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), p. 71.

⁴⁴Citons notamment l'institutionnalisation des contacts entre évêques et supérieurs majeurs -- MR 63-65 et c. 708, l'obligation de convention entre évêque et institut dans le cas d'une oeuvre diocésaine confiée aux religieux -- c. 681 -- et la possibilité d'instituer un vicaire épiscopal pour la vie religieuse -- MR 54.

une nouvelle rédaction de *Mutuae relationes*⁴⁵, afin d'adapter les directives à l'évolution de la situation depuis 1978, en opérant notamment les changements rendus nécessaires par l'entrée en vigueur du CIC et du CCEO. Or, l'exhortation apostolique post-synodale n'a pas repris une telle suggestion. Comment expliquer un tel silence?

Une première hypothèse pourrait être que, les directives ayant comme auteurs les Congrégations pour les Évêques et pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, leur révision n'était pas de l'intérêt direct du Pape et que celui-ci n'avait donc pas à intervenir sur la question. Il reste que la proposition 29 – qui demande une nouvelle rédaction de *Mutuae relationes* – s'adressait expressément au Pape. Les pères synodaux espéraient donc que le Souverain Pontife prenne position sur le sujet, ne serait-ce qu'en demandant aux congrégations responsables de rédiger un nouveau document. Or, Jean-Paul II n'a pas suivi une telle suggestion.

On pourrait également avancer l'hypothèse que le Pape ait refusé d'envisager une réécriture de *Mutuae relationes*, parce qu'il était plus important à ses yeux de rédiger un tout nouveau document, qui traiterait des relations des religieux, non seulement avec les évêques, mais également avec les laïcs et le clergé diocésain⁴⁶. Effectivement, le reproche avait été adressé à *Mutuae relationes* d'identifier l'Église particulière aux évêques, en oubliant ses autres composantes⁴⁷. Cependant, *Vita consecrata*, si elle comporte un important développement relatif à la coopération entre religieux et laïcs⁴⁸, ne demande pas

⁴⁵Une telle recommandation n'était pas nouvelle. Ainsi, J. Bonfils, à la suite de l'enquête réalisée dix ans après la publication de *Mutuae relationes*, suggérait déjà un certain nombre de corrections à apporter au texte des directives. Voir J. BONFILS, "'Mutuae relationes', dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, pp. 135-138.

⁴⁶C'est ce que demandait la proposition 34.

⁴⁷Voir S. GONZÁLEZ SILVA, "La vita religiosa per la Chiesa universale nella Chiesa locale", dans *Claretianum*, 23 (1983), p. 317.

⁴⁸Nn. 54-56.

la rédaction d'un document sur le sujet. Ce n'est donc vraisemblablement pas pour cette raison qu'elle garde le silence quant à une réécriture de *Mutuae relationes*.

Une autre explication encore pourrait être que le Pape, conscient de la diversité régionale des problèmes touchant les relations entre évêques et instituts, n'ait pas voulu envisager la rédaction d'un document qui se serait forcément situé à un niveau universel. Un tel souci serait certainement très louable, du moins en ce qui concerne la réglementation précise de ces relations⁴⁹. Cependant, rien dans l'exhortation ne permet de confirmer -- ou d'infirmer -- cette hypothèse.

De ce fait, l'explication la plus plausible semble bien être que Jean-Paul II a estimé que le bon état actuel des relations entre évêques et instituts ne justifiait pas l'effort d'écrire dès maintenant un nouveau document⁵⁰.

Est-ce à dire qu'aucune suggestion concrète ne peut être faite pour intensifier davantage le climat de collaboration entre évêques et instituts? Non, bien évidemment⁵¹. L'exhortation apostolique elle-même a émis des propositions en ce sens, qui n'innovent

⁴⁹Cependant, il nous semble tout à fait possible d'envisager, encore aujourd'hui, la rédaction d'un document à valeur universelle, à condition que celui-ci se borne à énoncer les grands principes applicables aux relations entre évêques et instituts religieux.

⁵⁰Une telle conviction pourrait avoir été renforcée par l'avis de certains auteurs, selon lesquels *Mutuae relationes* reste globalement d'actualité, et qu'il convient avant tout de le mettre davantage en application. Ainsi, P.G. Cabra, relevant qu'un certain nombre d'interventions synodales évoquèrent des problèmes qui avaient déjà trouvé une solution dans *Mutuae relationes*, y voit un signe que les directives sont plus citées que connues. Voir P.G. CABRA, "Elementi per un bilancio", p. 658.

⁵¹Cependant, dans la mesure où l'état des relations entre évêques et instituts varie fortement d'une région à l'autre, il est hors de question de proposer ici des mesures détaillées. Il est en effet nécessaire de laisser aux instances locales le soin de déterminer la manière précise d'organiser leurs relations. Cela ne signifie pas toutefois qu'il ne soit pas possible de proposer des lignes directrices applicables aux relations entre évêques et instituts dans l'ensemble de l'Église. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre le développement qui suit.

cependant guère sur ce que recommandait déjà *Mutuae relationes*⁵².

Il convient de revenir un instant sur une de ces propositions, formulée par le n. 50 de *Vita consecrata*: il s'agit de la participation de membres de la conférence des évêques aux travaux de la conférence des supérieurs majeurs et réciproquement. L'exhortation post-synodale s'en est ici tenue à ce que proposait *Mutuae relationes*, sans prévoir de mesures plus contraignantes en ce domaine. Il est permis de se réjouir d'une telle attitude. En effet, cette proposition de MR 65 reste tout à fait valable, et son application correcte peut contribuer beaucoup à faire naître un climat de confiance entre évêques et instituts, dans la mesure où la présence de délégués des évêques et des supérieurs aux conférences des uns et des autres aide les religieux à être au courant des problèmes des diocèses dans lesquels ils travaillent et à se sentir concernés par ceux-ci, tandis qu'elle permet aux évêques de mieux connaître la vie et l'action des instituts dans leurs Églises particulières. De tels contacts combattent ainsi la non information réciproque, qui est une des principales raisons des difficultés dans les relations entre évêques et instituts religieux⁵³. De ce fait, il est donc excellent que *Vita consecrata* insiste pour qu'une telle mesure soit mise en application.

Par ailleurs, l'exhortation a également eu raison de ne pas aller plus loin, et notamment de ne pas recommander que les évêques et les supérieurs disposent d'une voix délibérative lorsqu'ils participent aux travaux de la conférence de l'autre partie. En effet, dans le cas des conférences des évêques, on voit difficilement à quel titre les supérieurs religieux auraient droit à un vote délibératif dans des décisions censées exprimer l'avis des

⁵²Le fait que *Vita consecrata* se borne ici à reprendre des mesures déjà proposées par *Mutuae relationes* est un indice de plus que le Pape a estimé que les directives restaient d'actualité et n'avaient pas besoin d'une nouvelle rédaction.

⁵³Voir J. GÓMEZ, "Las relaciones de los obispos con las uniones diocesanas de religiosos", dans *Confer*, 23 (1984), pp. 177-179.

évêques de la nation⁵⁴. Quant à la participation d'évêques avec voix délibérative dans les travaux des conférences des supérieurs majeurs, elle porterait atteinte au principe de la juste autonomie des instituts⁵⁵.

Les conventions à conclure lors de l'attribution d'œuvres diocésaines à des religieux constituent une autre figure juridique susceptible de favoriser la collaboration entre évêques et instituts. Leur rôle positif a été souligné plusieurs fois au cours du Synode, mais l'exhortation est restée silencieuse sur le sujet, suivant en cela les propositions.

On peut regretter ce silence. En effet, il serait intéressant d'envisager d'étendre la nécessité de telles conventions aux cas d'œuvres ou d'offices ecclésiastiques attribués à des religieux individuels⁵⁶. Un des avantages de prévoir une convention dans ce cas est

⁵⁴Nous ne partageons donc pas l'opinion de L. Örsy, qui proposait, avant l'entrée en vigueur du CIC, que les conférences des évêques soient ouvertes à des religieux qui auraient voix égale avec les évêques – voir L. ÖRSY, "Hierarchy and Religious: Responsibilities, Rights and Duties", dans *The Way Supplement*, 33 (1978), p. 125.

Örsy citait à l'appui d'une telle proposition le cas des congrégations romaines, dont font partie des supérieurs religieux. Cependant, il s'agit de deux réalités différentes. La congrégation romaine est un organisme de la curie, destiné à aider le pape à traiter les affaires de l'Église tout entière – c. 360; au contraire de la conférence des évêques, elle n'exprime pas le point de vue spécifique de ces derniers. On ne peut donc invoquer l'exemple de la curie romaine pour justifier une participation délibérative des supérieurs religieux dans les décisions de la conférence des évêques.

⁵⁵J. Gómez développe une argumentation semblable dans le cas des unions diocésaines de religieux, mettant en évidence le danger d'une ingérence indue de l'évêque dans de telles unions. Certes, il est bon que ce dernier soit présent à leurs réunions. Mais il ne conviendrait pas qu'il y impose son point de vue, ce qui serait susceptible de se produire si les statuts de l'union lui reconnaissaient une voix délibérative, au même titre que les supérieurs des communautés présentes dans le diocèse. Voir J. GÓMEZ, "Las relaciones de los obispos con las uniones diocesanas de religiosos", dans *Confer*, 23 (1984), pp. 175-177.

⁵⁶Il s'agirait ainsi d'en revenir à la norme d'ES I, 30-31, et de modifier le c. 681 en conséquence. Certaines conférences des évêques recommandent d'ailleurs déjà la conclusion de conventions entre évêques et instituts dans les hypothèses non prévues par le c. 681, en vue d'une meilleure coordination de l'apostolat dans le diocèse. C'est le cas notamment de la conférence des évêques indiens – voir A. PINHEIRO, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), p. 41.

que celle-ci pourrait déterminer des mécanismes de prévention ou de résolution de certains conflits assez fréquents entre évêques et instituts, comme lorsque le supérieur souhaite déplacer le religieux qui occupe l'office, alors que l'évêque désire qu'il reste en place, ou encore lorsque le supérieur déplace carrément le religieux titulaire de l'office sans consulter l'évêque, mettant ainsi ce dernier devant le fait accompli. Pour éviter de telles situations, la convention à conclure entre l'évêque et l'institut, dès l'attribution de l'office au religieux, pourrait ainsi prévoir l'obligation pour les deux parties de procéder à une consultation mutuelle avant toute décision de déplacement ou de révocation, ou même, le cas échéant, le droit pour l'évêque de retarder la mise en application de cette décision jusqu'à ce qu'il ait trouvé un successeur au religieux déplacé. On réduirait ainsi le risque de conflits entre évêques et supérieurs religieux à ce sujet, et leurs relations mutuelles s'en trouveraient donc d'autant améliorées⁵⁷.

Il est également permis de regretter que *Vita consecrata* n'ait rien dit au sujet du vicaire épiscopal pour la vie religieuse, alors qu'un tel office peut indubitablement jouer un rôle positif dans l'amélioration des relations entre évêques et instituts. Sans aller jusqu'à prévoir l'obligation pour toute Église particulière d'avoir un tel vicaire épiscopal – l'exiguïté du diocèse ou le petit nombre de religieux ne justifie pas toujours la création de cet office, l'exhortation aurait du moins pu reprendre la chaleureuse invitation de MR 54 à ce sujet.

2. La sauvegarde de la spécificité des instituts

⁵⁷Une telle mesure, applicable à l'Église entière, n'irait pas à l'encontre de la nécessité de tenir compte des diversités régionales, puisque les parties resteraient libres de décider des termes de la convention comme elles l'entendent. La seule obligation qui s'imposerait à elles serait la conclusion d'une convention en tant que telle.

Le Synode n'a pas seulement encouragé le dialogue et la collaboration entre évêques et instituts. Il a également invité les évêques -- et les religieux eux-mêmes! -- à tenir compte de la spécificité des instituts lorsqu'il s'agit pour ces derniers de s'insérer dans l'Église particulière.

Comme dans le cas précédent, il s'agit avant tout d'une question d'état d'esprit. Si les évêques désirent véritablement respecter la spécificité des instituts, ils ne leur demanderont pas des services tels qu'il deviendrait impossible pour les religieux de vivre leur charisme ou leur dimension communautaire. Dans le même esprit, les religieux n'accepteront des apostolats diocésains qu'après avoir bien réfléchi aux conséquences que cela peut avoir quant à leur identité religieuse⁵⁸. Pour éviter que l'insertion des instituts dans les Églises particulières ne soit telle qu'elle ne menace leur spécificité, c'est donc à une conversion des mentalités qu'évêques et religieux sont avant tout appelés, d'une vision utilitariste de la vie religieuse à une conception plus respectueuse de son charisme et de sa spécificité.

Une telle conversion est à situer dans un cadre plus large que celui des relations entre évêques et instituts. C'est en effet la manière même de concevoir l'exercice de l'apostolat dans l'Église particulière qui doit être repensée. Ainsi, ce serait certainement une politique à courte vue, de la part des évêques d'Europe Occidentale et d'Amérique du Nord, de tenter de remédier à la raréfaction des prêtres diocésains en faisant simplement appel aux religieux. Il y a plutôt ici une chance à saisir pour impliquer davantage les laïcs dans l'apostolat du diocèse. Par ailleurs, plutôt que de chercher désespérément à "boucher des trous" de plus en plus nombreux, il serait préférable d'envisager une véritable réorganisation de l'ensemble des oeuvres diocésaines -- y compris les paroisses, en

⁵⁸En effet, il arrive parfois que des religieux acceptent sans véritable discernement l'apostolat diocésain qui leur est demandé, parce qu'ils cherchent à "se réaliser", à vérifier leur consécration dans l'engagement apostolique, sans réfléchir à ses conséquences quant à leur vie religieuse. Voir, à ce sujet, G. DANNEELS, "À propos du prochain Synode", p. 163.

supprimant les institutions devenues obsolètes ou inadaptées, du fait de la diminution du nombre de fidèles.

De même, il serait regrettable que les évêques d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine fassent appel aux religieux uniquement tant qu'ils ont besoin d'eux -- avec le corollaire que, dès qu'ils auront des prêtres diocésains en suffisance, ils "laisseront tomber" les instituts. Il conviendrait plutôt que la prise en charge d'oeuvres diocésaines par des instituts religieux corresponde à la volonté, dans le chef de l'évêque, de les insérer dans la pastorale diocésaine, indépendamment de l'abondance ou de la rareté des prêtres séculiers dans le diocèse⁵⁹, et à la conviction, dans le chef des instituts, qu'un tel apostolat correspond à leur charisme d'aujourd'hui.

Cependant, ici aussi, un changement d'état d'esprit n'est pas suffisant. Il est bon également d'envisager des dispositions concrètes pour assurer un meilleur respect de la spécificité des religieux dans le diocèse.

Vita consecrata -- n. 50 -- reprit à ce sujet une recommandation émise depuis une vingtaine d'années déjà par différents documents ecclésiaux⁶⁰, à savoir l'introduction de cours sur la vie religieuse dans les séminaires⁶¹. On voit aisément en quoi une telle mesure peut aider à améliorer la situation par rapport au problème évoqué plus haut: en effet, si les prêtres diocésains -- et plus particulièrement les futurs évêques parmi eux! -- acquièrent

⁵⁹Le même raisonnement vaut pour les laïcs. Ce serait une grave erreur d'encourager leur participation à la vie de l'Église particulière uniquement parce que les prêtres ne sont pas assez nombreux pour tout assumer.

⁶⁰*Mutuae relationes* -- n. 30 -- est à notre connaissance le premier document à avoir émis une telle recommandation.

⁶¹Le même n. 50 de l'exhortation souhaite également l'introduction de cours sur l'Église particulière dans la formation des religieux. Une telle mesure est éminemment souhaitable, et il y a certainement des progrès à réaliser en la matière -- voir, sur ce sujet, F. SEBASTIÁN, "La vida consagrada en el siglo XXI", p. 139. Mais elle n'a pas d'influence directe par rapport à la question qui nous préoccupe ici.

durant leur formation une certaine connaissance de la vie religieuse, ils auront vraisemblablement davantage conscience de la spécificité de celle-ci et seront moins enclins à la considérer comme une simple réserve de main-d'oeuvre.

Cependant, alors même que les documents ecclésiaux insistent depuis de nombreuses années sur le sujet, il semble bien que ces dispositions soient restées lettre morte en beaucoup d'endroits. Le fait que, 20 ans après *Mutuae relationes*, on continue à plaider en faveur de la mise en oeuvre de telles mesures est là pour en témoigner⁶².

On peut s'interroger quant aux raisons qui justifient une telle difficulté à introduire des cours sur la vie religieuse dans les séminaires. Une réflexion émise par le cardinal Danneels, archevêque de Malines-Bruxelles, durant la phase préparatoire du Synode, peut aider à mieux comprendre le problème. Interrogé spécifiquement sur cette question, le cardinal avouait: "[j'ai] un peu pitié de mes séminaristes qui devraient être informés de tout, depuis les médias jusqu'aux soins palliatifs. Il est plus important qu'ils aient une formation solide dans quelques domaines essentiels: Bible, Dogme, Morale, Liturgie et Sacrements, Histoire de l'Église et un peu de Droit canon."⁶³ Une telle observation doit être reçue, car elle traduit une réalité bien concrète⁶⁴. Cependant, elle ne supprime pas

⁶²Ce fait est d'autant plus étonnant qu'au niveau officiel, il semble bien qu'il y ait un large consensus en faveur d'une telle politique. Rien que dans le cadre du Synode, la recommandation d'introduire dans la formation des religieux et des futurs prêtres des cours portant respectivement sur l'Église particulière et la vie religieuse fut reprise par le n. 40 des *Lineamenta*, le n. 79 de l'*Instrumentum laboris*, de nombreuses interventions de pères synodaux et d'auditeurs, cinq *circuli minores* sur quatorze, la proposition 49 et le n. 50 de l'exhortation apostolique.

⁶³G. DANNEELS, "À propos du prochain Synode", p. 164.

⁶⁴Le problème semble à première vue un peu différent en ce qui concerne l'introduction d'un cours sur l'Église particulière dans la formation des religieux. En effet, le noviciat pourrait être un temps privilégié pour un tel enseignement. Cependant, il convient de rappeler ici la disposition du c. 652 §5, selon laquelle "les novices ne seront pas occupés à des études et à des tâches qui ne contribuent pas directement à leur formation." En ce sens, la meilleure place pour insérer un cours sur l'Église particulière semble bien l'étape de la théologie -- du moins pour les religieux qui se destinent au sacerdoce. On retrouve alors la même difficulté que celle évoquée par G. Danneels pour les séminaristes.

la nécessité -- et l'urgence! -- d'aider les évêques et les prêtres diocésains à avoir une conscience plus éclairée de la spécificité de la vie religieuse. En ce sens, il nous semble que les évêques ne devraient pas trop facilement s'abriter derrière l'argument de la surcharge de cours pour s'estimer dispensés de la nécessité d'introduire un enseignement sur la vie religieuse dans les séminaires. Et s'il s'avère vraiment trop lourd d'insérer de tels cours dans le programme de formation des futurs prêtres diocésains, il conviendrait à tout le moins d'organiser régulièrement des sessions sur la vie religieuse, auxquelles seraient chaleureusement conviés les séminaristes, ainsi que les prêtres diocésains -- et les laïcs! -- qui le souhaitent.

Il serait également intéressant de réfléchir quant aux implications de la juste autonomie des instituts dans le domaine de la prise en charge ou du retrait d'une oeuvre diocésaine⁶⁵. En effet, en vertu de l'autonomie dont ils jouissent, les religieux devraient en principe pouvoir se gouverner sans entraves dans ce domaine, et donc n'assumer que des oeuvres conformes à leur spécificité. Cependant, ainsi que l'a rappelé *Vita consecrata* -- n. 49, il ne conviendrait pas que les instituts invoquent leur autonomie "pour justifier des choix qui iraient en réalité à l'encontre des nécessités de la communion organique indispensable à une saine vie ecclésiale." Comment concilier ces deux principes?

Deux problèmes distincts doivent être ici envisagés. Il y a d'abord la question de la prise en charge d'oeuvres diocésaines par des religieux. Une telle décision, à notre sens, rentre dans le domaine du gouvernement propre de l'institut, pour lequel s'applique le principe de la juste autonomie du c. 586, car l'institut, à ce stade, n'a pas encore pris

⁶⁵C'est effectivement surtout à ces deux stades que, si l'on n'y prend garde, peuvent être prises des décisions susceptibles de mettre en danger la spécificité des instituts, que ceux-ci soient contraints d'assumer ou de conserver une oeuvre qui ne correspond pas à leur charisme.

d'engagement à l'égard de l'Église particulière⁶⁶. C'est donc à l'institut que doit revenir le dernier mot quant à la décision d'assumer ou non un apostolat diocésain. Certes, les religieux doivent prendre en considération la situation particulière du diocèse, et il est bon que leur décision finale soit précédée d'un dialogue ouvert et approfondi avec l'évêque, dans l'esprit du n. 49 de l'exhortation apostolique. Mais il n'empêche que tout institut, en vertu de la juste autonomie dont il jouit, a le droit de refuser de prendre en charge une oeuvre diocésaine, à partir du moment où celle-ci lui apparaît en contradiction avec son charisme, ou dangereuse pour la sauvegarde de sa spécificité religieuse, notamment en ce qui concerne la vie communautaire, ou encore impossible à assumer, vu l'état actuel de ses forces⁶⁷. Quant aux évêques, ils doivent s'abstenir de toute pression induite sur les instituts en la matière, et respecter leur décision, quelle qu'elle soit.

Plus délicate est la question de l'abandon par les religieux d'un apostolat diocésain. En effet, dans ce cas, l'institut a pris un engagement à l'égard de l'Église particulière. La mise en garde du n. 49 de *Vita consecrata* quant à un usage abusif de l'autonomie des instituts prend ici tout son poids. Il convient alors en premier lieu que les termes de la convention passée entre l'évêque et l'institut soient respectés, et plus particulièrement la procédure que cette convention a éventuellement prévue en cas de retrait de l'oeuvre de

⁶⁶Autre chose est la gestion quotidienne de cette oeuvre, une fois que l'institut l'a prise en charge. Une telle gestion rentre dans le gouvernement du diocèse, et les religieux sont de ce fait soumis à l'autorité et à la direction de l'évêque en la matière — c. 681 §1. Mais la décision même d'accepter ou de refuser d'assumer une oeuvre du diocèse ressort du gouvernement propre de l'institut.

⁶⁷En pratique, beaucoup d'instituts exercent ce droit. Ainsi, M. Brennan, parlant de l'Amérique du Nord, évoque le cas d'instituts qui, exerçant leur liberté pour explorer de nouvelles initiatives en accord avec leur charisme, ont résisté à une "paroissialisation" des ministères du fait du manque de prêtres. De même, dans le cas des Pays-Bas évoqué *supra*, p. 193, les instituts ont réagi face au danger d'être entièrement absorbés par le ministère paroissial en décidant de ne pas nommer de jeunes religieux dans une paroisse et de concentrer les religieux d'un même institut travaillant en paroisse dans une équipe régionale. Voir M. BRENNAN, "Transforming Life: The Charism of Religious Life", dans P. PHILIBERT, *Living in the Meantime*, p. 156; J. KERKHOF, "The Synod Lineamenta: European Religious Reply", dans A. FLANNERY, *Towards the 1994 Synod*, p. 70.

la part des religieux. Par ailleurs, indépendamment même des obligations juridiques découlant de cette convention, l'institut a une obligation morale à l'égard du diocèse, qui implique qu'une éventuelle décision d'abandon de l'oeuvre ne soit prise que pour des raisons graves, touchant à une diminution substantielle des effectifs ou encore à la prise de conscience que l'oeuvre assumée ne correspond pas au charisme de l'institut, et de toute façon après un dialogue franc et approfondi avec l'évêque⁶⁸.

Cependant, il nous semble que, en cas de désaccord persistant entre les deux parties, le dernier mot doit revenir à l'institut religieux. En effet, c'est lui qui est le mieux à même d'évaluer ce qu'il est capable d'accomplir, étant donné l'état actuel de ses forces, ou encore d'apprécier ce qui correspond véritablement à son charisme. Or, il est de l'intérêt même du diocèse que ses oeuvres soient assumées par des instituts qui ont les ressources humaines suffisantes pour le faire, et qui désirent exercer un tel apostolat! En ce sens, laisser la décision finale aux instituts en cas de désaccord avec l'évêque ne nous semble pas aller à l'encontre de la saine communion ecclésiale dont parle le n. 49 de *Vita consecrata*, à partir du moment où les instituts prennent en considération à la fois leur propre situation et celle de l'Église particulière.

Le même principe vaut *a fortiori* lorsqu'il s'agit pour les religieux de renoncer à une oeuvre propre. L'institut a ici également une obligation morale par rapport au diocèse, puisque l'oeuvre en question sert au bien de l'Église particulière. Mais il n'empêche que c'est à l'institut de déterminer en dernier ressort les oeuvres propres qu'il veut -- ou qu'il peut encore! -- assumer⁶⁹.

⁶⁸Il est symptomatique à ce propos que les interventions synodales des pères africains et est-européens sur l'abandon d'oeuvres diocésaines par des instituts demandent que ces "réorientations apostoliques" se fassent en dialogue avec les évêques. Mgr N. Timanywa, évêque de Bukoba (Tanzanie), alla jusqu'à qualifier cette nécessité du dialogue de règle d'or et de roc sur lequel l'Église de Dieu doit se fonder. Voir *La vita consecrata*, p. 117.

⁶⁹Ceci concerne particulièrement la question de l'abandon par certains instituts de leurs oeuvres d'enseignement. À ce sujet, nous rejoignons l'opinion des religieux participants au Synode cités par E.

3. L'émergence de problématiques régionales

Une troisième tendance mise en évidence par le Synode a été l'émergence de problématiques régionales. La traduction en droit canonique d'une telle évolution passe nécessairement par une application accrue du principe de subsidiarité. Un tel principe, qui consiste à confier la responsabilité d'une décision au niveau d'autorité le moins élevé possible, dans la mesure où cela est compatible avec le bon fonctionnement de l'ensemble du système⁷⁰, a déjà été mis en application dans les dispositions du CIC relatives aux religieux, qui renvoient fréquemment au droit propre des instituts. Cependant, il serait possible d'aller encore plus loin en ce sens dans le domaine des relations entre évêques et instituts, en confiant à l'échelon régional ou diocésain la solution des problèmes spécifiques à la région ou au diocèse en question⁷¹. Certes, cela ne signifie pas qu'il soit impossible de déterminer des principes applicables aux relations entre évêques et instituts dans l'ensemble de l'Église -- ainsi, l'importance du dialogue ou la nécessité de sauvegarder la spécificité des instituts valent certainement dans toutes les Églises particulières! Mais la mise en oeuvre du principe de subsidiarité aboutirait à ce que les autorités locales puissent moduler de tels principes généraux, en les appliquant de manière

Woodward, qui, perturbés par le ton assez péremptoire et quelque peu accusateur des interventions de certains évêques leur enjoignant de conserver leurs oeuvres d'enseignement, essayèrent de leur expliquer l'impossibilité de rencontrer une telle demande. Voir E. WOODWARD, "The 1994 Synod on the Consecrated Life", dans CANON LAW SOCIETY OF AUSTRALIA AND NEW ZEALAND, *Proceedings of the Twenty Eighth Annual Conference*, Adelaïde, 1995, p. 115.

⁷⁰Voir J. CORIDEN, *The Once and Future Church. A Communion in Freedom*, Staten Island, Society of Saint Paul, 1971, p. viii.

⁷¹Concrètement, cela pourrait prendre la forme d'accords entre la conférence des évêques et la conférence des supérieurs majeurs, au niveau du pays, ou entre l'évêque et les supérieurs religieux, au niveau du diocèse.

différenciée, selon les caractéristiques propres à la région ou au diocèse⁷². Voyons cela à l'oeuvre pour quelques problèmes particuliers.

Ainsi, les interventions synodales de certains évêques africains ont montré que le problème de l'abandon par les instituts religieux d'oeuvres diocésaines était particulièrement aigu dans cette région. Les mêmes interventions ont également mis en évidence la responsabilité particulière des instituts dans ce domaine, eux qui ont assumé pendant de nombreuses années l'essentiel des oeuvres de ces Églises particulières. De ce fait, on ne peut appliquer sans nuance à l'Afrique le principe, mis en évidence dans la section précédente, selon lequel le dernier mot en la matière revient aux instituts. Il faut en effet tenir compte des difficultés particulières vécues par ces Églises, de l'importance énorme qu'y exerçaient les instituts religieux et du fait que la relève par le clergé diocésain n'est pas encore totalement assurée. Le droit des instituts à décider en dernier ressort du maintien ou de l'abandon de leur présence dans telle oeuvre du diocèse devrait donc être ici nuancé, davantage encore qu'en règle générale, par l'obligation pour l'institut de prendre sérieusement en considération la situation spécifique de l'Église particulière dont dépend l'oeuvre en question.

Pour ce faire, il conviendrait que les conférences des évêques et des supérieurs majeurs, soit au niveau de l'Afrique entière, soit au niveau d'une nation -- ou même dans certains cas l'évêque et les supérieurs des communautés religieuses au niveau du diocèse -- élaborent un "code de bonne conduite" à respecter par les différentes parties, en cas de litiges relatifs au désir d'un institut d'abandonner une oeuvre diocésaine dont il avait la charge. Parmi les mesures qui pourraient être prévues dans ce cadre, il y aurait au

⁷²Vu sous cet angle, on peut se réjouir de ce que l'exhortation apostolique *Vita consecrata* ait gardé le silence quant à une éventuelle réécriture de *Mutuae relationes*. Une plus grande marge de manoeuvre est ainsi laissée aux évêques et aux supérieurs religieux. Dans le même esprit, si un nouveau document devait quand même être publié relativement aux relations entre évêques et instituts, il serait bon qu'il se limite à déterminer les grands principes applicables en la matière, laissant aux instances régionales ou locales le soin d'élaborer une réglementation plus spécifique.

minimum une procédure de consultation obligatoire de l'évêque, préalable à la décision d'abandon par l'institut d'une oeuvre diocésaine, à l'image de ce qui est requis par le c. 616 §1 dans le cas de la fermeture d'une maison religieuse⁷³. On pourrait également s'inspirer des conseils d'ES I, 34, qui invitait les supérieurs à ne pas décider précipitamment la suppression d'une maison ou d'une oeuvre, se souvenant qu'ils ont à travailler assidûment au bien des Églises particulières. Il serait encore possible d'aller plus loin dans la voie de la prise en considération des difficultés propres aux diocèses africains, soit en prévoyant un certain délai à respecter obligatoirement par l'institut avant de mettre en application sa décision de retrait de l'oeuvre diocésaine, afin de permettre à l'Église particulière de faire face à la situation, soit en requérant l'intervention d'une autorité supérieure⁷⁴ pour trancher le différend, en cas d'impossibilité pour l'institut et l'évêque de trouver un terrain d'entente. Un des critères que cette autorité devrait vérifier pour juger du bien-fondé du retrait de l'institut serait que l'Église particulière soit bien implantée et dispose de suffisamment de personnel⁷⁵.

De la même manière, des mesures spécifiques à l'Amérique Latine pourraient être prévues en ce qui concerne l'abandon par certains instituts religieux de leurs oeuvres d'enseignement, qui préoccupe particulièrement les évêques de cette région. On pourrait

⁷³Une telle procédure est plus contraignante que la simple obligation de mettre l'évêque au courant de la décision prise par l'institut, telle qu'elle est prévue par exemple par le c. 682 §2 dans le cas du renvoi d'un religieux d'un office diocésain.

⁷⁴Cette autorité pourrait être composée de représentants de la Congrégation des Évêques et de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, ou encore de représentants de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, lorsque l'oeuvre objet du différend se situe dans un territoire dépendant de cette dernière.

⁷⁵Dans le même sens, un intervenant au Synode, Mgr N. Ndlovu, évêque de Manzini (Swaziland), estima que l'engagement d'un groupe de religieux dans une Église particulière ne devrait pas être envisagé en termes de période déterminée par contrat, mais plutôt en termes d'établissement d'un clergé local capable de continuer le travail quand les religieux s'en vont. Sans un solide personnel local, l'invocation du charisme spécifique des instituts constitue pour Mgr Ndlovu une sorte de luxe pastoral, que la plupart des diocèses ne peuvent se permettre. Voir ms.

donc imaginer qu'ici aussi, les religieux ne puissent abandonner leurs écoles sans consultation préalable avec l'évêque, et même qu'ils doivent respecter un certain délai avant de mettre cette décision en pratique, pour permettre au diocèse, le cas échéant, de reprendre l'oeuvre en question. Cependant, dans ce cas-ci, la concertation avec l'évêque ne devrait pas aller jusqu'à priver l'institut du droit de décider en dernier ressort de l'abandon ou non de l'établissement d'enseignement. En effet, il s'agit ici d'une oeuvre propre aux religieux, pour laquelle le principe de la juste autonomie s'applique avec plus de force que dans le cas d'oeuvres diocésaines assumées par les instituts. Dans l'hypothèse où évêque et religieux ne pourraient trouver un terrain d'entente, la décision finale devrait donc revenir à ces derniers exclusivement⁷⁶.

Un autre problème susceptible de faire l'objet d'approches différentes selon les régions est celui des vocations. Spontanément, il semblerait qu'il suffise d'appliquer ici le principe de la juste autonomie des instituts et d'exclure parallèlement toute intervention des évêques en la matière, puisqu'il s'agit d'une question qui rentre par excellence dans le domaine du gouvernement interne de l'institut. Cependant, des problèmes particuliers se posent à ce sujet dans certaines jeunes Églises, notamment en Afrique: des évêques y soupçonnent les instituts de droit pontifical d'attirer des jeunes grâce aux avantages dont ils disposent par rapport aux prêtres diocésains -- ressources financières, études, voyages... -- tandis que les instituts de droit pontifical accusent certains évêques de décourager les vocations à la vie religieuse -- et même parfois de les interdire! -- ou de tenter de les

⁷⁶L'exhortation va vraisemblablement dans le même sens, lorsqu'elle évoque l'insistance du Synode pour que les religieux reprennent la mission de l'éducation, *là où c'est possible* -- n. 97. Les religieux sont en effet les mieux à même de juger s'il leur est possible d'assumer une telle mission.

Plus fortement, R. Weakland relève que les religieux, bien qu'ils ne dénie pas l'importance de l'éducation, ne se considèrent plus simplement comme une force de travail bon marché pour l'entreprise d'enseignement de l'Église. Voir R. Weakland, "Religious Life in the U.S. - Understanding the Moment", dans J. PHILIBERT, *Living in the Meantime*, p. 207.

orienter vers des instituts diocésains, supposés plus dociles envers la hiérarchie⁷⁷. De telles difficultés sont d'autant plus regrettables que, comme le soulignait déjà MR 39, le domaine de la promotion des vocations pourrait être un champ privilégié de collaboration entre les évêques et les instituts.

Le caractère régional de ces problèmes fut confirmé implicitement par le Synode: ainsi, la proposition 48 C envisagea des mesures spécifiques pour les pays où les vocations abondent; plus précisément encore, l'exhortation apostolique post-synodale -- n. 64 -- traita du problème particulier de la promotion des vocations dans les pays économiquement les plus pauvres⁷⁸.

Concrètement, il serait certainement souhaitable de prévoir, dans les régions où ce problème se pose, une collaboration renforcée entre évêques et instituts en matière de vocations. On pourrait au minimum s'inspirer de la proposition 48 du Synode, qui suggérerait qu'il y ait dans chaque diocèse un service pastoral commun pour les vocations⁷⁹. Cependant, une telle mesure ne serait vraisemblablement pas suffisante. Les observations relevées ci-dessus montrent en effet que, dans certains pays du Tiers-Monde, instituts religieux de droit pontifical et Églises particulières ne "luttent pas à armes égales", étant donné les ressources plus abondantes des premiers. La prise en compte de cette situation

⁷⁷Voir à ce sujet G. DARLIK, "Panel sobre las relaciones intra-ecclesiales. Visión de un instituto apostólico", dans *Confer*, 33 (1994), p. 550; J. BONFILS, "'Mutuae relationes', dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, p. 137.

⁷⁸Curieusement, ce n'est donc pas en Occident que la promotion des vocations fait difficulté, alors même que les vocations s'y raréfient et qu'on pourrait donc imaginer que la "concurrence" entre clergé séculier et religieux devienne plus rude. Mais c'est plutôt dans certains pays du Tiers-Monde, où les vocations abondent, qu'un tel problème se pose.

⁷⁹Dans le même sens, l'Union des supérieurs généraux proposait déjà en 1975 qu'il y ait un esprit de collaboration et de compréhension mutuelle dans le domaine du recrutement des vocations, que les candidats voient les valeurs inhérentes à l'un et l'autre choix de vie et qu'ils puissent librement faire élection. Voir UNION DE LOS SUPERIORES GENERALES, "Relaciones entre ordinarios de lugar y religiosos", dans *Vida religiosa*, 38 (1975), p. 354.

particulière invite alors à nuancer dans ce domaine le principe de la juste autonomie des instituts de droit pontifical. Ceux-ci devraient faire un effort spécial dans ces pays pour tenir compte davantage de la réalité des Églises particulières où ils oeuvrent, malgré les difficultés générales de recrutement qu'ils peuvent éprouver par ailleurs. Plus précisément, il conviendrait que ces instituts attendent d'être bien insérés dans le ministère pastoral des jeunes Églises avant d'y chercher des vocations⁸⁰; qu'ils assurent autant que possible une formation autochtone, afin d'éviter de déraciner des jeunes en les formant loin de leur pays⁸¹; qu'ils adoptent enfin un style de vie relativement proche de celui du clergé diocésain, pour ne pas influencer indûment les jeunes en recherche vocationnelle. Dans ces conditions, on pourrait alors attendre des évêques qu'ils ne pratiquent plus d'opposition systématique aux vocations à la vie religieuse dans les instituts de droit pontifical, mais qu'ils considèrent celles-ci comme une richesse dans la grande diversité de la famille diocésaine.

⁸⁰Toute la difficulté sera évidemment de déterminer quand un institut est suffisamment inséré dans le diocèse pour pouvoir y pratiquer une politique de promotion des vocations. En principe, une telle décision devrait être prise en commun par l'évêque et l'institut concerné. Cependant, dans le cas où un accord ne pourrait pas être atteint entre les deux parties, il faudrait prévoir la possibilité d'un recours auprès d'une autorité supérieure, du type de celle qui pourrait intervenir en cas de litige quant à l'abandon par un institut d'une oeuvre diocésaine.

⁸¹Dans ce cas, il faudrait encore s'assurer que la formation reçue soit de bon niveau. Une telle obligation pèse avant tout sur l'institut. Mais elle peut également concerner l'évêque, dans l'hypothèse où l'exiguité du diocèse requerrait une formation commune pour les jeunes religieux et les séminaristes. Il est vrai qu'une telle situation concernera plus les religieux membres d'instituts de droit diocésain que de droit pontifical, dans la mesure où ces derniers possèdent généralement leurs propres maisons de formation.

Résumé

Trois grandes orientations se dégagent du Synode quant à l'évolution future des relations entre évêques diocésains et instituts religieux:

- à la suite de l'excellente atmosphère dans laquelle s'est déroulée l'assemblée synodale, il est permis d'espérer que les relations entre évêques et instituts connaîtront dans l'avenir un approfondissement du climat de dialogue et de collaboration qui les caractérise déjà globalement depuis le Concile. L'exhortation apostolique *Vita consecrata* a émis un souhait allant dans ce sens. Par ailleurs, les notions mêmes de dialogue et de collaboration permettent d'éclairer différents débats relatifs aux relations entre évêques et instituts, au sujet de la concrétisation de l'esprit de communion entre évêques et religieux, de la manière pour les instituts de vivre leur juste autonomie, du respect par les religieux du magistère des évêques et de l'exercice par eux d'une fonction prophétique à l'égard de la hiérarchie;
- le Synode mit également l'accent sur l'importance de sauvegarder la spécificité des instituts, dans le cadre de leur insertion dans les Églises particulières. À cet égard, les évêques et les religieux sont donc invités à une certaine vigilance par rapport à la tendance dominante des années post-conciliaires en faveur de l'engagement des instituts dans l'apostolat diocésain. Il conviendra d'être particulièrement attentif dans l'avenir à éviter une insertion excessive des religieux dans cet apostolat, qui pourrait porter atteinte au charisme de leur institut ou encore à leur style de vie communautaire. Cela ne signifie pas cependant qu'il faille accentuer la dimension de service de l'Église entière par les instituts. Ce n'est en tout cas pas dans cette direction que s'est orienté le Synode;
- le Synode a enfin mis en évidence l'existence de problématiques propres à certaines régions particulières dans l'Église, notamment en ce qui concerne l'insertion des instituts dans l'apostolat diocésain. De ce fait, il est aujourd'hui impossible de dresser un tableau

unique des relations entre évêques et instituts, valable pour le monde entier.

Différentes mesures peuvent être envisagées pour traduire en termes juridiques ces orientations synodales:

- beaucoup avaient souhaité une réécriture de *Mutuae relationes* pour actualiser ces directives et faire ainsi de nouveaux progrès dans la voie de la collaboration entre évêques et instituts. L'exhortation apostolique n'a pas retenu cette suggestion. Cependant, il est possible d'envisager certaines mesures concrètes allant dans cette direction, comme l'encouragement des contacts entre conférences des supérieurs majeurs et des évêques, l'extension de la nécessité de conclure une convention entre évêque et institut au cas d'offices ecclésiastiques confiés à des religieux, et la généralisation de la figure du vicaire épiscopal pour la vie religieuse;
- le danger mis en évidence au cours du Synode d'une insertion tellement forte des religieux dans les Églises particulières qu'elle en arrive à mettre en péril la spécificité de leurs instituts peut également être évité par des mesures concrètes: ainsi, la généralisation de cours sur la vie religieuse dans les séminaires permettrait aux prêtres diocésains de mieux connaître le charisme des instituts religieux et de le respecter davantage; par ailleurs, il serait bon de mieux mettre en évidence les conséquences du principe de la juste autonomie des instituts, tel que le fait que la décision finale revient à ces derniers en matière de prise en charge et d'abandon d'oeuvres diocésaines;
- enfin, la mise en évidence par le Synode de problématiques régionales invite à aller dans le sens d'une application accrue du principe de subsidiarité dans la réglementation des relations entre évêques et instituts. Cela suppose que les normes universelles régissant ces relations fassent l'objet de mise en oeuvre différente selon les régions, en tenant compte des problèmes spécifiques de celles-ci. Par exemple, le principe de la juste autonomie des instituts devrait être nuancé dans le cas des Églises africaines, pour tenir compte de la

situation particulière de ces Églises, tant en ce qui concerne la question de l'abandon par les religieux d'oeuvres diocésaines que dans le domaine des vocations à la vie religieuse.

CONCLUSION

Ce travail s'est proposé de rechercher l'apport spécifique du Synode sur la vie consacrée à la problématique des relations entre évêques et instituts religieux, et les leçons qu'il était possible d'en tirer, d'un point de vue canonique, quant à l'avenir de ces relations. Il est apparu assez rapidement qu'il n'était pas possible de déterminer un tel apport sans prendre en considération la dynamique ecclésiale dans laquelle le Synode se situait, et plus particulièrement les différents documents qui l'avaient précédé, depuis le Concile Vatican II.

I. L'analyse du Concile et des documents qui l'ont suivi ont mis en évidence différentes valeurs propres aux relations entre évêques diocésains et instituts religieux: la collaboration entre les deux parties, dans la perspective de l'Église communion; l'insertion des instituts dans les Églises particulières; le service par les instituts de l'Église entière; la soumission des religieux à l'évêque diocésain, dans le domaine de l'apostolat; la juste autonomie des instituts; le respect dû par les religieux au magistère des évêques; l'exercice par les religieux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église, avec ce qu'elle peut impliquer, le cas échéant, comme parole critique à l'égard de la hiérarchie. Pour mieux saisir l'apport spécifique du Synode aux relations entre évêques et instituts, il était nécessaire de voir comment ces différentes valeurs ont été traitées dans les documents ecclésiaux romains depuis Vatican II.

1. La notion de collaboration a certainement été la "valeur-reine" dans les relations entre évêques et instituts, ces trente dernières années. Le Concile Vatican II donna le ton à ce sujet, en soulignant l'importance de la concorde dans les relations mutuelles entre évêques et religieux. Cette valeur fut reprise d'une manière ou d'une autre par l'ensemble des

documents ultérieurs qui touchèrent le sujet, et elle se concrétisa dans différentes institutions juridiques, telles que les rencontres régulières entre évêques et supérieurs majeurs, les conventions conclues entre évêques et instituts lors de la prise en charge par ces derniers d'oeuvres diocésaines, ou encore l'encouragement donné aux évêques pour qu'ils instituent dans leurs diocèses un vicaire épiscopal pour la vie religieuse.

2. Le Concile mit également en avant une autre valeur, celle de l'insertion des instituts dans les Églises particulières. Ce fut très certainement la volonté des pères conciliaires de voir les religieux s'engager davantage dans la vie des diocèses, particulièrement dans leurs oeuvres apostoliques. Un tel souci traversa également l'ensemble des documents post-conciliaires. Il se traduisit notamment dans certaines dispositions juridiques, comme celles prévoyant la participation de religieux aux conseils presbytéral et pastoral.

3. Cette mise en évidence de l'importance de l'insertion des instituts dans les Églises particulières était susceptible de porter atteinte à une autre valeur, celle de la dimension universelle des instituts et du service que ceux-ci étaient amenés à rendre à l'Église entière. Effectivement, les documents ecclésiastiques romains insistèrent certainement moins, ces trente dernières années, sur une telle dimension. Cependant, celle-ci ne fut pas abandonnée pour autant. Le maintien en vigueur de l'exemption fut ainsi rappelé à différentes reprises. Il en a été de même du lien particulier qui unit les instituts religieux -- et plus encore ceux de droit pontifical -- au Souverain Pontife.

4. Parallèlement à la mise en évidence de l'importance de l'insertion des instituts dans les Églises particulières, le Concile souligna également la nécessité de la soumission des instituts aux évêques, particulièrement en matière d'apostolat. Une telle soumission se traduisit juridiquement dans différentes dispositions conciliaires. Cependant, il n'était pas question d'envisager une soumission aveugle des religieux ou un exercice arbitraire par l'évêque de son autorité à leur égard. En effet, dès le Concile, on insista fortement sur la nécessité pour les évêques de respecter la nature spécifique des instituts. Qui plus est,

l'importance de la collaboration entre instituts et évêques, rappelée plus haut, venait bien évidemment nuancer la soumission des premiers aux seconds.

5. C'est dans un tel cadre qu'il faut situer l'apparition d'une nouvelle valeur dans la problématique des relations entre évêques et instituts, celle de la juste autonomie de ces derniers. Si cette autonomie était déjà implicitement présente dans les textes conciliaires, ce n'est cependant qu'avec le Code de 1983 qu'elle fut expressément reconnue dans l'Église. Elle vaut avant tout dans le gouvernement interne de l'institut, mais s'applique également, dans une certaine mesure, à la prise en charge par ce dernier d'oeuvres d'apostolat.

6. D'autres valeurs furent également mises en évidence dans l'époque post-conciliaire. Ce fut notamment le cas du respect des religieux envers le magistère des évêques. *Mutuae relationes* fut le premier document romain à évoquer spécifiquement l'existence d'un problème en la matière et à rappeler conjointement l'importance de cette valeur. Cependant, celle-ci ne se traduisit pas dans des normes juridiques particulières, en ce qui concerne les relations entre évêques et instituts.

7. Enfin, quelques documents post-conciliaires, tels que la déclaration de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, "Religieux et promotion humaine", soulignèrent une autre valeur susceptible d'être appliquée dans le domaine des relations entre évêques et instituts: l'exercice par les religieux d'une fonction prophétique à l'intérieur même de l'Église. Cette dernière valeur ne donna pas lieu non plus à des normes juridiques spécifiques.

II. C'est dans un tel contexte qu'eut lieu la IXe assemblée ordinaire du Synode des évêques, portant sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Son apport spécifique à la problématique des relations entre évêques et instituts a été multiple.

1. La première leçon à tirer du Synode en la matière consiste dans la manière même dont

il a été vécu. La bonne atmosphère qui régna entre évêques et religieux participants au Synode, malgré les craintes en sens contraire exprimées avant l'ouverture de l'assemblée synodale, et les nombreux témoignages de gratitude et de louange que les évêques adressèrent à la vie religieuse étaient sans doute la manière la plus éclatante de témoigner de l'amélioration des relations entre évêques et instituts, depuis le Concile.

2. Par ailleurs, le Synode se situa également relativement aux différentes valeurs citées plus haut. Ainsi, il confirma l'importance de la collaboration et du dialogue entre évêques et instituts, en recommandant de poursuivre dans la voie suivie en ce domaine depuis le Concile. Une analyse plus approfondie d'une telle valeur met en évidence que celle-ci permet également d'éclairer — à défaut de résoudre — certaines controverses relatives aux relations entre évêques et instituts. Ainsi, convient-il de concevoir ces relations avant tout en termes de soumission des religieux à l'évêque, pasteur de l'Église particulière, ou en termes de partenariat, au service de cette même Église? L'accent mis sur la collaboration et le dialogue entre les deux parties incite à envisager leurs relations mutuelles davantage comme celles de partenaires, sans nier pour autant le rôle particulier de l'évêque comme responsable en dernier ressort de l'apostolat dans son diocèse. Dans un même esprit de coopération et de dialogue, l'autonomie des instituts ne doit pas être conçue en termes d'opposition au pouvoir de l'évêque, mais bien plutôt comme une valeur positive, permettant aux instituts de mieux servir l'Église particulière, en la faisant bénéficier de leur charisme propre. La notion de collaboration est également susceptible d'éclairer la problématique du respect par les religieux du magistère des évêques, dont le Synode n'a certainement pas voulu exagérer l'importance, et celle de l'exercice par les religieux d'une fonction prophétique à l'intérieur de l'Église, qui suscite encore de nombreuses interrogations.

3. Le Synode opéra également une certaine mise en garde par rapport à l'autre grande tendance des années post-conciliaires, l'insistance sur l'insertion des instituts dans les

Églises particulières. Il ne remet pas en cause une telle insertion, mais il releva le danger qu'un engagement indiscriminé des instituts dans l'apostolat diocésain ne porte atteinte à leur spécificité, soit en leur faisant assumer des oeuvres qui ne correspondent pas à leur charisme, soit en mettant en danger le maintien de la vie communautaire de l'institut, si les religieux sont dispersés entre les multiples oeuvres diocésaines qu'ils ont à assumer. Cependant, une telle mise en garde ne déboucha pas sur un appel à mettre davantage en évidence la dimension universelle des instituts et leur service de l'Église entière, mais plutôt sur une invitation adressée aux religieux et aux évêques pour qu'ils soient plus vigilants afin que l'engagement des instituts dans les Églises particulières ne soit pas tel qu'il en arrive à porter atteinte à leur spécificité.

4. Enfin, le Synode mit en évidence que beaucoup de problèmes relatifs aux relations entre évêques et instituts ne concernent pas l'ensemble de l'Église, mais bien plutôt certaines régions de celle-ci. C'est une conséquence du visage de plus en plus multiforme que prend l'Église, suite à l'effort qu'elle a accompli ces dernières années pour s'inculturer dans les pays où elle est présente. Mais c'est aussi une conséquence de l'insertion plus grande de la vie religieuse dans les Églises particulières, depuis le Concile, qui fait que les instituts sont plus liés aux conditions de vie spécifiques de ces Églises.

III. Quelles sont alors les conséquences canoniques à tirer du Synode, relativement aux relations entre évêques et instituts religieux? Certainement, la prise en compte de la régionalisation croissante des problématiques amènera à renvoyer davantage au niveau régional ou local la réglementation de ces relations. Ce travail a cité un certain nombre d'exemples montrant comment il est possible d'adapter une norme ou un principe universel à la particularité d'une situation régionale ou locale. Cependant, cela ne signifie pas qu'il ne soit pas possible d'envisager des mesures au niveau de l'Église entière, sous forme de principes généraux ou de "règles-cadres", à concrétiser dans chaque Église particulière en

fonction de sa situation propre. Ainsi, il conviendrait de promouvoir davantage encore la collaboration entre évêques et instituts, par exemple en veillant à ce que des contacts réguliers entre évêques et supérieurs aient lieu dans chaque pays et même dans chaque diocèse, ou encore en étendant la nécessité de conventions entre évêques et instituts au cas d'offices diocésains confiés à des religieux individuels. De même, afin de sauvegarder davantage la spécificité des instituts dans le cadre de leur insertion dans l'Église particulière, il conviendrait d'ouvrir les séminaristes diocésains à la réalité de la vie religieuse, par le biais de cours sur le sujet, de manière à ce que, devenus prêtres ou évêques, ils soient davantage conscients de la situation particulière des instituts religieux. De même, il serait utile de réfléchir aux conséquences de la juste autonomie des instituts en matière de prise en charge ou d'abandon d'oeuvres diocésaines.

Si l'ensemble des forces vives de l'Église -- et plus spécifiquement les évêques diocésains et les religieux -- s'engagent dans cette voie, on pourra réellement affirmer, à la suite de ce que disait le Pape Jean-Paul II à l'ouverture de l'assemblée synodale, que ce Synode des évêques sur la vie consacrée aura été un *kairos* dans l'histoire des relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale, Romae, 1909-1929; Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1929 --

CONCILE VATICAN II, *Constitutions, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, 1012 p.

Codex iuris canonici, Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1926, lxxi - 918 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, In Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1977, xiii - 36 p.

-----, *Codex iuris canonici. Schema novissimum*, In Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1982, xviii - 308 p.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Congregatio plenaria*, In Civitate Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1991, ix - 636 p.

DE ECHEVERRIA, L., *Code de droit canonique annoté*, Traduction et adaptation française des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque, Paris - Bourges, Le Cerf - Tardy, 1989, xvi - 1115 p.

CAPARROS, E., M. THÉRIAULT et J. THORN, *Code of Canon Law Annotated*, Latin-English Edition of the Code of Canon Law and English-Language Translation of the 5th Spanish-Language Edition of the Commentary Prepared under the Responsibility of the Instituto Martin de Azpilcueta, Montréal, Wilson et Lafleur Limitée, 1993, 1631 p.

Code of Canons of the Eastern Churches, Latin-English Edition, Washington, Canon Law Society of America, 1992, xlvii - 785 p.

PAUL VI, *Motu proprio, Ecclesiae sanctae*, dans *La Documentation catholique*, 63 (1966), pp. 1441-1470.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique, *La vie consacrée*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 212 p.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, La vocation ecclésiale du théologien, dans *La Documentation catholique*, 87 (1990), pp. 693-701.

CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instruction sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission, dans *La Documentation catholique*, 66 (1969), pp. 361-364.

-----, Schémas de contrat entre évêques résidentiels ou autres ordinaires du lieu dans les territoires de mission et les instituts missionnaires, dans *Bibliografia missionaria*, 33 (1969), pp. 209-229.

CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES, *Directoire des évêques en leur ministère pastoral*, Ottawa, Service des éditions de la conférence catholique canadienne, 1974, 150 p.

CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES et CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET DES INSTITUTS SÉCULIERS, Directives pour les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église, dans *La Documentation catholique*, 75 (1978), pp. 473-506.

CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET DES INSTITUTS SÉCULIERS, Dimension contemplative de la vie religieuse, dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), pp. 119-125.

-----, Religieux et promotion humaine, dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), pp. 165-174.

-----, Éléments essentiels de la doctrine de l'Église sur la vie consacrée, dans *La Documentation catholique*, 80 (1983), pp. 889-894 et 980-986.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, Directives sur la formation dans les instituts religieux, dans *La Documentation catholique*, 87 (1990), pp. 389-415.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *La vie fraternelle en communauté*, dans *La Documentation catholique*, 91 (1994), pp. 411-434.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Les relations entre le magistère et la théologie*, dans *La Documentation catholique*, 73 (1976), pp. 658-665.

SYNODE EXTRAORDINAIRE. CÉLÉBRATION DE VATICAN II, Paris, Éditions du Cerf, 1986, 679 p.

SYNODE DES ÉVÊQUES - IX ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1992, 69 p.

—————, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail*, Paris, Éditions du Centurion, 1994, xv - 154 p.

NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa et nel mondo*, Città del Vaticano, Tipografia vaticana, Editrice "L'Osservatore romano", 1994, 176 p.

II. LITTÉRATURE

a) Livres

AMIGO VALLEJO, C., *El Sínodo de los obispos y la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1994, 241 p.

ANDRÉS, D.J., *Obispos y religiosos*, Buenos Aires, Editorial claretiana, 1981, 131 p.

ANIZ IRIARTE, C., *Religiosos al servicio de la Iglesia*, Burgos, Editorial OPE, 1982, 302 p.

ARBUCKLE, G., *Refounding the Church: Dissent for Leadership*, New York, Orbis Books, 1993, ix - 226 p.

BEYER, J., *Jean-Paul II parle aux religieux et aux religieuses (1978-1986)*, I-II-III-IV, Coutances, Édition hors commerce, 1982-1984-1986-1988.

-----, *Le droit de la vie consacrée. Normes communes*, Paris, Éditions Tardy, 1988, 223 p.

-----, *Le droit de la vie consacrée. Instituts et sociétés*, Paris, Éditions Tardy, 1988, 327 p.

BOWERS, R.J., *Episcopal Power of Governance in the Diocesan Church: From the 1917 Code of Canon Law to the Present*, Ann Arbor, UMI, 1990, xi - 352 p. (Catholic University of America, n. 535)

COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 253 p.

CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Le sens et la mission de la vie religieuse dans l'Église locale*, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1980, 209 p.

CORIDEN, J., *The Once and Future Church. A Communion in Freedom*, Staten Island, Society of Saint Paul, 1971, xvi - 310 p.

DE CASTRO, F.M., *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*, t. I, Madrid, Studium Ediciones, 1968, 340 p.

DE REYES, L., *Mission charismatique des religieux dans l'Église*, Montréal, Éditions Paulines, 1966, 167 p.

DORTEL-CLAUDOT, M., *De institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1991, 249 p. (ms)

FARIS, J.D., *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York, Saint Maron Publications, 1992, xxvii - 731 p.

FLANNERY, A., *Towards the 1994 Synod. The Views of Religious*, Dublin, Dominican Publications, 1993, 173 p.

GALOT, J., *Les religieux dans l'Église*, Gembloux - Paris, Duculot - Lethielleux, 1966, 155 p.

GAMBARI, E., *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano, Ancora, 1986, 445 p.

GARCÍA MARTIN, J., *Relaciones entre ordinarios del lugar e institutos religiosos en las misiones*, Roma, Pontificia Universidad Urbaniana, 1984, 62 p.

GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Milano, Edizioni San Paolo, 1993, 717 p.

—————, V. DE PAOLIS et A. MONTAN, *La vita consacrata*, Bologna, EDB, 1983, 201 p.

HAUSMAN, N., *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du Concile Vatican II*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, 244 p.

HERZIG, A., *"Ordens-Christen". Theologie des OrdensLebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 1991, xi - 461 p.

HITE, J., S. HOLLAND et D. WARD, *A Handbook on Canons 573-746*, Collegeville, The Liturgical Press, 1985, 400 p.

HYNOUS, D.M., *The Relationship between Religious and the Hierarchy since the II Vatican Council*, Romae, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. in Urbe, 1969, 75 p.

JULIÁN REY, R., *El obispo diocesano en la génesis de la "Lumen gentium"*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1977, 222 p.

KOLUTHARA, V., *Rightful Autonomy of Religious Institutes in the Code of Canons of the Oriental Churches (CCEO) and in the Code of Canon Law (CIC)*, Roma, Pontificum Institutum Orientale, 1994, xxxvii - 192 p.

LARRANAGA, T., *Iglesia local y vida religiosa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980, 206 p.

LESAGE, G., *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal - Paris, Éditions Paulines & Mediaspaul, 1985, 267 p.

MARONCELLI, S., *I religiosi e la Chiesa locale. Dottrina del Vaticano II*, Bologna,

Edizioni Francescane, 1975, 191 p.

MASSON, J., *L'attività missionaria della Chiesa*, Torino, Elle Di Ci, 1966, 619 p.

MONTORSI, G., *I religiosi dopo il Vaticano II*, Bologna, EDB, 1970, 437 p.

MORRISEY, F., *Diocesan Organisms (cc. 495-514)*, Ottawa, Saint Paul University, 1987, 61 p. (ms)

—————, *Le magistère*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1989-1990, 124 p. (ms)

MUTABAZI, A., *Le conseil presbytéral et le conseil diocésain de pastorale dans le nouveau Code*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1987, 104 p.

NWAGWU, M.G.A., *Autonomy and Dependence of Religious Institutes of Diocesan Law on the Local Ordinary*, Frankfurt am Main - Bern - New York, Peter Lang, 1987, 260 p.

O'DONOVAN, L., *Cooperation Between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*, Washington, Canon Law Society of America, 1982, viii - 189 p.

ONCLIN, W., *La charge pastorale des évêques. Décret "Christus Dominus"*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, 466 p.

PAGÉ, R., *Le conseil diocésain de pastorale, lieu de dialogue entre les laïcs, les religieux, les prêtres et l'évêque*, Montréal, Fides, 1969, 187 p.

—————, *Les Églises particulières*, Montréal - Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1985, 2 t., 205 et 229 p.

PÉRISSET, J.-C., *La paroisse*, Paris, Éditions Tardy, 1988, 278 p.

PHILIBERT, P., *Living in the Meantime. Concerning the Transformation of Religious Life*, New York, Paulist Press, 1994, x - 222 p.

PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967, 2 t., 395 et 376 p.

PINHEIRO, A., *Bishop-Religious Relationship in the Apostolic Activities of the Diocese According to the Code of Canon Law*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1986, 174

p.

POSPISHIL, V.J., *Eastern Catholic Church Law*, New York, Saint Maron Publications, 1993, 699 p.

RELIGIOUS AFFAIRS COMMITTEE OF THE CLSA, *Critique of "Schema Canonum de Institutis Vitae Consecratae per Professionem Consiliorum Evangelicorum"*, Washington, Canon Law Society of America, 1977, 24 p.

SANTOS HERNANDEZ, A., *Decreto "Ad gentes" sobre la actividad misional de la Iglesia*, Madrid, Editorial apostolado de la prensa, 1966, 630 p.

SCHEULEN, R., *Das Amt des "Vicarius Episcopalis"*, Würzburg, Echter, 1991, lxx - 373 p.

SCHOENMAECKERS, M.J., *Genèse du chapitre VI "De religiosis" de la Constitution dogmatique sur l'Église "Lumen gentium"*, Rome, Gregorian University Press, 1983, 328 p.

SEBASTIÁN, F., *Al servicio de la Iglesia*, Madrid, Editorial Coculsa, 1961, 335 p.

SECONDIN, B., *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano, Edizioni Paoline, 1995, 421 p.

SULLIVAN, F.A., *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, Gill and Macmillan, 1983, 234 p.

UNION OF SUPERIORS GENERAL, *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the World*, Slough - Maynooth - Homebush, St Pauls, 1994, 284 p.

URRU, A.G., *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma, Vivere in Roma, 1988, 137 p.

b) Articles

ALCALÁ, M., "La vida religiosa a examen. A propósito del Sínodo", dans *Sal terrae*,

82 (1994), pp. 829-836.

ALCALÁ, M., "La asamblea sinodal sobre vida consagrada vista por un informador", dans *Confer*, 34 (1995), pp. 327-346.

ALVAREZ GOMEZ, J., "La vita religiosa come risposta alle necessità della Chiesa e del mondo in ogni circostanza storica", dans *Vita consacrata*, 17 (1981), pp. 477-497.

ANDRÉS, D.J., "Obispos y religiosos en la Iglesia", dans *Revista española de derecho canónico*, 34 (1978), pp. 525-657.

-----, "El relieve de una oportuna coordinación entre obispos y superiores religiosos mayores", dans *Confer*, 18 (1979), pp. 135-185.

-----, "Relaciones entre obispos y religiosos: análisis y significado", dans *Utrumque Ius, Il nuovo Codice di diritto canonico*, Atti della settimana di studio 26-30 aprile 1983, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1983, pp. 233-264.

-----, "Apertura y diálogo con la Iglesia y el mundo, innovaciones del Código al exterior de los institutos de vida consagrada", dans *Confer*, 22 (1983), pp. 357-387.

-----, "I rapporti tra gerarchia e religiosi", dans D.J. ANDRÉS, *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma, Editrice Rogate, 1984, pp. 194-231.

-----, "Observaciones introductorias al título 'De monachis coeterisque religiosis' del CCEO", dans *Apollinaris*, 65 (1992), pp. 137-147.

-----, "Los religiosos en la estructura compositiva y en los documentos de las sesiones del Sínodo de obispos. Fuentes y observaciones", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75 (1994), pp. 83-116.

-----, "Respuestas a las cuestiones de la primera parte de los *Lineamenta*", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75 (1994), pp. 139-148.

ANON., "Il vicario episcopale per i religiosi e le religiose", dans *Informationes SCRIS*, 5 (1979), pp. 55-68.

ASIAIN, M.A., "El apostolado y la acción apostólica de los religiosos, según la nueva legislación canónica", dans *Vida religiosa*, 56 (1984), pp. 47-55.

AUGÉ, M., "El Sínodo sobre la vida consagrada. Reflexiones en voz alta", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), pp. 46-52.

AZHAKETH, V., "The Apostolate of Religious Institutes in the Diocese", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), pp. 71-81.

BANDERA, A., "Los religiosos y la Iglesia particular en una instrucción de la Conferencia Episcopal Española", dans *Vida religiosa*, 53 (1982), pp. 150-158.

—————, "Religiosos: una mención especial", dans *Confer*, 25 (1986), pp. 71-83.

—————, "Eclesiología de la vida religiosa. ¿Hacia un retroceso?", dans *Angelicum*, 66 (1989), pp. 577-602.

—————, "Ante un Sínodo *diferente* ¿Refundar? Redescubrir", dans *Comunidades*, 24 (1995), pp. 5-22.

BARBEREINA, F., "Los religiosos y la pastoral parroquial", dans *Revista española de derecho canónico*, 36 (1980), pp. 81-116.

BARGIEL, T., "Los religiosos y la comunión eclesial hoy. Visión de un conventual", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 543-546.

BARREIRO, A., "La vida religiosa en la Iglesia particular", dans *Vida religiosa*, 73 (1992), pp. 424-431.

BARRET, R.J., "The Bishop as Ordinary Teacher of the Faith", dans *Monitor ecclesiasticus*, 117 (1992), pp. 231-281.

BAUDRY, H., "Du particulier à l'universel. Les instituts religieux nés d'une Église locale", dans *Vie consacrée*, 66 (1994), pp. 302-318.

BEYER, J., "Le conseil presbytéral", dans *L'Année canonique*, 15 (1971), pp. 83-95.

—————, "De consilio pastorali adnotationes", dans *Periodica*, 61 (1972), pp. 31-46.

—————, "Religious in the New Code and their Place in the Local Church", dans *Studia canonica*, 17 (1983), pp. 171-183.

BEYER, J., "Religious and the Local Church", dans *The Way Supplement*, 50 (1984), pp. 80-98.

—————, "Gli ordini di persone", dans J. BEYER, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna, EDB, 1984, pp. 67-72.

—————, "La vie consacrée par les conseils évangéliques. Doctrine conciliaire et développements ultérieurs", dans R. LATOURELLE, *Vatican II, Bilan et perspectives*, Montréal, Bellarmin, 1988, t. III, pp. 81-103.

—————, "La vie consacrée: perspectives d'avenir", dans *Unico Ecclesiae servitio*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 1991, pp. 241-266.

—————, "Gli aspetti 'giuridici' della vita consacrata nei *Lineamenta*", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 556-570.

—————, "La vie consacrée en Église et dans le monde", dans *Nouvelle revue théologique*, 115 (1993), pp. 658-682.

BLOMJOUS, J., "Missionary Societies and the Mission of the Local Church", dans W.J. RICHARDSON, *The Church as Sign*, New York, Maryknoll Publications, 1968, pp. 76-132.

BOCOS MERINO, A., "Entrevista", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), pp. 69-80.

—————, "Las claves fundamentales del IX Sínodo", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 76 (1995), pp. 81-108.

BONFILS, J., "'*Mutuae relationes*', dix ans après", dans *Informationes SCRIS*, 17 (1991), I, pp. 128-140.

—————, "*Mutuae relationes* au Synode sur la vie consacrée", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, pp. 174-197.

BONI, A., "L'essenzione e le sue finalità", dans *Vita consacrata*, 16 (1980), pp. 403-420.

BOUCHET, P.E., "La hiérarchie et l'apostolat des religieux", dans *Revue de droit canonique*, 18 (1968), pp. 105-130.

BRUSCO, A., "Un 'kairòs' per tutta la Chiesa", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 598-600.

BUSSO, A., "Las mutuas relaciones entre obispos y miembros de institutos de vida consagrada", dans *Anuario argentino de derecho canónico*, 2 (1995), pp. 99-114.

CABRA, P.G., "Dai *Lineamenta* all'*Instrumentum laboris*. Una riflessione per il Sinodo sulla vita consacrata", dans *Informationes SCRIS*, 19 (1993), I, pp. 49-61.

—————, "Elementi per un bilancio", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 652-667.

—————, "Le prospettive della vita consacrata nell'*Instrumentum laboris*", dans *Informationes SCRIS*, 20 (1994), I, pp. 35-49.

—————, "Evolucion de la vida religiosa en Europa", dans *Confer*, 35 (1996), pp. 211-220.

CALERO, A., "Religiosos y religiosas en la comunidad ecclesial", dans *Confer*, 34 (1995), pp. 455-485.

CAPRILE, G., "I religiosi alla terza assemblea generale del Sinodo dei vescovi", dans *Vita consacrata*, 11 (1975), pp. 1-45.

—————, "Un nuovo passo nell'applicazione del Concilio", dans *La Civiltà cattolica*, 129 (1978), III, pp. 377-393.

CARDAROPOLI, G., "Presenza dei religiosi e loro specifico carisma nella pastorale della Chiesa universale e delle Chiese particolari", dans *Vita consacrata*, 17 (1981), pp. 565-587.

—————, "L'identità delle persone consacrate tra normalizzazione e profezia, tra istituzione e ispirazione", dans *Orientamenti pastorali*, 63 (1995), n. 1, pp. 25-37.

CASTANO, J., "Lo '*status consecratorum*' nell'attuale legislazione della Chiesa", dans *Angelicum*, 60 (1983), pp. 190-223.

CASTILLO LARA, R., "De ecclesialitate vitae religiosae in Codice iuris canonici", dans *Periodica*, 74 (1985), pp. 419-437.

CATTANA, V., "Il monastero nell'ottica sinodale (*Lineamenta* n. 17)", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 443-453.

CHAPELLE, A., "La vie religieuse dans le mystère de l'Église", dans *Vie consacrée*, 51 (1979), pp. 104-118.

CHITTISTER, J., "Reflections on the Synod, 2", dans *Religious Life Review*, 34 (1995), pp. 91-94.

—————, "The Prophetic Dimension of Religious Life", dans *Religious Life Review*, 35 (1996), pp. 79-87.

CLEMENTI, M., "Commentaire de l'instruction sur quelques principes et règles relatives aux rapports entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission", dans *Bibliografia missionaria*, 32 (1968), pp. 271-294.

CODINA, V., "Eclesialidad de la vida religiosa", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), pp. 324-331.

CODY, A., "The New Canons on Consecrated Life and the Mind of the Council", dans *Concilium*, 1981, n. 147, pp. 64-68.

CORBOY, T., "A Commentary on the Mission Decree", dans A. FLANNERY, *Missions and Religions*, Dublin, Scepter Books, 1968, pp. 9-20.

CRESPO OLANDA, B., "Obligaciones y responsabilidades de los obispos y de los religiosos en el plano cooperativo", dans *Vida religiosa*, 44 (1978), pp. 374-385.

CUSSON, G., "Attentes des religieux et des religieuses à l'approche du Synode sur la vie religieuse", dans *Vie consacrée*, 65 (1993), pp. 223-235.

DAMMERTZ, V., "Gli istituti di vita consacrata nel nuovo Codice di diritto canonico", dans *Apollinaris*, 55 (1982), pp. 624-654.

DANNEELS, G., "À propos du prochain Synode sur la vie consacrée", dans *Vie consacrée*, 66 (1994), pp. 140-165.

DANTINNE, L., "La vie religieuse dans l'Église", dans *Revue diocésaine de Tournai*, 20 (1965), pp. 395-408.

DARLIK, G., "Panel sobre las relaciones intra-ecclesiales. Visión de un instituto apostólico", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 547-551.

DE BONHOMME, A., "Les responsables diocésains des religieux et religieuses", dans *Vie consacrée*, 45 (1973), pp. 276-291.

DELICADO BAEZA, J., "El ministerio de los obispos en la orgánica comunión eclesial y su relación con la vida religiosa", dans *Vida Religiosa*, 44 (1978), pp. 336-344.

DE PAOLIS, V., "Exemptio an autonomia institutorum vitae consecratae?", dans *Periodica*, 71 (1982), pp. 147-178.

—————, "Il religioso parroco", dans *Orientamenti pastorali*, 31 (1983), n. 12, pp. 69-75.

—————, "De paroeciis institutis religiosis commissis vel committendis", dans *Periodica*, 74 (1985), pp. 389-417.

—————, "Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi. Commento", dans *Informationes SCRIS*, 12 (1986), pp. 133-150 et 233-259.

—————, "Adnotationes ad responsa authentica", dans *Periodica*, 80 (1991), pp. 108-127.

—————, "Ecclesialità della vita consacrata", dans *Periodica*, 83 (1994), pp. 567-603.

—————, "La vita consacrata nel mistero di Cristo e della Chiesa", dans *Euntes docete*, 48 (1995), pp. 19-56.

D'HUITEAU, J., "La vie religieuse apostolique aujourd'hui", dans *Jeunes et vocations*, 72 (1994), pp. 31-36.

DIEZ PRESA, M., "La inserción de los religiosos en la pastoral de conjunto según el carisma propio", dans *Vida religiosa*, 34 (1973), pp. 59-72.

—————, "La vida religiosa en la comunión eclesial", dans *Vida religiosa*, 44 (1978), pp. 345-353.

DODENO LERGA, C., "Informe sobre la vida religiosa masculina en España", dans

Confer, 17 (1978), pp. 391-429.

ESPEJA, J., "La vida religiosa en la Iglesia", dans *Revista de espiritualidad*, 53 (1994), pp. 425-439.

ESQUERDA BIFET, J., "La 'vita consacrata' in relazione con la 'vita apostolica' dei presbiteri", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 728-733.

EUART, S., "The Interplay of Unity and Diversity", dans *Origins*, 24 (1994-1995), pp. 362-368.

EXTREMENO, C., "Obispos y religiosos consagrados a la única misión del pueblo de Dios", dans *Confer*, 18 (1979), pp. 45-77.

FAGAN, S., "Preparing for the Synod: The *Instrumentum Laboris*", dans *Religious Life Review*, 33 (1994), pp. 258-263.

FAGIOLO, V., "Appartenenza *iure divino* della vita consacrata alla costituzione della Chiesa", dans *Vita consacrata*, 21 (1985), pp. 424-430.

FAVALE, A., "Religiosi e gerarchia ecclesiastica", dans A. FAVALE, *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Torino, Elle Di Ci, 1970, pp. 669-735.

FELICIANI, G., "Il vescovo diocesano e la riforma del *Codex iuris canonici*", dans F. FALCHI, *Ministero episcopale e dinamica istituzionale: i vescovi nella Chiesa del Vaticano II*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1981, pp. 25-60.

FERRARI, G., "L'inventario di un'eredità del passato", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 594-597.

GALLEN, J., "Authority and Autonomy", dans *Review for Religious*, 43 (1984), pp. 594-599.

GALLO, L., "Le 'ecclesiologie' di riferimento per la vita consacrata", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 561-574.

GALOT, J., "Problemi dottrinali della vita consacrata", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 294-304.

GARCÍA MARTIN, J., "Elaboración e interpretación del canon 591 sobre la exención, según los principios del Concilio Vaticano II", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 72 (1991), pp. 49-92.

—————, "También los religiosos presbíteros pertenecen al presbiterio diocesano (*Lineamenta*, n. 39)", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75 (1994), pp. 149-162.

GARCÍA PAREDES, J.C.R., "Obispos y religiosos en la única misión de la Iglesia", dans *Vida religiosa*, 44 (1978), pp. 354-363.

GARCÍA PAREDES, J.M., "Importancia de una coordinación apropiada", dans *Vida religiosa*, 44 (1978), pp. 386-394.

GEMMA, A., "Comunione e obbedienza verso i Pastori", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 305-311.

GHIRLANDA, G., "Iusta autonomia et exemptio institutorum religiosorum: fundamenta et extensio", dans *Periodica*, 78 (1989), pp. 113-142.

—————, "Alcuni punti in vista del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *Periodica*, 83 (1994), pp. 67-91.

—————, "L'*instrumentum laboris* per il Sinodo sulla vita consacrata", dans *Periodica*, 83 (1994), pp. 436-468.

—————, "Los religiosos y la comunión eclesial hoy", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 535-541.

—————, "La vita consacrata nella Chiesa", dans *Informationes SCRIS*, 21 (1995), I, pp. 94-131.

GIOVANNINI, L., "Un 'itinerario' di discernimento e di incoraggiamento per la vita consacrata e il suo futuro", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 516-528.

GIRARDI, O.G., "La vita religiosa nella missione della Chiesa locale", dans *Vita consacrata*, 19 (1983), pp. 165-176 et 360-372.

GIROTTI, G., "L'apostolato degli istituti religiosi. Rapporti tra vescovi e religiosi", dans

Atti della XXIII Assemblea CISM, *I religiosi e il nuovo Codice di diritto canonico*, Roma, Editrice Rogate, 1984, pp. 180-198.

GIROTTI, G., "L'apostolato degli istituti religiosi", dans *Vita consacrata*, 20 (1984), pp. 304-315.

-----, "Apostolato degli istituti di vita consacrata", dans *Monitor ecclesiasticus*, 110 (1985), pp. 119-138.

GÓMEZ, J., "Las relaciones de los obispos con las uniones diocesanas de religiosos", dans *Confer*, 23 (1984), pp. 173-180.

GONZÁLEZ SILVA, S., "La vita religiosa per la Chiesa universale nella Chiesa locale", dans *Claretianum*, 23 (1983), pp. 313-324.

-----, "I principi dottrinali del *Mutae relationes*", dans *Claretianum*, 24 (1984), pp. 5-16.

GOTTEMOELLER, D., "Las relaciones entre religiosas y jerarquía, clérigos y laicos", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 557-562.

GRASSO, D., "Die missionarische Mitarbeit", dans J. SCHÜTTE, *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Matthias Grünwald Verlag, 1967, pp. 268-293.

GRECO, J., "Leitung und Ordnung der Missionstätigkeit", dans J. SCHÜTTE, *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Matthias Grünwald Verlag, 1967, pp. 294-314.

GUTIÉRREZ, A., "Romanus Pontifex - Episcopi - Religiosi", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 41 (1962), pp. 239-259.

-----, "Consultationes circa unionem paroeciae domui religiosae", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 59 (1978), pp. 330-344.

-----, "Vicarius episcopalis pro religiosis", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 60 (1979), pp. 105-117.

-----, "Canones de institutis vitae consecratae extra partem propriam vagantes", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 64 (1983), pp. 72-96 et 255-280, et 65 (1984), pp. 7-22, 207-222 et 315-325.

GUTIÉRREZ, A., "Lo stato della vita consacrata nella Chiesa. Valori permanenti e innovazioni", dans *Monitor ecclesiasticus*, 110 (1985), pp. 37-63.

GUTIÉRREZ, L., "De ratione episcopos inter et religiosos iuxta Concilium Vaticanum II", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 45 (1966), pp. 121-148.

-----, "Criteria practica ad rationes inter episcopos et religiosos componendas", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 46 (1967), pp. 19-31.

-----, "Parroquias encomendadas a religiosos", dans *Confer*, 16 (1977), pp. 169-197.

-----, "Sínodo de obispos - 1994. Observaciones a los *Lineamenta*", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 75 (1994), pp. 117-123.

HAMER, J., "Place des religieux dans l'apostolat de l'Église", dans *Nouvelle revue théologique*, 81 (1959), pp. 271-281.

-----, "L'évêque et les religieux", dans *La Documentation catholique*, 78 (1981), pp. 811-817.

-----, "L'évêque et la vie religieuse", dans *Informationes SCRIS*, 1 (1984), pp. 73-76.

-----, "De munere episcopi erga vitam religiosam", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 67 (1986), pp. 136-139.

HAUSMAN, N., "La vie religieuse apostolique comme vie ecclésiale", dans *Vie consacrée*, 56 (1984), pp. 331-344.

-----, "Le catéchisme de l'Église catholique et la vie consacrée", dans *Vie consacrée*, 65 (1993), pp. 41-47.

-----, "La responsabilité pastorale des évêques et la vie consacrée. Réflexions en vue du Synode de 1994", dans *Nouvelle revue théologique*, 116 (1994), pp. 340-352.

-----, "Contenus théologiques et spirituels du Synode sur la vie consacrée", dans *Documents épiscopat*, 13 (1995), pp. 1-9.

HAUSMAN, N., "La vie consacrée après le Synode des évêques. Des apories, une question", dans *Vie consacrée*, 68 (1996), pp. 102-116.

HAYES, J., "Religious and the Diocesan Administration", dans *Studia canonica*, 3 (1969), pp. 251-258.

HEBBLETHWAITE, P., "The Avant-garde of Charity", dans *The Tablet*, 248 (1994), pp. 1258-1261.

—————, "The Synod of the Two Hats", dans *The Tablet*, 248 (1994), pp. 1321-1324.

—————, "The Light at the End of the Tunnel", dans *The Tablet*, 248 (1994), pp. 1358-1360.

HENSELER, R., "Das Verhältnis des Diözesanbischofs zu den klösterlichen Verbänden", dans *Ordens Korrespondenz*, 25 (1984), pp. 276-297.

—————, "Grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis Ortskirche-Ordensverbände", dans *Ordens Korrespondenz*, 30 (1989), pp. 5-18.

HOLLAND, S., "The Episcopal Vicar for Religious", dans *The Way Supplement*, 49 (1989), pp. 99-112.

HUELS, J., "The Ministry of the Divine Word (Canons 756-761)", dans *Studia canonica*, 23 (1989), pp. 325-344.

—————, "The Demise of Religious Exemption", dans *The Jurist*, 54 (1994), pp. 40-55.

IANNONE, F., "La vita religiosa nella Chiesa e per la Chiesa", dans *Carmelus*, 41 (1994), pp. 33-48.

JIMÉNEZ URRESTI, T., "Aspecto teológico-canónico de la inserción de los religiosos en la Iglesia", dans *Confer*, 18 (1979), pp. 99-133.

JORDAN, T., "Le Synode sur la vie consacrée", dans *Prêtres diocésains*, 1325 (1995), pp. 43-46.

JUBANY ARNAU, N., "Los religiosos, colaboradores del obispo diocesano, en su

- función pastoral", dans *Sal terrae*, 53 (1965), pp. 657-672.
- KAY, D., "De societatis Iesu exemptione", dans *Periodica*, 80 (1991), pp. 311-333.
- , "The Historical Origins of Canon 591 of the Code of Canon Law", dans *Studia canonica*, 25 (1991), pp. 451-464.
- KREMSMAIR, J., "Garantiert die Autonomie im CIC/1983 die Eigenart der Ordensinstitute?", dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 38 (1989), pp. 73-84.
- LAFONT, G., "L'ecclésiologie de *Mutuae relationes*", dans *Vie consacrée*, 54 (1982), pp. 323-339.
- LARRABE, J.L., "Los religiosos en la vida de la Iglesia según el nuevo Código canónico", dans *Confer*, 22 (1983), pp. 413-431.
- LEBOURG, M., "Presbytérat et vie religieuse", dans *Jeunes et vocations*, 72 (1994), pp. 57-58.
- LÉCUYER, J., "L'obéissance à l'évêque", dans *Seminarium*, 19 (1967), pp. 512-526.
- LESAGE, G., "Les religieux et l'Église locale", dans M. THÉRIAULT et J. THORN, *Le Nouveau Code de droit canonique*, t. II, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1986, pp. 681-705.
- LETOURNEAU, M., "Respuestas de las religiosas a los 'Lineamenta'", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 221-235.
- LETTMANN, R., "De concordii in re pastoralis religiosos inter et episcopos collaboratione", dans *Periodica*, 68 (1979), pp. 549-561.
- LUCA, A., "Conventiones inter locorum ordinarios et instituta missionalia in Iaponia", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 46 (1967), pp. 194-201.
- LUSTIGER, J.-M., "Un Synode des évêques sur la vie consacrée", dans *Vie consacrée*, 65 (1993), pp. 72-77.
- MANTUANO, G., "Appunti sui limiti alla 'sacra potestas' degli ordinarii ex can. 682, §2 del Codex", dans *Diritto ecclesiastico*, 99 (1988), I, pp. 434-459.

MARCHESI, G., "Il Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata", dans *La Civiltà cattolica*, 145 (1994), pp. 590-599.

MARÉCHAL, C., "La vie religieuse après le Synode: un nouvel élan", dans *Jeunes et vocations*, 77 (1995), pp. 9-16.

MARTINI, C.M., "Peculiare dono di grazia dello Spirito nel popolo di Dio", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 572-574.

McDERMOTT, R., "Consecrated Life and its Role in the Church and in the World: The Lineamenta for the 1994 Synod of Bishops", dans *The Jurist*, 53 (1993), pp. 239-262.

—————, "Two Approaches to Consecrated Life: The Code of the Eastern Churches and the Code of Canon Law", dans *Studia canonica*, 29 (1995), pp. 193-239.

—————, "The Fruits of Consultation: The 1994 Synod's *Instrumentum Laboris*", dans *Review for Religious*, 54 (1995), pp. 180-191.

McDONOUGH, E., "Canonical Considerations of Autonomy and Hierarchical Structure", dans *Review for Religious*, 45 (1986), pp. 669-690.

—————, "Relationship between Bishops and Religious: Mutual Rights and Duties", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 83 (1990), pp. 18-27.

—————, "Directives for the Relationship between Bishops and Religious: *Mutuae relationes*", dans *Review for Religious*, 53 (1994), pp. 467-472.

McREAVY, L., "Parishes under the Care of Religious", dans *The Clergy Review*, 52 (1967), pp. 134-138 et 309-310.

MIDALI, M., "La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi", dans *Vita consacrata*, 28 (1992), pp. 312-327.

MOLINARI, P., et P. GUMPEL, "I lavori conciliari", dans *Vita consacrata*, 20 (1984), pp. 837-893.

—————, "La vita consacrata e la struttura della Chiesa", dans *Vita consacrata*, 21 (1985), pp. 9-24.

MOLINARI, P., et P. GUMPEL, "Il capitolo VI: sui religiosi", dans *Vita consacrata*, 21 (1985), pp. 97-137.

MORRISEY, F., "The Apostolate of Religious According to the New Code", dans *Australasian Catholic Record*, 60 (1983), pp. 380-391.

———, "Confidentiality Issues Regarding a Religious Institute and its Relationships with a Diocese", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 89 (1992), pp. 56-65.

MÜLLER, K., "Die Missionare", dans J. SCHÜTTE, *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Matthias Grünwald Verlag, 1967, pp. 268-293.

NARDIN, G., "Le conferenze dei religiosi e la Chiesa locale", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 167-207.

NIENTIEDT, K., "Autonomie und Abhängigkeit", dans *Herder Correspondenz*, 48 (1994), pp. 611-616.

NOTARO, L., "Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante 'conventio'", dans *Diritto ecclesiastico*, 100 (1989), I, pp. 570-578.

NYGREN, D., et M. UKERITIS, "Future of Religious Orders in the United States", dans *Origins*, 22 (1992-1993), pp. 257 et 270-272.

O'BRIEN, R., "Diocesan Government and Religious", dans *The Jurist*, 27 (1967), pp. 283-296.

OMBRES, R., "*Iusta autonomia vitae*: Religious in the Local Church", dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 63 (1984), pp. 28-48.

ÖRSY, L., "Hierarchy and Religious: Responsibilities, Rights and Duties", dans *The Way Supplement*, 33 (1978), pp. 115-125.

PARDILLA, A., "Dove va la vita consacrata? La vita consacrata dopo il Sinodo", dans *Vita consacrata*, 31 (1995), pp. 554-584.

PERINO, R., "La strategia dell'amore risolto (*Lineamenta* n. 31e)", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 461-473.

PETTINATO, S., "Esenzione e autonomia degli istituti di vita consacrata", dans *Diritto ecclesiastico*, 102 (1991), I, pp. 194-229.

PFAB, J., "The Right and Duty of the Superior General to Intervene in Certain Matters", dans *Consecrated Life*, 11 (1986), pp. 84-97.

—————, "Chiesa particolare e vita consacrata", dans *Informationes SCRIS*, 19 (1993), I, pp. 62-71.

PINHEIRO, A., "Bishop-Religious Relationship. The 'Apostolic Subjection' of Religious to the Power of the Diocesan Bishop in the Exercise of Apostolic Activities in the Diocese (can. 678, §§ 1-2)", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 68 (1987), pp. 35-76 et 193-222.

—————, "Bishop-Religious Relationship According to CIC & CCEO", dans *Canonical Studies*, 5 (1994), pp. 22-57.

PIRONIO, E., "Espíritu del documento", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 93-97.

PODLECKI, Z., "La exención de los religiosos en el Concilio Vaticano II", dans *Cuadernos doctorales*, 11 (1995), pp. 431-480.

POLI, G., "Dimensione ecclesiale della vita consacrata", dans *Credere oggi*, 66 (1991), pp. 44-59.

—————, "Insieme verso il Sinodo '94", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 3-15.

—————, "Gli insegnamenti sinodali. Fatti - testi - questioni 1", dans *Vita consacrata*, 31 (1995), pp. 260-275.

—————, "'Punti fermi' per il futuro della vita consacrata. Fatti - testi - questioni 2", dans *Vita consacrata*, 31 (1995), pp. 387-396.

POTVIN, T., "Guidelines for a Working Relationship Between the Pastoral Magisterium and the Theologians in the Church", dans *Studia canonica*, 15 (1981), pp. 13-43.

PRIMETSHOFER, B., "Der Ortbischof und die Ordensverbände", dans *Fides et ius*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1991, pp. 149-162.

- PROESMANS, H., "Les religieux dans la pastorale diocésaine et paroissiale", dans *Concilium*, 1967, n. 28, pp. 77-84.
- PROVOST, J., "Clergy and Religious in Political Office. Comments in the American Context", dans *The Jurist*, 44 (1984), pp. 276-303.
- PUCA, P., "I religiosi al servizio dell'evangelizzazione", dans *La Civiltà cattolica*, 145 (1994), pp. 502-512.
- QUINN, J., "The Pastoral Service of Bishops to Religious", dans *Review for Religious*, 43 (1984), pp. 161-169.
- RECCHI, S., "Una piattaforma per la riflessione e lo studio", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 575-578.
- RENARD, L., "Épiscopat et vie religieuse", dans *Vie consacrée*, 50 (1978), pp. 362-369.
- REUTER, A., "The Missionary Activity of the Church (Canons 781-792)", dans *Studia canonica*, 23 (1989), pp. 387-407.
- RIVA, C., K. MacDONALD et A. MAC COY, "Alcune esperienze di rapporti tra vescovi e religiosi", dans *Vita consacrata*, 18 (1982), pp. 258-274.
- RODRÍGUEZ ECHEVERRÍA, A., "Comunión en la vida consagrada. Visión de un religioso laical", dans *Confer*, 33 (1994), pp. 553-555.
- RONDET, M., "Signification ecclésiologique de la vie religieuse", dans *Lumière et vie*, 19 (1970), pp. 139-151.
- ROUSSEAU, J., "De relationibus iuridicis religiosorum cum sacra hierarchia recognoscendis", dans *Apollinaris*, 40 (1967), pp. 215-263.
- RUBIO MORÁN, L., "El Sínodo sobre la vida consagrada. Una visión panorámica y acentos teológicos y pastorales", dans *Seminarios*, 41 (1995), pp. 89-114.
- SALACHAS, D., "La vita monastica e religiosa", dans *Euntes docete*, 48 (1995), pp. 85-135.
- SCARVAGLIERI, G., "L'iter del documento", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp.

223-230.

SCHEUERMANN, A., "Das Grundrecht der Autonomie im Ordensrecht", dans *Ordens Korrespondenz*, 25 (1984), pp. 31-41.

—————, "Die Ordensleute und ihr Bischof", dans *Ordens Korrespondenz*, 20 (1985), pp. 265-276.

SCHILLEBEECKX, E., "Collaboration des religieux avec l'épiscopat", dans *Vie consacrée*, 38 (1966), pp. 75-90.

SEBASTIÁN, F., "Historia y análisis del cap. VI de la constitución *Lumen gentium*", dans *Teología espiritual*, 10 (1966), pp. 355-387.

—————, "Relaciones entre obispos y consagrados. Algunas reflexiones post-sinodales", dans *Vida religiosa*, 79 (1995), pp. 76-79.

—————, "La herencia del último Sínodo en la vida diocesana", dans *Confer*, 34 (1995), pp. 261-274.

—————, "La vida consagrada en el siglo XXI", dans *Vida religiosa*, 79 (1995), pp. 132-145.

SECONDIN, B., "La celebración del Sínodo. Los 'circuli minores'", dans *Vida religiosa*, 78 (1995), pp. 25-32.

—————, "Temas y problemas del Sínodo 1994", dans *Confer*, 34 (1995), pp. 347-359.

SMYTH, M., "The Hierarchy and Religious", dans *The Furrow*, 21 (1970), pp. 216-226.

SOCHA, H., "Gehören die Ordenspriester zum Presbyterium?", dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 25 (1974), pp. 68-92.

STARKEN, E., "Reflections on the Synod, 1", dans *Religious Life Review*, 34 (1995), pp. 86-90.

SWEENEY, J., "The Synod: Was it Worth It?", dans *Religious Life Review*, 34 (1995), pp. 3-16.

- SWEENEY, J., "Consecrated Life: the Synod and Theology", dans *Religious Life Review*, 34 (1995), pp. 75-85.
- TAYLOR, M., "Need for Greater Understanding of Religious Life", dans *Briefing*, 20/10/1994, pp. 8-9.
- TELLO INGELMO, N., "Sínodo de obispos 1994. Primera aproximación. Los religiosos al servicio de la comunión eclesial", dans *Vida religiosa*, 75 (1993), pp. 174-186.
- , "Sínodo 1994. Puntos de partida", dans *Vida religiosa*, 75 (1993), pp. 202-206.
- , "La vida consagrada, un regalo de Dios. Desde el corazón del Sínodo", dans *Vida religiosa*, 76 (1994), pp. 435-441.
- , "Discussiones en el aula sinodal. Síntesis temática", dans *Vida religiosa*, 76 (1994), pp. 484-509.
- , "Los obispos son nuestros amigos", dans *Vida religiosa*, 77 (1994), pp. 322-323.
- THOMAS, F.G., "The Bishop in His Teaching Office and Those who Assist Him", dans *Studia canonica*, 21 (1987), pp. 229-238.
- TILLARD, J.-M., "Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II", dans *Nouvelle revue théologique*, 89 (1967), pp. 561-581.
- , "Vingt ans de grâce ou de disgrâce?", dans *Vie consacrée*, 58 (1986), pp. 323-340.
- TING PONG LEE, I., "Relationes inter ordinarios locorum et instituta missionalia", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 51 (1970), pp. 34-54.
- , "De juridico commissionis systemate in missionibus", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 51 (1970), pp. 151-167 et 238-258.
- , "De juridico mandati systemate in missionibus", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 52 (1971), pp. 43-59 et 167-187.

TING PONG LEE, I., "De regiminis duplicitate in missionibus", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 63 (1982), pp. 155-160, et 65 (1984), pp. 111-120.

TOMKO, J., "Conferenze episcopali e i religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 131-165.

UNION DE LOS SUPERIORES GENERALES, "Relaciones entre ordinarios de lugar y religiosos", dans *Vida religiosa*, 38 (1975), pp. 345-356.

VERBRUGGHE, A.F., "The Figure of the Episcopal Vicar for Religious in the New Code of Canon Law", dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 65 (1984), pp. 223-246 et 327-338.

VIANA, A., "Anotaciones sobre la participación en los consejos presbiteriales", dans *Ius canonicum*, 34 (1994), pp. 661-670.

VIGANÒ, A., "Linee teologiche del documento sui rapporti tra vescovi e religiosi", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 99-108.

———, "La vita consacrata nella Chiesa verso il duemila", dans *Vita consacrata*, 29 (1993), pp. 520-533.

———, "Nella Chiesa che cambia, la vita consacrata cresce con la Chiesa", dans *Vita consacrata*, 30 (1994), pp. 282-293.

———, "Il Sinodo sulla vita consacrata", dans *Vita consacrata*, 31 (1995), pp. 201-216.

VILNET, J., "Responsabilités communes des évêques et des supérieurs majeurs", dans *Informationes SCRIS*, 4 (1978), pp. 109-130.

WÄCKERS, A., "Vorschlag für die Regelung des Verhältnisses Diözesanbischof-Ordensinstitute nach dem CIC/1983", dans *Ordens Korrespondenz*, 26 (1985), pp. 277-291.

WOODWARD, E., "The 1994 Synod on the Consecrated Life", dans CANON LAW SOCIETY OF AUSTRALIA AND NEW ZEALAND, *Proceedings of the Twenty Eighth Annual Conference*, Adelaïde, 1995, pp. 109-119.

WULF, F., "Priester, Ordensleute, Laien" dans *Geist und Leben*, 41 (1968), pp. 60-62.

YUHAUS, C., "The 1994 Synod: Uniqueness and Challenge", dans *Review for Religious*, 54 (1995), pp. 833-850.

ZUBERT, B., "Das Apostolat der Ordensleute und seine Einordnung in die Gesamtpastoral der Ortskirche", dans *Ordens Korrespondenz*, 30 (1989), pp. 310-321.

ZUZEK, I., "Bipartizione o tripartizione dei *Christifideles* nel CIC e nel CCEO", dans *Apollinaris*, 67 (1994), pp. 63-88.

CURRICULUM VITAE

Benoît Malvaux, s.j., est né à Verviers (Belgique), le 15 novembre 1960. Il suivit des études d'enseignement primaire et secondaire au Collège Saint-François-Xavier à Verviers, de 1966 à 1978. Il poursuivit ensuite des études de droit civil à l'Université de Liège, de 1978 à 1983, et obtint le diplôme de licencié en droit civil.

Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1983. Après deux ans de noviciat, il suivit des études philosophiques à l'École Saint-Jean-Berchmans de Namur, de 1985 à 1987. Il enseigna ensuite deux années au Collège Saint-Michel, à Bruxelles. Il étudia ensuite la théologie de 1989 à 1992, à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, où il obtint le diplôme de bachelier en théologie. Il fut ordonné prêtre en 1993, à Bruxelles.

De 1992 à 1994, il suivit le programme de cours de la licence en droit canonique à l'Université Pontificale Grégorienne, à Rome, à la suite de quoi il obtint le diplôme de licencié en droit canonique. Il commença sa thèse en droit canonique à l'Université Saint-Paul d'Ottawa en 1994. En 1996, il enseigna le droit des sacrements dans cette même Université.