NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

116 N° 5 1994

Droit canon et théologie. Chronique de droit canon

Alphonse BORRAS

p. 737 - 749

https://www.nrt.be/es/articulos/droit-canon-et-theologie-chronique-de-droit-canon-35

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Droit canon et théologie

CHRONIQUE DE DROIT CANON

Qu'est-ce que le droit canonique ? La simplicité de cette question n'est qu'apparente: le droit canonique peut aussi bien désigner l'*ordre juridique* de l'Église que la *science* qui étudie ses dispositions juridiques. La complexité de la réponse ne fait aucun doute: le droit ecclésial, par sa nature autant que par sa finalité, renvoie nécessairement à l'Église, à l'institutionnalité de la grâce qui s'y déploie, et dès lors à sa justification théologique. Le droit canonique renvoie donc à la théologie du droit aussi bien *de* l'Église que *dans* l'Église. La réponse touche aussi la notion de droit présente et mise en œuvre dans l'activité juridique de l'Église et dans la doctrine canonique: autrement dit, le droit de l'Église est-il vraiment du *droit* ? Si oui, est-ce à partir de la théorie générale ou de la philosophie du droit que doit être élucidée la spécificité du droit *canonique* ?

À l'époque du Concile, la question de la nature du droit de l'Église s'est imposée avec une telle urgence que plusieurs auteurs l'ont résolument prise comme objet de leur réflexion. Carlo Roberto M. Redaelli[1] a analysé les positions d'une douzaine de ces auteurs entre le Concile et le Code de 1983. Il nous offre une remarquable étude sur leurs différentes positions. Son ouvrage est le premier d'une collection inaugurée aux éditions milanaises, *Glossa*, qui publie des dissertations doctorales d'anciens pensionnaires du Séminaire pontifical lombard à Rome. Cette étude constitue d'ailleurs la thèse doctorale soutenue par l'A. en 1988 à la Grégorienne.

C.R.M.R. présente les auteurs étudiés selon trois courants ou tendances. La première est celle qui réclame une «déthéologisation du droit canonique» selon le programme jadis exposé dans l'éditorial du cahier de droit canonique de la revue *Concilium*

---

1. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, coll. Dissertatio, 1. Pubbl. del Pont. Seminario Lombardo in Roma, Milano, Glossa, 1991, 325 p.

(1965/7). Différents auteurs se rattachent à ce programme (P. Huizing, T.I. Jiménez Urresti, G. Alberigo ainsi que L. Martini et A. Ippoliti) dans un double souci: d'une part celui de valoriser le caractère pastoral du droit de l'Église, qui ne peut être strictement lié à une «théologie» entendue comme doctrine immuable et, d'autre part, le souci de distinguer autant que d'articuler théologie et droit ecclésial, droit divin et ordonnancement canonique (p. 21-51). Le deuxième courant est plutôt la *mouvance* composée des canonistes qui se réfèrent à Kl. Mörsdorf. L'A. la présente sous le titre significatif: «una visione teologica del diritto canonico». Outre la position du maître munichois, sensible à la sacramentalité, il étudie la pensée de deux de ses disciples: A.M. Rouco Varela, attentif à des questions d'épistémologie, et E. Corecco, soucieux de situer le droit dans la communion ecclésiale ainsi que la pensée de l'éminent représentant de la science canonique polonaise R. Sobanski, très sensible comme son maître à la Parole et aux sacrements compris comme facteurs de formation du droit de l'Église (p. 53-161). Le troisième courant est le plus homogène: c'est celui de l'*Ecole de Navarre* qui considère le droit canonique comme ordre ou ordonnancement social juste, à savoir la structure juridique du Peuple *de Dieu*, à ce titre articulée sur le droit divin et caractérisée par la recherche d'une justice propre au mystère de l'Église (P. Lombardia, J. Hervada, P.J. Viladrich, A. de la Hera; p. 163-252).

L'intuition de C.R.M.R. concerne le caractère *central* de la question de la nature du droit canonique dans la réflexion post-conciliaire de ces différents canonistes. Cette intuition ne cessera de se confirmer tout au long de sa recherche pour aboutir à la conviction du caractère *décisif* de cette question pour l'interprétation et l'application de la législation de l'Église. Celles-ci supposent, et à la fois impliquent, une certaine conception du droit canonique. À ce propos, la promulgation du Code de 1983 - limite de l'étude de Redaelli -, appelle l'approfondissement de la nature du droit de l'Église (p. 259). Le Concile Vatican II avait été décisif dans ce sens par sa volonté de revoir la codification pio-bénédictine et de lutter contre le juridisme ambiant en même temps que par sa volonté d'ouvrir de nouvelles perspectives ecclésiologiques et de situer le droit canonique dans le mystère de l'Église. Les travaux préparatoires de la Loi fondamentale ont relancé l'intérêt sur la question de la finalité du droit dans l'Église. C'est pourquoi, à juste titre, Redaelli souligne le glissement de la question de la nature (*quid ?*) à celle du sens du droit ecclésial (*cur ?*), ou, pour mieux dire, le passage de la définition

ou description du droit canonique à sa justification (p. 264-265). Cela conduit l'auteur à déterminer les six points du consensus actuel en la matière: nécessité d'une nouvelle compréhension du droit de l'Église; légitimité du droit ecclésial; référence du droit ecclésial à l'expérience séculière du droit; spécificité incontournable du droit canonique; rôle du «droit divin» dans le droit de l'Église; compréhension du droit canonique dans le mystère de l'Église (p. 265-269). Redaelli poursuit en cernant les causes de l'insuffisant approfondissement de la question du droit canonique, parmi lesquelles, outre la complexité du sujet ou le caractère fragmentaire de la réflexion, il y a notamment l'isolement de la science canonique parmi les disciplines théologiques. Ici l'analyse interpelle canonistes et ... théologiens.

L'ouvrage se termine alors en guise de conclusion par une réflexion sur le «théologique» (*«teologicità»*) et le «juridique» (*«giuridicità»*) du droit canonique. L'A. reprend ainsi un ensemble d'acquis de sa recherche, qu'il présente de manière synthétique: «la considération fondamentale du droit canonique», écrit-il, «est *théologique*» (p. 278). Le droit de l'Église doit être compris à partir de la foi et de la révélation. La nécessaire dimension juridique, attestée comme un des aspects du mystère de l'Église, et non un concept *abstrait* de droit, offre le point de départ privilégié de la réflexion sur le droit canonique; corrélativement, une telle approche évite de réduire «le» droit au droit d'un État séculier et permet d'apprécier les différents ordres juridiques et d'élaborer une théorie générale du droit respectueuse des différentes manifestations du *droit*.

L'intérêt de cet ouvrage est indéniable: outre une analyse rigoureuse, il offre une réflexion particulièrement suggestive, qui ne manquera pas de stimuler la recherche et l'enseignement des canonistes. Outre le report fastidieux des notes en fin de chapitre, on peut regretter que l'ouvrage n'ait pas considéré des canonistes francophones comme L. de Naurois, qui a signé jadis un article significatif dans l'*Encyclopaedia Universalis* ou H.M. Legrand, O.P., dont la contribution «Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique» (cité par Redaelli uniquement dans sa bibliographie générale, p. 315) avait acquis en son temps (1979) et conserve encore aujourd'hui un caractère tout à fait emblématique. N'était-ce pas ce même dominicain qui rappelait à ses confrères théologiens l'intérêt d'une réflexion théologique sur l'institutionnalité de grâce et le droit de l'Église ? *Res nostra agitur*, leur disait-il. Quinze ans plus tard, n'est-ce pas

le même message que les théologiens pourraient retirer de la lecture de l'ouvrage de C.R.M. Redaelli ?

*

* *

L'ouvrage de F. López-Illana[2] se présente avec un sous-titre trompeur. Dès la lecture des premières pages, le lecteur s'aperçoit que l'Église locale ne doit pas être comprise dans le sens de l'Église *réalisée en un lieu*, à partir des *Bauelemente* exposés jadis par le Card. J. Ratzinger, alors professeur, à savoir la Parole, les Sacrements et, à leur service, le ministère ecclésial (cf. *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1970 ^{2}, p. 105-120, spécialement p.119).

Selon cet ouvrage, l'Église locale ne s'identifie pas nécessairement à l'Église particulière (*SC* 41b; *LG* 23a et 26a), dont la figure normale, habituelle, est le diocèse (*CD* 11; c. 369). L'A. distingue Église *de fait* et Église *de droit,* dont le commun dénominateur est d'être rassemblement au nom du Christ (p.17). L'Église *de droit* est toujours une *personne morale* (p.19). L'auteur définit l'Église particulière comme «una congregazione di fedeli nel nome di Cristo, oggetto del diritto emanato dei pastori stabiliti dal Cristo stesso» (p.18). Le *lieu* est un élément ajouté à la nature de l'Église particulière pour en former une espèce déterminée, celle des Églises locales (p.19). L'élément *local* peut être un «rapporto qualsiasi con il luogo» (p.21, bien que, p.ex., p.447). Le lecteur ne s'étonnera donc pas que l'auteur considère comme Églises *locales* outre le diocèse et la paroisse, la fabrique d'église (p.375), l'église entendue comme édifice (p.373), le bénéfice (p.376), les séminaires et les écoles (p.384), etc. Il est vrai qu'au préalable le lecteur aura déjà découvert l'usage extrêmement extensif du concept en apprenant que l'Église des laïcs (p.263) comme l'Église des clercs (p.258), l'*Ecclesia docens* et, corrélativement, l'*Ecclesia discens* (p.266) méritaient cette appellation à l'instar de l'Église occidentale (latine) et de l'Église orientale (grecque), des patriarcats, etc. (p.255) et de ...«l'Église universelle ou catholique» (p.252). L'expression «Église locale» désigne presque toujours des «rassemblements *(catholiques)* au nom du Christ» (p.42, 45, etc, cf. p.XXXII, n.7). On notera cependant

2. F. LÓPEZ-ILLANA, *Ecclesia unum et plura.* Riflessione teologico-canonica sull'autonomia delle Chiese locali, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1991, XXXIX-719 p.

que, sur la fin du volume (3e partie), Église locale semble recouper Église particulière (p.ex. p.453, 471, 541, etc.) et les communautés non catholiques sont appelées Églises (p.ex. p.418, 494, 512, etc.).

Le propos de l'auteur est d'étudier l'*autonomie* de ces rassemblements, à savoir leur capacité de se gouverner eux-mêmes (p.XXX; p.25, 226, etc.), au sens de créer du droit, d'agir à l'intérieur d'un ordre supérieur et de cœxister dans la subordination à une organisation supérieure (p. 224-225). L'autonomie ecclésiale a sa source juridique dans l'autonomie humano-divine du pouvoir du Christ (p.ex. p.XXX): c'est le Christ et non la communauté qui en est la source (p. 137; cf. p.66, 195, etc.). Elle dépend du *mandat* du Christ (*Mt 28*,18//; p.30, 66, 86, etc.). La *personne morale* qu'est l'Église «locale» entendue comme communauté «autonome» fait un avec le Christ, tête et corps (p. 87, 191, etc.). La mise en œuvre de cette autonomie de tout «rassemblement au nom du Christ» est une véritable «*milizia*» (*militia Christi*): c'est la réalisation du «mandat» du Christ, conçue comme exercice actif de l'*omnis potestas* (p.178), «milizia speciale» - celle de l'*ire, docere, baptizare* (p.200) -, qui touche toute la réalité du monde. Le *règne du Christ* doit s'étendre à toute la création. «L'autonomia ecclesiastica ... non è altro che un apparato militare» (p.38). L'A. parle d'autonomie «militaire» (p. 36, 41, 66, 78, 105, 178 ss.): c'est un véritable «état de guerre» qui est déclenché par le mandat (p.180), avec sa «loi martiale» (p. 179, 199, 201, 206, 208, 289, etc.), sous la direction d'un supérieur ecclésiastique «chef militaire» (p.393). L'A. dit que la paix du Christ est ... le glaive (p.180, n°11). Il s'explique du reste sur cette symbolique militaire (p.104, cf. n°18).

On l'a compris: l'ouvrage déborde du sujet des Églises locales (et a fortiori *particulières* au sens du c. 368) et se présente comme une réflexion sur le droit canonique, entendu comme droit *positif* en vue de l'exécution du «mandat» du Christ par les autorités et l'Église (p.XXIX). Vu le cadre théologique dans lequel cette réflexion se déploie, celle-ci se mue en réflexion sur le «droit» dans une perspective de droit public ecclésiastique. L'A. parle de la double autonomie de l'État et de l'Église (p.51) - de l'autonomie séculière (p.35) et de celle de l'Église (p.36, etc.) -, représentant deux ordres indépendants et autonomes, mais selon la métaphore (la théorie) des deux glaives (p. 102, 151, 228, 235, 242, etc.), l'ordre spirituel est prévalent, puisque l'ordre séculier obéit également au mandat du Christ et traduit son règne, d'où la garantie de cette *omnis potestas* assurée dans sa forme visible par

le pape (p.253). Le règne du Christ est, quant à son *contenu*, identique dans l'État (en principe confessionnel) et dans l'Église: son *imperium* ne se distingue que formellement (p.ex. p. 30 et 398).

Cet ouvrage volumineux se subdivise en trois parties. La première traite de l'autonomie ecclésiale (p. 1-243). La deuxième présente les différentes catégories de rassemblements ecclésiaux («nomi congregazionali») dans leur autonomie d'Églises «locales» (p. 243-389). La troisième aborde l'autonomie ecclésiale à partir de quelques questions disputées (p. 391-650). Cette dernière partie comprend trois chapitres: l'un traite de la *potestas* (*sacra*) dans l'Église (le pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction et, relatif à ce dernier, le pouvoir dominatif, qui existe dans toute société humaine); l'autre traite de l'autonomie de l'Église locale, de celle du pape et des pouvoirs des évêques; le dernier présente différentes théories sur l'autonomie de l'Église locale, le rapport *unum-autonomiae*, à savoir la question de l'unité de l'Église dans la pluralité des Églises. L'A. y parle notamment de la théorie du Corps mystique à laquelle il semble plus sensible en présentant du reste la théorie qu'il prend à son compte, en l'occurrence la théorie de «la nature hypostatico-sacrificielle et rédemptrice de l'Église», qu'il rattache aux mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie (p. 638-650).

À la lecture, on s'aperçoit très vite que la prétendue *densité* du propos (p. VII) s'avère être d'une évidente opacité. Personnellement, nous déplorons l'hermétisme de l'ouvrage, certes, mais surtout son option doctrinale qui fait littéralement fi de la recommandation de Vatican II quant à l'enseignement du droit canonique, à savoir la référence au mystère de l'Église en harmonie avec *LG* (*OT* 16d; cf. Jean-Paul II, *Sacrae disciplinae leges*, qui n'est du reste jamais cité par l'A.). L'exposé relève du plus pur positivisme juridique. Deux exemples suffisent. Tout d'abord, la distinction de l'A. entre Église *de iure* et Église *de facto* reconnaît à celle-ci la qualité de «rassemblement au nom du Christ» et à celle-là la qualité d'«objet du droit émanant des pasteurs établis par le Christ lui-même» (p.18). Puis, l'affirmation selon laquelle la légitimité des chrétiens non catholiques comme tels et de leurs communautés provient de la volonté de l'État (p.290). Autrement dit, le baptême et d'autres sacrements ainsi que la profession de foi n'auraient aucune conséquence quant à la qualité «ecclésiale»! Positivisme rime avec volontarisme: le «droit» émane de la volonté du Christ (le mandat, etc.) et, à l'instar de celle-ci, des **législateurs humains (en droit *positif* canonique ou séculier).**

Dans cette perspective, des sources de droit comme la coutume ou la liturgie sont tout à fait négligées.

L'ouvrage est traversé par un christomonisme strict et totalement réducteur: on ne parle du Christ qu'en termes de pouvoir(s), mandat, règne, etc. L'Esprit Saint est pour ainsi dire absent: il n'y a aucune perspective pneumatologique. Une compréhension trinitaire du Mystère de l'Église fait tout à fait défaut. Une approche trinitaire de l'institutionnalité (ecclésiale) de grâce est négligée, voire déconsidérée (cf. p.608 ss.). L'A. parle certes de la Trinité mais sa théologie est purement conceptualiste. Le lecteur déplorera le manque d'une véritable notion de la sacramentalité (p.59), l'absence d'articulation dans la thématique du corps (physique, sacramentel, ecclésial, social, etc.; p.ex. p.89), une ecclésiologie sociétaire fondamentalement antéconciliaire, marquée foncièrement par le clivage clergé/laïcat (p.ex. p.263 et 400). L'*Ecclesia docens* est qualifiée d'Église par excellence (p.267)! Le lecteur s'étonnera que l'A., occupant différents postes dans la curie romaine, néglige la doctrine conciliaire sur l'œcuménisme: les communautés chrétiennes non catholiques sont assimilées aux religions non chrétiennes au titre de «préparation» (p.254). Elles sont même mises sur le même pied que des réalités collectives séculières (p. 47, 49, 199, etc.). La troisième partie atteste cependant une considération des principes catholiques de l'œcuménisme (p.ex. p. 519). On est en droit de se demander si cette troisième partie a été écrite en même temps que les deux autres: dans l'affirmative on se demande pourquoi l'A. tient des propos radicalement différents sur les autres confessions chrétiennes. Ajoutons qu'il parle notamment à leur propos des «schismatiques» et des «hérétiques» (p.290), alors que le Concile n'a pas voulu employer ces termes pour ne pas imputer moralement le schisme ou l'hérésie aux chrétiens non catholiques. Le Concile a tenu résolument à les qualifier de «frères séparés» ! L'A. n'emploie jamais cette expression.

Nous pourrions nous étendre longuement sur des erreurs ou des opinions réductrices. Contentons-nous de quelques exemples: la pauvreté théologique du concept de romanité assimilé autant qu'interprété dans une perspective séculière de l'Empire Romain (p.ex. p.255, n. 13 !!!); la pauvreté canonique de la notion de curé, qui néglige sa qualité de *pastor proprius* et le considère comme «eco docente» (de l'évêque) dans une paroisse traitée d'«eco discente» (p.353); la pauvreté doctrinale de la vision des (instituts) religieux traités de «familles religieuses», dont l'analogué principal est la famille humaine (p.370); l'appauvrisse-

ment total de la notion de diocèse (p.312-313), à mille lieues de la richesse doctrinale de *CD* 11 (cf. *SC* 41b; *LG* 23a et 26a); l'opinion selon laquelle le bénéfice n'aurait pas été abrogé ou, pour le moins, appelé à disparaître par le nouveau Code (p.382) et ce, en dépit même de ce que prescrit le c. 1272, etc. Que dire enfin de cette déplaisante fixation (obstination?) à citer constamment en premier lieu le Code de 1917 avant d'alléguer les canons du Code actuellement en vigueur ?

S'il se trouve un lecteur patient (p.VII) qui lira l'intégralité de l'ouvrage, peut-être se posera-t-il la même question que nous: *salva reverentia* à l'égard du Cardinal Ratzinger, comment s'expliquer que ce dernier, éminent théologien, ait vu dans ce volume «un importante contributo per il progresso della teologia» (p.VII) ? Malgré l'abondance de citations conciliaires, cet ouvrage est, dans le fond et dans l'esprit, non seulement à côté du Concile Vatican II, mais largement antérieur à ce dernier.

*
* *

L'ouvrage de P.G. Bianchi[3] est dû à un canoniste lombard qui l'a réalisé en vue de l'obtention du titre de docteur en droit canonique à l'Université Grégorienne de Rome. L'A. est actuellement vicaire judiciaire adjoint du Tribunal Régional Lombard. Par la publication légèrement abrégée de sa thèse doctorale, P. Bianchi nous offre une précieuse analyse de la jurisprudence rotale des années 1970 à 1982 concernant l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage. Pour rappel, cette *incapacitas assumendi* fut formellement envisagée lors de la révision du Code pio-bénédictin et donna lieu à l'énoncé du canon 1095, 3° du Code de 1983.

L'étude du sujet se déploie en deux volets. Un premier chapitre s'attache à scruter le contenu de ces «obligations essentielles du mariage». L'A. analyse d'abord ce que la jurisprudence rotale semble considérer comme l'objet de la capacité minimale requise pour se marier. Cela le conduit à un ensemble de considérations particulièrement pertinentes concernant notamment l'objet de la capacité «matrimoniale» (p.63), le caractère intrinsèquement

3. P.G. BIANCHI, *Incapacitas assumendi obligationes essentiales matrimonii.* Analisi della giurisprudenza rotale, particolarmente degli anni 1970-1982, coll. Dissertatio, 3, Pubbl. del Pont. Seminario Lombardo in Roma, Milano, Glossa, 1992, IX-349 p.

constitutif de la sexualité (p.66), la portée du *bonum prolis* comme finalité objective de la sexualité conjugale (p.68), celle du *bonum coniugum* qui comprend les actes aptes en soi à la poursuite du bien des conjoints (p.70). L'analyse en arrive ainsi à toucher la question de la fiabilité scientifique des données offertes par les sciences humaines dans leur reprise jurisprudentielle compte tenu de la spécificité de la «certitude» visée par le droit canonique. La jurisprudence rotale s'est sans doute affinée dans cette interdisciplinarité. L'A. a ensuite considéré l'influence de cette reprise jurisprudentielle dans la révision du Code pio-bénédictin et les dispositions du Code de 1983 (p. 75-85). Il poursuit alors la confrontation en considérant l'anthropologie théologique et la théologie du mariage développée par le Pape Jean-Paul II. L'A. justifie ce choix (p. 86-87), présente une excellente synthèse de la pensée pontificale (p. 88-93) et en dégage la pertinence pour le droit canonique (p. 93-98). Il termine le premier chapitre en réfléchissant sur la structure de la personnalité et la vocation du mariage dans une perspective interdisciplinaire et puis sur des questions méthodologiques posées à propos de ce qui est *essentiel* dans la relation conjugale, ou par les distinctions entre mariage *valide* et mariage *heureux*, ou encore entre maturité au sens *canonique* et maturité psychologique, ou par les questions que soulève la relation entre certitude scientifique (p. 99-119) et certitude morale (p. 120-129).

Le deuxième volet de cet ouvrage (2e ch.) traite des «causes de nature psychique». La difficulté d'interprétation d'une telle expression, vague et ambiguë, n'échappe à personne. L'A. se réfère à deux allocutions de Jean-Paul II à la Rote romaine, respectivement en 1987 et 1988, qui exige pour admettre une telle incapacité la présence d'une grave anomalie qui hypothèque substantiellement la capacité cognitive et volitive de la personne et se différencie des difficultés psychologiques ou des pathologies légères (p. 168). Sur cette base, P. Bianchi clarifie le concept de *pathologie psychique* et son extension (p. 169-178) et présente ensuite ces «causes de nature psychique» à partir des sentences rotales, compte tenu de chaque cas d'espèce. Il traite ainsi des différents troubles de la sexualité - l'hyperesthésie, l'homosexualité, le transsexualisme, et d'autres comme la frigidité, le sado-masochisme, le voyeurisme -, ainsi que des désordres de la personnalité (p. 179-266). Il a écarté de son analyse des causes moins souvent invoquées comme les psychoses et tout ce qui relève de l'«immaturité» (cf. p.267). À la vérité, un grand nombre de sentences rotales a abouti à une décision négative et l'A. en donne les

raisons (p. 267-268). Elles tiennent principalement à une insuffisance de preuve soit du lien avec l'incapacité, soit du rapport à telle obligation matrimoniale essentielle, soit de l'incapacité proprement dite et non de la difficulté de l'assumer.

P. Bianchi conclut sa recherche par la reprise des questions essentielles comme l'autonomie relative du discours canonique impliquant concrètement une ouverture interdisciplinaire et les conditions de celle-ci, la nécessaire élucidation de l'anthropologie théologique touchant spécifiquement le mariage canonique. Il souligne la relativisation de toute prétention systématique et rappelle entre autres la spécificité notamment juridique du caractère *perpétuel* de l'incapacité, l'intérêt d'une appréciation objective, la dimension sexuelle de la communauté conjugale, la délicate considération de l'*objet matériel global* du consentement matrimonial, à savoir la personne des conjoints, et enfin la dimension pastorale des procédures en déclaration de nullité.

Cette étude ne prétendait pas trouver une synthèse systématique sur l'incapacité psychique dans la jurisprudence rotale immédiatement antérieure au Code de 1983. Mais à partir des analyses de la jurisprudence et de la réflexion doctrinale, elle suggère des orientations pour la recherche. Nous songeons en particulier à l'herméneutique proprement canonique des «causes de nature psychique», à une meilleure intégration des «obligations matrimoniales essentielles» dans une compréhension globale du mariage, et à la spécificité de la certitude morale ou de la vérité canonique. Nous ne pouvons que recommander vivement la lecture de cet ouvrage. La richesse des matériaux et la finesse de la réflexion seront d'une grande utilité pour ceux qui s'intéressent au sujet par devoir ou par plaisir.

*

* *

La jurisprudence révèle le caractère éminemment pratique de la science du droit et enrichit par là même la doctrine juridique ou canonique. Cela est particulièrement vrai dans le domaine du droit matrimonial de l'Église, où les sentences acquièrent un véritable statut de *fontes cognoscendi* du droit en vigueur. À côté de la jurisprudence de la Rote romaine dont on connaît les compétences (cf. Const. apost. *Pastor Bonus*, art. 126), la jurisprudence des Tribunaux inférieurs, moins connue certes, joue un rôle néanmoins important et également nécessaire pour apprécier la pratique canonique en matière matrimoniale.

L'ouvrage, édité par deux professeurs[4] de l'Université Pontificale de Salamanque, recueille des sentences de Tribunaux espagnols en fonction d'un double critère de sélection: qu'elles soient inédites et postérieures à l'entrée en vigueur du Code de 1983. Le résultat de cette initiative est un ensemble de vingt-cinq sentences que les responsables de la publication ont jugées représentatives de la jurisprudence espagnole actuelle aussi bien en vertu de leur contenu et de leur provenance (quatorze tribunaux différents) que de la diversité des ponents (au nombre de dix-neuf). Vu l'importance particulière du Tribunal de la Rote de la Nonciature apostolique à Madrid - la *Rote espagnole* -, les éditeurs ont voulu donner à ses sentences une place plus significative dans leur recueil.

Les décisions et sentences sont présentées dans l'ordre et en fonction des chefs de nullité du Code. Chaque chapitre contient la mention de sentences rotales, une petite bibliographie doctrinale - internationale, notons-le -, et une brève présentation de la doctrine concernant le chef de nullité en question. À la fin de l'ouvrage, outre une bibliographie générale, qui ne peut évidemment pas être exhaustive (p. 463-468), on trouve des index précieux pour la consultation du recueil: canons du Code de 1917 et canons du Code de 1983, sentences de la Rote romaine, sentences de la Rote espagnole, auteurs cités et, *last but not least*, index thématique très détaillé. Les éditeurs sont parvenus de la sorte à offrir aux lecteurs un recueil de qualité, non seulement par la bonne présentation des matières qu'il aborde, mais aussi par le caractère aisé et pratique de sa consultation et de son utilisation. Nul doute qu'il intéressera largement des canonistes, en particulier des praticiens, au-delà de la péninsule ibérique.

*
* *

L'ouvrage d'A. Martín González[5] est une monographie non pas sur les mariages mixtes au sens du Code latin de 1983 (cc. 1124-1129) ou des Canons orientaux de 1990 (813-816), mais sur les mariages faisant l'objet d'un empêchement prohibant de religion mixte (*CIC* 1917, c. 1060 ss.) et sur les mariages sous le coup

4. *Jurisprudencia matrimonial de los Tribunales eclesiásticos españoles*, édit. J.L. ACEBAL LUJAN & F.R. AZNAR GIL, coll. Bibliotheca salmanticensis, Estudios, 142, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, 483 p.

5. A. MARTÍN GONZÁLEZ, *Los matrimonios mixtos en Málaga (1958-1982)*, coll. Bibliotheca salmanticensis, Estudios, 143, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. Excmo Ayuntamiento de Benalmadena (Málaga), 1991, 438 p.

d'un empêchement dirimant de disparité de culte (*CIC* 1917, c. 1071).

L'A. va donc étudier ces «mariages mixtes» en se limitant premièrement à son diocèse de Málaga puis à l'Andalousie, dans la période allant de 1958 - année emblématique du décollage économique de l'Espagne franquiste, notamment sous l'effet du tourisme, en particulier en Andalousie, et de ses répercussions sociales, culturelles et religieuses -, à 1982, année immédiatement postérieure à la réforme du Code civil espagnol en matière matrimoniale avec les conséquences de transfert de compétences de l'Église aux tribunaux civils (p.18). On notera que cela n'a rien à voir directement avec la promulgation du Code de 1983.

L'A. traite du sujet dans une visée essentiellement pastorale, à savoir avec le souci d'apporter une réponse aux difficultés inhérentes à ces «mariages mixtes». En réalité, il se situe principalement sur le plan descriptif et statistique. Son analyse, également descriptive, ne débouche pas vraiment sur des réponses au plan de l'agir pastoral.

L'ouvrage se répartit en cinq chapitres. Le premier, intitulé *La dogmática* et présenté comme doctrinal (p. 21-48), est en fait plutôt historique. Le deuxième contient la législation canonique actuelle, qui comprend, selon l'A., le Code de 1917, Vatican II (*OeE* et les [deux] documents post-conciliaires), le Synode des évêques de 1967, le Motu proprio *Matrimonia Mixta* de 1970 (et non de 1980, p.54!), le Code de 1983 (p. 49-59). Le troisième chapitre traite de la célébration liturgique des «mariages mixtes» (p. 61-71). Le quatrième concerne les mariages de «religion mixte» dans le diocèse et la province de Málaga (p. 73-194). On notera cependant que l'A. y traite pourtant des mariages en disparité de culte (p. 124 sq). Le cinquième concerne les «mariages mixtes en Andalousie» (p. 195-420).

L'ouvrage regorge de données statistiques dont on ne saisit pas toujours l'utilité pour le sujet, même compris dans le sens pio-bénédictin du titre. Surabondance et profusion de données peu ou pas pertinentes. Faiblesse de l'exposé canonique principalement par la non-distinction ou du moins la différenciation insuffisante entre mariage mixte et mariage en disparité de culte, mais aussi par l'usage d'un vocabulaire incorrect (l'A. s'obstine à parler des «hérétiques» là où il faudrait parler de «frères séparés», du moins depuis *UR*), le glissement entre les rappels historiques et la pratique actuelle, l'amalgame du deuxième chapitre. À cela s'ajoute la pauvreté des orientations pastorales, en dépit d'une certaine conscience de l'intérêt œcuménique (p. 425). De plus, les

épreuves n'ont pas été relues avec suffisamment de soin ... L'opinion «personnelle» de l'A. se limite à réaffirmer la *ratio legis* déterminant ces «mariages mixtes», à l'insistance sur la préparation pastorale et pas simplement bureaucratique, et au suivi pastoral (p. 427-429, en fait point 6 p. 428-429). C'est dommage que l'exploration d'un si riche terrain des «mariages mixtes», l'Andalousie - du moins jusqu'au seuil du XVI[e] siècle -, ne donne lieu qu'à une si pauvre réflexion théologique et pastorale. Avec le souvenir encore frais de la fascinante Exposition Universelle de Séville en 1992, et s'agissant d'une Espagne désormais habituée à l'Europe et d'une Église qui se veut plus attentive à la catholicité et aux défis des cultures, le lecteur était en droit d'attendre mieux d'une thèse doctorale d'un prêtre andalou.

B-4000 Liège Alphonse BORRAS
Rue des Prémontrés, 40