

LE MARIAGE DANS LE CONTEXTE DU DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

[ENG] *The marriage within the field of the islamo-christian dialogue*

Fecha de recepción: 20 febrero 2022 / Fecha de aceptación: 18 mayo 2022

MATTEO PASTORELLI

Pontificia università Lateranense

(Ciudad del Vaticano)

mpast94@gmail.com

Resumé: L'étude est consacrée au mariage islamo-chrétien sous les angles à la fois théologique, juridique et sociologique. Nous essayons d'abord de rappeler les aspects principaux de la nature du mariage en islam, pour ensuite nous concentrer sur la conception du mariage avec « l'autre » et sur les empêchements imposés par les communautés aux mariages interreligieux. Le but de la présente étude est d'offrir un regard objectif et interdisciplinaire sur un thème, celui du mariage interreligieux, qui est encore très débattu en Orient comme en Occident, mais qui représente en même temps un phénomène de plus en plus répandu.

Mots-clés: mariage; islam; christianisme; mariage interreligieux; dialogue interreligieux; communautés religieuses.

Abstract: The study deals with the Islamo-Christian marriage from a theological, juridical and sociological perspective. A theoretical framework will be presented, mentioning at first the principal aspects of the marriage in Islam. Secondly, our focus will be on the conception of the marriage with “the other” and the respective impediments that communities impose to those wanting to marry someone from a different religion. The present study is aimed to offer an objective and interdisciplinary look over the topic of the Islamo-Christian marriage, which is still much debated in Eastern as well as in Western societies, but at the same time represents an increasingly widespread phenomenon.

Key words: marriage; Islam; Christianity; interreligious marriage; interreligious dialogue; religious communities.

1. INTRODUCTION

في اللاذقية ضجة
هذا بناقوس يدق
كل يمجد دينه
ما بين أحمد والمسيح
وذا بمنذنة يصيح
يا ليت شعري ما الصحيح
(أبو العلاء المعري)¹

Un «bruit» entre Muḥammad et Jésus, entre le clocher d'une église et le minaret d'une mosquée: le bruit que l'ancien poète décrivait dans ses versets représente la tension qui se manifeste lorsque les fidèles de différentes religions habitent le même territoire,

¹ «À Laodicée il y a un bruit entre Muḥammad (Aḥmad) et Jésus (le Christ) / l'un sonne les cloches, l'autre crie du minaret / chacun exalte sa propre religion, j'aimerais connaître la vérité» (Abū al-'Alā' al-Ma'arrī).



tension qui peut soit provoquer des affrontements soit susciter des échanges humains et une grande richesse culturelle. Cette image de l'ancienne ville de Laodicée n'est pas lointaine de celle du Proche Orient actuel, où l'islam et le christianisme constituent ensemble la colonne vertébrale de la société et de ses délicates dynamiques.

Les rapports entre les fidèles des deux religions exigent d'être approfondis sur plusieurs niveaux et abordés à partir de différentes perspectives qui touchent les disciplines comme l'histoire, la théologie, la sociologie et la linguistique. L'étude des relations islamo-chrétiennes exige donc une approche interdisciplinaire, et le thème du mariage est un aspect de ces relations qu'il faut observer avec attention lors des dynamiques du dialogue interreligieux. Un regard rapide jeté sur le contexte globalisé et interculturel où nous vivons aujourd'hui révèle que la pratique traditionnelle de l'endogamie religieuse n'est plus le seul régime en vigueur. Le nombre des unions interreligieuses, dont celles entre musulmans et chrétiens, a dernièrement augmenté de manière remarquable. Toutefois, la question présente encore des obstacles et les couples de fiancés appartenant à deux communautés différentes le savent bien : d'un côté, il y a les normes qui n'interdisent pas totalement de telles unions mais les limitent de manière consistante ; d'un autre côté, la réaction des familles, des communautés et de la société joue un rôle culturel fondamental et représente souvent un facteur qui décourage les couples dans la poursuite de leurs projets. Le thème reste donc sujet de discorde et il est abordé en littérature et au cinéma, en Occident comme en Orient, comme par exemple dans la série « أحلام كبيرة » («De grands rêves») du célèbre réalisateur Hātem 'Alī, récemment décédé.

Il faut avouer que le mariage interreligieux constitue un niveau très avancé dans l'état des rapports entre deux religions. Puisqu'il implique au moins un projet de vie commune et la création d'une famille, il demande une acceptation de « l'autre » qui se situe bien au-delà de l'ouverture des représentants religieux manifestée formellement lors de leurs rencontres officielles. La célébration d'un mariage interreligieux implique que les deux parties acceptent de se mélanger dans leurs fibres les plus intimes, dont la vie conjugale, la sexualité, la génération et l'éducation des enfants, la construction de son propre avenir. C'est pourquoi, dans le cadre du mariage islamo-chrétien, les normes, les recommandations et les réactions des familles et des communautés ont un lien direct avec le point atteint dans le chemin du dialogue, dans la reconnaissance de « l'autre » non seulement au niveau officiel, mais surtout dans la mentalité des fidèles.

Le mariage est aussi un observatoire très intéressant, parce qu'il concerne à la fois le droit civil et le droit religieux, mais aussi la doctrine, l'enseignement moral, la tradition, les rituels, les convictions populaires et plus généralement les coutumes d'une société. Il est parfois considéré comme un rite de passage vers l'âge adulte, d'autres fois comme le couronnement d'un projet d'amour. La pertinence du mariage islamo-chrétien, d'ailleurs, ne concerne pas uniquement le domaine religieux, mais aussi et surtout ceux sociologique et culturel, comprenant par culture «*l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs*» d'un groupe social².

D'un point de vue terminologique, le mariage «islamo-chrétien» est un exemple de mariage «interreligieux». Il s'agit de l'union conjugale (qu'elle soit religieuse et/ou civile) d'un homme musulman avec une femme chrétienne, ou d'un homme chrétien avec une femme musulmane. Nous avons évité l'expression «mariage mixte» (pourtant très commune), parce que chez les chrétiens cette dénomination est généralement utilisée pour indiquer un mariage entre deux personnes baptisées de différentes confessions (donc, le mariage mixte est *interconfessionnel* mais non proprement *interreligieux*). Avec le terme «chrétiens», nous nous référons aux membres de toutes les confessions chrétiennes (catholiques, orthodoxes, protestantes). Les «musulmans», quant à eux, sont les sunnites et les chiites, qui se ramifient en plusieurs courants théologiques et écoles juridiques.

Nous avons adopté par la suite une méthode herméneutique et critique. Bien que notre attention se concentre sur les unions interreligieuses, nous avons abordé au début la notion du mariage en tant que tel dans la tradition islamique, afin d'en saisir les points communs et les différences avec la conception chrétienne. En effet, les craintes qui concernent les couples islamo-chrétiens dérivent parfois du fait que les deux religions ne partagent pas certains aspects du mariage. Nous nous sommes proposés ensuite d'analyser la question du mariage interreligieux dans le christianisme et dans l'islam, et notamment le mariage islamo-chrétien. Nous avons vu en détails les restrictions que ces deux communautés imposent aux couples interreligieux voulant se marier, ainsi que les raisons d'une certaine méfiance réciproque qui semble être présente. Y a-t-il seulement la crainte d'un échec ou bien les peurs sont-elles liées à d'autres causes d'ordre théologique et juridique ? Il a été très intéressant de prendre en considération les cas où le mariage d'un couple islamo-chrétien est effectivement permis et de découvrir ainsi comment ces

² UNESCO, *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*, Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet - 6 août 1982.



couples sont appelés à gérer les différents aspects de leur vie familiale. En effet, après avoir célébré le mariage, la nature « bi-religieuse » de la nouvelle famille présente certains défis, comme le choix de l'éducation religieuse des enfants. Concernant ces questions, d'un côté les communautés religieuses déclarent vouloir « protéger » leur membre de la perte de sa foi, mais de l'autre côté elles imposent un équilibre complexe, là où il faudrait peut-être arriver à des compromis et encourager la coopération en vue de la réalisation du projet familial.

2. LE MARIAGE DANS L'ISLAM

En islam comme dans d'autres traditions, le mariage est une institution juridique, un pilier de la vie culturelle, un fondement identitaire. Il n'est pas un fait immuable, mais, à l'instar de toutes les institutions familiales, il change aux niveaux de la pratique, de la compréhension et de la valeur qui lui est accordée. Le mariage est aussi en lien avec la sphère du sacré, avec un dessein surnaturel qui est à l'origine de la vie et aussi de la continuité de la génération³. La compréhension du mariage est, très souvent, une compréhension *religieuse*, touchant à la doctrine ou à un soi-disant droit « divin »⁴ lorsqu'il est possible d'interpréter certains textes sacrés comme sources du droit directement valables pour la vie sociale de la communauté.

2.1. LA NATURE DU MARIAGE EN ISLAM

La conception islamique dans ses différents courants se découvre avant tout à travers les références dans le texte du Coran, Livre saint⁵ qui contient l'ensemble des Révélations reçues par le prophète Muḥammad et qui constitue aussi la principale source

³ Cf. CARRERAS, J., *Las bodas : sexo, fiesta y derecho*, Madrid 1998, p. 139 et suiv.

⁴ Autour du concept du « droit divin », en particulier dans le christianisme : BENOIT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22 septembre 2011, in : AAS, CIII (2011), p. 663-669 ; VILLEY, M., «De la laïcité du droit selon Saint Thomas», in IDEM, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962, p. 214 ; CONGAR, Y., «Jus divinum», in *Revue de droit canonique* XXVIII (1978), pp. 108-122.

⁵ « *The Qur'an, or the Book, al-Kitab, represents the most important source of Islamic law, being the ultimate word of the Divine. It is not seen by Muslims as purely a book of law, since it is a book that includes clarification of every matter. The word al-Kitab indicates the significance of textual authority in the Islamic legal mind. It therefore also implies what was composed and given by God; this first source of Islamic law is to be respected more than any human-made law* ». DIEN, M. I., *Islamic Law. From historical foundations to contemporary practice*, Edinburgh 2004, p. 37.

du droit musulman classique⁶. Les fidèles considèrent que le texte coranique est la Parole même d'Allah transmise littéralement au prophète. C'est pourquoi on parle de la descente (التنزيل), non d'inspiration.

Dans la sourate de la Lumière, on peut lire : *«Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes»*⁷. Dans la perspective coranique, le mariage est préférable au célibat, au point qu'il est même recommandé pour les esclaves. Le mariage est la meilleure forme d'union, puisque selon les dispositions de la *šarī'a* il légitime les relations sexuelles qui sont proscrites en dehors du cadre matrimonial. Le mariage, en tant que lien d'alliance, a été institué par Allah : *«Et c'est Lui qui de l'eau a créé une espèce humaine qu'Il unit par les liens de la parenté et de l'alliance. Et ton Seigneur demeure Omnipotent»*⁸. Dans la sourate des Romains, on peut lire : *«Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent»*⁹.

La nature positive de la condition conjugale, en outre, est prouvée par les exemples de vie des prophètes, comme le rappelle Allah : *«Et Nous avons certes envoyé avant toi des messagers, et leur avons donné des épouses et des descendants. Et il n'appartient pas à un Messager d'apporter un miracle, si ce n'est qu'avec la permission d'Allah. Chaque échéance a son terme prescrit»*¹⁰.

Un mariage heureux constitue aussi une bénédiction que les croyants demandent à Dieu en attendant d'accéder au Paradis : *«[Ceux] qui disent : 'Seigneur, donne-nous, en nos épouses et nos descendants, la joie des yeux, et fais de nous un guide pour les pieux'. / Ceux-là auront pour récompense un lieu élevé [du Paradis] à cause de leur endurance,*

⁶ Il y a une distinction fondamentale dans le droit islamique. D'une part, il y a le *fiqh* (الفقه), qui constitue l'ensemble du droit islamique classique basé sur la loi islamique (الشريعة) tirée du Coran, de la Sunna et des autres sources secondaires ; d'autre part, il y a les législations des pays musulmans, qui se basent sur les principes islamiques, mais s'inspirent aussi du droit occidental. Actuellement, il n'y a que l'Arabie Saoudite qui applique à la lettre la *šarī'a* en toutes ses branches et considère le Coran comme « Constitution » de l'État. D'autres pays – comme le Kuwait, le Yémen, le Soudan et le Nigéria – en appliquent plusieurs parties devenues lois nationales.

⁷ Coran 24 (النور), 37.

⁸ Coran 25 (الفرقان), 54.

⁹ Coran 30 (الروم), 21.

¹⁰ Coran 13 (الرعد), 38.



et ils y seront accueillis avec le salut et la paix, / pour y demeurer éternellement. Quel beau gîte et lieu de séjour !»¹¹.

La prééminence du mariage au célibat est affirmée dans les traditions islamiques, comme on peut le voir dans les *Aḥādīṭ* qui rapportent les affirmations du prophète concernant ce sujet. Le prophète Muḥammad, par exemple, avait neuf épouses (sans compter les concubines). Dans son célèbre recueil de traditions, Buḥārī¹² a transmis plusieurs *Aḥādīṭ* sur le mariage et, notamment dans le *Kitāb* 67° (intitulé: «Du mariage»), ces textes encouragent tout musulman à se marier selon ses possibilités.

Un premier texte expose le cas d'un homme qui dit au prophète qu'il refuse de se marier. Selon Anas-bin-Mālik, Muḥammad répond par ces termes : «[...] *Comment, c'est vous qui dites telle et telle chose ? Mais moi, par Dieu !, qui plus que vous crains et révère Dieu, je jeûne et j'interromps le jeûne, je prie et je dors, et j'ai épousé des femmes. Quiconque se détourne de la voie que j'ai tracée n'est pas des miens*»¹³.

Dans un autre épisode, le prophète aurait aussi affirmé : «*O jeunes gens, celui d'entre vous qui est capable d'entrer en ménage doit se marier; quant à celui qui ne prouve pas le besoin d'entrer en ménage, qu'il jeûne, le jeûne est un calmant*»¹⁴.

Nous pouvons conclure de ces textes que le célibat est désapprouvé dans la tradition islamique, y compris lorsqu'un homme cherche une vie ascétique¹⁵. Un musulman doit naturellement fonder une famille, unie par le lien du mariage et ouverte à la progéniture. Cela concerne tout musulman, qu'il s'agisse du croyant ordinaire, du guide spirituel ou du prophète.

¹¹ *Coran* 25 (الفرقان), 74-76.

¹² Buḥārī, surnommé prince des croyants dans la science du *ḥadīṭ*, n'a inclut dans son recueil que les *Aḥādīṭ* considérés authentiques (tradition *ṣaḥīḥ*). C'est pourquoi son œuvre reste un pilier pour les sciences des traditions. Cf. ISLAHI, A. A., *Fundamentals of Ḥadīth Interpretation*, traduit par Tariq Mahmood Hashmi, Al-Mawrid Lahore 2009, pp. 118-120.

¹³ Cf. HOUDAS, O., MARÇAIS, W. (trad.), *Les traditions islamiques*, 3^e tome, t. LXVII, ch. 1, p. 544. Pour ce qui concerne l'œuvre de Buḥārī, l'on fait référence à cette célèbre traduction française de Houdas et Marçais qui, bien qu'elle ait été publiée il y a un siècle, reste toujours très valide pour les études.

¹⁴ Cf. HOUDAS, O., MARÇAIS, W. (trad.), *Les traditions islamiques*, 3^e tome, t. LXVII, ch. 2, p. 545.

¹⁵ « *There have been some mystic Sufis who abstained from marriage and regarded family responsibility as incompatible with their personal spiritual aspirations. The rise of such individuals and the circulation of their beliefs may be more indicative of social tension than of personal preference on their part or of actual incompatibility of family life and spiritual ambitions. It seems to have been more in the nature of individual protest and withdrawal than real incompatibility or deficiency of the marriage doctrine power* ». 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, Kuala Lumpur 2008, p. 53.

Selon certains auteurs, l'exhortation au mariage provient de l'opinion positive à l'égard des actes sexuels, une opinion qui existe dès les origines de l'islam et qui considère que les relations sexuelles sont essentielles à l'équilibre mental et physique des hommes. L'abstinence, quant à elle, pourrait conduire à différentes difficultés, comme la dépression, la fatigue et des désordres d'ordre psychologique. Dans le christianisme des premiers siècles l'amour charnel était jugé négativement et le mariage considéré comme un remède pour les faibles, tandis que dans l'islam l'abstinence sexuelle va à l'encontre de la préservation de l'espèce humaine et est nocive à la santé et l'intégrité morale. Dans l'islam, l'activité sexuelle est un élément crucial pour le développement de l'individu et de la société¹⁶. Par conséquent, le mariage est considéré dans le Coran et dans la Sunna comme une obligation religieuse pour ceux qui ont les moyens économiques et physiques¹⁷.

Dès le commencement, l'institution du mariage islamique, a pour but de fonder la société ordonnée sur les relations interpersonnelles et d'assurer la continuation de la communauté et de l'espèce. En d'autres termes, l'islam reprouve le célibat et l'union libre, une attitude qui, semble-t-il¹⁸, était très répandue en Arabie. Toutefois le mariage, bien que recommandé par la religion, est considéré comme un contrat (عقد) de droit civil qui légalise de l'union entre l'homme et la femme au regard de la communauté et de la loi¹⁹. Si dans la période préislamique le mariage était « l'achat » d'une femme par le mari, le mariage-*zawāğ* (الزواج)²⁰ dévient avec l'islam le pacte juridique entre deux individus capables au niveau juridique. Toutefois, l'homme et la femme n'ont pas une position équivalente dans de ce contrat qui, en harmonie avec le système social du VII^e siècle, est de nature patriarcale.

Bien que considéré comme un contrat, l'autorité publique ne peut s'y immiscer et aucune forme écrite n'est exigée par le droit traditionnel. Il s'agit d'un lien juridique qui

¹⁶ La relation sexuelle est « *intimately bound up with deep psychological gratifications : the need for security, feelings of personal worth, feelings of power, and the assurance of being loved and lovable* » (BERELSON, B., STEINER, G. A., *Human behavior : an inventory of scientific findings*, New York Baltimore 1964, p. 298).

¹⁷ « *Le Coran donne aux fidèles l'ordre de se marier* » ; le mariage est « *vivement recommandé à tous les fidèles* ». Cf. JOMIER, J., *Introduction à l'Islam actuel*, Paris 1964, p. 144.

¹⁸ Cf. BROCKELMANN, C., *History of the Islamic Peoples*, London 1959, p. 43.

¹⁹ Certains auteurs ont, quand même, souligné la valeur spirituelle (cultuelle) du mariage islamique. Cf. ASCHA, G., *Mariage, répudiation et polygamie en islam* [الزواج والطلاق وتعدد الزوجات في الإسلام], London 1997, p. 17.

²⁰ Parfois le mariage est décrit par le terme « *nikāḥ* » (نكاح) qui toutefois indique uniquement l'union (notamment sexuelle) entre un homme et une femme, ce qui sous-entend aussi un concubinat.



impose l'échange des consentements entre les deux parties pour se conclure légalement²¹. Plus précisément, l'homme reçoit la femme (du père, du tuteur ou de son représentant), et en retour la femme accepte la dot (المهر)²². Contrairement à la tradition occidentale ancienne, la dot islamique est la donation nuptiale que l'épouse reçoit de son mari et non le trousseau transmis par la famille à sa fille en vue de son mariage. C'est une composante nécessaire pour la validité du mariage et peut être réglée en argent, en biens mobiliers ou immobiliers. Le montant est généralement laissé à la discrétion du mari. Si la modération est recommandée, aucune somme n'est fixée, mais elle devait permettre à l'épouse une indépendance financière en cas de veuvage ou de divorce²³. Aujourd'hui elle est devenue un geste symbolique, qui manifeste l'authenticité de l'amour et des dispositions du mari envers son épouse. Pour la famille de la femme, la dot représente une garantie, qui assure que leur fille sera protégée, accueillie et aimée²⁴.

Quant à la polygamie, pratique critiquée par les Occidentaux, elle doit être située dans le contexte historique et social du début de l'islam pour être comprise. Il est important de préciser que seule la polygynie est tolérée (pas toujours d'ailleurs) et non la polyandrie. Plus précisément, l'on peut parler de *régime matrimonial monandrique et polygynique simultané* (تعَدُّد الزوجات). Cette pratique préislamique est jugée comme licite (حلال) dans le Coran : « [...] *Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez. Cela, afin de ne pas faire d'injustice (ou afin de ne pas aggraver votre charge de famille)*»²⁵.

La limite est fixée à quatre épouses, si le mari peut garantir à chacune un traitement juste et équitable, surtout au niveau économique. Toutefois, le prophète Muḥammad a excédé ce nombre, ce qui a suscité de nombreuses critiques dans le monde occidental, critiques qui ont remis en question son statut de « modèle parfait ». Mais, en réalité, la polygamie est peu pratiquée dans le monde musulman et plusieurs pays à majorité

²¹ Cf. BENTOUNES, K., *Vivre l'Islam : le soufisme aujourd'hui*, Paris 2003, p. 222.

²² La dot ne permet pas à l'homme d'acheter son épouse, car dans l'islam le mariage n'est pas un commerce ni l'épouse un objet. La femme ne fait pas partie de l'héritage. Cf. PIRONE, B., *Profilo della famiglia nell'Islam*, Jérusalem 1975, p. 27.

²³ À l'origine, la dot était destinée à la famille et non à l'épouse. C'est pourquoi une fille en âge d'être mariée était une ressource économique pour ses proches. Cf. PATAI, R., *Sex and family in the Bible and the Middle East*, New York 1959, p. 56.

²⁴ Cf. 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 62-70.

²⁵ *Coran* 4 (النساء), 3.

musulmane l'ont révoquée dans leurs législations (par exemple, la Tunisie et la Turquie).

Le 3 août 1956, le président tunisien Habib Bourguiba avait affirmé à ce propos :

« La polygamie devient inadmissible au XXe siècle et ne peut pas se concevoir par un esprit sain. En approfondissant le sens des versets (du Coran) on s'aperçoit qu'il y a matière à appréciation et que la polygamie n'était pas souhaitée par l'islam. [...] Nous nous sommes conformés à l'esprit du Livre saint [...] qui s'oriente vers la monogamie. Notre décision en la matière ne contredit aucun texte religieux et se trouve en harmonie avec notre souci de justice et d'égalité entre les sexes. [...] Les défenseurs de la polygamie devraient admettre dans un esprit d'équité que la femme soit polyandre en cas de stérilité de l'époux »²⁶.

D'autres pays, comme l'Algérie et le Maroc, bien qu'ils ne l'aient pas encore supprimée, l'ont fortement limitée. Plusieurs savants religieux²⁷ remarquent qu'un verset coranique prohibe implicitement la polygamie, puisqu'il affirme : *«Vous ne pourrez jamais être équitables entre vos femmes, même si vous en êtes soucieux [...]»²⁸*. L'équité parfaite étant impossible, la polygamie ne peut être donc admise. Aujourd'hui dans les faits, la polygamie n'est tolérée que dans des cas très exceptionnels.

Précisons que le mariage en islam n'est pas de nature sacramentelle. Bien que considéré comme « institution divine »²⁹, le *zawāğ* reste un contrat entre un homme et une femme, conclu lors de l'échange du consentement réciproque. En tant que contrat, on n'évoque nullement un lien éternel ou indissoluble, et le divorce est autorisé lorsqu'il n'y a pas de réconciliation possible entre les conjoints. L'islam n'a pas interdit le divorce, pratique existante déjà dans la Péninsule Arabique mais a posé certaines règles afin de le réguler. Autorisé, le divorce est toutefois jugé comme un choix blâmable (مكروه)³⁰. Nous nous arrêterons sur ce thème dans les paragraphes suivants.

Il y a un accord entre les deux branches de l'islam sur la conception du mariage. Sunnites et chiïtes le considèrent comme un contrat entre un homme et une femme qui a pour fonction celle de légitimer une relation sexuelle entre les deux parties. Lorsque la vie commune s'avère impossible, le divorce est envisageable. Les deux branches, toutefois, divergent à propos du mariage « temporaire », parfois appelé « mariage de

²⁶ CAMAU, M., GEISSER, V., *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Paris 2004, p. 107. Cf. aussi: RONDOT, Pierre, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1958, p. 264.

²⁷ Cf. BAUSANI, A., *Il Corano*, Firenze 1961, p. LXI ; JOMIER, J., *Introduction à l'Islam*, p. 149-150 ; RONDOT, Pierre, *L'Islam et les musulmans*, p. 267.

²⁸ *Coran* 4 (النساء), 129.

²⁹ Cf. 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 59.

³⁰ Cf. GARDET, L., *L'Islam*, Paris 1967, p. 325.



jouissance » (زواج المتعة). Il s'agit d'un contrat matrimonial conclu pour une période de temps limitée³¹. Lorsque cette période fixée se termine, l'union est dissoute automatiquement à moins qu'elle ne soit renouvelée par un nouveau contrat. Certaines écoles chiites tolèrent ce mariage, qui est condamné unanimement par les sunnites³² jugeant que le *zawāğ* doit jouir d'une stabilité de vie. L'union temporaire, comme pratique, existait déjà avant l'islam et, à l'époque du prophète Muḥammad, des compagnons y ont recouru lors de la conquête de La Mecque. Le prophète y a concédé lors d'une expédition de guerre ou dans des circonstances exceptionnelles, afin d'éviter des relations sexuelles illicites (hors mariage). Néanmoins, l'abus de cette pratique a conduit le calife ʿUmar à l'interdire, interdiction qui a été considérée comme une règle permanente par les sunnites³³. Les chiites, quant à eux, ont maintenu cette pratique, mais y ont posé plusieurs prescriptions comme l'obligation de fixer un dot, des modalités qui définissent la fin du contrat conjugal, et les droits des enfants qui pourraient naître. Toutefois, une telle union reste objet de controverses³⁴.

Si les principes évoqués constituent la vision classique sur la nature du mariage selon l'islam, il y a dans les pays à majorité musulmane des législations qui diffèrent selon l'école juridique à laquelle chaque État se réfère et selon les influences de l'Occident sur chacune des sociétés. Autrement dit, le « *degré de normativité de la Charia*

³¹ Cf. ASCHA, G., *Mariage, répudiation et polygamie...*, cit., p. 123.

³² Certains sunnites ont affirmé que le mariage temporaire serait une forme analogue à la prostitution. Cf. ʿABD AL-ʿATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 109.

³³ La doctrine sunnite fonde son interdiction sur deux passages du Coran, selon lesquels l'on n'admet des relations sexuelles qu'avec les épouses (lors du mariage ordinaire) et les esclaves : « *Bienheureux sont certes les croyants [...] qui préservent leurs sexes [de tout rapport], si ce n'est qu'avec leurs épouses ou les esclaves qu'ils possèdent, car là vraiment, on ne peut pas les blâmer* » (Coran 23 [المؤمنون], 1.5-6) ; « *[Ceux] qui se maintiennent dans la chasteté et n'ont de rapports qu'avec leurs épouses ou les esclaves qu'ils possèdent car dans ce cas, ils ne sont pas blâmables* » (Coran 70 [المعارج], 29-30). Plusieurs *Aḥādīṭ*, aussi, révèlent la contrariété du prophète au mariage temporaire (cf. HOUDAS, O., MARÇAIS, W. (trad.), *Les traditions islamiques*, 3^e tome, t. LXVII, ch. 23, p. 561-562).

³⁴ « *Le mariage mutʿa pose problème ; il est déprécié, voire décrié. Vivement condamné par les sunnites, il constitua longtemps une pierre d'achoppement dans le dialogue intermusulman qui tente de rapprocher les branches sunnite et chiite de l'islam. C'est qu'il est lié à une série de points de discorde fondamentaux : l'histoire et l'interprétation du texte coranique, la critique du ḥadīṭ, et l'histoire politique des débuts de l'islam. En outre, il touche à des questions de morale et d'honneur* ». MERVIN, S., « Normes religieuses et loi du silence: le mariage temporaire chez les chiites du Liban », in DRIESKENS, B. (dir.), *Les métamorphoses du mariage au Moyen Orient*, Les cahiers de l'IFPO, Beyrouth 2008, p. 47-58 (ici : p. 49-50). Cf. aussi: BOUAOUN, M., « Le mariage *moutʿa* et le droit international », in *Revue internationale de droit comparé*, 67 (2015), 2, pp. 521-540.

est différent dans les divers ordres juridiques »³⁵. Si au niveau pénal celle-ci n'est presque jamais appliquée à la lettre, le mariage et la famille restent un sujet qui

«[...] occupe une place particulière dans le système juridique et que c'est un domaine où le religieux a vocation à s'appliquer avec le plus de force. C'est pour cela que le droit de la famille cristallise les débats sur la séparation du spirituel et du temporel, et il est peu probable que sous la pression des contraintes matérielles et sociales, les juridictions communautaires musulmanes fassent preuve de beaucoup de souplesse»³⁶.

2.2. LES FINALITES DU MARIAGE EN ISLAM

Dans la doctrine islamique il n'y a pas une énumération uniforme des buts de l'union conjugale, mais ceux-ci sont souvent mentionnés dans les traités sur le mariage. Nous nous inspirons de ces derniers, pour citer les objectifs du *zawāğ*.

Le premier but est sans doute la procréation, et par conséquent la perpétuation de l'espèce humaine³⁷ et de la communauté des musulmans (الأمة الإسلامية). Cette fécondation est le signe d'une bénédiction divine³⁸. Le prophète Muḥammad a souvent encouragé ses compagnons à avoir des enfants³⁹. Les parents qui ont des fils et des filles sont plus « riches », parce qu'ils peuvent bénéficier de la prière de leurs enfants durant leur vie mais aussi après leur mort. C'est pourquoi l'islam a toujours considéré les familles nombreuses comme un modèle pour les couples et pour la communauté, un point de vue qui reste valide aujourd'hui, y compris dans les familles musulmanes vivant en Occident.

En deuxième lieu, le mariage a pour but l'accomplissement des besoins sexuels propres à la nature biologique et psychologique de l'homme⁴⁰. Selon la doctrine islamique, les besoins qui touchent à la sphère de la sexualité sont les inclinations les plus puissantes auxquelles l'homme doit faire face durant sa vie. La satisfaction que procurent

³⁵ BEN JEMIA, M., «Liberté de religion et statut personnel», in *Diritto e questioni pubbliche* 9 (2009), pp. 91-106.

³⁶ MOUKARZEL HECHAIME, A., «Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban », in *Droit et cultures* 59 (2010), pp. 121-164.

³⁷ Cf. SIMRI (AL-), M., *Le mariage en Islam et la déviation des musulmans de sa doctrine* [الزواج في الإسلام [وإنحراف المسلمين عنه], Beyrouth 1986, p. 25.

³⁸ « *Imagine a farmer who, although he is given a piece of fertile land, seeds and farming tools, just lets the land go to waste, the seeds rot and tools rust. This farmer not only is a fool, but is to be condemned for his wasteful and harmful indifference* ». ABDUL-RAUF, M., *Marriage in Islam*, 5^e éd., Alexandria - Virginia 1983, p. 43.

³⁹ Cf. HOUDAS, O., MARÇAIS, W. (trad.), *Les traditions islamiques*, 3^e tome, t. LXVII, ch. 121, p. 603-604.

⁴⁰ Cette position, dans la plupart des cas, prend en considération le point de vue de l'homme, alors que pour la femme on ne parle pas de « besoins sexuels ». À ce niveau, il y a une vision inégalitaire entre l'homme et la femme.



les plaisirs sexuels serait, en quelque sorte, une anticipation de la jouissance éternelle au Paradis. Dans la vision islamique, le mariage représente donc le cadre qui rend légitimes les relations sexuelles et évite aux conjoints de commettre le péché. En d'autres termes, puisque l'accomplissement des besoins sexuels constitue un point crucial pour le développement des individus, le mariage est recommandé dès le jeune âge, parce qu'il permet d'éviter les péchés qui peuvent dériver des plaisirs sexuels hors mariage⁴¹. Ceux qui ne peuvent se marier, sont invités à jeûner, parce que le jeûne est un calmant qui aide à ne pas céder aux tentations.

Un troisième objectif du mariage est le bien-être des époux, concrétisé par les sentiments réciproques d'amour et d'affection. Le Coran donne l'image des époux qui deviennent des vêtements l'un pour l'autre : « *On vous a permis, la nuit d'aṣ-Ṣiyyām, d'avoir des rapports avec vos femmes ; elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles [...]* »⁴². Dans une autre sourate, il affirme : « *Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent* »⁴³.

Dans cette optique, l'union conjugale est une source de relaxation et de confort, qui permet au mari et à la femme d'oublier en partie les fatigues du travail et de la vie. Ce repos et ce confort sont, selon l'islam, la plus saine forme de détente, puisqu'ils découlent de la compagnie du conjoint de qui on ne s'éloigne que pour la prière, le travail ou pour méditer. Cette idée a des traits communs avec la Bible, qui enseigne que l'épouse est la compagnie idéale de l'homme, comme Ève pour Adam lors de la création de l'humanité⁴⁴.

Un quatrième objectif est la coopération entre les conjoints pour ce qui touche les tâches quotidiennes de la vie (les tâches ménagères, le soin des enfants). Le mari doit d'une part apporter soutien et support économique à son foyer, et d'autre part aider sa femme dans ses responsabilités⁴⁵. Cet objectif présente un aspect similaire au « *mutuum adiutorium* » dans le christianisme.

⁴¹ Dans ce sens, le mariage en islam « *removes the taboo on sexual intercourse between a man and a woman, while at the same time imposing a lifelong taboo on the intercourse of either of them with a third party* » (HOBHOUSE, L.T., *Morals in Evolution : a Study of Comparative Ethics*, London 1951, p. 231).

⁴² Coran 2 (البقرة), 187.

⁴³ Coran 30 (الروم), 21.

⁴⁴ Cf. PIRONE, B., *Profilo della famiglia nell'Islam*, cit., p. 18.

⁴⁵ Cf. 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 56.

Il y a ensuite un objectif social au mariage, qui permet aux époux d'accéder à un statut déterminé au sein de la communauté, différent de celui d'une personne célibataire : une fois mariée, la personne doit penser dorénavant la vie à deux et non plus comme un individu seul. Le mariage reflète à la société l'aptitude à porter une responsabilité en créant une famille et en ayant des enfants qu'il faut éduquer et nourrir. À l'époque du prophète Muḥammad, le statut social lié au mariage était plus visible qu'aujourd'hui, d'autant plus qu'il permettait parfois de tisser des alliances politiques (ou stratégiques) entre clans. Les liens entre groupes sociaux pouvaient être renforcés à travers des mariages arrangés par les familles, qui de cette façon envisageaient d'augmenter leur pouvoir ou leurs patrimoines.

Enfin, le mariage permet, selon certains auteurs musulmans, d'accomplir un devoir religieux, puisque le Coran le recommande avec force. Dans cette optique, l'union conjugale est conçue :

«[...] first and foremost as an act of piety. Sexual control may be a moral triumph, reproduction a social necessity or service, and sound health a gratifying state of mind. Yet these values take on a special meaning and are reinforced if they are intertwined with the idea of Allah, conceived of as religious commitments, and internalized as divine blessings. And this seems to be the focal point of marriage in Islam, even though it does not exclude or underrate the other purposes»⁴⁶.

Ce dernier point permet de nuancer la différenciation du mariage dans l'islam du « sacrement » dans l'Église. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un sacrement proprement dit, le mariage en islam a aussi une valeur aussi religieuse et spirituelle, et est un accomplissement de la volonté divine révélée pour le bien-être de l'humanité et de son développement sur la terre.

2.3. LA FORME DU MARIAGE EN ISLAM

La forme du mariage dans l'islam varie selon les traditions locales et selon les écoles juridiques. Nous nous limiterons donc aux conditions principales pour que le contrat matrimonial soit valide. Les deux conjoints doivent être présents, sachant que toutes les écoles juridiques ne sont d'accord sur la liberté de la femme pour approuver le contrat ou l'acte. L'école chafite, par exemple, affirme que la femme n'est que l'objet du

⁴⁶ *Ivi*, p. 55.



contrat, tandis que le contrat est fondé sur l'accord entre le tuteur de l'épouse et le mari. Dans les autres écoles, le tuteur (والى النكاح) doit être présent dans le but de soutenir et conseiller la femme dans le processus du consentement conjugal, mais son absence ne conduirait pas à la nullité du contrat⁴⁷, parce que sa fonction est de remédier le manque d'expérience qu'auraient les femmes dans le domaine des affaires⁴⁸. Ce tuteur est le membre masculin plus proche dans la famille (le père, le frère etc.). La présence d'un représentant juridique est donc justifiée par la faiblesse de la condition féminine ou la jeunesse ou la virginité. Les femmes plus riches ont aussi besoin d'un tuteur qui les guide dans leur choix, car une mauvaise décision pourrait avoir de grandes répercussions financières. Une femme expérimentée, veuve ou divorcée, n'a pas besoin d'un tuteur. Un jeune homme inexpérimenté peut avoir un tuteur matrimonial, mais c'est une chose rare⁴⁹. Aujourd'hui le tuteur a un statut protocolaire, sans une vraie autorité⁵⁰.

Les opinions divergent quant à la présence des deux époux, avec les mariages qui se concluent sur le réseau internet. Toutefois, le mariage par procuration a toujours existé dans l'islam⁵¹.

Le contrat conjugal doit être annoncé publiquement afin que la société ne pense pas qu'il s'agit d'une union libre. La présence des témoins est donc recommandée⁵². Ils doivent être deux hommes, musulmans, adultes, libres et sains au niveau mental. Selon certaines écoles juridiques, deux femmes croyantes et honnêtes peuvent remplacer parfois un témoin homme⁵³. Selon la doctrine, « *Le rôle de ces derniers [= des témoins] est, d'une part de confirmer la réalité du mariage, et de rappeler, d'autre part, les conditions contractuelles du mariage en cas de litige entre les parties contractantes* »⁵⁴.

⁴⁷ Cf. BUSSI, E., *Principi di diritto musulmano*, Bari 2004, p. 95.

⁴⁸ La femme « *needs a guardian because she is usually said to lack the experience in practical affairs and, hence, may be intrigued into commitments contrary to her interests* » ('ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 71).

⁴⁹ Cf. *Ivi*, p. 72 et suiv.

⁵⁰ Cf. TOUALBI, I., « Le Droit islamique face aux enjeux du temps historique. Réflexion sur l'aptitude de la Charia à s'adapter aux exigences modernes du droit », in *Jurisdoctoria* 3 (2009), p. 97-117.

⁵¹ Cf. CENSI, S., *Diritto musulmano e dei Paesi islamici. Fonti, Statuto personale, Diritto penale*, San Lazzaro di Savena (BO) 2017, p. 97.

⁵² L'école hanéfite exige la présence des témoins pour la validité du mariage, alors que pour les autres écoles et pour les branches chiïtes leur présence est un élément essentiel, mais leur absence ne provoque pas la nullité.

⁵³ Cf. PIRONE, B., *Profilo della famiglia nell'Islam*, cit., p. 23.

⁵⁴ TOUALBI, I., « Le Droit islamique face aux enjeux du temps... », cit., p. 110.

Les invités accompagnent la femme dans la maison de son mari (avec des chants et des danses), afin de marquer la nature publique du mariage. Cette coutume était déjà répandue chez les Romains et était connue comme « *deductio uxoris in domum mariti* ».

Au niveau pratique, le contrat matrimonial est formé de deux parties : la déclaration-proposition (الإيجاب) et l'acceptation (القبول). Dans la première, la personne exprime sa volonté d'épouser la personne présente devant elle, et dans la deuxième celle-ci prononce à haute voix son consentement. L'homme et la femme (ou son tuteur, pour les chafiiites) doivent respecter ces deux parties, qui représentent les piliers (الأركان) du contrat au-delà desquels il y a essentiellement une liberté dans la forme. Chaque école, après, fixe des règles spécifiques. Le contrat est toujours scellé par la consigne de la dot (évoquée précédemment) en présence d'un juge du tribunal chariatique, au moins au Liban et dans la plupart des pays arabo-musulmans.

Quant aux fêtes des noces, les traditions varient selon les lieux. Néanmoins, plusieurs *Aḥādīṭ* exigent l'organisation d'un repas pour célébrer le nouveau mariage. Selon la Sunna, le prophète offrait toujours un repas à l'occasion de chacun de ses mariages, dont le plus abondant fut celui pour les noces avec Zainab. Il aurait aussi dit à 'Abd al-Raḥman-bin-'Aūf, qui venait de se marier : « *Fais un repas de noces, ne fût-il composé que d'un seul mouton* »⁵⁵.

Les repas peuvent être copieux ou simples, selon les disponibilités économiques des familles et des contextes, mais il s'agit d'un signe important et les invités ont le devoir de s'y rendre. Ceux qui ne s'y rendent pas sont considérés comme des rebelles à Dieu et au prophète⁵⁶. Pendant le repas, c'est la nouvelle mariée qui, selon la tradition, est en charge du service des hommes présents⁵⁷.

2.4. LES EFFETS DU MARIAGE EN ISLAM, LA VIE CONJUGALE DES MUSULMANS

En islam comme chez les chrétiens, le mariage octroie aux conjoints des droits et des devoirs dans leur relation mutuelle et aussi à l'égard de leurs enfants. Toutefois, on ne parle pas de parité entre l'homme et la femme, parce que – mis à part quelques courants

⁵⁵ HOUDAS, O., MARÇAIS, W. (trad.), *Les traditions islamiques*, 3^e tome, t. LXVII, ch. 68, p. 579.

⁵⁶ Ivi, ch. 72, p. 581.

⁵⁷ Ivi, ch. 77, p. 582.



réformistes⁵⁸ – le droit islamique a souvent comparé la femme à une esclave qui doit assouvir les besoins de son époux détenteur d’une autorité absolue⁵⁹. Ce point de vue s’appuie sur certains passages du Coran : « [...] *Quant à elles [=les femmes], elles ont des droits équivalents à leurs obligations, conformément à la bienséance. Mais les hommes ont cependant une prédominance sur elles. Et Allah est Puissant et Sage* »⁶⁰ ; « *Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu’Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu’ils font de leurs biens* »⁶¹.

Dans cette conception patriarcale, l’homme a une prééminence dans le cadre familial (et cela constitue encore un obstacle pour la pleine reconnaissance des droits de la femme dans plusieurs pays). Il doit toutefois garantir certains droits à son épouse dont la dot, condition obligatoire pour conclure le contrat matrimonial, les besoins élémentaires (logement, nourriture, soins médicaux), le respect, et le principe d’équité en cas de polygamie.

La femme est obligée d’assurer le confort et le bien-être de son mari. C’est pourquoi, son devoir majeur est celui d’être toujours honnête et digne de confiance, afin d’éviter la jalousie ou les suspicions. Aussi, la femme n’a pas l’obligation légale d’accomplir les tâches ménagères, qui restent pourtant recommandées pour assurer la bonne réussite de la vie du couple. Également, elle doit être ouverte aux relations sexuelles avec son époux et se montrer attractive et coopérative⁶².

La doctrine islamique évoque l’obéissance de la femme, qui doit pourtant se limiter aux actes permis et aux domaines qui concernent les droits du mari. Celle-ci ne peut donc recevoir des hommes au foyer ou accepter des cadeaux sans la permission de son mari. Quant au mari, il doit surveiller les déplacements de son épouse, qui est censée demander sa permission pour sortir de la maison. Elle ne peut empêcher son mari de prendre une seconde épouse, à moins que le contrat matrimonial ne le prévoie explicitement. Cela dit,

⁵⁸ Pour les nouvelles approches herméneutiques du Coran, qui proposent une vision égalitaire et humaniste, se référer à : JADAANE, F., «Femminismo e Islam», in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* 2 (2011), p. 207-214 ; COMMISSION ISLAM & LAÏCITE - UNESCO, *Existe-t-il un féminisme musulman?*, Paris 2007.

⁵⁹ Cf. LAMRABET, A., *Les femmes et l’islam: une vision réformiste*, Valeurs d’Islam, in www.asma-lamrabet.com/publications, 2015, p. 20.

⁶⁰ *Coran* 2 (البقرة), 228.

⁶¹ *Coran* 4 (النساء), 34.

⁶² « *The husband’s right to sexual access is inalienable. A wife may not deny herself to her husband* ». ‘ABD AL-‘ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 70.

il y a des différences entre certaines sociétés qui restent très liées à ce modèle patriarcal et d'autres où l'homme et la femme partagent les responsabilités et contribuent ensemble aux charges de la famille. Néanmoins, il est vrai qu'encore trop souvent les femmes restent assignées à un statut d'infériorité, malgré les principes d'égalité introduits par les lois et les constitutions⁶³.

Si les conjoints ont des enfants, ils devront respecter aussi les obligations qui leur dérivent de leur condition de parents. Les enfants sont source de joie et sont, selon le Coran, «[...] *l'ornement de la vie de ce monde*»⁶⁴. Les parents doivent leur garantir leur droit à une vie digne. Plusieurs écoles juridiques admettent l'avortement, s'il est effectué avant la formation de l'âme dans le fœtus, c'est-à-dire 40, 90 ou 120 jours après la fécondation⁶⁵. Ensuite, tout enfant a droit aux besoins élémentaires (nourriture, soins médicaux, héritage), à l'éducation humaine et religieuse et à pratiquer les obligations religieuses à partir de l'âge de sept ans. C'est pourquoi, ainsi que le notent certaines études: «*Due to this kind of socialisation, the children internalise the values of the parents at an early age and, thus, learn to behave in accordance with the ethos of the family. They also feel they owe a debt of gratitude to their parents*»⁶⁶.

Toute décision concernant les enfants, jusqu'à leur âge adulte, tombe donc dans la responsabilité des parents, qui doivent agir à la fois avec rigueur et compassion⁶⁷.

2.5. LA FIN DU MARIAGE EN ISLAM

En islam, le mariage peut se terminer pour plusieurs causes. D'abord, la mort de l'un des conjoints marque la fin du lien matrimonial ; l'apostasie (الرّدّة), qui équivaut à la mort du fidèle pour la communauté, implique, elle aussi, la fin du contrat conjugal⁶⁸. Si le mari meurt, la veuve doit observer le délai de viduité (العِدّة) avant de pouvoir contracter

⁶³ Cf. MBOW, P., « Droits humains et religions: autour de la problématique femme et Islam », in SOW, F., SOKHNA GUEYE, N. (dir.), *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*, Dakar 2011, pp. 75-90 (ici : p. 79-80).

⁶⁴ Coran 18 (الكهف), 46.

⁶⁵ Cf. HESSINI, L., « Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa », in *Reproductive Health Matters* 15 (2007), 29, pp. 75-84 (ici : p. 76-77).

⁶⁶ BASIT, T., « I want more freedom, but not too much: British Muslim girls and the dynamism of family values », in *Gender and Education* 9 (1997), pp. 425-439 (ici : p. 426).

⁶⁷ Cf. 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., pp. 182-203.

⁶⁸ Cf. TELLENBACH, S., « L'apostasie nel Diritto islamico », in *Daimon. Annuario di Diritto comparato delle religioni* 1 (2001), pp. 53-70.



un nouveau mariage, afin d'éliminer toute doute concernant la paternité d'un éventuel enfant. La durée de cette période est prescrite par un verset coranique : « *Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses : celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours* »⁶⁹.

Il y a ensuite le cas de la répudiation (الطلاق) qui représente une possibilité pour l'homme de dissoudre le contrat conjugal, avec ou sans l'accord de sa femme. On avait déjà évoqué que toutes les écoles juridiques considèrent que la répudiation est un acte blâmable, à éviter autant que possible⁷⁰. Le mari n'a pas le droit de répudier sa femme durant la période de ses menstruations ou directement à la suite d'un accouchement, parce qu'elle est affaiblie. La procédure comporte la prononciation d'une formule de répudiation (« je te répudie » ou « je me sépare de toi »), qui doit être faite après un cycle menstruel : la dissolution du mariage est irrévocable lors de la troisième répudiation (الطلاق الثلاثي), tandis qu'après les deux premières la relation peut encore être rétablie. Certaines écoles admettent aujourd'hui que, lorsque le mari prononce la formule pour trois fois consécutives sans intervalles, la répudiation devient définitive. Lors de la prononciation des formules de répudiation, le mari doit être bien conscient et déterminé par rapport aux conséquences de son acte, la présence de deux témoins étant recommandée. Après une répudiation révocable, la femme doit observer l'attente (العدة) de trois périodes de pureté menstruelle (ou trois mois si elle n'a plus ses règles), durant lesquelles les conjoints vivent une séparation des corps, sans aucun contact sexuel⁷¹ ; ensuite, le mari peut décider de reprendre la vie commune, ou persister dans son intention de répudier et prononcer une nouvelle fois la formule. En cas de répudiation définitive, la femme sera également obligée d'observer l'attente, mais les liens qui unissaient les époux sont rompus : les deux auront le droit de contracter un nouveau mariage mais ils ne pourront se remarier entre eux, à moins que la femme n'épouse préalablement un autre homme et que ce deuxième mariage ne soit dissous⁷².

⁶⁹ *Coran 2 (البقرة)*, 234.

⁷⁰ Cf. CENSI, S., *Diritto musulmano e dei Paesi islamici*, pp. 112-116 ; JAAFAR-MOHAMMAD, I., LEHMANN, C., «Women's Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce», in *Journal of Law and Practice* 4 (2011), article 3 ; KASSAR, L., *L'égalité dans le divorce. Étude comparative entre le droit français et le droit libanais*, Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg, Strasbourg 2015, p. 122-131.

⁷¹ Cf. *Coran 65 (الطلاق)*, 1-4.

⁷² Cf. *Coran 2 (البقرة)*, 230. Cf. aussi : 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 231-236.

Si la répudiation concerne uniquement le droit du mari, la femme peut elle-aussi prendre l'initiative (الخلع). Dans ce cas, la femme paie à son mari une somme d'argent afin que celui-ci la répudie, renonçant à ses droits matrimoniaux. Cette possibilité se fonde sur une prescription coranique : « [...] *Si donc vous craignez que tous deux ne puissent se conformer aux ordres d'Allah, alors ils ne commettent aucun péché si la femme se rachète avec quelque bien. Voilà les ordres d'Allah. [...]* »⁷³.

Cette forme implique, toutefois, de lourdes conséquences financières pour la femme: son patrimoine est diminué, et elle doit parfois remettre sa dot. C'est pourquoi, de nombreux savants pensent qu'il y a, dans l'islam, une forte inégalité entre l'homme et la femme quant à l'accès au divorce⁷⁴.

Il y a enfin d'autres formes de divorce judiciaire (التفريق) qui, contrairement aux cas de nature essentiellement privée évoqués plus haut, prévoient l'intervention d'un juge pour déclarer la dissolution du contrat conjugal. Par exemple, le couple peut saisir le tribunal dans le cas d'impuissance du mari préexistante mariage. De même la femme peut intenter un procès de divorce si son mari n'a pas payé la dot, s'il ne subvient pas ses besoins quotidiens, ou s'il n'a pas respecté une clause du contrat (comme l'interdiction d'épouser d'autres femmes)⁷⁵.

3. LE MARIAGE AVEC «L'AUTRE» DANS LE CHRISTIANISME ET DANS L'ISLAM, NOTAMMENT LE MARIAGE ISLAMO-CHRETIEN

Après avoir abordé la conception du mariage dans l'islam, nous consacrons cette deuxième section à la perception du mariage interreligieux chez les chrétiens et chez les musulmans. Cette question est épineuse, d'autant plus que nous savons grâce à l'anthropologie que les groupes humains (sociaux et religieux) ont toujours accordé leur préférence au mariage *endogame*⁷⁶, afin d'éviter tout mélange avec des cultures et des traditions « autres » et préserver l'identité.

⁷³ Coran 2 (البقرة), 229.

⁷⁴ Cf. KASSAR, Lana, *L'égalité dans le divorce*, p. 131-134.

⁷⁵ Cf. CENSI, S., *Diritto musulmano e dei Paesi islamici*, p. 122-124.

⁷⁶ Le système de l'endogamie communautaire (ou religieuse) envisage uniquement l'union conjugale de deux personnes appartenant à la même communauté, ayant donc la même religion. Cf. ABRIC, J.-C., *Pratiques sociales et représentations*, Vendôme 2008. Il a été affirmé que « *l'endogamie religieuse reste importante, même là où des voisins, des amis ou des collègues de travail pratiquent une coexistence harmonieuse : dans le cas de ces échanges-là, les enjeux matériels, politiques et moraux sont bien moindres que pour un mariage* » (WEBER, A.-F., «Briser et suivre les normes: les couples islamo-chrétiens au Liban»,



Toutefois, le nombre des mariages interreligieux augmente aujourd'hui en raison de différents facteurs dont les migrations et les nouvelles formes de liens interpersonnels. Ces unions peuvent être un observatoire privilégié pour étudier les liens entre les groupes sociaux. Elles peuvent aussi être des laboratoires de tolérance, de lutte au racisme et de création de nouveaux langages⁷⁷. Cependant, il est encore difficile de réconcilier les restrictions posées par des communautés religieuses et le droit des individus au mariage qui est reconnu comme droit fondamental de l'être humain⁷⁸.

3.1. LE MARIAGE AVEC «L'AUTRE» SELON LE CHRISTIANISME

Au IV^e siècle, Saint Ambroise pose la question suivante : «*Peut-on parler de mariage lorsqu'il n'y a pas une harmonie dans la foi ?*»⁷⁹. Dans l'Église ancienne, le mariage d'un chrétien avec une personne non chrétienne est proscrit parce qu'il présente un obstacle potentiel à la conservation et à la transmission de la foi en Jésus. Il était parfois accepté dans un objectif prosélyte, celui de convertir le conjoint non chrétien à la foi en Christ. Ensuite, entre le IV^e et le VII^e siècle, les Églises locales commencent à définir juridiquement la prohibition, qui deviendra plus tard l'empêchement de disparité de religion. Au Moyen Âge, il était formellement interdit à tout chrétien d'épouser un sarrasin, c'est-à-dire une personne musulmane. Le Concile de Trente (1545-1563) réorganisera la discipline du mariage et définira deux empêchements matrimoniaux : la « *disparitas cultus* » (lorsqu'un des époux n'est pas baptisé) et la « *mixta religio* » (lorsqu'un des époux est chrétien mais non catholique). À l'époque, le Concile posa le premier empêchement, ne pouvant aucunement envisager deux valeurs différentes au même mariage, celle d'être un sacrement pour le partenaire catholique et un contrat pour son conjoint. Ensuite, le Code du Droit Canonique de 1917 adoptera le même point de

in DRIESKENS, B. [dir.], *Les métamorphoses du mariage au Moyen Orient*, Les cahiers de l'IFPO, Beyrouth 2008, pp. 13-31 [ici : p. 19]).

⁷⁷ Cf. TOGNETTI BORDOGNA, M. (dir.), *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*, Torino 1996, p. 176.

⁷⁸ Selon l'article 16 §1 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (10 décembre 1948) : « À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution ». Cf. WITTE, J. Jr., GREEN, M. C. (dir.), *Religion & Human Rights. An introduction*, Oxford 2012, p. 325 et suiv.

⁷⁹ « *Quomodo potest coniugium dici ubi non est fidei concordia ?* ». AMBROISE, *Epistula 19, ad Vigilium*, in : MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina*, 16, 985.

vue, mais introduira la possibilité d'une dispense si le conjoint catholique s'engage à éduquer les enfants dans la seule foi catholique⁸⁰.

Au Concile Vatican II, l'Église catholique change sa perspective officielle à l'égard des autres religions, notamment avec la publication de la Déclaration *Nostra Ætate*⁸¹. Les musulmans, par exemple, sont dorénavant regardés par l'Église « avec estime »⁸². Le Magistère postconciliaire s'ouvre donc à la possibilité de mariage avec une personne non baptisée, mais il continue à attirer l'attention sur les difficultés qui restent présentes. Par exemple, le pape Jean-Paul II a affirmé :

« En diverses parties du monde, on enregistre un nombre croissant de mariages entre catholiques et non baptisés. Dans nombre d'entre eux, le conjoint non baptisé professe une autre religion et ses convictions doivent être traitées avec respect, selon les principes de la déclaration Nostra Ætate du Concile œcuménique Vatican II sur les relations avec les religions non chrétiennes. Mais dans beaucoup d'autres cas, particulièrement dans les sociétés sécularisées, la personne non baptisée ne professe aucune religion. Pour ces mariages, il est nécessaire que les Conférences épiscopales et les différents évêques prennent des mesures pastorales adéquates, visant à garantir la défense de la foi du conjoint catholique et la sauvegarde de son libre exercice, surtout quant à son devoir de faire ce qui est en son pouvoir pour que les enfants soient baptisés et éduqués de manière catholique. Le conjoint catholique doit être également soutenu de toute façon dans son effort pour donner, à l'intérieur de la famille chrétienne, un témoignage authentique de foi et de vie catholiques »⁸³.

Les deux Codes de Droit Canonique actuels ont maintenu l'empêchement de disparité de culte⁸⁴, mais ne considèrent pas le mariage entre deux chrétiens de confessions différentes (mariage « mixte ») comme invalide en soi. Par conséquent, le mariage interreligieux est encore interdit, mais on peut obtenir une dispense expresse de l'autorité ecclésiastique. Cette mesure révèle la préoccupation de l'Église quant à la situation du conjoint chrétien qui risque de ne pas être fidèle aux exigences fondamentales de la vie chrétienne, voire même de renier sa foi⁸⁵. L'Ordinaire peut donc accorder une dispense pour la célébration de mariages interreligieux s'il y voit une cause valide, mais

⁸⁰ Cf. *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 1061 et 1070.

⁸¹ Cf. CONCILE VATICAN II, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes : *Nostra Ætate*, 28 octobre 1965, in : AAS, LVIII (1966), p. 740-744.

⁸² *Ivi*, n. 3.

⁸³ JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 78.

⁸⁴ « §1. *Matrimonium cum non baptizatis valide celebrari non potest* » (CCEO can. 803 §1). Cf. aussi : CIC can. 1086 §1.

⁸⁵ Cf. NAVARRETE, U., «L'Impedimento di "disparitas cultus"», in NAVARRETE, U., MONTAN, A., *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, p. 120-122.



il exige auparavant certaines «cautions» prévues par le Droit⁸⁶ qui consistent en trois conditions à remplir⁸⁷: une promesse, une information et une instruction. D'abord, la partie catholique doit promettre de faire son possible pour préserver sa foi et baptiser les enfants dans l'Église catholique. Ensuite, l'autre partie doit être informée des promesses du conjoint catholique. Enfin, les deux parties sont instruites sur les objectifs et les propriétés essentielles du mariage catholique, afin que leur consentement soit fondé sur un acte libre et responsable. Comme nous l'avions dit plus haut, le mariage avec disparité de culte n'est pas considéré comme un sacrement, mais il reste toutefois une union fidèle et indissoluble. Selon l'apôtre Paul la partie chrétienne tient une fonction très importante au sein du couple, puisque : « [...] *le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme, et la femme non croyante se trouve sanctifiée par son mari croyant* »⁸⁸.

Pour les mariages islamo-chrétiens, l'Église s'implique particulièrement dans la préparation du couple au mariage. Le ministre se doit d'accueillir le couple, de l'informer sur le sens chrétien du mariage et sur la particularité d'un mariage interreligieux, de le prévenir des possibles difficultés et de l'aider dans le discernement, toujours dans une attitude d'ouverture et de respect. En effet, un grand nombre de personnes n'ont pas toujours une idée claire sur les difficultés auxquelles fait face un couple interreligieux. En Europe, en raison de l'augmentation des mariages entre chrétiens et musulmans, plusieurs diocèses ont décidé de former des fidèles en vue d'accompagner et de procurer des conseils aux couples islamo-chrétiens qui veulent se marier. En effet, l'Église a jugé qu'il était très important qu'il y ait des fidèles spécialisés dans l'islam afin d'apporter aux conjoints et à leurs familles un soutien et un accompagnement, et afin d'écarter autant que possible les préjugés et la méfiance. Comme l'islam n'a pas la même conception que le christianisme du mariage, ne considérant pas le lien matrimonial comme indissoluble et tolérant la polygamie, un dialogue sincère et respectueux doit être tenu avec les conjoints qui envisagent un mariage islamo-chrétien, un dialogue qui ne camoufle pas les différences afin que celles-ci ne deviennent pas un jour un obstacle infranchissable⁸⁹. L'Église doit vérifier qu'il n'y ait aucune pression exercée sur la partie chrétienne afin de

⁸⁶ Cf. CCEO can. 803 §3 ; CIC can. 1086 §2.

⁸⁷ Cf. CCEO can. 814 ; CIC can. 1125.

⁸⁸ *Première Lettre aux Corinthiens* 7, 14.

⁸⁹ « *Se debe procurar que tomen conciencia de las distancias personales, culturales y religiosas que les separan. No todas las parejas están capacitadas para fundar un hogar islámico-cristiano* ». BRIONES MARTÍNEZ, I. M., «Del diálogo interreligioso al matrimonio interreligioso. Disparidad de cultos y de tradiciones», in *Revista Española de Derecho Canónico* 69 (2012), pp. 329-369 (ici : p. 345).

se convertir à l'islam et que les intentions du couple soient authentiques. C'est pourquoi la demande des « cautions », que nous avons évoquées auparavant, représente un passage crucial aux niveaux juridique et pastoral⁹⁰.

La partie catholique s'engage à préserver sa foi et promet « *sincèrement de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique* »⁹¹. En effet, la question de l'éducation religieuse des enfants, qui pose des grands problèmes, doit être discutée par les fiancés. L'Église n'impose pas à la partie catholique l'obligation de baptiser les enfants ou de les éduquer dans la religion chrétienne, mais exige la promesse de « *faire tout son possible* », car parfois les contextes familial et social ne le permettent pas. Pour l'Église, il est suffisant que l'époux catholique ne renonce pas expressément à toute possibilité d'éducation catholique des enfants. Il faut préciser que l'enseignement magistériel mentionne l'obligation des conjoints à éduquer leurs enfants, sans mentionner le baptême ou l'aspect religieux de l'éducation. Le devoir des parents qu'est l'« *educatio prolis* » renvoie au sens plus large d'initiation à la vie⁹². Le Concile Vatican II s'exprime dans ces termes : « *Chaque famille, en tant que société jouissant d'un droit propre et primordial, a le droit d'organiser librement sa vie religieuse à la maison, sous la direction des parents. À ceux-ci revient le droit de décider, selon leur propre conviction religieuse, de la formation religieuse à donner à leurs enfants* »⁹³.

Même si les parents décident d'éduquer les enfants dans la religion musulmane, ce n'est pas bien que ces derniers ignorent totalement la foi chrétienne, à laquelle adhère leur père ou leur mère⁹⁴. Et même lorsque le baptême est impossible, la transmission de la foi reste possible à travers le dialogue et le témoignage que reflète la partie catholique dans l'exemplarité de sa vie. Tout en évitant de pratiquer du « prosélytisme domestique », le parent catholique peut « *rendre raison* » de sa foi lorsqu'il répond aux questions des enfants sur Dieu, sur la vie et la mort, sur l'amour et la justice⁹⁵.

⁹⁰ Cf. SAAD, C., *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris 2005, pp. 268-271.

⁹¹ « [...] *sinceram promissionem praestet se omnia pro viribus facturam esse, ut omnes filii in Ecclesia catholica baptizentur et educantur* » (CCEO can. 814 n. 1°).

⁹² Cf. MONETA, P., *Il Matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1998, p. 148-149.

⁹³ CONCILE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse : *Dignitatis Humanae*, 7 décembre 1965, in AAS, LVIII (1966), p. 929-941 (ici : n. 5).

⁹⁴ Cf. MORANT, V.B., «La filiación en los matrimonios interreligiosos entre católicos e islámicos», in *Anuario de Derecho Canónico* 2 (avril 2013), pp. 163-208 (ici : p. 175).

⁹⁵ Cf. ECKERT, U., *I matrimoni interconfessionali in Italia*, Torino 1995, p. 78. « *Rendre raison de l'espérance* » est une expression de Saint Pierre (*Première Lettre de Pierre* 3, 15).



La partie musulmane est informée de la promesse faite par la partie catholique, par respect de la sincérité et de la transparence qui constituent la base de la vie conjugale. Il n'est pas exigé qu'elle donne son accord, mais qu'elle déclare connaître cette promesse, et que son choix de se marier soit pleinement responsable.

Avant d'obtenir la dispense de l'autorité ecclésiastique, le ministre de l'Église doit présenter aux fiancés la vision chrétienne du mariage, au moins dans ses aspects essentiels⁹⁶. C'est donc l'occasion d'un dialogue et une opportunité d'évoquer certaines questions. En ce qui concerne la partie musulmane, il faut rappeler que l'Église n'exige d'elle qu'elle se convertisse ou soit baptisée. Cependant, elle doit être prête à rejeter certaines pratiques admises en islam, comme le divorce et la polygamie, parce qu'elles sont contraires à l'enseignement catholique sur l'indissolubilité et l'unité du mariage. L'engagement à la fidélité à vie doit être évident, la mort étant le seul élément qui peut briser le lien conjugal selon les chrétiens. Il est bon de préciser que l'engagement à une union fidèle et indissoluble n'est point en contradiction avec les enseignements de l'islam.

Le ministre attire l'attention sur le fait que le mariage implique la formation d'une seule chair, c'est-à-dire d'accueillir pleinement le partenaire en vue de former une nouvelle famille. Cet accueil ne se réalise réellement que dans le respect authentique de l'autre, dans toutes ses dimensions, y compris dans ses convictions et ses pratiques religieuses. Les fiancés s'engagent donc à connaître et à respecter la foi de l'autre, ainsi qu'à se protéger mutuellement contre toute forme de pression visant à une conversion⁹⁷.

Une fois la dispense de l'empêchement de disparité de culte obtenue, le mariage est célébré à l'église, en présence du ministre et des témoins. Lorsque les circonstances familiales et culturelles ne le permettent pas, l'Église peut accorder une dispense de la forme canonique selon la gravité du cas⁹⁸. Un mariage civil est alors considéré valide, et le conjoint catholique doit informer ensuite l'Ordinaire du lieu des détails de la célébration afin qu'ils soient inscrits dans les registres de l'Église.

⁹⁶ Cf. BRIONES MARTÍNEZ, I. M., « Del diálogo interreligioso al matrimonio interreligioso... », cit., p. 350-369.

⁹⁷ CONFERENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. RELATIONS CATHOLIQUES-MUSULMANS, « Quelques points d'attention en vue d'un mariage islamo-chrétien », in <https://relations-catholiques-musulmans.cef.fr>, 2018.

⁹⁸ La dispense de la forme prescrite par le droit est réservée au Saint Siège ou au Patriarche, et n'est concédée que « *gravissima de causa* » (pour une raison très grave) : cf. CCEO can. 835. Cf. aussi : CIC can. 1127 §2 et 1129.

Si la célébration a lieu selon la forme canonique à l'église, une liturgie de la Parole (sans la Messe) est prévue, suivie du rite du mariage ; les textes doivent être choisis avec attention, et il est possible de lire un texte musulman s'il est en harmonie avec le rite chrétien⁹⁹. Il n'y a pas de possibilité d'un double rite, parce que : « *l'Église n'admet pas qu'il y ait, avant et après la célébration canonique du mariage, une autre célébration religieuse pour donner ou renouveler le consentement* »¹⁰⁰.

En conclusion, malgré l'ouverture du Concile Vatican II, le monde catholique exprime toujours de vives réticences vis-à-vis des mariages interreligieux, y compris islamo-chrétiens, parce qu'ils aboutissent très souvent à des échecs¹⁰¹. Le père Charles Saad résume l'attitude pastorale actuelle de l'Église par trois expressions : « *tout faire pour éviter les mariages disparus ; lorsqu'ils sont conclus, tout faire pour qu'ils le soient dans la clarté ; et tout faire pour que les foyers mixtes vivent de l'Évangile* »¹⁰².

Les Églises orthodoxes, quant à elles, n'admettent aucunement le mariage de l'un de leurs fidèles avec une personne non baptisée. L'union conjugale d'un couple islamo-chrétien ne peut donc être envisagée chez eux. Selon la foi orthodoxe, le non chrétien n'a pas accès à la grâce divine dérivant du *mysterion* et, par conséquent, un mariage de ce genre perd son sens spirituel. Comme l'explique le théologien orthodoxe Jean Meyendorff :

«Il devrait être clair [...] qu'un prêtre orthodoxe ne doit jamais bénir un mariage entre un orthodoxe et un non-chrétien. Il serait de toute évidence déplacé d'invoquer le nom de Jésus dans l'office du mariage d'une personne qui ne le reconnaît pas comme son Seigneur. Une telle invocation serait en fait blasphématoire envers le Christ, et déplacée par rapport à cette personne et à ses convictions (ou son manque de conviction)»¹⁰³.

Les chrétiens protestants ont des attitudes différentes à l'égard du mariage interreligieux. Les luthériens, par exemple, n'y voient aucune objection. Calvin, pour sa part, a jugé que le mariage d'un chrétien avec un « infidèle » est une alliance avec le

⁹⁹ Cf. Ibid.

¹⁰⁰ Ivi, p. 461.

¹⁰¹ Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES MIGRANTS ET DES PERSONNES EN DEPLACEMENT, Instruction : *Erga migrantes caritas Christi*, 3 mai 2004, in : AAS, XCVI (2004), p. 762-822 (ici : n. 63 et 67).

¹⁰² SAAD, C., *Les mariages islamo-chrétiens*, cit., p. 472.

¹⁰³ MEYENDORFF, J., *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, cit., p. 74.



diable, une union à éviter autant que possible, et a considéré que le divorce est accordé lorsque la partie non chrétienne ne consent pas à rester unie à la partie chrétienne¹⁰⁴.

3.2. LE MARIAGE AVEC «L'AUTRE» SELON L'ISLAM

Deux problèmes majeurs émergent lorsqu'il s'agit d'aborder le mariage interreligieux dans l'islam : comment interpréter ce qu'en dit le texte révélé et comment l'appliquer dans les contextes plus sécularisés. La raison principale des réticences est très souvent la crainte « *que le conjoint non musulman n'introduise dans la famille un esprit et des façons de vivre en contradiction avec les valeurs musulmanes ou nationales* »¹⁰⁵. La deuxième sourate constitue la référence principale sur le mariage interreligieux. On peut y lire :

*«Et n'épousez pas les femmes associatrices tant qu'elles n'auront pas la foi, et certes, une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice même si elle vous enchante. Et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi, et certes, un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur même s'il vous enchante. Car ceux-là [les associateurs] invitent au Feu ; tandis qu'Allah invite, de par Sa Grâce, au Paradis et au pardon. Et Il expose aux gens Ses enseignements afin qu'ils se souviennent !»*¹⁰⁶.

Les «associateurs» (المشركون) sont les «polythéistes» ou les «idolâtres», qui commettent le plus grand péché en islam parce qu'ils ne confessent pas l'unicité de Dieu et n'appartiennent pas à une religion dotée d'un Livre et révélée à un Messager. Les musulmans ne peuvent donc épouser une personne polythéiste, à moins que celle-ci ne se convertisse préalablement à l'islam.

Les écoles juridiques ne classent pas généralement les juifs et les chrétiens parmi les idolâtres, mais les considèrent comme les Gens du Livre (أهل الكتاب)¹⁰⁷. Elles admettent donc que les hommes musulmans puissent s'unir à des femmes « du Livre » (كتابيات). D'ailleurs, le prophète même aurait eu une femme chrétienne et plusieurs compagnons,

¹⁰⁴ Cf. SAAD, C., *Les mariages islamo-chrétiens*, cit., pp. 397-398.

¹⁰⁵ PRUVOST, L., « Le mariage interreligieux au regard de l'islam », in *Hommes et migrations*, 1167 (juillet 1993), pp. 30-33 (ici : p. 30).

¹⁰⁶ *Coran* 2 (البقرة), 221.

¹⁰⁷ Cf. *Coran* 2 (البقرة), 105 ; 3 (آل عمران), 199. Si l'appartenance à la catégorie de « *Ahl al-Kitāb* » est assez claire pour le cas des juifs et des chrétiens, il y a eu plusieurs débats concernant la place des autres religions, à savoir le sabéisme et le mazdéisme. Au XX^e siècle, certains penseurs musulmans comme Rachid Rida voulaient inclure parmi les Gens du Livre les hindouistes, les bouddhistes et les adeptes de Confucius, afin de faciliter les mariages entre les (hommes) musulmans et les (femmes) fidèles de ces religions en Inde et en Chine. Cf. SAAD, C., *Les mariages islamo-chrétiens*, cit., pp. 598-603.

ainsi que des personnages de la seconde génération, avaient épousé des chrétiennes. Le cinquième verset de la sourate de la Table Servie, clarifie que : « [...] (*Vous sont permises*) *les femmes vertueuses d'entre les croyantes, et les femmes vertueuses d'entre les gens qui ont reçu le Livre avant vous, si vous leur donnez leur mahr avec contrat de mariage [...]* »¹⁰⁸.

Les enfants nés d'un tel mariage sont musulmans parce que telle est la religion du père. Ils doivent donc être éduqués selon les préceptes de l'islam. Un père de famille qui renonce à ce devoir, est considéré comme un traître de la foi et donc un apostat¹⁰⁹.

Bien que permis dans les conditions évoquées ci-dessus, les mariages interreligieux restent déconseillés en raison des différences dans la culture et les valeurs de la famille, surtout dans les régions où la transmission de l'islam est menacée¹¹⁰. Certains juristes ont peur que l'homme musulman, en épousant une femme juive ou chrétienne, ne néglige la pratique de sa religion ou que l'enfant ne reçoive une influence négative faute d'une éducation islamique pure. Il y a des imams chiites qui n'admettent aucune forme de mariages interreligieux ou parfois le tolèrent dans le cas de l'union temporaire¹¹¹.

Les femmes musulmanes, quant à elles, ne peuvent en aucun cas épouser un homme non musulman, même s'il appartient aux Gens du Livre. Cette ferme prohibition soutenue par toutes les écoles juridiques se base sur le verset coranique suivant :

« Ô vous qui avez cru ! Quand les croyantes viennent à vous en émigrées, éprouvez-les ; Allah connaît mieux leur foi ; si vous constatez qu'elles sont croyantes, ne les renvoyez pas aux mécréants. Elles ne sont pas licites [en tant qu'épouses] pour eux, et eux non plus ne sont pas licites [en tant qu'époux] pour elles. Et rendez-leur ce qu'ils ont dépensé (comme mahr). Il ne vous sera fait aucun grief en vous mariant avec elles quand vous leur aurez donné leur mahr [...] »¹¹².

¹⁰⁸ Coran 5 (المائدة), 5.

¹⁰⁹ « *If a Muslim man agrees to ANY of such terms accepting the kids to be raised non-Muslims, the person will be regarded as a "Murtid" (the one who has denied Islam) because he has allowed his kids to become "kaafir" who may have been brought up in Islamic religion. Anyone who willingly and knowingly allows/agrees for his kids to become "kaafir" is regarded as "kaafir". He is out of the Islamic circle* ». KHAN, A. S., «Marriage between Muslims and Non-Muslims», in www.zawaj.com/articles/between.html, 2010.

¹¹⁰ Cf. LEEMAN, A. B., «Interfaith Marriage in Islam : an Examination of the Legal Theory behind the Traditional and Reformist Positions», in *Indiana Law Journal* 84 (spring 2009), 2, pp. 743-771 (ici : p. 756).

¹¹¹ Cf. 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 139.

¹¹² Coran 60 (الممتحنة), 10.



Pourtant ce verset ne se prononce pas sur le mariage avec les hommes juifs et chrétiens qui n'appartiennent pas à la catégorie des « mécréants » (الكفار). La prohibition se fonde donc sur le consensus (الإجماع) qui a toujours existé à ce sujet à l'intérieur de la communauté musulmane. Selon plusieurs auteurs, le rejet dérive de la conception encore patriarcale du foyer familial, selon laquelle, conformément à l'exhortation du Coran, le mari exerce l'autorité sur son épouse : « *les hommes ont autorité sur les femmes [...]* »¹¹³. Or, comme le Coran s'oppose à toute autorité qu'exercerait un non musulman sur le musulman¹¹⁴, la femme musulmane ne peut s'unir à un conjoint non musulman qui pourrait l'empêcher de pratiquer sa religion :

*«A Muslim wife of a hypothetical non-Muslim husband is not believed to have the same assurances of religious freedom and personal rights as does her counterpart with a Muslim spouse. The principle of reciprocity is not fully implemented; while the Muslim woman does acknowledge and honor the religion of her hypothetical husband as an integral part of her own faith, he does not reciprocate»*¹¹⁵.

Et dans le cas où l'époux musulman abandonne sa religion, le lien conjugal est rompu parce qu'une musulmane ne peut être l'épouse d'un apostat. Après, si en Occident il est possible d'outrepasser les interdits, dans les pays à majorité musulmane, c'est moins évident :

*«[...] women who choose to pursue relationships outside the faith potentially face grave consequences. Fear from persecution due to an interfaith marriage is a common reason listed on asylum applications to the United States from many Islamic countries. Hostility from the traditional Islamic community has led to minority-view scholars being branded apostates, and even, in rare cases, to so-called "honor killings" of youth who disregard the interfaith relationship regulations»*¹¹⁶.

Différents auteurs contemporains proposent de nouvelles interprétations des règles sur le mariage interreligieux. Par exemple, Khaleel Mohammed, professeur au *Center for Islamic and Arabic Studies* de l'Université de San Diego, a affirmé que les dispositions coraniques sont liées au statut de la femme dans la société du VII^e siècle, qui n'est plus d'actualité. Dorénavant, la femme a obtenu ses droits et n'est aucunement tenue à se convertir à la religion de son époux¹¹⁷. Le problème se présente là où la femme ne jouit

¹¹³ Coran 4 (النساء), 34.

¹¹⁴ Cf. Coran 4 (النساء), 141.

¹¹⁵ 'ABD AL-'ATI, H., *The family structure in Islam*, cit., p. 141.

¹¹⁶ LEEMAN, A. B., «Interfaith Marriage in Islam... », cit., p. 760.

¹¹⁷ Cf. *Ivi*, p. 762-763.

pas encore d'une condition de pleine égalité juridique. Selon l'imam Al-Ajami, créateur du site « *Que dit vraiment le Coran ?* », la prohibition du mariage entre une musulmane et un non musulman est « *en opposition flagrante avec le Coran* »¹¹⁸. Ne trouvant aucun passage coranique ou *ḥadīth* qui s'oppose à une telle union, le leader soudanais Hassan Al-Turabi a émis en 2006 une *fatwā* autorisant le mariage entre une femme musulmane et un homme chrétien ou juif. Dans la même optique, Mahdi Zahraa, professeur à la *Glasgow Caledonian University* en Écosse, a soutenu que le manque d'une claire disposition coranique contraire au mariage des musulmanes avec les hommes « du Livre » ne peut qu'impliquer la validité de ces unions¹¹⁹.

Le mariage interreligieux reste donc un objet de débat au sein du monde musulman divisé en deux camps, celui des « modernistes » et celui des « conservateurs ». À l'heure actuelle, une opposition aux niveaux social, culturel et politique empêche de nouvelles perspectives¹²⁰.

4. CONCLUSION

L'étude théorique sur la nature du mariage et ses normes dans l'islam nous a permis de mettre en exergue quatre aspects importants qui méritent d'être brièvement rappelés. Le premier est la notion du mariage-sacrement, qui est propre de la tradition chrétienne (catholique et orthodoxe) et lie l'union entre le mari et la femme à l'union du Christ avec son Église ; pour les musulmans, au contraire, le mariage reste essentiellement un contrat de droit civil, bien qu'il puisse avoir certaines nuances spirituelles. Le deuxième aspect est la polygamie, que les chrétiens interdisent strictement en raison de la notion de l'unité du mariage, alors qu'en islam ce régime est permis, du moins en théorie, même s'il n'est pas largement pratiqué. Ensuite, dans l'islam le divorce peut mettre fin au mariage, chose que les catholiques n'admettent jamais en raison de l'indissolubilité du lien. Le quatrième aspect est, enfin, la parité entre les conjoints qui est clairement mentionnée dans les normes chrétiennes sur le mariage, tandis qu'en islam

¹¹⁸ AJAMI (AL-) (imam), «Mariage mixte : que dit vraiment le Coran ? », in <https://oumma.com/mariage-mixte-que-dit-vraiment-le-coran-12/>, 2008. L'auteur mentionne, entre autres, la célèbre phrase de 'Uman ben Al-Khattab, qui avait affirmé : « *المسلم يتزوج النصرانية ولا يتزوج النصراني المسلمة* » (Le musulman peut épouser une chrétienne et le chrétien n'épouse jamais une musulmane).

¹¹⁹ Cf. LEEMAN, A. B., « Interfaith Marriage in Islam... », pp. 763-764.

¹²⁰ Cf. PRUVOST, L., «Le mariage interreligieux au regard de l'islam », pp. 32-33.



cela reste un thème très débattu surtout à cause de certains versets coraniques attribuant aux hommes un rôle plus important que celui des femmes.

Quant au mariage des couples islamo-chrétiens selon l'islam et selon le christianisme, quelques observations finales sont nécessaires. Si les orthodoxes n'acceptent pas de telles unions et se montrent à ce niveau encore très méfiants, l'Église catholique est désormais engagée dans le dialogue avec l'islam (ou *les islams*), de manière à ne pas regarder les musulmans « avec estime » (*Nostra Aetate*) uniquement, mais à parler de « fraternité » avec eux. Toutefois, les normes établissant encore l'existence d'un *empêchement diriment* pour les couples interreligieux semblent montrer que dans ces unions il y aurait un « manque », une « imperfection », en raison de l'appartenance d'un conjoint à une autre religion. Ces normes, contrairement aux documents les plus récents du Magistère, ne révèlent pas une conception vraiment positive, voire fraternelle, de « l'autre ». Il est vrai que les couples interreligieux peuvent obtenir une dispense de l'autorité ecclésiastique, mais cette dispense reste toujours une exception à la règle générale qui interdit les mariages s'il y a « disparité de culte ». Dans tous les cas, la démarche pour obtenir la dispense est très intéressante, parce qu'elle prévoit des rencontres avec le ministre de l'Église lors desquelles les conjoints sont informés sur la vision chrétienne du mariage et sur les défis habituels des couples interreligieux. Comme nous l'avions déjà évoqué, si ces rencontres sont bien gérées par le ministre ou par une autre personne formée, elles peuvent être des occasions très utiles de connaissance réciproque ainsi que d'annonce pastorale. Donc, bien que l'Église doive considérer la possibilité d'éliminer l'empêchement de disparité de culte, empêchement qui n'appartient certainement pas au « droit divin », pour les couples interreligieux l'on pourrait toujours garder ces rencontres de formation avant le mariage.

En outre, dans les contextes où il peut y avoir des tensions entre les familles, l'Église pourrait être plus ouverte et concéder une dispense de l'obligation à suivre la forme canonique, qui impose aux couples islamo-chrétiens de célébrer un rite à l'église.

Quant au côté musulman, nous considérons une injustice la différence qui existe entre l'homme et la femme, là où le premier peut épouser une fille chrétienne (tout en restant musulman), tandis que la deuxième ne peut épouser qu'un garçon musulman. Cette différence doit absolument être repensée pour qu'il n'y ait pas de discrimination à l'égard des femmes et, comme nous l'avions évoqué, plusieurs savants musulmans se sont

déjà exprimés dans ce sens en faisant recours à une nouvelle herméneutique des versets coraniques. Pour les couples islamo-chrétiens, en outre, des rencontres de formation (à la mosquée ou dans des centres culturels) pourraient être envisagées, de la même manière que celles prévues par les catholiques, afin d'offrir des informations objectives et correctes ainsi que du soutien le cas échéant.

Le sujet de l'éducation religieuse des enfants nés des couples islamo-chrétiens reste aussi très débattu, parce que la communauté chrétienne demande qu'ils soient baptisés, alors que la communauté musulmane exige qu'ils deviennent musulmans. À notre avis, toute imposition à ce sujet est inopportune et le choix n'appartient qu'à l'accord des parents en vue du bien de leurs enfants. D'ailleurs, en prenant en compte le développement de la notion de liberté de religion, il est temps d'abandonner cette mentalité de « compétition » entre les communautés, qui cherchent à « gagner » de nouveaux membres dans un esprit de « concurrence » lointain de toute forme de spiritualité.