

**L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE ET SES IMPACTS DANS LE
CONTEXTE MALAGASY, EN PARTICULIER CHEZ LES BETSIMISARAKA
(c. 1056)**

Par
Gilbert Augustin RASAMIMANANA

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

Ottawa, Canada
Université Saint-Paul
2011

© Gilbert Augustin Rasamimanana, Ottawa, Canada, 2011

RÉSUMÉ

Après plus d'un siècle d'évangélisation, le succès du christianisme chez les Betsimisaraka reste mitigé, surtout en ce qui a trait au sacrement du mariage. L'Église en terre betsimisaraka se trouve en face de deux grandes difficultés : la résistance à la célébration du mariage religieux et l'instabilité des mariages. Ces difficultés sont surtout liées à la question de l'indissolubilité. Mais pourquoi les Betsimisaraka craignent-ils de s'engager dans le mariage sacramentel? La peur de l'indissolubilité est-elle la seule raison pour s'en éloigner? Quelles sont les caractéristiques du mariage coutumier auquel les Betsimisaraka sont tellement attachés? Et quels sont les causes et les impacts du divorce et le remariage des fidèles? Quelles solutions canoniques et pastorales pourraient être proposées? Le but de cette dissertation est d'étudier les racines des difficultés du mariage chrétien chez les Betsimisaraka afin de rechercher des solutions canoniques et pastorales pour fournir un soin pastoral plus efficace à ce peuple.

La thèse se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'histoire de l'évangélisation de Madagascar. Le deuxième chapitre traite de la stabilité du mariage coutumier betsimisaraka face à l'indissolubilité du mariage chrétien. Le troisième chapitre fait une comparaison entre la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka et la séparation avec maintien du lien dans le mariage chrétien. Enfin, la première partie du quatrième chapitre soulève des problèmes canoniques et pastoraux du mariage sacramentel chez les Betsimisaraka. La deuxième partie est consacrée aux propositions canoniques et pastorales.

La thèse se termine avec quelques suggestions ou recommandations qui peuvent aider les Betsimisaraka à mieux intégrer le mariage chrétien. Premièrement, même s'il est constaté que l'indissolubilité constitue un grand problème pour les Betsimisaraka, il est important de réaffirmer, par contre, que l'indissolubilité est un bien de la famille, de la société et de l'Église qu'il faut protéger.

Deuxièmement, l'harmonisation de la célébration du mariage coutumier et du mariage chrétien est nécessaire et le mariage chrétien pourrait intégrer certains éléments positifs du mariage coutumier, tels que l'aspect communautaire du mariage, le rôle de la famille. Dans le cas de Betsimisaraka en particulier, l'intégration du rôle de mpiantoka (garant du mariage) dans le mariage chrétien serait souhaitable.

Troisièmement, la préparation au mariage qui est une responsabilité de tous (famille, société, l'Église, l'État) devrait être considérée comme une des priorités de l'Église. Le soin pastoral ne devrait pas s'arrêter à la célébration du mariage, mais il devrait perdurer pendant toute la vie de couple. Chaque diocèse devrait avoir un directoire sur le soin pastoral du mariage.

Quatrièmement, la constitution des tribunaux ecclésiastiques fonctionnels pour traiter les causes de nullité matrimoniale de fidèles est à recommander. Toutefois, en raison du petit nombre de causes de nullité de mariage et de la difficulté de mise en place de tribunaux ecclésiastiques dans les diocèses ou archidiocèses de Madagascar, les tribunaux au niveau régional ou national seraient plus pratiques.

Cinquièmement, l'inculturation du mariage serait nécessaire. Toutefois, il ne faut plus se contenter de l'inculturation liturgique souvent artificielle, mais l'inculturation de droit serait souhaitable puisque le droit doit être vécu dans une situation sociale et culturelle de fidèles.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	IV
SIGLES ET ABRÉVIATIONS USUELLES	V
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE I—LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION À MADAGASCAR	9
Introduction	9
1.1— Les premiers contacts avec le christianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles	14
1.1.1— Les premières tentatives d'évangélisation des missionnaires portugais	15
1.1.2— Les premiers missionnaires français à Madagascar.....	18
1.1.3— L'évangélisation après le départ des Lazaristes et la mission dans les Îles	23
1.1.3.1— L'évangélisation après le départ des Lazaristes	23
1.1.3.2— La mission dans les petites Îles et la côte ouest de Madagascar.....	25
1.1.3.3— La Compagnie de Jésus et l'évangélisation des deux préfectures	28
1.1.4— La mission protestante : <i>London Missionary Society</i> : 1818-1835.....	31
1.2— L'évolution de la mission catholique entre 1861-1883.....	35
1.2.1— L'ouverture de la mission catholique à Antananarivo en (1861-1863)	35
1.2.1.1—La première tentative au temps de Ranavalona I.....	36
1.2.1.2— La mort de Ranavalona I et le début du catholicisme en Imerina.....	37
1.2.2— Le développement du catholicisme dans les hauts plateaux	39
1.2.2.1— La mission catholique d'Antananarivo après Radama II	40
1.2.2.2— Le développement de la mission catholique entre 1868 et 1883	42
1.2.3— La mission catholique pendant les troubles de 1883 à 1895	44
1.2.3.1— Les guerres franco-hova.....	44
1.2.3.2— Les impacts des guerres dans la vie de l'Église de Madagascar.....	45
1.3— L'évangélisation pendant la période coloniale 1896-1960	50
1.3.1— La situation de l'Église au sein du pouvoir colonial.....	50
1.3.2—Le développement de la mission catholique	53
1.3.3— L'Église face à la décolonisation.....	57
Conclusion.....	61
CHAPITRE II—LA STABILITÉ DU MARIAGE COUTUMIER BETSIMISARAKA ET L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN	68
Introduction	68
2.1—La préparation et la célébration du mariage coutumier betsimisaraka	71
2.1.1— Les empêchements au mariage coutumier betsimisaraka	72
2.1.1.1— Les empêchements de consanguinité.....	72
2.1.1.2— Les empêchements d'ordre social.....	81
2.1.2—La dispense ou le <i>fafy</i>	85
2.1.2.1—Le <i>fafy hampisaraka</i> ou la dispense en vue de la séparation.....	86
2.1.2.2— Le <i>fafy hampivady</i> ou dispense en vue du mariage	87
2.1.3— La préparation et la célébration du mariage coutumier	89
2.1.3.1— Les fiançailles (<i>fofom-bady</i>).....	89
2.1.3.2— Les préparatifs et la demande en mariage.....	90
2.1.3.2.1— La demande en mariage	91

2.1.3.2.2— La rencontre de deux familles	92
2.1.3.2.3—La célébration du mariage.....	93
2.2— D’autres caractéristiques du mariage coutumier betsimisaraka	99
2.2.1— Le passage de la polygamie à la monogamie	100
2.2.1.1— La polygamie.....	100
2.2.1.2— La procédure pour le mariage polygamique.....	102
2.2.1.3— Le mariage monogamique à Madagascar.....	103
2.2.2— Les mariages préférentiels	106
2.2.2.1— Le lévirat ou <i>vady solotragno</i>	106
2.2.2.2— Le sosorat.....	108
2.2.2.3— Le mariage entre cousins croisés (<i>zanagny lahy sy vavy</i>)	109
2.2.3— La place des enfants dans le mariage betsimisaraka.....	110
2.3— L’indissolubilité du mariage chrétien	112
2.3.1— L’indissolubilité du mariage chrétien avant le Code de 1917	112
2.3.1.1— L’indissolubilité du mariage et les données bibliques	113
2.3.1.2— Les Pères de l’Église et l’indissolubilité du mariage	115
2.3.1.3— Les principales législations conciliaires et pontificales sur l’indissolubilité.....	116
2.3.2— L’indissolubilité dans les Codes de droit canonique	119
2.3.2.1— L’indissolubilité absolue à partir du Code de 1917	119
2.3.2.2— Les exceptions à l’indissolubilité absolue.....	122
2.3.2.2.1— La dissolution d’un mariage conclu et non consommé	122
2.3.2.2.2—Le privilège paulin.....	126
2.3.2.2.3— Le privilège de la foi ou privilège pétrinien	128
Conclusion.....	133
 CHAPITRE III—LA SÉPARATION DANS LE MARIAGE COUTUMIER BETSIMISARAKA ET DANS LE MARIAGE CHRÉTIEN	 139
Introduction	139
3.1— Les moyens pour éviter la séparation	143
3.1.1— Les moyens d’éviter la séparation dans le mariage chrétien	144
3.1.1.1— Le devoir du couple de garder la vie commune conjugale.....	144
3.1.1.2— Le rôle de l’Église avant la séparation.....	150
3.1.1.2.1— La pastorale avant une situation de crise matrimoniale	150
3.1.1.2.2— Les solutions pendant la période de crise matrimoniale	152
3.1.2— Les moyens d’éviter la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka.....	156
3.1.2.1— L’obligation de garder la vie commune dans le mariage coutumier	156
3.1.2.2— Les moyens pour éviter la séparation pendant une période de crise.....	161
3.1.2.2.1— Le rôle du <i>mpiantoka</i> [le garant du mariage]	161
3.1.2.2.2— La conciliation familiale et le <i>fokonolona</i>	163
3.2— Les causes de séparation.....	165
3.2.1— Les causes de séparation dans le mariage chrétien	165
3.2.1.1— L’adultère, cause de la séparation perpétuelle.....	165
3.2.1.2— Les causes de séparation temporaire.....	170
3.2.2— Les causes de séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka.....	176
3.2.2.1— Les causes de séparation provenant de l’épouse	177
3.2.2.2— Les causes de séparation provenant de l’époux.....	181

3.3— Les procédures de la séparation.....	184
3.3.1— Les procédures de séparation dans le mariage chrétien	185
3.3.1.1— La procédure administrative.....	186
3.3.1.2— Le procès judiciaire	189
3.3.1.3— Le tribunal civil	192
3.3.1.4— Les effets de la séparation des époux.....	194
3.3.2— La séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka.....	196
3.3.2.1— La procédure de séparation	197
3.3.2.1.1— Le <i>misintaka</i> ou la séparation temporaire	197
3.3.2.1.2— La répudiation coutumière	199
3.3.2.1.3— Les effets de la séparation	200
Conclusion.....	201
 CHAPITRE IV—LES DÉFIS ET DES SOLUTIONS CANONIQUES DU MARIAGE CHRÉTIEN CHEZ LES BETSIMISARAKA.....	 207
Introduction	207
4.1— Les problèmes du mariage	211
4.1.1— Les impacts et les causes du refus du sacrement du mariage.....	212
4.1.1.1— La réticence au mariage chrétien : cas du diocèse de Toamasina.....	213
4.1.1.2— Les raisons de l'éloignement du sacrement de mariage.....	216
4.1.2— Les impacts de l'instabilité des couples.....	223
4.1.2.1— Les divorcés-remariés dans l'Église	223
4.1.2.2— Le statut juridique des divorcés remariés.....	224
4.1.2.3— L'accès des divorcés remariés aux sacrements	231
4.2— Les solutions canoniques et pastorales.....	236
4.2.1— La préparation au mariage	236
4.2.1.1— La préparation lointaine	237
4.2.1.2— La préparation prochaine	240
4.2.1.3— La préparation immédiate	243
4.2.1.3.1— Pour la validité du mariage.....	244
4.2.1.3.2— Pour la célébration licite du mariage	249
4.2.1.3.3— Pour la célébration fructueuse du mariage	251
4.2.1.3.4— La durée de la préparation pré-nuptiale.....	253
4.2.1.3.5— La concession de dispense	255
4.2.1.3.6— Le soin pastoral après le mariage.....	258
4.2.2— La création des tribunaux ecclésiastiques pour les causes matrimoniales	260
4.2.2.1— Les différentes instances de tribunaux ecclésiastiques	263
4.2.2.1.1— Les tribunaux de première instance	263
4.2.2.1.2— Les tribunaux de deuxième instance	265
4.2.2.2— Les tribunaux ecclésiastiques à Madagascar.....	267
4.2.3— L'inculturation du mariage	270
4.2.4— Les adaptations liturgiques	274
Conclusion.....	278
CONCLUSION GÉNÉRALE	284
BIBLIOGRAPHIE	294
NOTE BIOGRAPHIQUE	337

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je remercie le Seigneur Dieu pour sa bonté de m'avoir accompagné tout au long de mon parcours.

Je remercie le père Roman Majewski o.m.i., ancien supérieur des Oblats de Madagascar et son successeur le père Marek Ochlak o.m.i. de m'avoir donné la possibilité de continuer mes études.

Je remercie les Oblats de la Province Notre Dame du Cap de m'avoir aidé dans mes études. Je remercie également les membres du Centre Missionnaire Oblat (CMO) pour leur soutien financier.

Je suis très reconnaissant envers les Oblats polonais de la province Assomption pour leur soutien financier dès le début jusqu'à la fin de mes études.

Je remercie de façon spéciale madame Anne Asselin, Doyenne de la Faculté de droit canonique et directrice de cette thèse, dont le dévouement, la gentillesse et la patience, les encouragements et les conseils m'ont stimulé et guidé pour mener la recherche et la rédaction de la thèse jusqu'à leur aboutissement. Également, je veux remercier le père Roland Jacques o.m.i., ancien Doyen de la Faculté de droit canonique et codirecteur de cette thèse pour ses commentaires et remarques fort utiles.

J'offre aussi mes sincères remerciements aux pères Alexandre Taché o.m.i., Yvon Beaudoin o.m.i., Francis G. Morrissey o.m.i., Robert Michel o.m.i., André Dubois o.m.i., Augustine Mendonça, pour leur disponibilité de m'aider dans la rédaction et la correction de cette thèse.

Je remercie de façon spéciale M. Phillip Seymour d'avoir consacré son temps pour la mise en page de cette thèse.

Je remercie aussi madame Antoinette Comeau, sœur Lorraine Power, Meur Alexandre Dumas et Marguerite Morency pour leur soutien.

Je remercie également madame Cornu Sandra Aline et Meur Randrianaharison Paul Alexis de m'avoir envoyé des documents nécessaires en provenance de Madagascar.

Je suis très reconnaissant à tous les membres de ma famille qui n'ont jamais cessé de me soutenir et de m'encourager tout au long de mes études.

Je remercie également tous les professeurs et le personnel et étudiants de la Faculté de droit canonique dont l'aide et la collaboration sont toujours appréciées.

Enfin, je remercie également les innombrables amis et proches qui ont supporté indirectement une part de la charge de travail que représente la rédaction d'une thèse, et dont la présence et l'amitié ont été dans de nombreuses circonstances des atouts indispensables. En signe de profonde reconnaissance, pour tout ce que les mots ne peuvent, je dédie cette thèse.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS USUELLES

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>AC</i>	<i>L'Année canonique</i>
<i>ACA</i>	<i>Au cœur de l'Afrique</i>
<i>ACM</i>	<i>Aspect du christianisme à Madagascar</i>
<i>ACR</i>	<i>Australasian Catholic Record</i>
<i>AFER</i>	<i>African Ecclesiastical Review</i>
<i>AJ</i>	<i>Acta juridica</i>
<i>AKK</i>	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht</i>
<i>AP</i>	<i>Apollinaris</i>
<i>APF</i>	<i>Annales de la Propagation de la Foi</i>
<i>ASS</i>	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
<i>BM</i>	<i>Bulletin de Madagascar</i>
<i>BN</i>	<i>Bulletin de nouvelles de la Société Canadienne de Droit Canonique</i>
<i>C</i>	<i>Concilium</i>
<i>c.</i>	canon
<i>cc.</i>	canons
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CCEC</i>	<i>Cahiers du centre d'études des coutumes</i>
<i>CCEO</i>	<i>Code des canons pour les Églises orientales</i>
<i>CDCA</i>	CAPARROS, E., M. THÉRIAULT et J. AUBÉ (dir.), <i>Code de droit canonique annoté</i>

<i>CIC</i>	<i>Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i>
<i>CLD</i>	<i>Canon Law Digest</i>
<i>CLSA Comm1</i>	CORIDEN, J., T.J. GREEN et D.E. HEINTSCHEL (dir.), <i>The Code of Canon Law: A Text and Commentary</i>
<i>CLSA Comm2</i>	BEAL, J.P., J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (dir.), <i>New Commentary on the Code of Canon Law</i>
<i>DC</i>	<i>La Documentation catholique</i>
<i>DE</i>	<i>Il diritto ecclesiastico</i>
<i>E</i>	<i>Études</i>
<i>EE</i>	<i>Estudios eclesiásticos</i>
<i>EIC</i>	<i>Ephemerides iuris canonici</i>
<i>EV</i>	<i>Esprit et vie</i>
<i>FC</i>	<i>Familiaris consortio</i>
<i>IC</i>	<i>Ius canonicum</i>
<i>IE</i>	<i>Ius Ecclesiae</i>
<i>IRM</i>	<i>International Review of Missions</i>
<i>ITQ</i>	<i>Irish Theological Quarterly</i>
<i>J</i>	<i>The Jurist</i>
<i>L</i>	<i>Lateranum</i>
<i>MD</i>	<i>La Maison-Dieu</i>
<i>ME</i>	<i>Monitor ecclesiasticus</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>

<i>OA</i>	<i>Omalysy anio</i>
<i>P</i>	<i>Penant</i>
<i>Per</i>	<i>Periodica</i>
<i>Pr</i>	<i>The Priest</i>
<i>QDE</i>	<i>Quaderni di diritto ecclesiale</i>
<i>RCA</i>	<i>Revue du clergé africain</i>
<i>RDC</i>	<i>Revue de droit canonique</i>
<i>REDC</i>	<i>Revista española de derecho canónico</i>
<i>RM</i>	<i>Revue de Madagascar</i>
<i>S</i>	<i>Spiritus</i>
<i>SCL</i>	<i>Studies in Church Law</i>
<i>StC</i>	<i>Studia canonica</i>
<i>ST</i>	<i>Sal Terrae</i>
<i>SRRD</i>	<i>Sacrae Romanae Rotae Decisiones</i>
<i>Su</i>	<i>Le supplément</i>
<i>T</i>	<i>Teresianum</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>Vatican II, Centurion</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Concile œcuménique Vatican II, constitutions, décrets, déclarations, messages</i>

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le canon 1056¹ du Code de droit canonique de 1983 parle de l'indissolubilité comme une des propriétés essentielles du mariage. L'affirmation de l'indissolubilité du mariage *ratum* et *consummatum* entre un homme et une femme baptisés (c. 1141) est tenue comme de droit divin et considérée comme un impératif absolu, et aucune autorité humaine ne peut dissoudre ce lien. Devant l'idée qui veut étendre le pouvoir vicarial du Pontife romain pour dissoudre le mariage sacramentel consommé, Jean-Paul disait « qu'il est nécessaire de réaffirmer que le mariage sacramentel conclu et consommé ne peut jamais être dissous, pas même par le pouvoir du Pontife romain »². Cependant, la question de l'indissolubilité du mariage a toujours été un objet de discussion, voire même de controverse tout au long de l'histoire de l'Église. À considérer l'augmentation du nombre de couples divorcés et remariés et les demandes de nullité du mariage dans les tribunaux ecclésiastiques, on peut se demander si le mariage chrétien est encore vu comme indissoluble par la majorité de fidèles. Certainement, d'innombrables hommes et femmes de tous les temps et de tous les lieux se sont conformés à ce dessein divin naturel, mais il est aussi indéniable que la mentalité courante perçoit des difficultés à accepter l'indissolubilité du lien matrimonial³. En effet, la mentalité de divorce n'est pas seulement répandue dans les couches les plus sécularisées de la société, mais elle pénètre

¹ C. 1056 : « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ».

² JEAN-PAUL II, discours au Tribunal de la Rote romaine, 21 janvier 2000, « L'Église ne peut que réaffirmer la joyeuse annonce du caractère définitif du lien conjugal », dans *AAS*, 92 (2000), p. 353, traduction française dans *DC*, 97 (2000), p. 159.

³ Voir *ibid.*

même désormais l'intelligence et la volonté des fidèles qui suivent la pratique religieuse et qui participent à la vie ecclésiale⁴.

Même si des recherches sur le mariage sont déjà assez nombreuses, nous avons encore choisi ce thème comme sujet de thèse, car le mariage constitue pour l'Église à Madagascar⁵ une grande préoccupation. Dans le contexte malgache et chez les Betsimisaraka⁶ en particulier, le sacrement du mariage est confronté à des difficultés liées

⁴ Voir entre autres P. MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », dans *AC*, 44 (2002), pp. 233-248; J. VERNAY, « Les dissolutions du lien matrimonial en droit canonique », dans *AC*, 32 (1989), pp. 139-158; G. WACKENHEIM, « Le mariage et la famille : évolution des idées et des comportements en France », dans *RDC*, 24 (1974), pp. 294-322; J.I. BAÑARES, « Mentalidad divorcista e indisolubilidad del matrimonio », dans *REDC*, 64 (2007), pp. 281-307; E.M. EGAN, « The permanence of Marriage and the Mentality of Divorce », dans *AP*, 63 (1990), pp. 611-624; L. DEL AMO, « Mentalidad divorcista y nulidad del matrimonio », dans *IC*, 39 (1980), pp. 255-271.

⁵ L'Île de Madagascar est située dans l'océan Indien à 400 km au sud-est des côtes africaines. Madagascar est la plus grande Île de l'Afrique, quatrième du monde par son étendue après le Groenland, la Nouvelle-Guinée et Borneo, avec une superficie de 587 040 km² dont 1500 km de longueur du nord au sud et 500 km de largeur d'ouest en est. Jusqu'au xviii^e siècle, Madagascar était subdivisé en différents royaumes indépendants, mais durant la majeure partie du xix^e siècle, une grande partie de l'Île était sous l'administration du royaume Merina (la plus grande des tribus de Madagascar, peuplant surtout l'ancienne province d'Antananarivo). En 1896, Madagascar devint une colonie française et ne retrouve son indépendance qu'en 1960. Le pays est parmi les premiers à gagner son indépendance dans la zone de l'Océan Indien et de l'Afrique. Quant à la population, il existe au moins dix-huit grandes tribus très diversifiées à Madagascar qui ne parlent qu'une seule langue, le malgasy. Le français et l'anglais sont aussi des langues officielles à Madagascar. En 2009, Madagascar compte 20 653 556 habitants (voir entre autres H. DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, Berger-Levrault, Paris, 1961 [= DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*]; P. BOITEAU, *Contribution à l'histoire de la nation malgache*, Paris, Éditions sociales, 1968; G. GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, Tananarive, Imprimerie officielle, 1942 [= GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*]; A. GRANDIDIER et G. GRANDIDIER (éd.), *Collections des ouvrages anciens concernant Madagascar : contenant les ouvrages ou les extraits d'ouvrages portugais, hollandais, anglais, français, allemands, italiens, espagnols et latins*, vols 1-9, Paris, Union coloniale, 1903-1920; J. POIRIER, « Les groupes ethniques de Madagascar », dans *RFEPA*, 100 [1974], pp. 31-40; IDEM, « Les origines du peuple et de la civilisation malgache », dans *BM*, 347 [1966], pp. 1171- 1185; G. BOUCHER DE LA RICHARDERIE, *Bibliothèque universelle de voyage, ou Notice complète et raisonnée de tous les voyages anciens et modernes dans les différentes parties du monde, publiés tant en langue française qu'en langues étrangères, classés par ordre de pays dans leur série chronologique [...]*, Paris, Treuttel et Würtz, vol. 4, 1808).

⁶ Le nom Betsimisaraka est composé de trois mots : *be* (beaucoup), *tsy* (non), *misaraka* (séparés, éparpillés, désunis), qui veut dire « nombreux qui ne se séparent pas ». Il a été donné par le roi Ratsimilaho à ses partisans après avoir gagné la guerre contre les Tsikoa sous l'autorité de Ramanano en 1712. Les Betsimisaraka constituent une fédération de plusieurs clans (Tsikoa, Betanimena, Vorimo, Anteva, Zanamalata) que seules les circonstances historiques ont unifié à l'intérieur d'une même dénomination. Après cette réunification, les Betsimisaraka constituent une des grandes tribus de Madagascar, habitant sur

surtout à l'indissolubilité. Étant donné que l'indissolubilité est un fait objectif du mariage lui-même, elle est destinée aux hommes et femmes de tous temps de toutes sociétés⁷. Les Betsimisaraka considèrent que le mariage indissoluble serait le propre des chrétiens. Par conséquent, on constate des réticences chez les fidèles à célébrer le sacrement du mariage et les baptisés qui accèdent au mariage sacramentel sont très peu nombreux. La disproportion entre le nombre des baptisés et le nombre des personnes mariées religieusement est très grande⁸. De plus en plus, les catholiques préfèrent contracter un mariage coutumier, refusant ou repoussant à plus tard la célébration du mariage religieux⁹. Cette situation engendre des problèmes juridiques et pastoraux. Les conséquences vont d'une certaine émargination de ces chrétiens en situation irrégulière dans l'Église, à l'indifférence religieuse¹⁰.

De plus, il faut noter que les Betsimisaraka sont encore très attachés au mariage coutumier. En effet, la majorité ne se marie que selon la coutume, la société les considérant régulièrement mariés. Pour eux, le mariage sacramentel n'est qu'une porte

la côte orientale de l'Île, surtout dans l'ancienne province de Toamasina. Dans la nouvelle répartition de Madagascar en régions, ils se trouvent dans les régions d'Antsinanana et d'Analanjirifo et dans une partie de Sava (pour l'approfondissement de l'histoire de Betsimisaraka, voir entre autres L. UJAS, « Essai sur l'histoire et les coutumes des Betsimisaraka », dans *RM*, 4 [1907- 1908], p. 500; J. DEZ, *Les Betsimisaraka de la région de Nosy-Varika*, Paris, Société d'ethnographie de Paris, 1960; voir aussi la note 4).

⁷ Voir JEAN-PAUL II, Allocution au Tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2002, « L'indissolubilité du mariage est un bien » dans *DC*, 99 (2002), p. 152.

⁸ Ce thème sera exploré plus amplement au quatrième chapitre.

⁹ Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, dans *AAS*, 74 (1982), n° 82, p. 183, traduction française dans *DC*, 79 (1982), n° 82, p. 32 (= *FC*).

¹⁰ Voir O.M.A. RAZANAKOLONA, *La loi de la gradualité et le mariage coutumier à Madagascar*, thèse de doctorat, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1987, pp. 2-3.

d'accès aux sacrements, surtout l'Eucharistie. Dans la plupart des cas, les Betsimisaraka se marient religieusement plusieurs années après la célébration du mariage coutumier¹¹.

Par ailleurs, avant de se marier religieusement, les Betsimisaraka, comme tous les Malgaches, doivent se marier civilement. Ils se trouvent donc devant trois institutions différentes et indépendantes, à savoir le mariage coutumier, le mariage civil et le mariage religieux. Ces trois institutions ont une conception très différente de l'indissolubilité. Contrairement au mariage chrétien, le mariage coutumier souhaite que les couples soient unis jusqu'à la mort, mais quelques motifs sérieux peuvent justifier la séparation. Dans le mariage civil, le divorce est une affaire courante. L'instabilité soit du mariage coutumier, soit du mariage civil influence les couples mariés religieusement, et il y a de plus en plus de catholiques divorcés remariés chez les Betsimisaraka¹².

Le but de cette recherche est de découvrir pourquoi l'indissolubilité constitue un grand obstacle pour le mariage chrétien chez les Betsimisaraka. Après avoir trouvé les causes du problème, des solutions canoniques et pastorales seront proposées pour aider les Betsimisaraka à célébrer et à vivre le sacrement du mariage.

Les Betsimisaraka concilient difficilement les exigences du mariage chrétien avec la coutume à laquelle ils sont tellement attachés. Avant d'étudier les questions touchant ces mariages, il est important d'examiner brièvement le début et l'évolution de la christianisation de Madagascar. Quelles ont été les difficultés majeures dans l'évangélisation de ce pays? Quelles sont les attitudes de Betsimisaraka face aux

¹¹ Voir FC, n° 82.

¹² Voir FC, n° 84.

exigences du christianisme, surtout dans le domaine du sacrement de mariage? Si les Betsimisaraka acceptent de se convertir au christianisme, pourquoi craignent-ils de s'engager dans le mariage sacramentel? La peur de l'indissolubilité est-elle la seule raison pour s'en éloigner? Quelles sont les caractéristiques du mariage coutumier betsimisaraka? Peut-on faire une comparaison entre la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka et la séparation avec maintien du lien dans le mariage chrétien? Et quels sont les causes et les impacts juridiques et canoniques du divorce suivi d'un remariage? Quelles solutions canoniques et pastorales pourraient être proposées?

Avant et après la publication du Code de droit canonique de 1983, quelques livres, thèses et articles sur les mariages coutumiers et le mariage chrétien ont été publiés par des canonistes et des théologiens ou par des missionnaires.

En 1977, Gabriel Navone¹³ a publié un article sur les difficultés auxquelles est confrontée l'Église face au mariage coutumier. Il propose quelques solutions pastorales pour aider les Malgaches à accepter le mariage chrétien tout en considérant les points positifs du mariage coutumier. Toutefois, il parle du mariage coutumier en général et cette étude est très sommaire. Dans cette recherche, l'attention se focalise surtout sur le rapport entre le mariage coutumier betsimisaraka et le mariage chrétien.

Dans son livre¹⁴, Michel Legrain parle de l'incompatibilité du mariage chrétien et du mariage coutumier en terre africaine. Il dénonce l'« impérialisme culturel désastreux » ou l'imposition du mariage européen aux Africains. Il faut, dit-il, tenir compte des

¹³ G. NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », dans l'*ACM*, 16 (1977), pp. 168-186.

¹⁴ M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Paris, Chalet, 1979.

réalités africaines. Toutefois, il a trop exalté les mariages coutumiers tout en ignorant leurs limites. Ce travail présentera le mariage coutumier betsimisaraka tel qu'il est réellement avec ses points forts et ses limites.

Quant à Odon Razanakolona¹⁵, il a appliqué la loi de la gradualité au mariage coutumier à Madagascar. Il parle du mariage coutumier à Madagascar de façon très générale. Tenant compte de la diversité des coutumes des différentes tribus de Madagascar, cette recherche se concentrera surtout sur le mariage coutumier betsimisaraka.

Quant à Jean-Baptiste Tchagole¹⁶, il compare le mariage coutumier des Temba, une tribu au nord du Togo avec le mariage chrétien. Il parle de la polygamie et du divorce comme deux facteurs opposés aux propriétés du mariage. Or, le problème de la polygamie ne se pose plus à Madagascar.

Antoine Philippe¹⁷ a mené une étude historique rigoureuse et très approfondie des fiançailles en différents pays. Il souligne l'importance des fiançailles dans la préparation au mariage. Il dénonce la négation des valeurs des coutumes africaines et l'imposition de la conception occidentale du mariage aux africains. Mais il n'a pas touché à d'autres aspects du mariage. Dans sa thèse, Peter Dikos¹⁸ a étudié la question de la forme

¹⁵ O.M. RAZANAKOLONA, *La loi de la gradualité et le mariage coutumier à Madagascar*, thèse de doctorat, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1987.

¹⁶ J.-B. TCHAGOLE, *La conception de la stabilité du mariage chez les Temba du Nord-Togo comparée à la doctrine de l'Église*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1988.

¹⁷ A. PHILIPPE, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.

¹⁸ P. DIKOS, *The Status of the Canonical Form of Marriage in Papua New Guinea : A Comparative Study of Customary , and Canonical Celebration of Marriage*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2005.

canonique du mariage coutumier en Nouvelle-Guinée Papouasie en comparant le mariage coutumier et le mariage civil au mariage sacramentel. Cette recherche se concentre surtout sur la question d'indissolubilité.

La méthode utilisée sera surtout analytique. Pourtant, les méthodes historique et comparative seront aussi utiles. L'évolution de l'évangélisation de Madagascar sera étudiée succinctement, mais la question centrale de l'étude portera surtout sur les difficultés liées à l'indissolubilité du mariage sacramentel pour les Betsimisaraka. Comme l'Église s'est toujours heurtée au problème lié à l'indissolubilité du mariage, certains documents furent publiés au fil du temps pour réaffirmer sa doctrine en la matière. Certaines de ces sources, comme les exhortations et les constitutions papales, les conciles, les documents des congrégations romaines, les décrets et les lois des conférences épiscopales surtout africaines et malgaches, ainsi que les deux Codes de droit canoniques seront analysées et situées dans le contexte betsimisaraka. De plus, les sources du droit coutumier betsimisaraka et du droit matrimonial civil de Madagascar seront étudiées afin de les comparer avec le droit matrimonial de l'Église catholique. Il est souhaité que l'analyse de la situation matrimoniale actuelle chez les Betsimisaraka accorde une nouvelle approche pastorale plus appropriée et plus efficace. Certaines suggestions pratiques seront proposées afin d'aider ce peuple à se conformer aux exigences du sacrement de mariage.

Le travail se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'histoire de l'évangélisation de Madagascar. L'objectif est de connaître le début et l'évolution ainsi que les difficultés de l'implantation du christianisme à Madagascar pendant les différentes initiatives des missionnaires européens. L'étude du début de la christianisation

de Madagascar permettra aussi de connaître l'influence du christianisme chez les Betsimisaraka.

Le deuxième chapitre traitera de la stabilité du mariage coutumier betsimisaraka face à l'indissolubilité du mariage chrétien. La première partie expliquera les caractéristiques du mariage coutumier betsimisaraka comme les empêchements au mariage, le rôle de la famille et les différentes étapes du mariage. La deuxième partie rappellera l'indissolubilité du mariage chrétien ainsi que les exceptions permettant la dissolution du mariage.

Le troisième chapitre fera une comparaison entre la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka et la séparation avec maintien du lien dans le mariage sacramentel. Les ressemblances et les différences entre ces deux types de séparations seront étudiées plus profondément.

Enfin, le quatrième chapitre soulèvera dans une première partie les problèmes canoniques et pastoraux du mariage sacramentel chez les Betsimisaraka. La deuxième partie sera consacrée aux propositions canoniques et pastorales.

CHAPITRE I

LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION À MADAGASCAR

Introduction

L'évangélisation de Madagascar commence en 1500¹, année où les Européens découvraient cette Île. Au cours des siècles suivants, les missionnaires sont venus de l'Europe, principalement du Portugal, de l'Italie, de la France et de l'Angleterre. Au XVI^e siècle, cette évangélisation n'est pas encore coordonnée directement par le Saint-Siège : on assiste plutôt à une alternance d'initiatives isolées d'une région à l'autre de la part de missionnaires agissant dans le cadre du patronat royal portugais².

La fondation en 1622 de la Congrégation romaine pour la propagation de la foi aurait dû donner une nouvelle impulsion, mais en fait Madagascar n'a guère figuré dans

¹ Le 10 août 1500, le navigateur Portugais Diogo Dias [plusieurs écrivent Diego Dias; en portugais ce nom s'écrit Diogo] découvrit une grande Île inconnue, à laquelle il donna le nom de Saint Laurent, dont l'Église célébrait la fête en ce jour (voir G. GOYAU, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, Paris, Société de l'histoire nationale, 1948, p. 29 [= GOYAU, *La France missionnaire*]. Voir également H. FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar au XVII^e siècle*, Paris, Ch. Poussielgue, 1903, pp. 1-3 [= FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*]. Cependant, selon Robert Cornevin, Diogo Dias appartenant à la flotte d'Alvares Cabral à la suite d'une tempête a longé la côte orientale de Madagascar en 1500 mais Ruis Pareira qui faisait du commerce avec les Malgaches baptisa l'Île du nom de Saint Laurent (voir R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale 1500-1900*, vol. 2, Paris, Payot, 1966, pp. 329-330 [= CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique*]. De même Nivoelisoa Galibert qui a étudié les correspondances des Lazaristes soutient cette théorie (voir N. GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul [1648-1661]*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 116). Toutefois, Alfred Gradidier, un grand spécialiste de Madagascar assure que la découverte de l'Île et la dénomination de Saint Laurent doivent être attribuées à Diogo Dias, qui avait accompagné le capitaine Pedro Alvarez Cabral dans son voyage aux Indes. Cette théorie est suivie par la majorité des auteurs (voir A. GRANDIDIER, *Histoire de la géographie de Madagascar*, Paris, Imprimerie nationale, 1892, pp. 36-38 [= GRANDIDIER, *Histoire de la géographie de Madagascar*]. Voir également A. MALOTET, *Étienne de Flacourt ou les origines de la colonisation française à Madagascar 1648-1661*, Paris, Ernest Leroux, 1889 [= MALOTET, *Étienne de Flacourt ou les origines de la colonisation française*]; voir aussi JOÃO DE BARREIRA, *Commentarios do Afonso Albuquerque*, Lisboa, 1576). Il faut dire qu'il s'agit des premiers contacts des Malgaches avec les Européens car les Africains et les Asiatiques avaient vu depuis longtemps la grande Île alors que les Européens en ignoraient l'existence (voir P. ALEXANDRE, *Les Africains : initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*, Paris, Éd. Lidis, 1981; F. MAURO, *L'expansion européenne [1600-1870]*, Paris, Presses universitaires de France, 1964).

² Voir R. JACQUES, *Des nations à évangéliser : genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, pp. 368-369 (= JACQUES, *Des nations à évangéliser*).

les priorités. Il faut attendre le XIX^e siècle pour voir émerger le projet digne de ce nom³. Et le nouvel élan viendra d'abord des sociétés missionnaires anglaises qui sont opposées à l'Église catholique romaine.

L'arrivée des Européens Portugais, Hollandais, Anglais, Écossais, Français— à Madagascar n'ouvrait pas seulement la voie à la religion chrétienne mais aussi à la civilisation occidentale. Les missionnaires anglais membres de la *London Missionary Society* (L.M.S) ouvrirent la première école à Antananarivo le 8 décembre 1820; la construction des hôpitaux et des industries commence quelques années après. Il n'est pas surprenant de constater que, en invitant les Européens, « le souverain [Radama I] n'a pas dans l'esprit la christianisation de son peuple, mais l'imitation de l'Europe sur le plan des réalisations matérielles »⁴. Telle était l'attente du roi Radama I⁵ des Anglais venus à Madagascar pour la mise en pratique du traité conclu le 11 octobre 1820 entre lui et

³ Voir C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation : XV^e-XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 90-96.

⁴ B. HÜBSCH (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Antananarivo, Éd. Ambozontany, Analamahitsy, 1993, p. 190 (= HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*).

⁵ Radama I fut roi d'Imerina [Imerina désigne une tribu, la plus peuplée et puissante des tribus qui peuplent le centre du pays, alors que Hova désigne une des classes sociales chez les Imerina ou Merina] de 1810 à 1828. Il adopta une politique d'ouverture aux Européens en vue de tirer avantage de leur progrès technique. C'est pendant son règne que la langue malgache devint langue écrite en caractères latins. Pourtant, le catéchisme de Nacquart (un missionnaire lazariste français), publié par Flacourt en 1657, fut le premier texte écrit en malgache; l'intérêt de cet ouvrage pour le linguiste est comparable à celui des plus anciens manuscrits arabico-malgaches (voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, pp. 182-184). Radama I fit venir à Tananarive quelques ouvriers anglais et écossais. Le missionnaire écossais Cameron apprit aux Malgaches à faire des briques crues, du savon, du soufre, à tanner, à utiliser de nouvelles techniques de forge; il forma également des charpentiers et construisit des moulins (voir H. DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1965, p. 160 [= DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*]). Dans sa politique étrangère, Radama I s'appuya sur les Anglais qui visaient à ruiner l'influence de la France, laquelle occupait Fort-Dauphin, Sainte-Marie (une petite île à l'Est de Madagascar), Foulpointe et Tamatave. En 1822, il a envoyé ses frères et d'autres jeunes malgaches à l'île britannique de Maurice et à Londres pour poursuivre leurs études (voir J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, pp. 577-578 [= KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*]; voir aussi M. BROWN, *Madagascar Rediscovered : A History from Early Times to Independence*, London, Damien Tunnacliffe, 1978).

Farquhar, un représentant du gouvernement anglais à l'Île Maurice. Le but avoué de ce traité est de mettre fin à la vente d'esclaves en provenance de Madagascar et de former des élèves, des instituteurs et des artisans comme futurs élites chrétiennes du royaume.

Cependant, l'évangélisation de Madagascar se heurta à plusieurs difficultés. D'abord, la situation politique de l'époque joue un rôle très important dans le processus d'évangélisation. L'accueil et le refus de la religion chrétienne dépendent de l'attitude du roi ou de la reine au pouvoir. Le règne de Ranavalona I⁶ est dans ce sens une période sombre : la reine interdit aux Malgaches de pratiquer la religion chrétienne; elle exila tous les missionnaires et persécuta les chrétiens.

Les missionnaires catholiques se contentèrent d'évangéliser les côtes ainsi que les petites îles côtières, n'ayant pas la permission de la reine de monter à Antananarivo, capitale du royaume. Ainsi, la mission catholique ne put s'installer officiellement dans l'Imerina qu'après la mort de Ranavalona I; ce fut le 16 août 1861.

La liberté religieuse fut acquise durant le règne du roi Radama II, fils et successeur de Ranavalona I qui choisit une politique d'ouverture aux étrangers et ouvrit ainsi la porte au christianisme. Quand le père Louis Jouen lui demanda l'autorisation d'enseigner la religion catholique dans son royaume, il répond : « Enseigner à mes sujets la religion catholique, c'est le plus ardent de mes vœux. Non seulement donc, je vous y autorise, mais je vous l'ordonne, autant qu'il est en moi. Allez, répéta-t-il ensuite

⁶ À la mort de Radama I le 27 juillet 1828, Mavo, son épouse principale (*vadibe* [Comme le roi était polygame, *vadibe* est sa première épouse, elle est considérée l'épouse principale]) devenait reine de l'Imerina de 1828 à 1861. Elle prit le nom de Ranavalona I. Elle était très conservatrice et attachée aux religions traditionnelles, et considérait la religion chrétienne comme une institution européenne dangereuse. Elle tenta de combattre toute influence étrangère, dont celle des missionnaires chrétiens (voir F. LABATUT et F. RAHARINARIVONIRINA, *Madagascar : étude historique*, Paris, Nathan, 1969, pp. 112-113 [= RAHARINARIVONIRINA, *Madagascar, étude historique*]).

plusieurs fois, instruisez, prêchez, enseignez, non seulement à Tananarivo mais dans tout mon royaume »⁷.

De plus, les Européens n'étaient pas venus seulement pour l'évangélisation de Madagascar mais aussi pour instaurer leur influence politique et surtout économique vu l'emplacement géographique et les richesses naturelles du pays. Ils tenaient à cœur un projet de colonisation. En France, par exemple, une « compagnie dite Société de l'Orient se forma en 1642, sous la protection du cardinal de Richelieu, dans le but de poursuivre énergiquement la colonisation de la grande Île »⁸. Même si « l'apostolat n'est pas une œuvre nationale, en ce sens qu'aucun missionnaire n'est l'agent d'un pays, préluant par la prédication à la conquête »⁹, la simultanéité du désir de christianiser et de coloniser freine l'enthousiasme des Malgaches à embrasser la foi chrétienne. Il régnait une certaine méfiance des Malgaches envers les étrangers, y compris envers les missionnaires puisque le sentiment populaire les identifiait avec les colonisateurs. Par ailleurs, à cette époque les guerres franco-malgaches éclipsent non seulement les relations entre Madagascar et la France mais aussi les activités de la mission¹⁰. Les missionnaires sont obligés

⁷ C. DE LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, vol.1, Paris, V. Lecoffre, 1884, p. 349 (= LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*).

⁸ Ibid., pp. 7-8.

⁹ P. SUAÛ, *La France à Madagascar : histoire politique et religieuse d'une colonisation*, Paris, Perrin, 1909, p. 9 (= SUAÛ, *La France à Madagascar*).

¹⁰ Les différentes guerres franco-malagasy se sont produites à cause des rivalités entre les deux parties. En effet, devant la volonté de la France à avoir des influences à Madagascar, la partie malgache montre sa détermination à défendre le pays et son indépendance. Par conséquence, la première guerre a lieu en 1883. En 1894, une nouvelle guerre franco-hova éclate, à la suite de laquelle Madagascar devient une colonie française à partir de 1896. Enfin, pour retrouver l'indépendance, les Malgaches commencent à se révolter contre les Français et une autre guerre est déclenchée en mars 1947. Toutes ces guerres n'apportent que des conséquences désastreuses pour la mission catholique parce que les missionnaires sont obligés de quitter le pays (voir A. BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, Paris,

d'abandonner le pays. La mission survit grâce au dévouement de laïcs fervents, qui prirent en main l'annonce de l'Évangile en l'absence de missionnaires.

En 1896, Madagascar devint colonie française, mais la mission rencontra de nouvelles difficultés telles l'attitude anticléricale des administrateurs civils, ainsi que, à partir de 1905, la laïcité de l'État.

Enfin, l'attachement des Malgaches à leurs croyances traditionnelles ne facilita pas la tâche des missionnaires¹¹. D'une part, le christianisme est considéré comme une « religion des conquérants »¹². D'autre part, ces mêmes croyances traditionnelles sont vues par certains missionnaires comme une préparation à l'accueil de la foi chrétienne parce que les Malgaches croient déjà en Dieu créateur de l'univers et de tout ce qui existe¹³. Cependant, la plupart des missionnaires avaient une attitude négative vis-à-vis de la culture et de la religion traditionnelle malgaches; « ils étaient décidés à les détruire »¹⁴. Il faut donc que cette croyance soit dirigée et éclairée par l'Évangile. Ainsi, après une longue période d'épreuves, la foi est implantée dans les cœurs des Malgaches.

Beauchesne, 1940, pp. 217-300 [= BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*]). Un peu plus de détails sur ces guerres seront donnés ultérieurement.

¹¹ « Ils essaient de prêcher, d'ouvrir les gens à leur destinée future et de les inviter à vivre selon les enseignements du Christ. Mais ils se heurtent à l'instabilité des ménages et aux phénomènes de possession (*tromba*) qui accompagnent les honneurs rendus aux *Razana* (ancêtres), toutes coutumes que n'entendent point quitter les habitants. Aux exhortations morales des missionnaires, ils répondent : nous aimons mieux aller en enfer avec nos ancêtres qu'en paradis sans eux » (HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 170).

¹² A. BOAHEN (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique sous la domination coloniale, 1880-1935*, vol. 7, Paris, Unesco, 1987, p. 567 (= BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique*).

¹³ Voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, pp. 69-76.

¹⁴ BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique*, p. 567.

Le but de ce chapitre est d'étudier le début, le développement et les difficultés de l'évangélisation de Madagascar. Une attention particulière sera portée sur les influences de la foi chrétienne dans la vie des fidèles, plus particulièrement sur le sacrement du mariage, parce que sa réception est considérée comme un aspect de la réalisation du travail des missionnaires à Madagascar. Le sacrement du mariage constitue un point de rencontre entre la foi chrétienne et le mariage, qui est une réalité humaine fondamentale.

Ce chapitre se divise en trois parties. La première sera consacrée aux initiatives d'évangélisation de Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dans la deuxième partie, il sera question de l'évolution du christianisme entre 1861 et 1895¹⁵. La troisième partie sera dédiée à l'évangélisation pendant la période coloniale (1896-1960).

1.1— Les premiers contacts avec le christianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles

Entre le XV^e siècle et la création de la *Propaganda Fide* en 1622¹⁶, le Portugal et l'Espagne avaient reçu du Pontife romain des privilèges en échange de la charge, qu'ils devaient assumer de christianiser les nouveaux pays qu'ils avaient découverts; c'est ce

¹⁵ Cette date marque la fin de la monarchie à Madagascar; la dernière reine de l'Imerina Ranaivalona III est exilée à la Réunion et puis transférée à Alger. Madagascar ne retrouve son indépendance qu'en 1960 (voir DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, pp. 237-239).

¹⁶ « Ce fut le pape Grégoire XV qui, le 22 juin 1622, érigea canoniquement la Congrégation de *Propaganda Fide*, qui s'est appelée aussi *de Propagatione Fidei* » (P. CHARLES, *Les dossiers de l'action missionnaire : manuel de missiologie*, Louvain, Éd. de l'Aucam, 1939, p. 343). Le but de la création de cette Congrégation était de dépasser le système de patronat qui donne certains privilèges au roi du Portugal ou d'Espagne d'envoyer et de soutenir les missionnaires, de construire des églises, de nommer des évêques et des prendre les bénéfices des églises dans les territoires qu'ils avaient conquis. « L'objectif est désormais d'établir l'autorité directe et exclusive de Rome, au moins dans les nouvelles missions pour émanciper le missionnaire de toute tutelle politique » (C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation : XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 96; voir aussi JEAN-PAUL II, Encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, dans *AAS*, 83 (1991), n^{os} 75-76, pp. 322-324, traduction française dans *DC*, 88 (1991), n^{os} 75-76, pp. 180-181; voir aussi H. CHAPPOULIE, *Rome et les missions de l'Indocine aux XVII^e siècle*, 2 vols., Paris, Bloud et Gay, 1943-1948; voir aussi R. JACQUES, *De Castro Marim à Faifo : naissance et développement du padroado portugais d'Orient, des origines à 1659*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de educação, 1999, pp. 17-32; voir IDEM, *Des nations à évangéliser*, pp. 370-372.

qu'on appelle le système de patronat. L'Océan indien était dévolu à la couronne portugaise. Dans le cas de Madagascar, les Portugais avaient d'une part le désir de « se procurer rapidement et abondamment les métaux précieux dont la recherche les préoccupait »¹⁷, et d'autre part l'obligation de christianiser. Lorsque le Portugal, affaibli, n'eut plus les moyens de ses ambitions, d'autres puissances les reprirent à leur compte, notamment dans cette région l'Angleterre et la France.

1.1.1— Les premières tentatives d'évangélisation des missionnaires portugais

De prime abord, il est difficile de connaître qui étaient les premiers missionnaires portugais débarqués à Madagascar et à plus forte raison de décrire leurs méthodes. On ne sait même pas s'il y avait un aumônier avec Diogo Dias quand il découvrit l'île. Le récit de Correa, qui parle de cette première expédition, ne fait aucune allusion à une annonce de la Bonne Nouvelle lors de l'arrivée des Portugais à Madagascar¹⁸. En 1506, Fernam [Fernão] Soares amenait à Lisbonne deux Malgaches de Matitanana « capturés par Ruy Pereira et présentés au roi Manoël le Fortuné par Antonio de Saldanha l'année suivante, [qui] furent les premiers habitants de Madagascar convertis au christianisme »¹⁹. Il est fort probable que ces Malgaches avaient été emmenés de force par les navigateurs pour

¹⁷ FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, p. 14.

¹⁸ « Pas un seul indigène ne se montra. On envoya à la découverte un condamné qui était à bord (car le roi du Portugal faisait mettre dans tous les navires quelques criminels destinés à être jetés à l'aventure sur les terres inconnues et pouvant obtenir leur grâce en récompense de leurs services). Cet émissaire entra dans la brousse et trouva quelques paillotes habitées par des noirs tout nus avec lesquels il communiqua par signes et qui ne lui firent aucun mal. Il revint au navire accompagné par quelques-uns d'entre eux qui vendirent des poules, des ignames et des fruits sauvages bons à manger, en échange de couteaux, de haches, d'ustensiles divers en fer, de chapelets, de grelots et de miroirs. Les portugais, qui se trouvaient fort bien dans ce port, y restèrent un certain temps; mais la fièvre ayant commencé à sévir et quelques-uns des matelots étant morts, ils partirent. » (M.A. GRANDIDIER, *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, vol. 1, p. 4, repris dans FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, pp. 2-3).

¹⁹ FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, p. 3.

attester la véracité de leur découverte d'un nouveau territoire. C'était une pratique courante des navigateurs du XVI^e siècle²⁰.

En 1540, un groupe de soixante-dix Portugais, parmi lesquels plusieurs religieux, s'installe à l'extrémité du sud-est de Madagascar, en face de l'actuel Fort-Dauphin. Ils construisent déjà une maison en pierre et les missionnaires, dont l'appartenance à un institut religieux n'est pas identifiée, commencent à prêcher le christianisme. Certains colons portugais avaient épousé des femmes du pays et avaient eu des enfants. Cependant, cette implantation ne devait pas durer longtemps : les Malgaches massacrèrent les colons; seuls cinq survivants se réfugièrent en Inde²¹. Certains Malgaches n'oublièrent pourtant pas les missionnaires qui les avaient évangélisés; quelques années plus tard, ils manifestèrent le désir d'avoir des prêtres²².

En 1585, un dominicain espagnol, Fray Juan de San Thomas, débarque sur la côte nord-ouest de Madagascar dans la région d'Analalava pour tenter de l'évangéliser. Cette mission est éphémère car Fray Juan est empoisonné par des autochtones qui s'opposent à l'arrivée du christianisme²³. Après sa mort, ses disciples malgaches retournent à la religion traditionnelle.

²⁰ Voir *ibid.*, pp. 3-4. Pour plus de détails sur cette pratique, voir aussi JACQUES, *Des nations à évangéliser*, pp. 283-292.

²¹ Voir *ibid.*, p. 2.

²² « Dans les dernières années du XVI^e siècle, un bâtiment [navire] hollandais s'étant perdu sur la côte sud-est de l'Île de Saint-Laurent, les naturels de la contrée vinrent s'informer auprès des hommes de l'équipage s'il n'y avait pas parmi eux quelques pères » (*ibid.*, p. 8).

²³ Voir *ibid.*, p. 5.

En 1613, le vice-roi de l'Inde portugaise à Goa, Jerónimo de Azevedo décide d'envoyer le navire Nossa Senhora da Esperança pour exécuter une reconnaissance hydrographique des côtes de Madagascar et entrer en contact avec les descendants de Portugais dans la région d'Anosy. Il y envoyait également deux pères jésuites²⁴. Ayant remarqué que l'endroit semblait favorable à l'évangélisation, ils construisaient une église et une maison d'habitation dans la baie de Ranofotsy.

À son retour de l'Inde en 1614, le capitaine Paulo Rodrigues da Costa demande à Tsiambany, roi de Matakasy (une des tribus du Sud de Madagascar), d'amener son fils Andrian-dRamaka, âgé de 12 ans, à Goa en Inde pour y être éduqué et christianisé. Le jeune prince est instruit au couvent de São Paulo et baptisé au séminaire de Santa Fé. Après quelques années,

Andrian-dRamaka s'exprimant bien en portugais, lisant et écrivant en caractères latins, sachant toute sa croyance et les prières chrétiennes, le vice-roi estima pouvoir s'en servir comme d'un instrument pour la propagation de la foi et l'expansion de la puissance portugaise à Madagascar, et le renvoya dans sa patrie avec huit compagnons blancs, dont deux pères jésuites chargés de fonder enfin une mission dans l'Anosy²⁵.

Les deux prêtres étaient João Garcês et Luis Mariano. À leur arrivée à Anosy, ils instruisent et baptisent des enfants et des adultes. Leur mission ne dure que onze mois parce que les *ombiasy* (responsables de la religion traditionnelle) du roi réclament leur expulsion. Le roi n'ose pas les expulser, mais il interdit à ses sujets de donner ou de

²⁴ Un texte de la *Relation de Goa* de 1621 fait allusion au voyage de deux pères jésuites à bord de la Nossa Senhora da Esperança. Ce texte précise même leurs noms : « De la mission de l'Île de Saint-Laurent, on ne sait autre chose, sinon que les pères Luis [Mariano] et Jean Garcês ont fait voile vers cette Île, avec ferme propos et résolution de n'en sortir jamais et d'y souffrir et endurer toutes les difficultés et mésaises qui se peuvent souffrir en ce monde pour l'amour de Dieu ». Ce texte de la *Relation de Goa* 1621 est cité dans FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, p. 3.

²⁵ FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, pp. 12-13.

vendre de la nourriture aux Portugais. Quelque temps après, le père João Garcês meurt; il n'avait baptisé qu'un seul Antanosy. Le retour d'Andrian-dRamaka à la pratique des rites traditionnels décourage énormément le père Mariano.

Devant ces difficultés, les missionnaires portugais se désintéressent peu à peu de Madagascar, pour finalement l'abandonner en 1618. Malgré leurs efforts, la mission fut vouée à l'échec pour différentes raisons, comme le manque d'intérêt des Malgaches pour le christianisme, l'éloignement de Madagascar par rapport aux implantations portugaises notamment Goa. Ces circonstances rendent l'évangélisation difficile. Il faut y ajouter le manque de connaissance des gens et de leur culture, et plus généralement la maladresse des Portugais²⁶.

Après l'abandon des Portugais, les missionnaires français reprendront leur travail quelques années plus tard.

1.1.2— Les premiers missionnaires français à Madagascar

Le 30 avril 1642, la Compagnie française des Indes orientales²⁷ s'établissait définitivement à Madagascar. Cette compagnie avait besoin de missionnaires pour l'administration des sacrements aux colons et pour l'instruction chrétienne. En 1643, un

²⁶ Voir V. BELROSE-HUYGHUES, « L'information du père Christoforo Borro, témoignage d'un compagnon du père Mariano sur Madagascar », dans *OA*, 11 (1980), p. 118. Voir également *Exploração portuguesa de Madagascar em 1613. Relação inedita do padre Luiz Mariano* (*Boletim da Sociedade de geographia de Lisboa* 1887, 7^e série, n° 5, pp. 313-315. « Pour le P. Cordaro, la véritable cause de l'insuccès des missionnaires serait leur peu de zèle. [...] Le Père De La Vaissière semble croire au contraire qu'une persécution avait éclaté dans l'Île et qu'un des pères, Jean Garcês [João Garcês], en aurait été vers l'année 1616 l'une des principales victimes » (MALOTET, *Étienne de Flacourt ou les origines de la colonisation française*, p. 27).

²⁷ La Compagnie des Indes orientales s'occupait de la colonisation de Madagascar. Elle envoyait des colons français pour former une colonie dans la partie sud de cette Île (voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 20).

sous-diacre, dont le nom n'est pas mentionné, fut envoyé comme aumônier des Français²⁸. Le 26 juillet 1646, l'abbé M. de Bellebarbe arrivait à Fort-Dauphin²⁹.

À la même époque, parallèlement aux initiatives françaises, il était également question que le Saint-Siège envoie des missionnaires à Madagascar³⁰. Le nonce en France songe aux Lazaristes. Leur fondateur, Vincent de Paul, accepte d'envoyer deux prêtres, Charles Nacquart et Nicolas Gondrée, arrivés à l'actuel Fort-Dauphin le 4 décembre 1648 en compagnie d'Étienne de Flacourt, un responsable de la Compagnie française des Indes orientales, et de deux Malgaches convertis au catholicisme en France. La mission de Madagascar est la première mission lazarisiste en terre lointaine de l'époque avant d'aller en Chine au XIX^e siècle. En arrivant à Madagascar, les missionnaires commencent par l'apprentissage de la langue malgache et dès le 6 janvier 1649, ils baptisent des enfants³¹.

Après la mort de Nicolas Gondrée, le 16 mai 1649, Charles Nacquart reste donc seul, mais continue l'œuvre d'évangélisation. Il rédige en langue malgache en caractères latins, un opuscule sur la foi chrétienne³². Face à la polygamie de certains chefs de tribus,

²⁸ Voir FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, p. 28.

²⁹ Voir GOYAU, *La France missionnaire*, p. 30.

³⁰ Désormais le pape prenait le contrôle de l'évangélisation : « [...] [E]n qui réside le pouvoir d'envoyer *ad gentes* ? Il faut que ce soit au pape, ou aux conciles ou aux évêques. Or ceux-ci n'ont de juridiction que dans leurs diocèses; des conciles il n'en est point en ce temps; il faut donc que ce soit en la personne du premier. Si donc il a le droit de nous envoyer, nous avons aussi obligation d'aller; autrement, son pouvoir serait vain » (ibid., p. 33).

³¹ « Étienne de Flacourt retient de M. Nacquart qu'il fut véritablement le premier missionnaire de Madagascar, avec quatre cents baptêmes à son actif et une influence particulièrement positive sur les Français » (N. GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul [1648-1661]*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 100 [= GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les Lazaristes de Madagascar*]).

³² Il s'agissait d'un petit catéchisme avec les prières du matin et du soir, que les missionnaires faisaient et enseignaient aux néophytes et catéchumènes de l'Île de Madagascar, le tout en textes parallèles

il enseigne que le mariage doit être monogame³³. Il construit à Fort-Dauphin la première église dédiée à la Sainte Vierge et, en 1651, « il célébra la première messe dans la nouvelle église le jour de Pâques, solennité rehaussée par le baptême, la première communion et le mariage de plusieurs Malgaches adultes »³⁴. Le 29 mai 1650, il meurt à son tour. Madagascar n'eut plus de prêtre pendant quatre ans.

La période de 1654 à 1657 verra des Lazaristes venir à Madagascar évangéliser, instruire et baptiser les Malgaches et les colons français, ainsi que marier les Français avec leurs concubines malgaches³⁵. Mais plusieurs missionnaires y meurent, victimes de maladie et de malnutrition. Les Lazaristes songent à abandonner définitivement leur mission, mais Vincent de Paul insiste pour continuer.

français et en malgache (voir FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, pp. 64-65). Ce petit catéchisme est le premier ouvrage écrit en malgache. Il est imprimé en 1657. De plus, Nacquart écrit aussi un *Dictionnaire français-malgache* mais affiné par Étienne de Flacourt en 1658. Nacquart a utilisé les *Sorabe* (Grande Écriture, sont des textes arabico-malgaches dont le nom est dérivé des « sourates » du coran. En réalité, les écrits de Nacquart ne sont pas les premiers ouvrages écrits en malgache puisqu'il existe déjà le *Dictionnaire* du Hollandais Frederick de Houtman publié en 1603, trilingue néerlandais, betsimisaraka, malais, qui entrecroise les deux familles linguistiques indo-européenne et austronésienne. Il est encore très incomplet pour transmettre le message évangélique. En plus, en 1841, Pierre Dalmond compose un catéchisme qui est extrait des *Exercices en langue sakalave, contenant prière, catéchisme, cantiques et abrégé d'histoire sainte*. De cet opus sera tiré le *Katesizy na fampianarana kretienny aminy volana betsimisaraka* [Catéchisme abrégé en dialecte betsimisaraka], Antananarivo, 1866 (voir GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les Lazaristes de Madagascar*, pp. 132-141).

³³ « Nacquart alla ainsi, montrant son tableau, jusque chez Andrian Raberas, chef d'une tribu de la vallée d'Amboul. Ce chef était malade. Il demanda qu'on lui parlât de Dieu et qu'on lui montre l'image. Les vassaux réunis, Nacquart entama son explication, et, montrant l'enfer : Là, dit-il, iront les polygames. Or Raberas avait cinq femmes. Il pâlit et trembla; puis il pria le missionnaire de revenir après sa guérison, promettant de ne garder qu'une femme, de se convertir et d'obliger ses vassaux à recevoir l'Évangile » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 14). La question de la polygamie à Madagascar sera traitée plus amplement au deuxième chapitre.

³⁴ LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 14.

³⁵ « À propos du mariage, écrit Toussaint Bourdaise, je vous dirai qu'outre les trois que feu M. Mousnier a faits, et un, qui était du temps de M. Nacquart, j'en ai fait huit de Français et de femmes débauchées » (GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les Lazaristes de Madagascar*, p. 158).

Le 29 septembre 1663, le père Nicolas Étienne et ses compagnons débarquent à Anosy. Ils préparent les enfants et les adultes au baptême, travaillent « à amener au mariage les Antanosy déjà chrétiens »³⁶. En 1664, le bureau général de la Compagnie des Indes orientales promulgue des statuts et des ordonnances régissant la vie des Français de la Compagnie. Un des articles de ces statuts concerne le mariage entre Français et Malgaches : « Nul Français ne pourra se marier à une originaire de l'Île, si auparavant elle n'est instruite en la religion chrétienne, catholique, apostolique et romaine, et qu'elle n'ait reçu le saint sacrement de baptême et la sainte communion »³⁷. Cette loi visait à décourager le concubinage. Ainsi, le rôle des missionnaires est important dans l'application de cette loi.

En mars 1664, Nicolas Étienne et ses compagnons sont morts empoisonnés par Andriamanana, chef polygame d'Antanosy, alors que le missionnaire menace de lui enlever ses femmes s'il refuse de se convertir. Cette fois donc, la méthode de conversion imposée par Étienne ne marche pas : la conversion doit être libre et sans contrainte³⁸.

Le 7 mars 1664, six autres prêtres s'embarquent pour Madagascar, mais ils subissent le même sort (la fièvre mortelle) que leurs prédécesseurs. En plus, les affaires n'allaient guère mieux pour la Compagnie française des Indes. Un ordre venant de la

³⁶ FROIDEVAUX, *Les Lazaristes à Madagascar*, p. 188.

³⁷ Ibid., p. 218.

³⁸ Roland Jacques a fait une étude très approfondie du principe de non-contrainte à partir du Décret de Gratien jusqu'aux Canons des églises orientales (1990). Il conclut : « [D]ans les deux Codes de droit canonique en vigueur, l'interdiction de la contrainte n'est pas vraiment absolue. Sans forcer les textes, on peut conclure qu'elle est interdite lorsqu'elle est inappropriée mais non dans le cas contraire. Elle est inappropriée si elle incite la personne à agir contre sa conscience, mais non pas si elle vise à éduquer la conscience » (JACQUES, *Des nations à évangéliser*, p. 163).

Cour de France demande aux résidents français d'abandonner Madagascar. Le père E. Jolly, deuxième successeur de Vincent de Paul à la tête des Lazaristes, ayant ordonné également aux missionnaires d'abandonner l'Île, ils partirent le 4 septembre 1674.

C'est ainsi que se termine la première mission des Lazaristes français. « En l'espace de vingt-cinq ans, elle coûte à la Congrégation fondée par saint Vincent, outre des sommes considérables, vingt-sept sujets dont dix-sept prêtres et dix frères sans compter quatre prêtres séculiers »³⁹.

L'échec de cette mission est dû à différents facteurs. « Le premier obstacle, quasiment insurmontable, sont les fièvres de sorte que les missions sont appelées les missions des fièvres »⁴⁰. Il faut ajouter aussi le fait que les missionnaires dépendaient trop des colons. Les tentatives d'évangélisation « furent trop constamment attachées au flanc d'autres entreprises purement terrestres ou souvent même hostiles à l'œuvre de l'évangélisation des indigènes »⁴¹. Enfin, l'éloignement de Madagascar et de la maison-mère des Lazaristes rendit également la mission difficile.

Cependant, le départ des Lazaristes ne marque pas la fin définitive de l'évangélisation dans l'Île parce que quelques missionnaires y passeront de temps en temps pour continuer l'œuvre déjà commencée.

³⁹ LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 3.

⁴⁰ F. KOERNER, *Madagascar colonisation française et nationalisme malgache, XX^e siècle*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1994, p. 11 (= KOERNER, *Madagascar colonisation française et nationalisme malgache*).

⁴¹ LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p.1. « Dans la réflexivité critique, les historiens français et malgaches actuels s'accordent pour dire que l'échec lazarisite est indissociable du désastre de la tentative d'établissement commerciale et politique de 1642 à 1674 au Fort Dauphin » (N. GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul [1648-1661]*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 447).

1.1.3— L'évangélisation après le départ des Lazaristes et la mission dans les Îles

Quelques années après le départ des Lazaristes en 1674, à la demande des supérieurs des congrégations religieuses, tels que les Lazaristes et les Jésuites, des missionnaires tentent de continuer la mission interrompue⁴². « C'est dans la perspective de pouvoir reprendre la mission à Madagascar que les Lazaristes acceptèrent la desserte pastorale de Bourbon (1714), puis de l'Île de France lorsqu'elle fut occupée par les colons de Bourbon »⁴³. De plus, malgré les échecs des missions précédentes, les missionnaires ont toujours cru dans la réussite de l'évangélisation de Madagascar; et pour eux il ne pouvait être question de l'abandonner définitivement. Bien que ces tentatives soient isolées les unes des autres, elles ne sont pas moins utiles pour l'évangélisation de Madagascar.

1.1.3.1— L'évangélisation après le départ des Lazaristes

En 1736, Noinville du Gléfier, prêtre des Missions étrangères de Paris, se rend à Madagascar et y demeure pendant six mois. On ne connaît pas les résultats de sa mission mais elle ne doit pas être des plus fructueuses, étant donné qu'il se hâte de laisser le pays⁴⁴. Il meurt quelques temps après son arrivée à l'Île de France (l'actuelle Île Maurice). Dix ans plus tard, en 1746, un père lazariste, M. Monet, reçoit la permission de son supérieur général d'aller à Madagascar; il est accompagné par un Malgache. La

⁴² Voir J. DESPONT, *L'église à Madagascar*, Lyon, Propagation de la foi, 1947, p. 4 (= DESPONT, *L'église à Madagascar*).

⁴³ GALIBERT, *À l'angle de la grande maison : les lazaristes de Madagascar*, p. 447.

⁴⁴ « Il passa selon son désir dans cette mission; mais à peine y eut-il été six mois qu'il fut forcé de retourner à l'Île de France, heureux d'avoir trouvé à propos à la côte malgache un navire qui l'a repassé avec tous ses effets et ses bagages » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 21).

mission est également vouée à l'échec et il est contraint de retourner à l'Île Bourbon (l'actuelle Île de la Réunion).

En 1779, un autre père Lazariste, nommé M. Durocher, débarque à Madagascar dans la région de Foulpointe. Il constate que les Malgaches sont prêts à accueillir la foi chrétienne et qu'il ne suffit que d'un peu d'évangélisation pour les mener à bon port. Il instruit et baptise des Malgaches pendant son séjour⁴⁵. Il envoie des jeunes Malgaches au séminaire de la Propagation de la Foi à Rome pour y acquérir une formation sacerdotale⁴⁶. En 1792, un de ces jeunes est ordonné prêtre et retourne à Madagascar en compagnie d'un père lazariste, François-Marie Halnat, pour y annoncer la Bonne Nouvelle⁴⁷. Mais face aux menaces du *tangena*⁴⁸ de ses compatriotes, il (le prêtre malgache) préfère l'apostasie au martyre et renonce aux fonctions sacerdotales. Les

⁴⁵ M. Durocher décrit ainsi la réalité de Madagascar : « Il ne faut pas de troupes à Madagascar, mais seulement des colons français de bonne vie et mœurs et d'une exacte probité. [...] Les peuples et les chefs ont une singulière estime et confiance dans le prêtre. Ils m'apportaient tous leurs petits enfants à baptiser et m'envoyaient leurs grands enfants au catéchisme, pour que je les instruisse comme les blancs; les pères et les mères assistaient eux-mêmes à tous les services de la religion avec admiration et un respect qui confondait nos Européens » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 23).

⁴⁶ « Une circulaire du supérieur général des Lazaristes, en date du 1^{er} janvier 1792, annonça néanmoins que sa congrégation venait d'entrer dans l'Île de Madagascar avec un jeune prêtre malgache revenant de Rome, où il avait été envoyé autrefois par Durocher » (ibid.).

⁴⁷ « Cependant les sermons qu'il [le prêtre malgache] faisait à ses compatriotes, loin de les toucher, excitèrent au contraire leur hilarité » (ibid., p. 24).

⁴⁸ « Le *tangun* (*tangena*) est un arbre de la famille des apocynacées, qui pousse abondamment dans les régions boisées de la côte orientale de Madagascar. Le fruit est une baie de la grosseur d'une pomme de couleur jaune verdâtre. Le poison qu'il contient provoque l'arrêt du cœur. L'usage de ce poison d'épreuve à Madagascar remonte à une période très ancienne. Le poison d'épreuve n'était utilisé qu'en dernier ressort, chaque fois qu'à défaut de preuves suffisantes, un doute pouvait subsister [...]. Sur les instances de l'Anglais Hastie, l'usage du *tanguin* fut supprimé par Radama I, tout au moins son application aux personnes » (R. DELVAL, *Radama II, prince de la renaissance malgache 1861-1863*, Paris, Éd. de l'École, 1972, pp. 43-44 [= DELVAL, *Radama II, Prince de la renaissance*]).

Malgaches, trop attachés à leur religion traditionnelle, ne s'intéressent pas encore à la foi chrétienne.

En 1830, le père Gabriel-Henri-Jérôme de Solages est nommé Préfet apostolique des Îles de la mer du sud, c'est-à-dire de Bourbon, de Madagascar et de l'Océanie. Il n'a de désir que l'évangélisation de Madagascar. En juillet 1832, il débarque à Sainte-Marie avant de prendre la direction de Tamatave. Le but de son voyage était de se rendre directement à Antananarivo, mais il ne pourra pas y arriver car il n'avait pas reçu la permission de la reine Ranaivalona I de monter à la capitale de son royaume. Les émissaires de la reine le gardent sous surveillance à Andevoranto, au sud de Tamatave. Il est mort dans ce petit village sans arriver à sa destination⁴⁹.

Après ces tentatives échouées d'évangéliser la grande terre, surtout le royaume hova, les missionnaires concentreront leur activité dans les petites Îles et sur la côte ouest de Madagascar.

1.1.3.2— La mission dans les petites Îles⁵⁰ et la côte ouest de Madagascar

La fermeture du royaume de Ranaivalona I au catholicisme oblige donc les missionnaires à évangéliser les petites Îles et la côte ouest de Madagascar.

L'Île de Sainte-Marie compte environ six à sept mille âmes en 1837 quand le père Pierre Dalmond, Préfet apostolique de Bourbon continue la mission commencée par les

⁴⁹ Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 32; HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 242; G. GOYAU, *Les grands desseins missionnaires d'Henri de Solages (1786-1832) le Pacifique, l'Île Bourbon, Madagascar*, Paris, Plon, 1933.

⁵⁰ Les petites Îles sont : Sainte-Marie, Nosy-Be, Mayotte (cette dernière étant considérée comme malgache à l'époque). Cette recherche se concentre uniquement sur les Îles Sainte-Marie et Nosy-Be.

Lazaristes deux siècles auparavant. Il y catéchise et baptise cent quatre-vingt indigènes⁵¹. Quelques années plus tard, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny s'y installent pour s'occuper de l'éducation des jeunes filles car les missionnaires voient l'éducation des enfants comme la manière la plus efficace pour former des chrétiens adultes et responsables.

Pour ce qui concerne Nosy-Be, le père Pierre Dalmond s'y rend en 1840. Nosy-Be compte environ dix-huit mille habitants, répartis en trois tribus (Sakalava, Antakarana, Betsimisaraka), mais aussi de Mozambicains et surtout d'Arabes dont le prosélytisme freine l'avancée catholique⁵². Pierre Dalmond est convaincu que pour réussir son œuvre d'évangélisation, il faut former des gens. C'est pourquoi, il envoie des enfants malgaches de Nosy-Be à l'Île Bourbon pour être éduqués à l'institution de la Ressource pour les garçons, et à Nazareth un peu plus tard pour les filles⁵³. Il construit également un établissement à Nosy-Be pour sélectionner les enfants aptes à envoyer à Bourbon⁵⁴. Au

⁵¹ Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 35.

⁵² Voir KOERNER, *Madagascar colonisation française et nationalisme malgache*, p. 11.

⁵³ « La Ressource » et « Nazareth » sont deux maisons de formation pour les enfants à Bourbon où leur était prodigué une éducation humaine et chrétienne. « Ces établissements ont pris, à cette heure, un développement considérable. La Ressource est devenue une véritable école d'arts et métiers, ainsi qu'une vraie ferme-modèle. On y voit des ateliers de tailleurs, de cordonniers, de forgerons, de menuisiers, de charpentiers, de maçons [...]. À côté de toutes ces œuvres si éminemment utiles, s'élève un petit séminaire malgache où dix-neuf jeunes enfants sont formés aux sciences et à l'esprit propre du sacerdoce, si le Seigneur daigne un jour les y appeler » (Lettre du R.P. JOUEN, Préfet apostolique de Madagascar, à M. Choiselat, membre du Conseil central de Paris, 20 décembre 1852, « Missions de Madagascar », dans *APF*, 25 [1853], p. 447).

⁵⁴ « Cet établissement pourrait avoir un double et un triple but : 1^o de former les enfants à la religion et au travail; 2^o de connaître ceux sur lesquels on pourrait compter pour les envoyer à Bourbon, à N.-D. de la Ressource, afin d'avoir des catéchistes et peut-être un jour des prêtres; 3^o ne pourrait-on pas enfin recevoir sur les terres de l'établissement, si elles étaient assez étendues, des familles qu'on organiserait avec quelques modifications, sur le pied des Réductions du Paraguay ? » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 96).

début, Dalmond envoie cinq enfants : « Parmi ces cinq enfants se trouvait celui qui devait être dans la suite le premier prêtre jésuite malgache, le père Basilidy Rahidy [ordonné prêtre en 1874] »⁵⁵. Rahidy est le fils de Linta, le roi Betsimisaraka du village de Fascègne dans l'Île de Nosy-Be. Dans les petites Îles, le nombre des chrétiens augmente continuellement et les catéchumènes sont nombreux et l'insuffisance de missionnaires pour répondre adéquatement à leurs besoins spirituels est remarquable⁵⁶.

En 1841, le père Pierre Dalmond est nommé préfet apostolique de Madagascar⁵⁷. Cependant, il meurt à Sainte-Marie le 22 septembre 1847, sans avoir eu le temps d'apprendre que le pape Pie IX venait de l'appeler à l'épiscopat⁵⁸.

Après la mort du père Pierre Dalmond, la Congrégation pour les missions procède à l'érection de deux préfectures : celle des petites Îles et celle de la grande terre. La raison est qu'à partir de 1840, les petites Îles étant soumises politiquement à la France⁵⁹, et l'on ne pouvait pas parler de la mission de Madagascar tant que l'évangélisation ne concernait que les petites Îles. Il fallait aussi évangéliser la population de la grande terre, surtout à Antananarivo, « siège d'une monarchie dont les souverains étaient reconnus, dès le début

⁵⁵ Ibid., p. 107.

⁵⁶ Voir l'extrait d'un rapport d'un rapport du père Louis Jouen, préfet apostolique de Madagascar, aux membres des Conseils centraux de l'œuvre de la Propagation, 30 juin 1868, « Missions malgaches », dans *APF*, 40 (1868), p. 296.

⁵⁷ Voir HÜBSCH, *Madagascar et Christianisme*, p. 245.

⁵⁸ Voir SUAUI, *La France à Madagascar*, p. 96.

⁵⁹ « La Congrégation pour les missions tenait beaucoup à ce que ne soient pas confondus le travail dans les petites Îles relevant de la France, et à Madagascar, pays indépendant » (voir HÜBSCH, *Madagascar et Christianisme*, p. 251).

du XIX^e siècle, par les Anglais comme rois de Madagascar »⁶⁰. Ces deux préfectures furent confiées aux Jésuites.

1.1.3.3— La Compagnie de Jésus et l'évangélisation des deux préfectures

Après l'érection des deux préfectures, les missionnaires tentèrent d'évangéliser la grande Île. Ce projet ne put se réaliser que dans les régions dont l'autorité échappait à la reine Ranavalona I.

En 1848, le père Joseph Webber est nommé pro-vicaire de Madagascar et envisage l'évangélisation de la région de Menabe sur la côte ouest en y établissant une mission chez les Sakalava⁶¹. Cette mission ne dure pas puisque les Sakalava « irrités contre les Français qui ne les avaient pas aidés à reconquérir leur pays sur les Hova, et furieux de l'affranchissement de leurs esclaves »⁶², déclarent la guerre aux Français. Cette insurrection Sakalava oblige les missionnaires à laisser la région de Menabe mais ils n'abandonnent pas Nosy-Be⁶³.

Le 6 août 1850, le père Louis Jouen est nommé préfet apostolique de Madagascar et le père Marc Finaz, préfet des petites Îles. Le père Louis Jouen voit la nécessité d'avoir une école pour les jeunes filles, conscient qu'il ne suffit pas de former seulement les garçons et, selon les croyances du temps, « il leur fallait une épouse chrétienne dont

⁶⁰ P. LUPO, « Tamatave et la mission catholique à la fin du XIX^e siècle », dans *OA*, 21-22 (1985), pp. 198-199 (= LUPO, « Tamatave et la mission catholique »).

⁶¹ Sakalava est le nom de la tribu habitant la région de Menabe au nord-ouest de Madagascar.

⁶² PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, p. 454.

⁶³ Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 143.

l'exemple et les conseils les auraient soutenus et affermis dans la vertu »⁶⁴. En 1850, il fonde l'établissement de Nazareth à Bourbon pour former les jeunes filles venant des petites Îles. L'objectif de la fondation de ces deux écoles est de recruter de bons catéchistes, de bons maîtres d'école, des domestiques dévoués et fidèles et de préparer des jeunes à fonder des foyers chrétiens. Les missionnaires sont convaincus que l'avenir de la foi chrétienne à Madagascar passera par la consolidation des ménages chrétiens.

Par ailleurs, la situation de la mission de Nosy-Be et Sainte-Marie est encourageante. En 1855, les premiers mariages entre les enfants de la Ressource et les filles de Nazareth seront célébrés, dont « un premier groupe partit pour Sainte-Marie, 5 familles et 10 garçons. L'année suivante, 26 ménages s'établirent à Nosy-Be »⁶⁵. Ces nouveaux ménages chrétiens ont pour mission de témoigner de la différence entre le mariage chrétien et le mariage traditionnel afin d'attirer les autres à se marier religieusement. Les écoles joueront un rôle important dans le processus de christianisation de Madagascar parce qu'elles « étaient comme les pépinières de la mission, et chacune d'elles sortaient chaque année 10, 12, 15 nouveaux ménages »⁶⁶. Dès le début, les missionnaires accordent une grande importance à la formation de ménages chrétiens malgaches car les familles sont des fondations sur lesquelles se construisent l'Église à Madagascar.

⁶⁴ Ibid., p. 180.

⁶⁵ PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, p. 436.

⁶⁶ Ibid., p. 438.

En 1845, les missionnaires s'établissent à la baie Saint-Augustin au sud de l'actuel Tuléar, mais ils doivent plier bagage après trois ou quatre mois de présence à cause de l'insécurité causée par la guerre interethnique dans cette région. Tuléar est brûlé et la mission ruinée. Les missionnaires étaient en danger d'être massacrés. Il est évident qu'ils n'y accompliraient rien et ils abandonnèrent la mission⁶⁷.

Le 28 juin 1853, le père Louis Jouen accompagné du père Joseph Gorée, du frère Charles Remacle et de trois jeunes Malgaches formés à la Ressource partent pour Baly (à l'actuelle Soalala au sud-ouest de Mahajanga). Les débuts sont prometteurs car les missionnaires peuvent circuler librement. Le danger toutefois devait venir d'ailleurs. Ranavalona I était au courant de la présence des missionnaires à Baly et envoya des troupes pour les chasser⁶⁸. En 1859, devant les menaces de l'armée hova, les missionnaires devaient être récupérés d'urgence par une corvette française.

C'est ainsi que se termine la mission de Baly. Cette fois, l'échec est dû à l'instabilité politique. Cependant, cette mission ne fut pas inutile puisqu'elle permit de nouer une bonne relation avec Radama, le futur roi de Madagascar. « C'est Baly, disait avec raison le préfet apostolique [P.Jouen], qui nous a ouvert Tananarive⁶⁹ ». Par contre, l'insécurité causée par les guerres interethniques entre les Malgaches et les guerres

⁶⁷ Voir *ibid.*, p. 442.

⁶⁸ « En 1857, mille cinq cents Hovas étaient envoyés sur la côte avec mission de chasser les pères ou de les massacrer » (SUAU, *La France à Madagascar*, p. 108).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 108. « Enfin Baly est à 15 jours de Tananarive. On peut donc de là se tenir parfaitement au courant de tout ce qui se passe dans cette capitale des Hova. De plus, nous pouvons avec cette clef et par cette porte servir toute la côte ouest jusqu'à la baie de St-Augustin, pénétrer successivement chez toutes les tribus Sakalava » (Lettre du R.P. Jouen, préfet apostolique de Madagascar, à M. Choiselat, membre du Conseil central de Paris, 20 décembre 1852, « Missions de Madagascar », dans *APF*, 25 [1853], p. 446).

franco-malagasy constitua un grand problème de la mission des petites Îles et de la côte ouest de Madagascar. L'insalubrité du climat tua également un grand nombre de missionnaires.

Après avoir parlé du début de la mission catholique, il faut dire qu'il n'y a pas que les catholiques qui s'intéressent à évangéliser Madagascar. Les missionnaires anglais de la *London Missionary Society* (L.M.S.) s'y dévouent également à partir de l'année 1818 à Tamatave d'abord, puis à Antananarivo.

1.1.4— La mission protestante : *London Missionary Society* : 1818-1835

Les deux premiers missionnaires, David Jones et Thomas Bevan, venant d'Angleterre, débarquent à Tamatave le 8 août 1818. Ils demandent qu'on leur confie des enfants à instruire et les habitants y consentent⁷⁰. Lire, écrire et aimer *Zanahary*⁷¹; tel est le programme proposé par les missionnaires aux enfants⁷². Le but des missionnaires n'est pas seulement d'enseigner aux jeunes à lire et à écrire mais aussi des les initier à la religion protestante⁷³. Ce premier séjour à Tamatave est bref, les missionnaires devant retourner à l'Île Maurice, leur pied-à-terre.

⁷⁰ « Aucun ne refusa de donner ses enfants pour être éduqués, mais ils considérèrent la chose comme un grand bénéfice pour eux et mirent de puissantes raisons à cela » (voir VINCENT, *Les premiers missionnaires protestants*, p. 249).

⁷¹ *Zanahary* est le Dieu des Malgaches mais le christianisme traduit plutôt Dieu par *Andriamanitra*. Ce dernier nom est très utilisé dans la religion traditionnelle malgache. « Le *Zanahary* ou l'*Andriamanitra Andriananahary* des Malgaches peut être dit singulier et pluriel. À travers une apparence polythéiste, en effet, la conception malgache de Dieu s'avère fondamentalement monothéiste. Amour et bonté, ubiquité et justice, transcendance et immanence, semblent être ses caractéristiques essentielles » (HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 94).

⁷² Voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 193.

⁷³ « David Jones et Thomas Bevan enseignent en même temps le catéchisme et quelques cantiques » (ibid.).

Quelques mois plus tard, ils retournent à Madagascar mais leur séjour ne dure pas longtemps. La mission protestante de Tamatave s'arrêta au mois de février 1819. La disponibilité des gens de la côte-est à recevoir les missionnaires et leur enseignement ne suffisent pas pour faire triompher la mission protestante à cause de « l'insalubrité du climat qui fait que la côte est le pays de la fièvre et le tombeau des Européens »⁷⁴.

La prochaine mission protestante sera à Antananarivo. En 1820, il y a reprise des relations entre Radama I et Robert Farquhar, gouverneur de l'Île Maurice et représentant du gouvernement anglais. Le 3 octobre, le sergent Hastie, représentant Robert Farquhar et l'Angleterre, et David Jones, ancien missionnaire de Tamatave, se rendent à Antananarivo pour discuter avec Radama I. Le 11 octobre, ils concluent un traité reconnaissant Radama I comme roi de Madagascar mais l'obligeant « à supprimer la traite des esclaves dans l'ensemble de l'Île; en échange, le gouvernement britannique lui fournirait une indemnité et du matériel d'équipement pour compenser les pertes subies »⁷⁵. De plus, il est question d'envoyer des jeunes malgaches pour être instruits à l'Île Maurice et des artisans éducateurs anglais à Antananarivo. En 1820, les premiers instituteurs anglais et missionnaires protestants arrivent à Antananarivo.

Le 8 décembre 1820, David Jones ouvre une école dans l'enceinte du palais royal appelé *The Royal School*, les trois premiers élèves étant issus de familles royales. Dès l'ouverture de la première école, les missionnaires commencent à parler de religion à leurs élèves et leur enseignent le catéchisme chaque dimanche. Les missionnaires

⁷⁴ Ibid., p. 259.

⁷⁵ RAHARINARIVONIRINA, *Madagascar, étude historique*, p. 103.

demandent alors l'autorisation au roi de prêcher. Le 20 février 1824, le roi répond qu'il est heureux « de leur accorder toute liberté pour prêcher l'Évangile à ses sujets »⁷⁶. Ce fut le véritable début de leur œuvre d'évangélisation en Imerina. Le 23 mars suivant eut lieu le premier baptême en malgache administré à un enfant de la mission.

D'autre part, les missionnaires continuent l'éducation comme « un préalable à la conversion, au baptême, voire au ministère »⁷⁷. En 1824, des écoles sont établies dans chaque province de l'Imerina et les enfants y sont alphabétisés et catéchisés. À partir de 1825, les missionnaires commencent à enseigner en langue malgache devenue langue écrite. Le résultat du travail de l'enseignement des missionnaires est remarquable. En 1827, près de quatre milles malgaches savent lire et écrire leur langue et dix mille jeunes ont reçu l'enseignement de métiers⁷⁸. Les missionnaires ne cachent pas leur optimisme et leur émerveillement devant l'intérêt des Malgaches pour la doctrine chrétienne. Dès 1820, assistés de leurs élèves malgaches, ils commencent déjà à traduire la Bible en malgache et à partir de 1835 les Malgaches jouissent de la Bible en leur langue.

Cependant, cette œuvre d'évangélisation risque d'être compromise à la mort de Radama I en 1828 quand Ranavalona I accède au pouvoir. Au début, la reine se montre tolérante envers la religion chrétienne et elle autorise même la célébration du baptême et de la Cène afin de maintenir, à travers les Européens, la communication avec les

⁷⁶ VINCENT, *Les premiers missionnaires protestants*, p. 294.

⁷⁷ HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 210.

⁷⁸ Voir RAHARINARIVONIRINA, *Madagascar, étude historique*, p. 111.

étrangers⁷⁹. Mais en 1835, elle interdira aux Malgaches d'embrasser la religion chrétienne qu'elle considère la religion des étrangers⁸⁰. Elle expulse les missionnaires en juin 1836, déclenchant le temps des persécutions et des premiers martyrs. Les épreuves qui frappent les chrétiens mettent en péril leur vie et celle de leurs familles ainsi que leur liberté et leur dignité⁸¹. Mais, malgré le départ des missionnaires et la persécution, les fidèles n'abandonnent pas leur foi et ils continuent à pratiquer en secret jusqu'à la fin du règne de Ranavalona I en 1861. « Au lieu de périr et de disparaître comme on pourrait s'y attendre, le christianisme fait toujours des adeptes »⁸².

Tel est le début de la mission protestante dans l'Imerina. Les missionnaires commencent par l'éducation considérée non seulement comme une manière de

⁷⁹ Voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 221.

⁸⁰ Voici la traduction du message de Ranavalona I au sujet de la religion : « Aussi, en ce qui concerne la religion, le dimanche ou le jour de la semaine, les baptêmes et les associations, j'interdis à mon peuple, à l'intérieur de mon pays d'y prendre part, mais vous Européens, suivez vos coutumes et vos habitudes » (RAHARINARIVONIRINA, *Madagascar, étude historique*, p. 116; voir aussi J. CHING, « Le christianisme, une religion étrangère dans l'Est asiatique », dans J. CHING et H. KÜNG, *Christianisme et religion chinoise*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, pp. 255-257).

⁸¹ « Les uns sont sagayés à Ambohipotsy (Rasalama, le 14 août 1837; Rafaralahy Andriamazoto, le 19 février 1838), les autres précipités du haut du rocher d'Ampamarinana (14 personnes en mars 1849), décapités (9 à Ambohipotsy, le 9 juillet 1849, 2 au marché), brûlés vifs (4 à Faravohitra, le 28 mars 1849)[...] » (HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 231). Pour approfondir la question de la persécution des chrétiens protestants, il est à conseiller de consulter les œuvres suivantes : P. RABARY, *Ny daty malaza : na ny dian'i Jesosy teto Madagasikara [Les dates mémorables sur la trace de Jésus à Madagascar]*, Antananarivo, Trano printy Fiangonana Loterana Malagasy, 2004; G. MONDAIN, *Un siècle de mission Protestante à Madagascar*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1920; V. BELROSE-HUYGHES, *Histoire de la pénétration protestante à Madagascar jusqu'en 1827*, Paris, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1978; IDEM, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Paris, Karthala, 2001; B.A. GOW, *Madagascar and the Protestant Impact : the Work of the British Missions, 1818-1895*, London, Longman, 1979; M. RAZAFINDRABE, *Mission, religions et politique : étude sur la pénétration du protestantisme à Madagascar (1818-1861)*, Thèse 3^e cycle Strasbourg II, 1976; L. RICHARD, *The History of the London Missionary Society 1795-1895*, vol. 1, London: Oxford University Press Warehouse, 1899.

⁸² HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 232.

développer le royaume, mais aussi comme une porte d'entrée au christianisme. À cause du soutien de la classe royale, le protestantisme se développe d'une façon surprenante en Imerina et finit par devenir une religion d'État sous le règne de Ranavalona II⁸³. Les missionnaires protestants décident de s'installer à Antananarivo au détriment de Tamatave parce qu'ils visent d'abord le centre politique le plus important⁸⁴. D'ailleurs, une conséquence de ce remarquable développement est qu'actuellement cette région connaît le plus grand nombre de célébrations de mariages mixtes à cause de grand nombre des fidèles catholiques et protestants qui y cohabitent.

1.2— L'évolution de la mission catholique entre 1861-1883

Après avoir travaillé pour l'évangélisation des petites Îles et des régions côtières, les missionnaires catholiques, en retard par rapport aux protestants présents en Imerina depuis 1828, se hâtent de s'établir surtout à Antananarivo, la capitale du royaume et la région la plus peuplée de Madagascar.

1.2.1— L'ouverture de la mission catholique à Antananarivo en (1861-1863)

À cause de l'opposition de la reine Ranavalona I à la religion chrétienne, la mission catholique ne peut s'installer officiellement à Antananarivo qu'après sa mort en 1861. Cependant, les missionnaires avaient cherché par tous les moyens d'y entrer même pendant son règne.

⁸³ L. Street décrit de façon suivante la situation de l'Église protestante de l'époque : « Nous avons une Église d'État, et sous certains rapports, l'Église d'État à Madagascar est moins tolérante que celle de Turquie, d'Espagne ou d'Angleterre [...]. Le gouvernement fait profession de christianisme : des chapelles ont été bâties dans chaque village. » (BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle II*, p. 46).

⁸⁴ Voir LUPO, « Tamatave et la mission catholique », p. 198.

1.2.1.1—La première tentative au temps de Ranavalona I

En 1855, Joseph Lambert, un commerçant français installé depuis longtemps à l'Île Maurice, reçoit la permission de la reine de monter à Antananarivo et d'y rester pendant un mois avec son secrétaire. Le but primordial de Lambert est de permettre à un missionnaire de l'accompagner. Le père Marc Finaz, considéré comme secrétaire de Lambert, se rend donc à Antananarivo pour la première fois. Pour cacher son identité, il se présente comme étant un laïc et change son nom, prenant celui de sa mère, Hervier⁸⁵. Le 8 juillet, il célèbre la première messe devant le prince Radama (fils de reine), Lambert, Laborde et quatre Malgaches, y compris la femme de Radama, la future reine Rasoherina⁸⁶. Il baptise quelques moribonds; ces baptêmes seront inscrits au premier registre de la mission fondée en 1861⁸⁷. Le père Finaz est présenté à la reine comme un savant, un artiste universel. Le 9 juillet, quand Lambert quitte Antananarivo, le père Finaz y reste seul à la demande expresse de Ranavalona pour qu'il enseigne les sciences au prince Rakoto⁸⁸.

Au mois d'octobre 1856, le docteur Milhet Fontartie, chargé de faire une chirurgie du frère du premier ministre Rainijohary, monte à Antananarivo avec les deux missionnaires jésuites (Louis Jouen et Joseph Webber) considérés comme ses collaborateurs. Leur séjour à Antananarivo fut bref puisque le premier ministre

⁸⁵ Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, pp. 229-231.

⁸⁶ Voir SUAU, *La France à Madagascar*, p. 118.

⁸⁷ Voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, p. 278.

⁸⁸ Voir PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, p. 452.

Rainijohary accuse tous les blancs de monter une campagne politique contre la reine en tentant d'introduire un régime républicain à Madagascar, avec la destruction de la souveraine, l'abolition de l'esclavage et l'encouragement du christianisme⁸⁹. Après avoir été reconnus coupables, ils doivent quitter le pays.

Il faut dire que la présence des prêtres catholiques à Antananarivo, même sous le couvert de l'anonymat, n'aura pas été inutile puisqu'elle permit aux missionnaires de connaître le pays, sa population et la langue, en plus de nouer une bonne relation avec le prince Rakoto, le futur successeur de Ranavalona I. Après leur expulsion, les missionnaires ne pourront retourner à Madagascar qu'après la mort de la reine.

1.2.1.2— La mort de Ranavalona I et le début du catholicisme en Imerina

Le 16 août 1861 est une date mémorable, soit pour l'histoire de la monarchie hova, soit pour la mission catholique de Madagascar : c'est le jour du décès de la reine Ranavalona I. En apprenant cette nouvelle, les missionnaires s'impatientent de connaître son successeur, étant donné que l'avenir de l'évangélisation des hauts plateaux et même de tout Madagascar en dépend totalement.

Le jour de la mort de la reine Ranavalona I, le 16 août 1861, son fils Rakoto⁹⁰, qui a pris le nom Radama II, accède au trône ce qui plaît aux Européens, surtout aux Français. Réformiste et défenseur de la liberté de conscience⁹¹, il commence par la

⁸⁹ Voir DELVAL, *Radama II, Prince de la renaissance*, p. 225.

⁹⁰ Son nom est Rakoton-dRadama, mais on utilise Rakoto dans l'appellation quotidienne.

⁹¹ Ainsi disait-il au sujet des religions : « Quant à la prière, chacun pratique la religion qu'il veut, soit les catholiques, soit les protestants, soit les mahométants, soit les païens. Car je ne m'empêcherai pas les gens de suivre la religion qu'ils veulent, au lieu de faire comme certains rois de France, certains rois d'Angleterre ou certains papes, qui ont fait périr leurs sujets et fait souffrir les gens de religion différente de la leur; car pour moi, je ne crois qu'en Dieu seul, qui a créé l'univers, mais je sais en vérité que les

promulgation d'une loi d'amnistie pour tous les chrétiens condamnés à cause de leur foi, loi qui permet aux exilés locaux de retourner dans leurs villages. Désormais, les missionnaires catholiques pourront s'installer librement à Antananarivo.

Les missionnaires, qui attendent impatiemment à l'Île de la Réunion la fin du règne de Ranavalona I, suivent avec grand intérêt l'évolution de la situation politique à Antananarivo. Ayant appris la mort de la reine, les pères Jouen et Webber se mettent en route pour Antananarivo⁹². Le nouveau roi réaffirme sa permission et son désir que la religion catholique soit prêchée aux Malgaches. C'est le début officiel du catholicisme en Imerina⁹³.

Étant donné l'importance de la mission d'Antananarivo, on sacrifie certains postes dans les petites Îles et le père M. Boy de l'Île Sainte-Marie est envoyé à Antananarivo. Il y arrive en compagnie de deux sœurs de Saint-Joseph de Cluny 11 novembre 1861. Le 13 novembre 1861, le père Boy célèbre la première messe officielle marquant l'installation à Antananarivo de la mission catholique⁹⁴. D'autres missionnaires (prêtres, frères et sœurs) viendront peu à peu s'ajouter à la mission d'Antananarivo.

catholiques et les protestants et les mahométants et les païens, ce sont tous des fanatiques et ils sont dans l'erreur. La liberté de conscience, voilà ce que je préfère à tout » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 268).

⁹² En effet, Radama II n'est pas un inconnu parce que les relations qui s'établissent de très bonne heure entre lui et les missionnaires catholiques sont suffisamment connues. De plus, il peut connaître personnellement les trois missionnaires qui passaient déjà à Antananarivo. Une lettre du père Jouen au pape Pie IX proclame le bonheur des missionnaires du changement politique à Madagascar; cette lettre est suivie d'une autre lettre de la main de Radama II (voir A. BOUDOU, « Le prince Rakoto (Radama II), et ses premières relations avec les missionnaires catholiques », dans *BAM*, série 19 (1931), pp. 75-106).

⁹³ Voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants I*, p. 268.

⁹⁴ Voir *ibid.*, p. 278.

Par ailleurs, vu l'importance géographique de la ville de Tamatave, ville portuaire et passage obligatoire pour monter à Antananarivo, une autre mission y sera ouverte en 1862.

1.2.2— Le développement du catholicisme dans les hauts plateaux

Dès leur arrivée à Antananarivo, les missionnaires doivent faire face à l'indifférence des gens vis-vis le christianisme, surtout le catholicisme. L'insuffisance de ressources matérielles est un autre problème auquel ils sont confrontés.

Au début, l'activité missionnaire se résume à l'évangélisation et l'enseignement. Mais le culte catholique n'intéresse pas vraiment les gens, même la messe d'inauguration de la mission du 13 novembre 1861 : « Contre notre attente, nous n'avons d'abord rencontré auprès des Hovas que répugnance ou froideur sur l'article de la religion »⁹⁵, note le père Boy. Cependant, après trois mois d'activité incessante des missionnaires, les Hova se montrent de plus en plus intéressés au catholicisme. Les grands personnages du royaume, y compris les familles royales, ayant été sous l'influence du protestantisme anglais pendant cinquante ans, veulent connaître les différences entre le protestantisme et le catholicisme, le rôle du pontife romain et des évêques⁹⁶.

Les premiers baptisés convertis au catholicisme sont surtout des esclaves avec quelques exceptions, comme le premier juge Andriantsirangy, père adoptif de la reine, baptisé le 25 octobre 1862, et la famille du premier ministre Rainilaiarivony⁹⁷. Ainsi, dès le début, la mission catholique atteint beaucoup plus facilement les gens de milieu

⁹⁵ Ibid., p. 401.

⁹⁶ Voir DELVAL, *Radama II, Prince de la renaissance*, pp. 287-288.

⁹⁷ Voir *ibid.*, pp. 289-290.

ordinaire et les déshérités que l'aristocratie. L'Église catholique de Madagascar portera toujours cette empreinte⁹⁸.

Les débuts des écoles ne furent pas plus faciles, car bien des parents préférèrent donner une éducation anglaise à leurs enfants selon la méthode employée depuis le règne de Radama I. Cependant, le nombre d'élèves dans les écoles catholiques augmentera graduellement⁹⁹. L'activité apostolique des missionnaires à Antananarivo pendant le règne de Radama II subira bientôt les effets du changement politique du royaume hova.

1.2.2.1— La mission catholique d'Antananarivo après Radama II

La politique d'ouverture aux étrangers et la liberté religieuse sous le règne de Radama II ne sont pas appréciées par les partisans des religions traditionnelles qui l'accusent de vendre le pays aux étrangers et de l'exposer à une religion étrangère. Entouré d'ennemis, il est assassiné le 12 mai 1863. Sa femme Rabodo est alors proclamée reine. Elle n'a de pouvoir et d'honneur qu'en apparence, le pouvoir réel étant entre les mains du premier ministre Raininahitriniony, remplacé plus tard par son frère Rainilaiarivony qui épousera éventuellement la reine¹⁰⁰. La reine Rasoherina est traditionaliste et professe le culte ancestral, mais demeure neutre quant à la religion. Pendant son règne, la liberté religieuse est garantie dans le traité du 8 août 1868 entre la France et Madagascar.

Par ailleurs, les missionnaires commencent à célébrer les sacrements comme fruits de la préparation commencée en 1861. En 1863, les premiers

⁹⁸ Voir *ibid.*, p. 290.

⁹⁹ Voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, p. 403).

¹⁰⁰ Voir PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, p. 462.

baptêmes communautaires sont célébrés. La majorité des convertis au catholicisme sont encore des esclaves et il n'y a que quelques familles libres. Parmi les personnes libres, on peut souligner Victoire Rasoamanarivo, la future première bienheureuse de Madagascar et la plus remarquable de ces néophytes¹⁰¹. Le nombre de baptêmes conférés à Antananarivo depuis le début de la mission s'élève à plus de 500. En 1864, le père Louis Jouen rapporte 400 confirmations, 800 communions et 3000 confessions¹⁰².

La situation du sacrement de mariage est plus délicate. Comme dans les petites îles et sur les côtes, l'indissolubilité du mariage chrétien n'est pas acceptée par les Hovas : « En Imerina, les mariages se rompaient et se rompent encore avec une extrême facilité »¹⁰³. Les esclaves commencent à se marier religieusement à Antananarivo: les mariages célébrés le 31 mai, le 15 août, 1^{er} septembre 1863 sont tous des mariages d'esclaves¹⁰⁴. Le premier mariage entre un homme et une femme libres est célébré le 25 décembre. La réception du sacrement de mariage tel que l'entend l'Église reste donc encore à désirer.

¹⁰¹ Ainsi disait Jean-Paul II au cours de l'homélie à la cérémonie de béatification du 30 avril 1989: « Nous honorons aujourd'hui une femme qui a authentiquement aimé le Christ; une femme qui est demeurée fidèle à la Parole du Seigneur : Victoire Rasoamanarivo. L'Église reconnaît sa sainteté avec ses frères et sœurs de cette terre qui l'admirent, qui s'inspirent de son exemple, qui compte sur son intercession. L'Église à Madagascar et l'Église dans le monde la saluent comme celle en qui Dieu demeure, comme une sœur dont on reste proche dans la mystérieuse réalité des saints » (JEAN-PAUL II, « Victoire Rasoamanarivo, exemple pour les femmes de Madagascar », dans *DC*, 86 [1989], p. 536).

¹⁰² Voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, pp. 498-499.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Le problème du mariage des esclaves sera examiné plus tard.

1.2.2.2— Le développement de la mission catholique entre 1868 et 1883

À partir de 1868, la mission catholique de l'Imerina s'étendra aux campagnes. Malgré les intimidations systématiques de certains fonctionnaires hova pendant le règne de Ranavalona III¹⁰⁵, l'essor du catholicisme est remarquable. À la fin de 1869, 22 chapelles et 25 écoles dans les villages autour d'Antananarivo sont fondées.

En plus, les missionnaires fonderont des missions dans la région de Fianarantsoa, au sud d'Antananarivo, capitale des Betsileo¹⁰⁶. Le père Marc Finaz arrive à Fianarantsoa le 5 octobre 1871. En constatant l'ouverture des Betsileo à la foi catholique, il demande de l'aide pour fonder cette nouvelle mission. Le Préfet apostolique envoie d'autres missionnaires pour rejoindre le père Finaz déjà sur place. Les sœurs de St-Joseph de Cluny arrivent à Fianarantsoa le 26 novembre 1872 pour assurer l'instruction des filles. La mission des Betsileo subit toutefois les mêmes intimidations comme en Imerina¹⁰⁷,

¹⁰⁵ À la mort de Rasoherina en avril 1868, sa cousine Ramoma, deuxième femme de Radama II, devient la nouvelle reine et prend le nom Ranavalona II. Elle se convertit au protestantisme et est baptisée le 21 février 1864. Elle interdit et brûle les idoles. « Nous sommes bel et bien en présence d'une Église d'État. Elle a ses chefs, la reine et le premier ministre; ses pasteurs et prêcheurs patentés, ses temples bâtis gratis par la population » (BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, p. 46). Pourtant, dans le traité de 1868 entre Madagascar et la France, la liberté religieuse est soulignée mais elle n'est pas respectée (voir LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants II*, pp. 298-299). Un officier hova avec un prêcheur de la communauté protestante réunit le peuple et déclare : « Par ordre de la reine, défense soit aux grandes personnes, soit aux enfants de passer chez les catholiques » (BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, p. 75).

¹⁰⁶ Betsileo est une deuxième grande tribu de Madagascar après les Merina, qui occupe la partie montagneuse du plateau au sud de l'Imerina. Les Betsileo habitent essentiellement dans la province de Fianarantsoa au sud d'Antananarivo. Le nom Betsileo signifie « les nombreux invincibles » à cause de la résistance de cette tribu à l'invasion des Sakalava en 1815 (voir H. DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, Paris, Éd. Berger-Levrault, 1972, p. 111).

¹⁰⁷ « La pression fut exercée dans les villages, au point de forcer le peuple à bâtir des chapelles protestantes et de fermer la porte aux missionnaires catholiques, bien qu'il fût avéré que les indigènes avaient demandé des maîtres catholiques, et quelques-uns avaient reçu le baptême » (SUAU, *La France à Madagascar*, p. 140). Par ailleurs, plusieurs villages « où tout le monde suit la région catholique, sont forcés de fournir un certain nombre d'élèves à l'école protestante, dite école du gouvernement » (LA VAISSIÈRE, *Histoire de Madagascar et ses habitants*, vol. 2, p. 315). Il faut dire que les pères Camille de La Vaissière, et Adrien Boudou racontent les faits du point de vue uniquement catholique en parlant de la

mais malgré les difficultés rencontrées, au désir des Betsileo, la mission catholique sera bien implantée¹⁰⁸.

Avec l'extension territoriale dans les hauts plateaux, la mission catholique augmente également ses œuvres spirituelles et sociales. En 1876, la Congrégation paroissiale de la sainte Vierge ou *Zanak'i Masina Maria*, formée d'anciennes élèves des religieuses, est établie dans les paroisses d'Antananarivo. En 1880, une association appelée Union catholique est fondée par d'anciens élèves des frères. Ils deviennent les bras droits des missionnaires. Quand ceux-ci seront expulsés, les membres de l'Union catholique travailleront intensément pour diriger les églises d'Antananarivo et des campagnes. Chaque dimanche, ils président les prières dans les onze districts entourant la capitale. L'Union catholique devient ainsi un point de repère pour les fidèles qui consultent régulièrement ses membres pour résoudre les problèmes au sein de leur communauté¹⁰⁹.

De plus, la mission catholique s'occupe également des œuvres sociales : visiter les *gadralava* (prisonniers), prendre soin également des lépreux. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny ouvrent un dispensaire à Antananarivo, un second à Fianarantsoa et puis un autre à Tamatave.

persécution des protestants contre les catholiques alors que Bruno Hübsch, qui écrit une histoire œcuménique, parle plutôt des querelles religieuses entre catholiques et protestants (voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, pp. 277-298). Cependant, avec la conversion de Ranaivalona II au protestantisme, bien de Malgaches considèrent le protestantisme comme une religion d'État.

¹⁰⁸ En 1883, la mission compte 77 postes, avec dix prêtres, sept frères et quatre sœurs. Ambositra compte six postes avec trois prêtres et un frère (voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, pp. 91-95).

¹⁰⁹ Voir *ibid.*, pp. 275-281.

Telles sont les quelques œuvres sociales de la mission catholique pendant cette période d'expansion d'environ vingt ans, mais bientôt la mission devra faire face à un autre défi.

1.2.3— La mission catholique pendant les troubles de 1883 à 1895¹¹⁰

Étant donné que tous les missionnaires au Madagascar sont français, la détérioration des relations diplomatiques entre la France et le gouvernement hova affectera directement leur œuvre d'évangélisation. Elle sera davantage fragilisée par le déclenchement de deux guerres franco-hova.

1.2.3.1— Les guerres franco-hova

Face au désir de la France de coloniser Madagascar, le gouvernement hova est déterminé à défendre le pays contre toute domination étrangère. Il est d'intérêt de rappeler que le gouvernement hova n'a jamais contrôlé l'Île dans son entier. De 1841 à 1860, le gouvernement français avait conclu des traités avec divers chefs Sakalava et Antakarana, lui accordant des droits sur diverses portions de la côte occidentale. La monarchie hova méprise ces traités et affirme sa souveraineté sur toute l'Île en se référant au roi Radama I qui s'était proclamé roi de Madagascar. Les discordes ne cessent donc de s'intensifier. La première guerre franco-hova eut lieu entre 1883 et 1885. Elle sera un dur coup pour la mission catholique des hauts plateaux car tous les missionnaires seront forcés de quitter leurs postes pour n'y revenir qu'après la signature du traité de paix le 17 décembre 1885¹¹¹.

¹¹⁰ Cette présentation très sommaire ne prétend pas couvrir tous les détails des guerres franco-malagasy mais se contente surtout de tracer les idées essentielles.

¹¹¹ Voir P. LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar : les catholiques pendant la guerre coloniale de 1894-1895, d'après l'Histoire Journal de Paul Rafiringa (1894-1895)*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1990, pp. 66-67 (= LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*). Voir

Par ailleurs, la relation entre la France et Madagascar ne peut pas être détachée de la situation politique internationale de l'époque. En 1885, une conférence se déroule à Berlin pour discuter du partage de l'Afrique entre les pays européens car les Européens considérant les pays africains comme colonisables. De plus, le 5 août 1890, l'Angleterre et la France signent une convention d'une grande portée et lourde de conséquences pour l'avenir de Madagascar. Elle permet à la France de reconnaître le protectorat britannique sur les Îles de Zanzibar et le gouvernement de Sa Majesté britannique reconnaît celui de la France sur l'Île de Madagascar. La partie malgache ignore cette convention et accuse ces deux pays de comploter contre Madagascar¹¹². Le 26 octobre 1894, la France lance un ultimatum, obligeant le gouvernement hova à accepter le protectorat. Devant le refus de ce dernier, une deuxième guerre est inévitable; elle éclate quelques jours plus tard. Après quelques mois de combat, le 30 septembre 1895, la ville d'Antananarivo est prise par l'armée française¹¹³. Pendant ces périodes de guerres, tous les missionnaires sont expulsés de nouveau à cause de leur nationalité française.

Telles sont donc les causes et le déroulement des deux guerres franco-hova. Il faut examiner maintenant leurs impacts sur la vie de l'Église, surtout dans les hauts plateaux.

1.2.3.2— Les impacts des guerres dans la vie de l'Église de Madagascar

En dépit de la destruction matérielle, la perte de vies humaines et le départ des missionnaires, il faut dire que tout n'est pas négatif dans cette situation d'urgence; elle

aussi G. GRANDIDIER, R. DÉCARY, *Histoire politique et coloniale*, vol. 2, Tananarive, Imprimerie officielle, 1956, p. 177 [= GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*]

¹¹² Voir *ibid.*, pp. 70-71.

¹¹³ Voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, pp. 413-414.

fait émerger par nécessité une prise de conscience du rôle des laïcs au sein de l'Église malgache.

En premier lieu, durant cette première période de guerre, les laïcs dirigés par Victoire Rasoamanarivo et Paul Rafiringa, un fonctionnaire du gouvernement hova, et le frère Louis Raphaël Rafiringa, premier religieux malgache des Frères des Écoles chrétiennes¹¹⁴, veulent assurer la continuité des prières et des activités des églises sans missionnaires. Avec l'aide des membres de *Zanaky Masina Maria* et de l'Union catholique, ils veillent à la marche des paroisses d'Antananarivo et des campagnes. Dès septembre 1883, les membres de l'Union catholique se partagent la responsabilité pour s'occuper des communautés chrétiennes autour de la capitale. Parmi les membres de *Zanaky Masina Maria*, Victoire Rasoamanarivo est remarquable. Le 9 juillet 1886, à la fin de la guerre, Paul Rafiringa écrit un rapport au pape Léon XIII sur les activités des laïcs pendant cette période :

Après avoir affermi dans la foi les chrétiens de la capitale, nous avons songé à ceux des campagnes. À cet effet nous jugeâmes à propos de suivre la même marche que nos Pères dans la foi, en désignant à chaque membre de l'Union le district dont il devra se charger d'une manière toute spéciale. Depuis lors nous ne cessons de parcourir les chrétientés des campagnes, voir l'état des écoles, et nous étions agréablement surpris de voir que la plupart des maîtres et catéchistes continuaient à faire comme auparavant, à instruire les élèves, à présider les réunions du dimanche. Mais notre cœur saignait de voir la détresse et l'abattement des chrétiens. Notre mission consistait surtout à encourager les faibles, à réveiller les tièdes, à faire revenir ceux que la peur éloignait du bercail¹¹⁵.

À leur retour, les missionnaires constatent avec surprise les efforts accomplis par les laïcs malgaches pour continuer leur mission. Enfin, la mission connaît une grande

¹¹⁴ Il est béatifié le 7 juin 2009 à Madagascar.

¹¹⁵ LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 65.

étape de son histoire : elle passe du statut de préfecture apostolique à celui de vicariat apostolique, et le préfet apostolique, le père Jean-Baptiste Cazet, est nommé évêque et vicaire apostolique de Madagascar en mai 1885¹¹⁶.

En deuxième lieu, pendant la deuxième guerre franco-hova, les laïcs auront un rôle dans la vie interne de l'Église, comme la préparation et l'administration de certains sacrements. Désormais, ils préparent et célèbrent les sacrements du baptême et du mariage selon les normes données par les missionnaires¹¹⁷.

Par ailleurs, le sacrement du mariage occupe une place importante dans les activités des laïcs pendant cette période. Il revient à Paul Rafiringa de mener les enquêtes et voir aux préparatifs et aux célébrations. Il ne cesse d'inviter les couples à bien réfléchir aux fins et propriétés essentielles du mariage, l'indissolubilité, la fidélité, l'éducation des enfants. La liberté de se marier des contractants est vérifiée, ainsi que l'absence d'empêchements. Le consentement est prononcé devant la communauté de fidèles qui désigne un de ses membres pour présider la célébration et servir de témoin au nom de l'Église. La validité de ces mariages ne doit pas être remise en question quant à la qualité du ministre parce que pour l'Église catholique latine les époux sont les ministres du mariage¹¹⁸.

¹¹⁶ Voir BOUDOU, *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle*, vol. 2, p. 290.

¹¹⁷ Voir LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 262.

¹¹⁸ La forme de la célébration du mariage a évolué graduellement au cours des siècles. Aux IX^e et X^e siècles, les Églises de rite byzantin imposent une forme liturgique du mariage à cause de l'importance donnée à la bénédiction des époux par le prêtre. En Occident, où la doctrine canonique a pris ses racines dans le droit romain, le mariage est vu comme un contrat consensuel malgré l'importance accordée à la consommation de l'union selon les coutumes germaniques. Cependant, dans les décrétales d'Alexandre III au XII^e siècle, le consentement devient le seul élément de validité du mariage et la cérémonie publique n'est pas nécessaire; c'est pourquoi plusieurs mariages clandestins eurent lieu. En 1215, le IV^e concile du Latran interdit les mariages clandestins et exige la célébration publique du mariage, mais les unions

Pour le mariage mixte, on demande à la partie protestante de s'engager par écrit à respecter la foi du conjoint catholique et de permettre l'éducation catholique des enfants (cc. 1118-1120; [CCEO, cc. 1009-1010]). Pendant l'absence des missionnaires, on compte trente célébrations de mariages à Antananarivo, dont huit mariages mixtes¹¹⁹.

Le mariage des esclaves est plus complexe parce qu'ils sont sous la dépendance de leurs maîtres et, selon l'usage de l'époque, ils peuvent être vendus au marché en tout temps¹²⁰. Les lois de l'Église ne leur interdisent pas de se marier religieusement, mais ils ne jouissent d'aucune protection de la loi coutumière¹²¹. « Les esclaves mariés,

clandestines continuent encore (voir G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques. Les décrets, de Nicée à Latran V*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 551 [= ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*]). Le concile de Trente (1545-1563) veut résoudre le problème du mariage clandestin et décrète la première forme canonique nécessaire pour la validité du mariage tout en conservant l'élément du consentement des parties. Le Décret *Tametsi* de ce concile exige pour la validité la présence du curé ou d'un autre prêtre autorisé par le curé ou l'ordinaire et de deux ou trois témoins (voir CONCILE DE TRENTE, sess. XXIV, *De ref. matrimonii*, ch. 1, 1813-1816, dans ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, pp. 1530-1543). Le problème vient du fait que ce document ne fut pas promulgué et reçu universellement et les mariages clandestins continuèrent.

¹¹⁹ Voir LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 263.

¹²⁰ Voici un entretien entre Paul Rafiringa et un couple esclave qui veut se marier : « Peut-on célébrer le mariage entre deux esclaves [demande le couple]? Réponse [de Paul Rafiringa] : Vous le savez, on peut donner les sacrements à tous, sans regarder l'aspect de personnes. Ceux qui méritent de recevoir les sacrements, selon les lois de l'Église, peuvent les recevoir. Cependant, vous savez que chez nous il y a des problèmes en ce qui concerne les esclaves, car pour eux, le mariage ne dépend pas des lois du royaume, mais du bon plaisir de leur propriétaire. Vous savez aussi qu'il est encore d'usage ici de vendre les esclaves au marché comme n'importe quel objet. Alors, si votre maître vous vend, votre mariage sera détruit et cela est un malheur [...]. Réfléchissez donc bien à cela et discutez-en avec vos maîtres, car ce sont eux vos *Ray Aman-d'Reny* [parents] selon la chair. S'ils acceptent bien votre mariage, c'est un bien pour vous » (ibid., pp. 344-348).

¹²¹ La situation des esclaves à Madagascar d'alors ressemble à celle des anciens Romains où l'esclave est considéré comme une chose, un objet de propriété qui peut être vendu. Son union n'a qu'une valeur de fait et peut être dissoute par son maître. La question de mariage des esclaves a été un objet de discussion au cours de l'histoire de l'Église. Il y a deux cas : le premier cas concerne le mariage d'un esclave et une autre personne libre. Le droit canonique ratifie la prohibition du droit romain en posant la règle que le mariage ne pouvait intervenir qu'entre personnes de même condition. Le pape Jules I déclare valide le mariage d'une personne libre avec un esclave. Cependant, Pierre Lombard, soutient que le mariage entre une personne libre et un esclave est nul, parce que l'esclave est frappé de l'incapacité de contracter avec un tiers qui ignore sa condition. Mais si la personne libre connaît la situation de l'autre, le mariage est valide. Dans la société malgache, le mariage entre un esclave et une personne libre est

appartenant à des maîtres différents, peuvent être séparés au hasard de la vente »¹²². La pratique adoptée par Paul Rafiringa est claire : avant la célébration du mariage chrétien d'esclaves, il veut avoir quelques garanties de stabilité et il encourage les contractants à discuter d'abord avec leurs maîtres.

Les laïcs malgaches assument leurs responsabilités dans leur Église et cette expérience marque un point de référence historique dans le développement de l'Église de Madagascar. Elle témoigne aussi que l'Église a pu se développer en l'absence des missionnaires qui l'avaient fondée. L'expansion du christianisme à l'époque n'est pas due exclusivement aux initiatives des missionnaires puisque les convertis diffusent aussi avec zèle leur nouvelle religion¹²³.

Pietro Lupo n'hésite pas à affirmer que l'expérience vécue par l'Église malgache rompt avec le passé et permet aux laïcs d'assumer des responsabilités et des tâches de direction. En ce sens, le laïcat malgache devançait les grands changements apportés par le Deuxième Concile du Vatican¹²⁴.

impensable. Le deuxième cas concerne le mariage entre deux esclaves. L'église reconnaît la validité du mariage entre deux esclaves. De plus, elle réitère qu'il est mal de séparer deux esclaves mariés ou de séduire une esclave mariée. Le concile d'Auxerre de 578 déclare que le mariage des esclaves est soumis aux règles d'unité et d'indissolubilité. Sous le règne de Charlemagne, il est défendu aux maîtres de séparer les esclaves d'un mariage auquel ils ont consenti (voir R. NAZ, art. « Esclave et mariage », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, cols. 451-453).

¹²² LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 385.

¹²³ Voir BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique*, p. 568.

¹²⁴ Voir LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 211. D'ailleurs Jean-Paul II a fait l'éloge aux laïcs malgaches de leur responsabilité au sein de l'Église tout en les invitant à collaborer avec les ministres ordonnés : « [L]es laïcs ont pris d'emblée leur part de ce travail. Dès le début, comme vous venez de le rappeler, alors qu'il n'y avait pas encore de prêtres malgaches et que les missionnaires étrangers manquaient ou avaient dû partir, après une première annonce bien rapide, les chrétiens se sont organisés, notamment les jeunes de l'Union catholique. Ils ont soutenu et formé les catéchumènes, ils les ont entraînés à la prière, ils ont été missionnaires jusque dans les villages de la brousse [...]. Cela ne veut pas dire que le

1.3— L'évangélisation pendant la période coloniale 1896-1960

La situation politique change complètement après la prise de possession de Madagascar par la France; les anciens systèmes de monarchie hova disparaissent et les Malgaches sont désormais égaux juridiquement devant l'administration coloniale. Ce changement politique aura des impacts dans la vie de l'Église.

1.3.1— La situation de l'Église au sein du pouvoir colonial

Avant d'examiner la vie de l'Église sous le pouvoir colonial, il faut regarder d'abord la situation politique de Madagascar après la signature du traité de paix suivant la guerre de 1895, car elle affecte d'une manière ou d'une autre les œuvres d'évangélisation.

Après la signature du traité de paix du 1^{er} octobre 1895, un calme trompeur règne dans les hauts plateaux, alors que certains chefs de l'ancien régime et partisans des religions traditionnelles préparent leur révolte contre les étrangers qui ont aboli les *Sampy* (religions traditionnelles) et converti les Malgaches au christianisme. En mars 1896, ils forment une association appelée *Menalamba* ou « ceux qui sont vêtus de tissu rouge ». Les *Menalamba* ont comme objectif principal la préservation de l'indépendance nationale et du patrimoine ancestral; ils auront pour cible tout ce qui est européen tout en prêchant la guerre sainte¹²⁵. Ils exécutent les missionnaires et tuent les catholiques qu'ils accusent d'être les alliés des Français.

rôle du prêtre et de l'évêque au milieu de vous en soit obscurci ou diminué [...]. Ils sont à votre service et vous ne pouvez pas vous substituer à eux comme pasteurs » (JEAN-PAUL II, « Les laïcs ont su prendre leur part de travail », dans *DC*, 86 [1989], pp. 539-540).

¹²⁵ Voir LUPO, *Une église des laïcs à Madagascar*, p. 293.

Plusieurs missionnaires catholiques échappent à la mort, mais le père Jacques Berthieu est tué le 8 juin 1896 à Ambohibemasoandro, au nord d'Antananarivo¹²⁶. Pour les *Menalamba*, les missionnaires et les colonisateurs travaillent ensemble pour coloniser Madagascar, et il faut donc se soutirer de leur domination¹²⁷. La révolte contre les colonisateurs devient générale et l'administration coloniale tente de rétablir l'ordre.

Le 20 juin 1896, le parlement français vote un projet de loi déclarant Madagascar colonie française ainsi que les Îles qui en dépendent. Le 28 février 1897, le général Gallieni, gouverneur général à Madagascar, abolit la royauté et exile la reine Ranaivalona III en Algérie. Désormais, la France est seule souveraine à Madagascar, seule, elle est maîtresse dans l'Île entière¹²⁸. Quant à la relation entre l'autorité coloniale et la mission catholique, elle est caractérisée par la séparation de l'Église et de l'État ainsi que l'attitude anticléricale du gouvernement français.

Premièrement, à l'instar de la France, la politique de séparation de l'Église et de l'État règne à Madagascar¹²⁹. De plus, la convention de Zanzibar de 1890 entre la France

¹²⁶ Jacques Berthieu est le premier bienheureux martyr de la mission catholique de Madagascar. Il a été béatifié le 17 octobre 1965 à Rome par le pape Paul VI (voir PAUL VI, « Béatification du P. Berthieu », dans *AAS*, 57 [1965], pp. 817-822, traduction française dans *DC*, 62 [1965], col. 1964). Le processus en vue de sa canonisation est actuellement en cours.

¹²⁷ Bien des Malgaches, surtout pendant la période coloniale, considèrent les missionnaires français comme les collaborateurs des colonisateurs. Cette mentalité entraînait une attitude de méfiance et de peur envers l'Église et ses missionnaires. Le catholicisme est considéré comme la religion des colonisateurs, voire même des ennemis.

¹²⁸ Voir GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, p. 296.

¹²⁹ La loi de séparation entre l'État et l'Église de France est promulguée le 9 décembre 1905. Elle prévoit la liberté de conscience et de culte et supprime toutes les dépenses de l'État relatives à l'exercice des cultes (voir M. DUBOST, *Théo : l'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet-Arden, 1992, pp. 429-473). Pie X condamne cette loi de la séparation de l'Église et de l'État français (voir PIE X, Lettre encyclique *Vehementer nos*, 11 février 1906, dans *ASS*, 39 [1906], pp. 3-16).

et l'Angleterre garantit la tolérance religieuse et la liberté pour tous les cultes. Le général Gallieni garde sa neutralité face à la religion, même pendant la période de rivalité confessionnelle entre les catholiques et les protestants et il évite toute pression pour inviter ou contraindre les Malgaches à pratiquer une religion ou une autre¹³⁰. Cependant, la question de la séparation de l'Église et de l'État est complexe, et même ambiguë, parce que le gouvernement français veut s'immiscer dans les affaires internes de l'Église¹³¹. Enfin, Gallieni veut également remplacer les missionnaires protestants anglais par des pasteurs français, mais ces derniers s'y opposent puisque la convention de Zanzibar donnait aux missionnaires anglais la liberté d'enseigner la foi chrétienne dans les colonies françaises¹³².

Deuxièmement, l'administration coloniale mène une politique de laïcisation et d'anticléricalisme, croyant en l'incompatibilité entre la religion et le progrès. Elle soupçonne les missionnaires d'avoir donné un enseignement qui nuise au projet de la colonisation du pays et il existe une méfiance envers les missionnaires religieux et, en particulier, les Jésuites avec qui la relation est souvent difficile. Le 25 mars 1903, l'administration coloniale entreprend de tout laïciser et de supprimer les emblèmes

¹³⁰ Ainsi disait-il : « Vous êtes libres de conserver les mœurs et les croyances religieuses de vos pères, si vous le jugez utile, et de pratiquer toutes vos danses nationales. Vous êtes libres d'embrasser tel ou tel culte chrétien, si vous préférez écouter les leçons des hommes dévoués, missionnaires ou pasteurs, qui sont venus de France pour vous prêcher leurs propres doctrines; enfin vous êtes libres de changer de religion, si vous le croyez bon. Vous n'avez à ce sujet de compte à rendre à personne » (H. VIDAL, *La séparation des églises et de l'État à Madagascar [1861-1968]*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970, p. 39 [= VIDAL, *La séparation des églises et de l'État à Madagascar*]).

¹³¹ L'autorité française s'ingère même dans la nomination d'un évêque coadjuteur pour monseigneur Jean-Baptiste Cazet. Le pape Léon XIII nomme monseigneur Charles-Louis Lavigne, un évêque jésuite mais le ministre des colonies monsieur André Lebon refuse sa nomination car il préfère un coadjuteur séculier (voir *ibid.*, p. 41).

¹³² Voir *ibid.*, pp. 44-46.

religieux. Le supérieur des Frères des écoles chrétiennes est obligé de signer la résiliation de leur contrat d'enseignement et le 29 décembre 1903, les Frères abandonnent leurs cinq écoles d'Antananarivo.

En novembre 1906, Victor Augagneur remplace Gallieni comme gouverneur général de Madagascar. Il promulgue un arrêté ordonnant aux missionnaires de fermer toutes les écoles chrétiennes, les remplaçant par des écoles laïques. Malgré l'anticléricalisme, l'Église catholique a toutefois su résister à l'oppression du pouvoir colonial, surtout dans les Hautes-terres où la mission était déjà assez solide. La mission continue de se développer rapidement.

1.3.2—Le développement de la mission catholique

L'essor de la mission catholique est caractérisé en partie par l'érection de nouveaux vicariats et l'arrivée d'autres congrégations religieuses ainsi que l'institution de la hiérarchie épiscopale à Madagascar.

Tout d'abord, après les guerres franco-hova, il manque de prêtres pour répondre à l'augmentation du nombre des fidèles et des postes à desservir. Par ailleurs, après l'effondrement de la monarchie hova et la destruction de l'église du palais desservie par des missionnaires protestants anglais, il y a une conversion en masse des Malgaches au catholicisme et leur nombre ne cessait d'augmenter¹³³. Pour faire face à ce besoin, monseigneur Jean-Baptiste Cazet, qui s'occupe de tout Madagascar, a un besoin constant de missionnaires.

¹³³ Cette conversion en masse vers le catholicisme est due au fait que la France est maintenant le seul maître à Madagascar, et les gens adoptent la religion des Français (voir *ibid.*, p. 328).

En 1895, les Lazaristes décident de reprendre la mission de Fort-Dauphin après plus de deux cents ans d'interruption. Le 16 janvier 1896, le Vicariat apostolique de Fort-Dauphin est érigé et confié à monseigneur Jean-Baptiste Crouzet. Il débarque à Fort-Dauphin avec quelques prêtres et frères lazaristes et constate que tout est à refaire puisque les guerres ont presque tout détruit dans cette région. Les débuts ne furent pas faciles à cause de l'isolement et de l'insécurité. Malgré ces obstacles, la mission connaîtra des succès et attirera des personnes de toutes les catégories sociales. La réception des sacrements ne cessera d'augmenter¹³⁴.

Le 11 juillet 1898, le Vicariat apostolique du nord, est érigé et confié à la direction de monseigneur François-Xavier Corbet, missionnaire du Saint-Esprit et ancien Préfet apostolique de Pondichéry; il arrive à Majunga le 13 décembre 1898. Dans cette partie nord de l'Île, en plus de la difficulté due à l'influence des musulmans comoriens, s'ajoute aussi celle des cyclones dont le passage est souvent dévastateur. Pourtant, le Vicariat du nord fonctionne bien parce qu'entre 1900 et 1915, le nombre des fidèles catholiques passe de quinze mille à vingt-et-un mille¹³⁵. Ainsi, avec l'érection de ces deux nouveaux vicariats, la mission catholique se répand sur trois axes : au sud, au centre et au nord. D'autres vicariats et préfectures apostoliques seront érigés ultérieurement.

En 1889, des missionnaires de la Salette arrivent dans la région de Vakinankaratra pour aider les Jésuites de la province de Toulouse. En 1918, leur mission de Betafo est érigée en vicariat apostolique. En 1901, les Jésuites de la province de Champagne

¹³⁴ Voir PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, pp. 501-505.

¹³⁵ Voir DESPONT, *L'église à Madagascar*, p. 13.

prennent en charge la région de Betsileo qui est érigée en vicariat apostolique de Fianarantsoa en 1913. Dans le nord, les missionnaires Prémontrés viennent aider les Spiritains. En 1910, les Montfortains reçoivent la charge du nouveau vicariat de Tamatave à l'est de Madagascar. La mission de Miarinarivo est érigée en vicariat apostolique en 1939, lequel sera confié à un premier évêque malgache, monseigneur Ignace Ramarosandratana, sacré le 29 octobre 1939 à Rome par le pape Pie XII¹³⁶. Enfin, les frères Maristes, voués à l'éducation, arrivent en 1912.

De plus, les congrégations féminines débarquent également à Madagascar. Dans le sud de l'Île, monseigneur Crouzet fait appel aux sœurs Filles de la Charité pour s'occuper de l'éducation des filles et du soin des malades. Vers 1900, les sœurs Filles de Marie sont arrivées dans le nord de l'Île. En Imerina, en plus des Sœurs Saint-Joseph de Cluny déjà sur place, les sœurs de la province de Corenc de France arrivent à Antananarivo en 1901 pour s'occuper de l'éducation. Les sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie et les Carmélites s'installent aussi à Antananarivo.

Par ailleurs, la formation de prêtres autochtones fait partie des priorités de l'Église de Madagascar. Un grand séminaire intervicarial est fondé à Antananarivo et il existe quatre petits séminaires dans différents vicariats. Le 18 février 1925 a lieu l'ordination sacerdotale de neuf séminaristes malgaches qui viendront aider les missionnaires. Enfin, l'institution et la formation des catéchistes sont incontournables vu qu'ils sont des collaborateurs indispensables des missionnaires dont ils dépendent¹³⁷.

¹³⁶ Voir *ibid.*, pp. 15-16.

¹³⁷ Voir SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE, décret sur l'enseignement du catéchisme, 12 janvier 1935, dans *AAS*, 27 [1935], pp. 145-152, traduction française dans *DC*, 33 [1935], cols. 1299-1310).

En plus, le 14 septembre 1955, le pape Pie XII, par la Constitution apostolique *Dum Tantis Ecclesiae*¹³⁸, établit solennellement la hiérarchie épiscopale dans tous les territoires d'Afrique française, y compris Madagascar. Le vicariat apostolique de Tananarive est élevé au rang d'Église métropolitaine. Sont portés au rang de diocèse les vicariats apostoliques suivants : Diégo-Suarez, Ambanja, Majunga, Antsirabe, Tamatave, Miarinarivo, Fianarantsoa, Fort-Dauphin, et la préfecture apostolique de Morondava. La mission de Tsiroanomandidy est érigée en préfecture apostolique. En 1958, l'Église de Madagascar compte trois provinces ecclésiastiques; elle compte présentement cinq provinces ecclésiastiques divisées en vingt-et-un diocèses¹³⁹.

L'institution hiérarchique épiscopale est une étape importante dans l'implantation des églises particulières à Madagascar. L'un des objectifs de toute évangélisation est la constitution de nouvelles églises. Si le moment est venu pour l'érection des diocèses malgaches, il n'annonce pas le départ des missionnaires étrangers. Cependant, Madagascar reste encore un pays de mission et l'Église doit encore franchir différentes étapes avant d'être en mesure par elle-même de mener l'évangélisation.

¹³⁸ PIE XII, Bulle *Dum Tantis Ecclesiae* d'érection de la hiérarchie ecclésiastique en Afrique française et à Madagascar, 14 septembre 1955, texte français dans J. GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire : recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1931-1957) et quelques décisions du Saint-Siège*, Moulinaux, Impr. Saint-Paul, 1958, pp. 17-21 (= GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*). Voir aussi PIE XII, Encyclique *Evangelii praecones*, 21 juin 1951, dans *AAS*, 43 (1951), pp. 497-528.

¹³⁹ De plus, l'Église catholique de Madagascar compte 122 Congrégations religieuses dont 33 Congrégations masculines et 89 Congrégations féminines plus 8 instituts séculiers (voir *Annuario Pontificio*, per l'anno 2010, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 690-757).

1.3.3— L'Église face à la décolonisation

La situation politique du pays affecte non seulement la vie de ses citoyens mais aussi les œuvres de l'Église. Après la révolte des *Menalamba*, d'autres mouvements pour la liberté et l'indépendance de l'Île se succéderont¹⁴⁰.

Au début, la position de missionnaires face à la colonisation et à la réclamation de l'indépendance n'est pas uniforme pour ne pas dire divisée.

Cependant, l'Église n'est pas étrangère à la question de la liberté des citoyens et quelques documents officiels sont publiés pour promouvoir la justice sociale et la légitimité de l'indépendance¹⁴¹.

¹⁴⁰ En 1913, les étudiants en médecine d'Antananarivo fondent une association secrète, VVS (Vy, Vato, Sakelika : Fer, Pierre, Ramification), qui exprime symboliquement une organisation solide et puissante regroupant environ 300 membres. Les membres s'engagent à lutter pour la patrie et défendre l'unité et l'indivisibilité des Malgaches. En 1915, les membres sont dénoncés et condamnés. Ils ne seront libérés qu'en 1921 par une loi d'amnistie générale. Après la dissolution de VVS, certaines personnes veulent continuer l'œuvre commencée, entre autres Jean Ralaimongo, aidé par Joseph Delphin Raseta et le docteur Joseph Ravoahangy Andrianavalona ainsi que deux Français, Paul Dussac et Edouard Planque. Le gouverneur colonial les incarcère. Le 22 février 1946, dès que ces prisonniers sont libérés, Raseta, Ravoahangy, Rakoto Ratsimamanga, Raymond William Rabemananjara et Jacques Rabemananjara fondent à Paris le MDRM (Mouvement démocratique de la Rénovation malgache). Le MDRM devient un parti politique dont le but est la réclamation de l'indépendance, de la liberté et de l'égalité dans un contexte d'amitié. Cependant, une révolte brutale et sanginaire éclate la nuit du 29 au 30 mars 1947 dans la partie orientale de l'Île. Les rebelles massacrent des fonctionnaires et des commerçants français ou malgaches, ainsi que des colons. Le 4 octobre 1948, les membres du MDRM ainsi que les parlementaires malgaches sont accusés et condamnés d'avoir préparé et organisé cette révolte. Pour les Malgaches, l'indépendance est la seule voie possible et incontournable. En 1953, Philibert Tsiranana, fondateur du PSD (Parti Social Démocrate), regroupe les Malgaches et le nationalisme s'affirme de nouveau. Cette action aboutit à la naissance de la République malgache, le 14 octobre 1958, après l'accession au pouvoir du général de Gaulle en France. Tsiranana est élu premier président de la république en mai 1959, mais l'indépendance de Madagascar ne sera proclamée solennellement que le 26 juin 1960 (Voir H. Deschamps, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1972; J.S. Galieni, *Neuf ans à Madagascar*, Paris, Hachette, 1908; P. Boiteau, *Contribution à l'histoire de la nation malgache*, Paris, Éd. Sociales, 1958; A. Stratton, *The Great Red Island*, New York, Saunders, 1964; E. Ralaimihoatra, *Histoire de Madagascar*, Tananarive, Hachette, 1965; A. Bouillon, *Madagascar, le colonise et son « âme » : essai sur le discours psychologique colonial*, Paris, l'Harmattan, 1981; J. Tronchon, *L'insurrection malgache de 1947 : essai d'interprétation historique*, Paris, Karthala, 1990; F. Koerner, *Madagascar, colonisation française et nationalisme malgache xxe siècle*, Paris, l'Harmattan, 1994).

Le pape Pie XI, par exemple, soutient le droit des chrétiens de résister aux abus de pouvoir étatique¹⁴². Le 27 janvier 1933, l'Action catholique de Madagascar dit explicitement que l'Église approuve et favorise un juste nationalisme, celui qui veut pour son pays, la sécurité, le respect des droits, une vraie place dans le concert mondial; mais il faut que ce nationalisme soit empreint de l'esprit chrétien¹⁴³. Ce document est repris dans la lettre commune des vicaires apostoliques de 1934. Par ailleurs, en 1953, dans un communiqué adressé à tous les fidèles, les vicaires et les préfets apostoliques de Madagascar précisent que l'Église n'est pas une puissance politique, chargée de promouvoir telle forme de gouvernement ou de déclarer si un peuple est capable ou non de gouverner; cependant, ils réaffirment la reconnaissance de la légitimité de l'aspiration à l'indépendance et de tout effort constructif pour y parvenir¹⁴⁴.

En 1956, monseigneur Claude Rolland d'Antsirabe reprend le thème de l'indépendance en écrivant aux catholiques de son diocèse : «Vous avez le droit et le

¹⁴¹ « Cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Église l'approuve plus que toute autre, elle n'a jamais cessé de s'employer et de s'efforcer pour la garder ferme et intacte parmi les peuples » (LÉON XIII, Encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, dans *ASS*, 17 [1884-1885], p. 601, traduction française dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éditée par P. HÜNNERMANN pour l'édition originale et par J. HOFFMANN pour l'édition française, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 707 [= DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*]. De plus, le même pontife romain ajoute dans un autre document que « [d]es diverses formes de gouvernement, pourvu qu'elles soient elles-mêmes aptes à procurer le bien des citoyens, l'Église n'en rejette aucune; elle veut cependant, ce que la nature exige tout autant, que chacune de ces formes soit telle qu'elle ne viole [pas] le droit de la personne » (LÉON XIII, Encyclique *Libertas praestantissimum*, 30 juin 1888, dans *ASS*, 20 [1887-1888], pp. 593-595, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 714-716).

¹⁴² Voir PIE XI, Lettre encyclique aux évêques des États-Unis du Mexique *Firmissimam constantiam*, 28 mars 1937, dans *AAS*, 29 (1937), p. 196, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définition de la foi catholique*, p. 798.

¹⁴³ Voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 366.

¹⁴⁴ Voir R. PASCAL, *La république malgache*, Paris, Éd. Berger-Levrault, 1965, p. 175.

devoir de désirer et de promouvoir l'indépendance de votre pays et comme il s'agit d'un devoir, cela demande l'action concrète des catholiques pour réaliser l'indépendance »¹⁴⁵.

La relation entre la mission catholique et l'autorité coloniale connaît des hauts et des bas; le climat de confiance entre les deux autorités est éclipsé par la prise de position de l'autorité ecclésiastique pour reconnaître la légitimité de l'aspiration à l'indépendance de Madagascar. Le courant du processus de décolonisation politique affecte également la vie intérieure de l'Église.

Au moment où les Malgaches parlent d'indépendance, ils commencent à prendre de plus en plus leur part de responsabilité au sein de l'Église. Le désir des Malgaches de s'impliquer dans la vie de l'Église correspond à la nature et l'objectif de l'évangélisation : « [...] le but de la mission n'est pas seulement de répandre la foi, mais de la consolider dans les âmes [...]. Dès que dans un pays la communauté chrétienne se suffit à elle-même, notamment en assurant le recrutement de son clergé, la hiérarchie catholique de droit commun peut y être établie »¹⁴⁶. Conscients de l'importance et de la nécessité du rôle des Malgaches dans le futur de l'Église de Madagascar, les missionnaires, dès le début de leur action, n'ont jamais négligé la formation de ceux qui se destinaient à la prêtrise ou à la vie religieuse, ainsi que des catéchistes et des futurs époux chrétiens. La nomination de monseigneur Ignace Ramarosandratana à la tête du vicariat apostolique de Miarinarivo constitue vraiment une étape importante dans la malgachisation du personnel religieux de l'Église. En 1960, l'année de l'indépendance de

¹⁴⁵ P. LUPO, *Église et décolonisation à Madagascar*, Fianarantsoa, Librairie Ambozontany, 1974, p. 218.

¹⁴⁶ R. NAZ, art. « Missions », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, col. 901.

Madagascar, monseigneur Jérôme Rakotomalala devient le premier archevêque malgache de la capitale. La promotion à l'épiscopat un fils du pays dont les racines culturelles et les solidarités sont malgaches est importante : il comprend les nécessités de l'œuvre et de la christianisation du pays¹⁴⁷.

En 1960, Madagascar compte 1 125 000 catholiques avec 629 prêtres, dont 144 Malgaches issus presque tous des hauts plateaux. Cette augmentation progressive du nombre de prêtres permet « la mise en place de responsables malgaches, non seulement dans les établissements culturels, mais encore dans les écoles et collèges théologiques, les foyers de jeunes, les centres sociaux »¹⁴⁸. La prise de responsabilité des Malgaches ne signifie pas pour autant le départ des missionnaires étrangers ou la rupture avec les Églises d'Europe, sources de missionnaires et d'argent, mais les relations changent et reposent désormais sur des principes d'égalité¹⁴⁹. L'implication des Malgaches dans les affaires de l'Église s'est effectuée parallèlement à la décolonisation politique du pays. Elle est facilitée par la croissance du nombre du personnel religieux autochtone (évêques, prêtres, religieux et religieuses)¹⁵⁰.

Toutefois, l'Église catholique à Madagascar continuera son chemin en affrontant de nouveaux défis comme l'élaboration de la liturgie en langue malgache, la nécessité de l'inculturation et de l'œcuménisme, l'approfondissement de la foi, le témoignage de

¹⁴⁷ Voir JACQUES, *Des nations à évangéliser*, p. 316.

¹⁴⁸ HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 386.

¹⁴⁹ Voir *ibid.*

¹⁵⁰ Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *AAS*, 88 (1996), n° 38, pp. 25-26, traduction française dans *DC*, 92 (1995), n° 38, p. 826.

l'Évangile, l'engagement pour la paix, le développement et la libération des peuples, les droits de l'homme et des peuples et la lutte à la dégradation de la pauvreté et des mœurs¹⁵¹. Même si actuellement le nombre de catholiques dépasse le quart de la population du pays, l'Église de Madagascar a devant elle un parcours à prendre avant d'avoir ses propres moyens surtout financiers pour permettre de continuer l'œuvre d'évangélisation sans dépendre des aides extérieures (c. 786 [CCEO, c. 590]).

Conclusion

Ce survol historique permet de comprendre le processus de l'évangélisation de Madagascar. Actuellement, le catholicisme devient une des grandes, voire la plus grande religion après la religion traditionnelle¹⁵², grâce surtout aux efforts inlassables des missionnaires qui ne se découragent pas devant problèmes rencontrés en cours de route. Parmi ces difficultés, on peut souligner le manque de communication dû à l'éloignement de Madagascar de leur pays d'origine qui rend difficile tout ravitaillement des missions. Ce problème met également les missionnaires en situation de dépendance des colons orientés vers d'autres objectifs que l'annonce de l'Évangile aux Malgaches. De plus, l'insécurité et les maladies tropicales causées par l'insalubrité du climat tuent beaucoup de missionnaires. C'est pourquoi Madagascar est appelé un cimetière de missionnaires.

De plus, l'attachement des Malgaches à leur religion traditionnelle et au culte des ancêtres a constitué un grand obstacle à leur conversion au christianisme. La société

¹⁵¹ Voir JEAN-PAUL II, Encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, dans *AAS*, 83 (1991), n° 37, pp. 282-286, traduction française dans *DC*, 88 (1991), n° 37, pp. 166-167.

¹⁵² Dans les années 1990, le christianisme est la religion d'environ 45 % de la population malgache; les catholiques représentent plus de la moitié. Le nombre des catholiques dépasse actuellement le quart de la population de Madagascar (voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 506).

malgache elle-même est basée sur le culte des ancêtres comme un facteur de sociabilité. Bien des Malgaches pensent que se convertir au christianisme, c'est trahir les ancêtres dont on attend généralement des bénédictions et c'est la raison pour laquelle Ranavalona I, très attachée à la religion traditionnelle, s'oppose tant au christianisme. La peur de malheurs en cas de conversion au christianisme est grande. C'est pourquoi, au début, les Malgaches ne montrent aucun intérêt envers la religion chrétienne.

Un autre problème vient se poser. Certaines pratiques ou certains mœurs malgaches ne correspondent pas ou sont même contraires aux doctrines chrétiennes. Le sacrement du mariage, par exemple, est en opposition à certaines pratiques, soit dans les côtes ou sur les hauts plateaux. La cohabitation avant le mariage est une pratique courante, car « non seulement il est reçu qu'on vive ensemble avant de se marier, mais c'est un usage absolument universel. Enfin le divorce existe, très facile et très fréquent, et si la polygamie a été abolie par les lois récentes qui ont interdit d'avoir plus d'une femme, il ne sera pas difficile de tourner la loi »¹⁵³. Bien que cette affirmation soit un peu exagérée, elle n'est pas loin de la réalité non plus. Cette incohérence entre les mœurs malgaches et les doctrines chrétiennes constitue un grand obstacle, non seulement à la réception du sacrement de mariage, mais aussi à la conversion au catholicisme parce que ce dernier dérange et demande un changement radical dans la manière de se comporter. Tout n'est pas permis et il faut se conformer aux doctrines de l'Église.

Cependant, malgré l'indifférence et l'hésitation des Malgaches vis-à-vis le catholicisme, ils le considèrent comme un facteur de progrès sans toutefois s'intéresser à son aspect spirituel. Même aux yeux des missionnaires, la christianisation est porteuse de

¹⁵³ PIOLET, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, pp. 408-409.

progrès dans tous les domaines. Ainsi, évangéliser, c'est d'abord apprendre à l'homme à ne plus vivre primitivement et à maîtriser sa nature¹⁵⁴. Les missionnaires ne se contentent pas de prêcher l'Évangile aux Malgaches : ils les initient au progrès de développement comme l'atelier, la construction, l'agriculture. Au fur et à mesure que les Malgaches commencent à connaître la différence entre les religions traditionnelles et le christianisme, ils s'intéressent et se convertissent de plus en plus à la religion catholique. L'implantation très solide du catholicisme en terre malgache est une preuve de la réussite de l'évangélisation.

Néanmoins, le succès de l'évangélisation de Madagascar est mitigé puisque le christianisme s'est développé surtout dans les hauts-plateaux en Imerina, et dans le Betsileo, où se groupent soixante-dix pour cent des chrétiens, c'est-à-dire environ un quart du territoire malgache, où vit un peu moins de la moitié de la population générale¹⁵⁵. Qu'en est-il des régions côtières, plus précisément de la région de Tamatave chez les Betsimisaraka? Selon les statistiques, le pourcentage du catholicisme sur la côte est très bas : en 1985, il est d'environ trois pour cent et presque absent dans certaines régions¹⁵⁶.

Pourquoi y a-t-il ce grand écart entre les gens des hauts-plateaux et ceux des côtes et les Betsimisaraka en particulier alors que le catholicisme a premièrement été implanté dans les régions côtières? Les Betsimisaraka ne sont-ils pas vraiment disposés à

¹⁵⁴ Voir HÜBSCH, *Madagascar et christianisme*, p. 351.

¹⁵⁵ Voir LUPO, « Tamatave et la mission catholique », p. 199.

¹⁵⁶ Voir *ibid.*

embrasser la foi catholique? Les missionnaires, au tout début de leur action, ont constaté la même indifférence envers la religion chrétienne, le manque d'intérêt, les mêmes problèmes face au mariage, autant dans les régions côtières que dans les hauts-plateaux. Par ailleurs, comment explique-t-on l'optimisme de trois missionnaires¹⁵⁷, Noël-Alexandre de Noinville du Gléfier, Gabriel du Rocher et François-Marie Helnat, qui ont séjourné dans la côte-est de l'Île? N'avaient-ils pas de sérieuses raisons pour fonder leur espérance? De plus, le père Pierre Lhande, un missionnaire qui travaillait chez les Betsimisaraka, fait l'éloge de cette tribu comme une population aux mœurs très douces; il les nomme Betsimisaraka, ses délices, les enfants de la promesse, et il y voit une belle chrétienté naissante¹⁵⁸. Les Betsimisaraka sont réticents à se convertir au catholicisme à cause de la manière que les missionnaires ont d'imposer le christianisme et de réprouver les valeurs malgaches.

Toutefois, on peut comprendre l'attitude des missionnaires d'avoir donné la priorité à l'évangélisation de la haute-terre en raison de sa prédominance politique et culturelle ainsi que du nombre élevé de sa population. « L'effort principal des missionnaires a été porté sur la capitale et les provinces plus peuplées et plus évoluées des plateaux, l'Imerina et le Betsileo »¹⁵⁹. La ville de Tamatave est considérée comme un

¹⁵⁷ Dans un ouvrage intitulé *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, publié sous la direction de J. METZLER qui parle de l'histoire des missions catholiques à partir des archives romaines du Saint-Siège, on y trouve une lettre enthousiaste écrite par Noinville aux cardinaux de la Propaganda Fide concernant l'avenir de l'évangélisation de la côte-est chez les Betsimisaraka (voir J.L. PETER, « Pour un éventuel chapitre de l'histoire du Christianisme à Madagascar », dans *OA*, 9 [1979], pp. 167-173).

¹⁵⁸ Voir P. LHANDÉ, *Notre épopée missionnaire : Madagascar 1832-1932*, Paris, Plon, 1932, pp. 71-107.

¹⁵⁹ Y. SYLLA, *L'expérience catholique en terre betsimisaraka (1933-1950). Les débuts de l'implantation montfortaine*, thèse de 3^e cycle en histoire, Paris, Université de Paris I, C.R.A., 1984, p. 307.

lieu de passage pour réaliser la conquête spirituelle des hauts-plateaux. Pendant les deux guerres franco-hova, cette ville betsimisaraka a accueilli tous les missionnaires expulsés de la haute-terre. En 1884, on y compte 35 missionnaires qui resteront jusqu'à la fin de la guerre en décembre 1885. Pendant leur séjour à Tamatave, ils se sentent condamnés à l'inactivité : « On chercherait en vain, dans les documents de cette période, quelques traces de contact pastoraux sérieux entre ces missionnaires et la population malgache betsimisaraka de Tamatave ou des plaintes sur la rareté, voire, sur l'absence d'œuvres sociales telles que les écoles ou les services médicaux »¹⁶⁰.

Pietro Lupo trouve que la structure de la société interne de Tamatave de l'époque, composée majoritairement de non-malgaches, ne favorise pas la conversion des Betsimisaraka au catholicisme qu'ils considèrent toujours comme une religion d'étrangers. La société betsimisaraka n'est touchée que très marginalement par l'activité missionnaire catholique. Dans le registre des baptêmes entre 1886 à 1895, par exemple, on compte 1 214 nouveaux baptêmes à Tamatave, mais seulement cinq sur quarante-cinq sont Malgaches¹⁶¹.

En outre, déjà en retard de quarante ans dans l'évangélisation des hauts-plateaux par rapport aux protestants, les missionnaires catholiques n'avaient pas d'autres options que de concentrer leur activité dans le centre du pays au détriment de la côte. L'évangélisation des Betsimisaraka n'est pas la priorité des missionnaires : « On ne s'intéressera guère à eux »¹⁶². Quoiqu'il en soit, la marginalisation de la côte de

¹⁶⁰ LUPO, « Tamatave et la mission catholique », p. 203.

¹⁶¹ Voir *ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 213.

l'évangélisation est une des causes du déséquilibre entre les gens des hauts-plateaux et les Betsimisaraka de nos jours. C'est ainsi que la haute-terre devient le centre du christianisme parce que la population presque christianisée en entier est partagée également entre le catholicisme et le protestantisme.

La conséquence du retard de l'évangélisation des Betsimisaraka est encore plus remarquable pour ce qui concerne le sacrement du mariage. Certaines valeurs chrétiennes ne sont pas encore bien intégrées dans leur vie. La crainte de l'indissolubilité les éloigne de ce sacrement, allant même jusqu'à l'abandon de l'Église dans certains cas.

Enfin, les impacts de la colonisation sont indéniables dans la société malgache, y compris dans la législation matrimoniale. Le général Gallieni interdit les ministres religieux de célébrer un mariage religieux avant le mariage civil : « Il importe donc que les ministres des divers cultes ne consentent à procéder aux cérémonies de l'union religieuse qu'autant que les conjoints auront prouvé que leur mariage a été régulièrement contracté devant les autorités locales »¹⁶³. Le droit civil de Madagascar en vigueur actuellement est dérivé du Code Napoléon selon lequel l'État ne reconnaît pas la validité du mariage religieux. Il faut se marier civilement avant toute célébration du mariage religieux. Si la loi n'est pas respectée, le ministre peut être accusé¹⁶⁴. Cette loi présente un problème lors de la réception du sacrement de mariage, surtout pour les paysans illettrés et déshabitués à côtoyer l'autorité civile. Ils préfèrent se marier selon leur

¹⁶³ *Journal officiel de Madagascar*, 1^{er} semestre 1889, p. 2022.

¹⁶⁴ Voir R. JACQUES, « The Canonical Form of Marriage Revisited : Did the Decree *Ne Temere* Outlast Its Usefulness? », dans V.G. D'SOUZA, *In the Service of Truth and Justice, Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonça, Professor Emeritus*, Bangalore, Centre of Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, 2008, p. 348.

coutume seulement. De plus, le paysan malgache ne reconnaît pas l'autorité de l'officier de l'état civil dans le mariage¹⁶⁵. L'obligation du mariage civil avant le mariage religieux est un des facteurs contribuant à la rareté de la réception du sacrement de mariage dans certaines régions betsimisaraka.

Ainsi, la conversion au christianisme oblige les Betsimisaraka à se conformer à l'enseignement de l'Église, même dans le domaine du mariage. Habitué à se marier selon la coutume, ils doivent désormais se marier religieusement. Acceptent-ils facilement de se marier à l'Église et considèrent-ils le mariage chrétien comme un vrai mariage? Comment voient-ils le supposé contraste entre la stabilité du mariage coutumier betsimisaraka et l'indissolubilité du mariage chrétien? L'indissolubilité ne constitue-t-elle pas un grand obstacle qui les empêche de se marier religieusement? En quoi consistent les différences entre le mariage coutumier betsimisaraka et le mariage chrétien quant aux empêchements et au consentement matrimonial? Et comment se présente la doctrine de l'indissolubilité du mariage chrétien?

¹⁶⁵ Voir E.P. THÉBAULT, *Traité de droit civil malgache moderne : mariage et divorce*, Tananarive, Librairie Madagascar, 1964, p. 62 (= THÉBAULT, *Traité de droit civil malgache*).

CHAPITRE II

LA STABILITÉ DU MARIAGE COUTUMIER BETSIMISARAKA ET L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN

Introduction

Le mariage coutumier est la forme de célébration du mariage la plus commune chez les Betsimisaraka. Il ne lie pas seulement les époux mais aussi les deux familles, voire même les *foko*¹ (lignages), car, par le mariage, une alliance s'établit entre le lignage de l'homme et celui de la femme par le transfert de cette dernière au lignage de son époux². Il existe une grande variété de mariages coutumiers à Madagascar. Celui des Betsimisaraka est différent des autres peuples tant sur le plan du vocabulaire que sur celui des étapes de formation du couple, sur les unions interdites, tolérées ou mêmes préférentielles, sur le rôle des parents avant et après le mariage, sur la liberté de choix des jeunes. L'exogamie (mariage en dehors du clan), par exemple, est interdite chez les peuples du sud-est de l'île alors que les Betsimisaraka sont rigoureusement exogames³.

Cependant, il y a aussi de grandes ressemblances entre le mariage coutumier betsimisaraka et celui des autres tribus, par exemple la remise du *diafotaka* ou *vodiondry*

¹ « Le *foko* constitue un groupe social et organisé. Le *foko* respecte un seul chef, dont l'autorité religieuse est totale et l'influence morale grande dans la vie quotidienne. Au sein de chaque village, le *foko* possède en principe une zone définie » (I. RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel malgache*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 21 [= RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*]).

² Voir G. NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », dans *ACM*, 16 (1997), p. 169 (= NAVONE, « L'Église face au mariage »).

³ Voir M. FONTOYNT, *Les Betsimisaraka : le droit coutumier*, Tananarive, Archives de l'Académie malgache, 962, p. 3 (= FONTOYNT, *Les Betsimisaraka*). « Les Antaimorona [une tribu du sud-est] pratiquent une règle endogamique des plus rigoureuses, pour les hommes comme pour les femmes. La sanction qui frappe le contrevenant est le rejet de la tribu [...]. La femme Antaimorona qui a eu des relations avec un étranger est le plus souvent rejetée de sa famille, elle n'est pas enterrée au côté de ses parents; mais de travers, à leurs pieds » (P. FROTIER DE LA MESSELIÈRE, *Du mariage en droit malgache*, Paris, Les éditions Domat-Montchrestien, 1932, p. 84 [= FROTIER, *Du mariage en droit malgache*]).

(la dot) considérée comme une formalité substantielle du mariage dans toutes les tribus de l'île : « La dation et l'acceptation [du *vodiondry*] consacrent définitivement le mariage »⁴. Il en est de même pour la procréation vue comme le but principal du mariage en vue de perpétuer la race et le culte des ancêtres. Par ailleurs, les règles de l'alliance, ou les empêchements sont déterminés par les liens de parenté. La parenté chez les Betsimisaraka, comme chez tous les Malgaches, est plus que la parenté par naissance, car « outre le lien de naissance, l'alliance, l'adoption existant dans toutes les sociétés, l'on découvre à Madagascar également le pacte de sang (*tangena* ou *fatidrà*), la parenté à plaisanterie et la parenté du lait »⁵.

En plus des empêchements de parenté dans le mariage coutumier betsimisaraka, il y a des empêchements sociaux. C'est ainsi par exemple que les clans voisins qui étaient toujours hostiles les uns aux autres, ainsi que les vainqueurs et les vaincus pendant les conflits interethniques avant la colonisation ne peuvent pas se marier sans porter atteinte à l'unité et à l'existence du clan. De plus, il est interdit pour une personne bien portante d'épouser une personne atteinte de la lèpre.

Par ailleurs, comme la législation matrimoniale hova a été la plus développée et répandue dans différentes régions de l'Île, son influence dans le mariage coutumier betsimisaraka est remarquable. Les sources du droit matrimonial hova se trouvent surtout

⁴ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 164.

⁵ RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 11. La parenté à plaisanterie ou parenté à libre parler appelée *ziva*, *lohateny*, *fanompa* par les Malgaches, est la convention conclue jadis, soit entre les ancêtres de deux familles, soit entre deux individus, selon laquelle tous les descendants de ces ancêtres ou de ces personnes doivent s'entraider en toute occasion et garder la bonne harmonie. Enfin, pour ce qui est la parenté du lait, il s'agit d'un enfant dont la mère est décédée pendant l'accouchement et qui est confié à une autre femme allaitant un autre enfant. Comme ces deux enfants ont partagé le même sein, ils deviennent frère et sœur « de lait » (voir M. HÉBERT, « La parenté à plaisanterie à Madagascar », dans *BM*, 142-143 [1958], p. 271 [= HÉBERT, « La parenté à plaisanterie à Madagascar »]).

dans les discours d'Andrianampoinimerina de 1787 à 1810 et dans le *Code de 305 articles* de Ranavalona II promulgué le 29 mars 1881⁶. L'impact de ce droit en dehors de l'Imerina crée une certaine uniformité des éléments dans les mariages coutumiers malgaches.

De plus, sous l'influence des changements dans la société, la mentalité et les mœurs, le mariage coutumier betsimisaraka est aussi en évolution. Si, par exemple, la polygamie pratiquée autrefois dans toutes les tribus a été légale jusqu'en 1878, l'année où la reine Ranavalona II l'a interdite dans le royaume de Madagascar, elle disparaît de la société malgache actuelle. Le lévirat⁷ (*vady solotragno*) et le mariage forcé et arrangé deviennent de plus en plus rares de nos jours.

En plus, les différences entre le mariage coutumier betsimisaraka et le mariage chrétien sont considérables, tant pour les empêchements et les dispenses que pour l'indissolubilité. Les empêchements au mariage coutumier betsimisaraka, pour la plupart liés à la parenté, sont en effet plus nombreux que ceux du mariage chrétien. Certains empêchements sont communs aux deux mariages, alors que d'autres sont propres à l'un ou à l'autre.

Enfin, dans le mariage chrétien, quand on accorde une dispense, c'est toujours en vue de relever des obstacles juridiques à la validité du mariage. Dans le mariage

⁶ Les articles de 50 à 63 du *Code de 305 articles* réglementent le mariage (voir E.P. THÉBAULT, *Traité de droit civil malgache moderne*, tome I, fascicule 2, Tananarive, Éditions de la librairie de Madagascar, 1964, pp. 12-15 [= THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*]).

⁷ Le lévirat existe encore à Madagascar, en particulier chez les Betsimisaraka. Le lévirat est le mariage entre le frère du mari défunt avec sa veuve. Cette pratique devient de plus en plus rare actuellement (voir RADCLIFFE-BROWN, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 80 [= RADCLIFFE-BROWN, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*]).

betsimisaraka, par contre, il existe deux genres de dispense ou de levée d'empêchement (*fafy* ou *ala ondrana*). Le *fafy hampisaraka* est un rite d'obligation de se séparer et de se purifier en cas d'union avant mariage de deux personnes à un degré de parenté fortement prohibé de se marier. Le *fafy hampivady* est une levée d'empêchement pour permettre le mariage⁸. De plus, contrairement au mariage coutumier betsimisaraka, qui prévoit la séparation et le remariage pour certains motifs⁹, le mariage chrétien conclu et sacramentel est indissoluble.

Le but du présent chapitre est de comparer la stabilité du mariage coutumier betsimisaraka à l'indissolubilité du mariage chrétien. Ce chapitre se divise en trois parties. La première partie est consacrée à la préparation et la célébration du mariage coutumier betsimisaraka. La deuxième partie présente les caractéristiques de ce mariage coutumier. L'indissolubilité du mariage chrétien selon les Codes de droit canonique sera traitée dans la troisième partie.

2.1—La préparation et la célébration du mariage coutumier betsimisaraka

Les Betsimisaraka accordent une grande importance à la préparation et à la célébration du mariage. Il faut s'assurer qu'il n'y a aucun *fady* (interdit) ou empêchement entre les deux parties. Toutes les formalités doivent être accomplies minutieusement selon les coutumes héritées des ancêtres. Les préparations peuvent être différentes selon que les parents ou le garçon lui-même choisissent la future épouse. Il y a plusieurs phases

⁸ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, pp. 93-95.

⁹ La séparation du couple sera traitée plus amplement dans le prochain chapitre.

à la préparation, comme la rencontre des deux familles, la demande, la cérémonie proprement dite, le départ de l'épouse¹⁰.

2.1.1— Les empêchements au mariage coutumier betsimisaraka

Le mariage est un aspect de la vie des Betsimisaraka pour lequel il faut respecter un grand nombre d'interdits. Si certains mariages betsimisaraka sont interdits en raison d'empêchements, d'autres mariages sont dits préférentiels. Le « mariage préférentiel » désigne une catégorie d'unions qui, à cause de circonstances d'ordre familial ou économique, sont contractées de préférence à toute autre union¹¹.

Une grande partie des empêchements au mariage coutumier betsimisaraka sont rattachés à la parenté mais dépassent l'affinité et la consanguinité naturelle. Le *fatidrà* ou pacte de sang, la parenté à plaisanterie et l'adoption, ainsi que la parenté du lait, créent également des empêchements. On distingue deux grandes catégories d'empêchements au mariage coutumier betsimisaraka : les empêchements de consanguinité et ceux d'ordre social.

2.1.1.1— Les empêchements de consanguinité

D'abord, il faut souligner la difficulté de parler de la parenté malgache à cause de l'absence de notions, comme c'est le cas en droit occidental ou en droit canonique, pour décrire le lien de parenté. Les notions de degré et de collatéralité, par exemple, sont inexistantes en droit malgache traditionnel¹², mais le recours à ces concepts est de temps

¹⁰ Voir H. LAVONDÈS, *Bekoropoka : quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris, Mouton, 1967, p. 60 (= LAVONDÈS, *Bekoropoka*).

¹¹ Voir J. VAN DRIESSCHE, *L'empêchement de parenté en droit coutumier africain*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 82 (= VAN DRIESSCHE, *L'empêchement de parenté*).

¹² Prenons deux exemples. Si deux cousins germains sont liés au quatrième degré de consanguinité en droit canonique, ils sont dans la catégorie des *mpirahalahy* (frères) à Madagascar. Pour ce qui concerne

en temps nécessaire afin de faciliter la compréhension de la parenté betsimisaraka. Les empêchements de parenté peuvent être divisés en trois catégories en fonction de l'origine, c'est-à-dire provenant de la naissance, ou de l'alliance, ou du mariage.

Premièrement, il faut parler des empêchements de consanguinité par naissance. Un juriste français, Frotier de la Messelière, a fait une étude très approfondie du mariage en droit traditionnel malgache et explique l'empêchement de consanguinité par naissance en ces termes :

À Madagascar, sont interdits formellement et considérés comme grand *fady* (*fady be*) : le mariage en ligne directe, entre ascendants légitimes ou naturels et les alliés dans la même ligne. Les mêmes interdictions existent en ligne collatérale entre frères et sœurs légitimes ou naturels, entre oncle et nièce, tante et neveu, entre enfants issus de deux sœurs au premier et second degré¹³.

Ces empêchements ne diffèrent pas de ceux du Code de droit canonique tel que mentionné dans les canons 1091-1092¹⁴. Cependant, il est nécessaire de les analyser afin de mieux comprendre leur application dans le mariage coutumier betsimisaraka.

De prime abord, sont absolument interdits les rapports sexuels et le mariage en ligne directe entre ascendants et descendants, quel que soit le degré, parce que les Betsimisaraka les considèrent tous comme *ray amandreny sy zanaka* (parents et enfants). De plus, pour les Malgaches, les parents et les enfants n'étant pas des égaux, le mariage

la notion de collatéralité, si l'oncle et le neveu sont des collatéraux dits inégaux parce qu'ils ne sont pas au même degré, à Madagascar on classe l'oncle parmi les *ray aman-dreny* (pères et mères); la notion de collatéralité ne correspond donc à rien en droit malgache traditionnel (voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, pp. 65-66).

¹³ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 43.

¹⁴ C. 1091, § 1 : « En ligne directe de consanguinité, est invalide le mariage entre tous les ascendants et descendants tant légitimes que naturels. § 2 : En ligne collatérale, il est invalide jusqu'au quatrième degré inclusivement. § 3 : L'empêchement de consanguinité ne se multiplie pas ». Le canon 1092 ajoute que « [l']affinité en ligne directe dirime le mariage à tous les degrés ».

supprimerait cette inégalité, ce que les Betsimisaraka appellent *mifototra* (inceste) ou un bouleversement de l'ordre établi par le *Zanahary* ou Dieu.

En ce qui concerne l'interdiction du mariage de *mpianadahy* (frère et sœur), cet empêchement est plus vaste dans le mariage betsimisaraka qu'en droit canonique parce que la notion de *mpianadahy* désigne, en plus de frères et sœurs biologiques, tous les cousins et cousines d'égale distance de la souche commune. Les enfants d'un même père ou d'une même mère, ceux de deux sœurs ou de deux frères, et ceux d'un frère et d'une sœur sont tous des *mpianadahy* (frères et sœurs) et sont donc interdits de se marier. L'interdiction du mariage entre frère et sœur est universellement reconnue.

Cependant, l'empêchement du mariage entre cousins et dont les mères sont des sœurs diffère de celui d'enfants dont les pères sont deux frères ou un frère et une sœur. La prohibition est absolue pour le mariage des enfants de deux sœurs tandis qu'elle est relative pour les enfants de deux frères ou d'un frère et d'une sœur. « Les enfants de deux sœurs étant sentis plus proches, la règle est plus rigoureuse. [...] Il n'y a jamais de dispense entre enfants de deux sœurs »¹⁵. Dans la plupart des tribus, cet empêchement s'arrête au deuxième degré alors que les Betsimisaraka le considèrent comme infini. « Chez les Betsimisaraka, la parenté n'a pas de limites, le mariage n'est permis qu'entre personnes de souches tout à fait étrangères [...], un cousin et une cousine au 9^e ou au 10^e degré ne pourraient s'unir sans faire crier au scandale »¹⁶.

¹⁵ RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 82.

¹⁶ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 55.

Enfin, l'empêchement du mariage entre *zama* (oncle) et *zanak'anakavy vavy* (nièce) et entre *anakavindray* (tante) et *zanak'anakavy lahy* (neveu), est considéré au même niveau que celui des parents et enfants : le terme *ray amandreny* « parents » ne désigne pas seulement le père et la mère véritables mais aussi les pères et mères classificatoires, c'est-à-dire, les frères et sœurs du père et de la mère. L'oncle et la tante sont toujours considérés comme des parents¹⁷.

Deuxièmement, en plus des empêchements de consanguinité par naissance, certaines alliances entre des individus ou des clans, comme la parenté par le *fatidrà* (alliance de sang), la parenté entre frère et sœur de lait, l'adoption, la parenté à plaisanterie créent des empêchements au mariage.

D'abord, par le rite du *fatidrà*, les deux personnes qui ne sont pas liées par la parenté deviennent ainsi *rahalahy* ou *rahavavy* ou frères et sœurs, donc empêchés de se marier. Cependant, des couples déjà mariés peuvent contracter le *fatidra* pour donner un fondement plus solide à leur amour. Dans ce cas, ils restent toujours mariés, mais leur amour va au-delà de l'amour unissant l'époux à l'épouse.

Quant aux descendants des *fatidrà*, les mariages des « enfants de deux frères ou sœurs de sang sont également interdits. À moins d'accord contraire, l'empêchement s'arrête à ce degré-là »¹⁸. Cependant, les pratiques sont variées : certains clans *betsimisaraka* permettent ces mariages et d'autres les interdisent, mais l'empêchement ne va pas au-delà de leurs enfants. Pour les autres membres de deux familles des *fatidra*, il

¹⁷ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 82.

¹⁸ I. RAKOTO, « Enquête sur le mariage effectuée en Pays Tanala », dans *CCEC*, 1 (1966), p. 78 (= RAKOTO, « Enquête sur le mariage »).

n'y a pas d'interdiction de se marier étant donné que le *fatidra* crée un lien entre les personnes mais non entre les groupes¹⁹.

En plus, il existe l'empêchement de parenté de frère et sœur de lait, assez fréquent autrefois, mais actuellement plutôt rare. Cet empêchement ne touche que le frère et la sœur de lait ainsi que leurs descendants.

Par ailleurs, l'adoption crée des empêchements au mariage. L'adoption ou *fananganan-janaka* dans le droit traditionnel se fait au cours d'une cérémonie pendant laquelle l'adoptant lève l'enfant dans ses bras (*manangana zaza*) et déclare à haute voix devant la communauté villageoise qu'à partir de ce moment l'enfant est sien. L'adoption fait entrer l'adopté dans la famille de l'adoptant et crée également un empêchement au mariage :

Le mariage [est prohibé] entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants [...]. En outre le mariage est interdit entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté : l'adoptant ne peut donc épouser ni la veuve, ni la femme divorcée de l'adopté et l'adopté ne peut épouser ni la veuve, ni la femme divorcée de l'adopté, et l'adopté ne peut épouser ni la veuve, ni la femme de l'adoptant. Enfin, le mariage est prohibé entre les enfants adoptifs et entre [les enfants de l'adoptant et de l'adopté ainsi qu'entre l'adoptant et les enfants de l'adopté et réciproquement]²⁰.

Comme au canon 1094 (CCEO, c. 812), le droit traditionnel malgache interdit le mariage entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant et réciproquement²¹. La relation entre l'adoptant et l'adopté ne peut être que celle d'un parent et d'un enfant. Bien que les Betsimisaraka puissent adopter un enfant étranger, ils préfèrent les enfants de leur caste,

¹⁹ Voir *ibid.*, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 51.

²⁰ THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, pp. 48-49.

²¹ C. 1094 : « Ne peuvent contracter valablement mariage entre eux ceux qui sont liés par la parenté légale issue de l'adoption, en ligne directe ou au second degré en ligne collatérale ».

de leur famille, les enfants des cohéritiers. Alors le mariage entre l'adopté et un membre de la famille de l'adoptant est impossible si l'adopté vient de la grande famille de l'adoptant²².

Enfin, pour ce qui concerne la parenté à plaisanterie, les personnes affectées par cette alliance ainsi que leurs descendants ne peuvent pas se marier. Mais il n'y a pas de règle commune, tout dépend des clans : « En effet, certaines tribus, certains clans admettent le mariage avec une épouse du clan *ziva*. D'autres, au contraire prohibent ces unions »²³. Mais d'une manière générale, le mariage entre les personnes liées par la parenté à plaisanterie est permis et, sinon, la dispense est facilement accordée par les notables du clan.

Troisièmement, le mariage lui-même crée des empêchements entre l'époux ou l'épouse et certains membres de la famille du conjoint. Certains empêchements perdurent même après la dissolution du premier mariage ou la mort du conjoint.

Parmi ces empêchements, il faut d'abord parler du mariage précédent. L'article 57 du *Code des 305 articles*, observé en pays betsimisaraka avant la colonisation de l'Île, interdit le mariage entre un homme et une femme qui n'est pas encore répudiée par son mari :

Celui qui épousera une femme non encore libre vis-à-vis d'un premier mari sera puni d'une amende de 100 piastres, et la femme retournera à son époux légitime. Ceux qui auront fait le mariage et conduit la femme seront aussi punis de 100 piastres; ceux qui ne pourront pas payer seront mis en prison à raison d'un *sikajy* [une pièce d'argent de l'époque] par jour jusqu'à concurrence du montant de l'amende²⁴.

²² Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 56.

²³ HÉBERT, « La parenté à plaisanterie à Madagascar », p. 194.

²⁴ E.P. THÉBAULT, *Code des 305 articles*, Tananarive, Imprimerie officielle, 1960, p. 47 (= THÉBAULT, *Code des 305 articles*).

Dans le droit traditionnel malgache, la femme ne sera libre qu'après la répudiation (*saobady*) sans laquelle le mariage ne saurait être légalement dissous. Cette répudiation doit être prononcée devant le *fokonolona* (la communauté) et les parents de la femme, faute de quoi le mariage n'est pas dissous²⁵. L'article 7 du droit civil actuel de Madagascar a repris cette législation coutumière. « On ne peut contracter un second mariage avant la dissolution du premier »²⁶. Il ne s'agit pas d'un empêchement de lien du précédent mariage tel que mentionné dans le Code de droit canonique (c. 1085, § 1 [CCEO, c. 802])²⁷, mais d'une façon d'éviter la bigamie et surtout le *misao-bady tokana* ou divorce clandestin. Le droit canonique interdit aussi la célébration d'un autre mariage avant que la nullité ou la dissolution du premier mariage ne soit établie légitimement et avec certitude (c. 1085, § 2 [CCEO, c. 802])²⁸. En effet, un mariage déclaré nul par le tribunal de première instance doit être confirmé par un tribunal de deuxième instance pour permettre un nouveau mariage²⁹.

²⁵ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 284-285.

²⁶ THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 217. La question de la répudiation sera traitée plus amplement au troisième chapitre.

²⁷ C. 1085, § 1 : « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par le lien du mariage antérieur, même non consommé ».

²⁸ C. 1085, § 2 : « Même si un premier mariage est invalide ou dissous pour n'importe quelle cause, il n'est pas permis d'en contracter un autre avant que la nullité ou la dissolution du premier mariage ne soit établie légitimement avec certitude ».

²⁹ C. 1684, § 1 : « Quand une sentence qui a déjà déclaré la nullité du mariage a été confirmée en appel, par un décret ou par une deuxième sentence, les personnes dont le mariage a été déclaré nul peuvent contracter un nouveau mariage aussitôt après que notification du décret ou de la deuxième sentence leur ait été faite, à moins qu'une intervention jointe à la sentence ou au décret, ou bien émise par l'Ordinaire du lieu ne l'interdise ». La Signature apostolique dit que la confirmation de la sentence est nécessaire pour

De plus, le mariage est interdit entre *rafozana* (beaux-parents) et *vinanto* (beau-fils, belle-fille). Les *rafozana* sont considérés par leur *vinanto* comme des *ray aman-dreny* (parents) et les *vinanto* comme des enfants de *rafozana*. « En effet, épouser les *rafozana*, c'est les rendre égaux à leurs enfants. Il y a donc toujours un renversement des ordres »³⁰. Au cours de la cérémonie du mariage, on avertit déjà l'époux de ne pas prendre la femme de son beau-père parce que c'est interdit et doit causer le divorce : « Fais attention, car si tu prends la femme de ton beau-père, nous reprendrons notre fille : elle ne sera plus ta femme »³¹.

Cependant, pour les Betsimisaraka, il n'est pas interdit que la femme de l'oncle marie son neveu³². Ce dernier peut marier l'épouse de son oncle en cas de dissolution de leur mariage. Pourtant, bien qu'il soit possible d'épouser la femme de l'oncle, ces cas ne sont pas fréquents.

L'empêchement entre *rafozana* et *vinanto* est semblable à l'empêchement d'honnêteté publique tel que souligné au canon 1093³³ (CCEO, c. 810). Ce dernier ne dirime le mariage qu'au premier degré en ligne directe, tandis que dans le mariage coutumier betsimisaraka est interdit le mariage en ligne directe et collatérale ascendante.

établir légitimement et avec certitude la nullité du mariage (voir TRIBUNAL DE LA SIGNATURE APOSTOLIQUE, réponse, 11 février 1990, dans *ASS*, 84 [1992], pp. 549-550).

³⁰ RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 72.

³¹ Ibid.

³² Un proverbe betsimisaraka dit : « Vadin-jama tsy reny », ce qui veut dire l'épouse de l'oncle n'est pas une mère mais notre épouse à nous deux.

³³ C. 1093 : « L'empêchement d'honnêteté publique naît d'un mariage invalide après que la vie commune ait été instaurée ou d'un concubinage notoire ou public; et il dirime le mariage au premier degré en ligne directe entre l'homme et les consanguins de la femme ».

Par conséquent, un veuf ne peut épouser les ascendantes de sa femme défunte et réciproquement pour la veuve qui ne peut épouser les ascendants de son mari³⁴.

En plus, il y a aussi l'empêchement de *zanabady* ou enfants du premier lit. Le veuf ou le divorcé ne peut pas épouser la fille du premier mariage de sa femme. Il en est de même pour la veuve ou la divorcée qui ne peut pas se marier au fils de son mari. La raison est que le *raikely* (beau-père) est le partenaire égal de la mère de la fille même s'il n'est pas le géniteur; en conséquence, il ne pourra plus devenir le partenaire de la fille car il est partenaire inégal, c'est-à-dire, père et fille.

Quant aux enfants du premier lit, ils se comportent envers leur *raikely* (beau-père) et leur *renikely* (belle-mère) comme avec leurs propres parents³⁵. Le canon 1093 ne parle pas d'empêchement en ligne collatérale³⁶. Le mariage coutumier ne parle ni de mariage invalide ni de vie commune ou de concubinage notoire ou public; c'est plutôt l'existence d'une relation sexuelle qui crée l'empêchement avec son fils ou sa fille.

Enfin, dans le mariage coutumier, il est interdit de marier l'époux ou l'épouse du *valilahy*, le beau-frère et la belle-sœur. Dans la conception betsimisaraka, « pour l'Ego masculin, le mari de la sœur de l'épouse est un *rahalahy* [frère]. Et la femme du frère de la femme, une *anakavy* [soeur]. Pour l'Ego féminin, la femme du frère du mari est une *rahavavy* [soeur]. Le mari de la sœur du mari est appelé *anadahy* [frère] »³⁷. Cette

³⁴ Voir C.M. BERNARD, « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », dans *StC*, 33 (1999), p. 417 (= BERNARD, « Des empêchements matrimoniaux »).

³⁵ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 75.

³⁶ Voir *Communicationes*, 3 (1971), p. 75; 9 (1977), pp. 193 et 368; 10 (1978), p. 127.

³⁷ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 38.

conception est probablement née du mariage par échange des sœurs (*mifanakalo anabavy*). Donc, il arrive que la femme du beau-frère soit vraiment sa sœur biologique. Cette pratique était très répandue pour des raisons sociales et économiques puisque le mariage par échange de sœurs facilitait la cohésion des groupes et évitait l'éparpillement de la richesse (*lova tsy mifindra*), mais elle tombe actuellement en désuétude³⁸.

2.1.1.2— Les empêchements d'ordre social

En plus des empêchements de parenté, il existe trois sortes d'empêchements d'ordre social : l'interdiction du mariage de personnes appartenant à différentes castes, l'interdiction de se marier avec une personne malade de la lèpre ou issue d'une famille de lépreux et, enfin, l'interdiction du mariage entre personnes de clans ennemis.

En premier lieu, le mariage coutumier interdit le mariage entre personnes de castes différentes. Le roi Andrianampoinimerina avertit que « dans ce pays, sous les peines les plus sévères, les sujets ne contractent mariage qu'entre individus de même caste »³⁹. Pendant la période monarchique (1770-1898), la non-conformité de caste entre le mari et la femme était considérée comme un adultère social et entraînait les conséquences les plus graves pour les contrevenants⁴⁰. Bien que la société betsimisaraka n'était pas aussi hiérarchisée comme celle des Hova, la présence des esclaves obligeait les Betsimisaraka à interdire le mariage de personnes appartenant à différentes castes : « Entraîne la peine de la liberté, le *mandry amin'ny andevo* [coucher avec les esclaves]

³⁸ Voir *ibid.*, p. 39.

³⁹ L. MOLET, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, vol. 2, Paris, Éditions l'Harmattan, 1979, p. 132 (= MOLET, *La conception malgache du monde*).

⁴⁰ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 82.

ou concubinage des sujets libres avec les esclaves »⁴¹. Bien qu'en 1898, au début de la colonisation française, le gouverneur général Gallieni ait abrogé l'esclavage et les lois interdisant les mariages entre les diverses castes. Cependant, les Malgaches observent encore ces interdictions jusqu'à nos jours. C'est pourquoi il arrive encore que le refus de consentement non justifié des parents au mariage de leur fils ou de leur fille, n'a pas d'autre motif que celui de la mésalliance⁴².

Deuxièmement, la lèpre crée un empêchement dans le mariage coutumier betsimisaraka. Tel que déjà mentionné au premier chapitre, la lèpre est perçue par les Malgaches comme une grande malédiction. On fuit les malades, on les isole afin d'éviter tout contact avec les autres. Il est absolument interdit de marier une personne atteinte de la lèpre ou descendante d'une famille des lépreux. C'est pourquoi au cours de la célébration du mariage, il est clairement mentionné qu'au cas où l'une des parties serait atteinte plus tard de cette maladie, le mariage serait dissous automatiquement, parce que la vie ne sera plus tenable pour l'autre⁴³. Le but de cet empêchement est de protéger les descendants contre cette maladie puisque les Betsimisaraka, comme tous les Malgaches, croient que la lèpre, bien qu'elle ne soit pas en réalité héréditaire, se transmet des parents aux enfants⁴⁴.

⁴¹ Ibid., p. 86.

⁴² Voir *ibid.*, p. 94.

⁴³ Voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 13.

⁴⁴ Voici quelques interdits concernant les lépreux : « Donner ou recevoir de la nourriture de la main à la main avec un lépreux, cela rend lépreux. Donner ou recevoir de la paille enflammée de la main à la main avec un lépreux, cela rend lépreux. Habiter avec un lépreux, cela rend lépreux. Marcher par derrière un lépreux et dans la même ligne que lui, cela rend lépreux » (H. STANDING, « Les Fady [interdits] malgaches », dans *BAM*, 1-2 [1902-1977], pp. 239-240).

Troisièmement, il est aussi interdit de se marier avec une personne provenant d'un clan ennemi. Avant la colonisation, les clans étaient en conflit les uns avec les autres et les conséquences sont encore visibles, du moins dans le domaine du mariage. Les clans ennemis, quoique vivant côte à côte, ne peuvent en effet se mélanger⁴⁵. L'exogamie betsimisaraka se limite aux clans qui entretiennent de bonnes relations. La circulation des femmes entre les clans, par exemple, est à la fois la conséquence et le signe de cette bonne entente entre les membres de ces clans⁴⁶. Ce genre d'empêchement montre à quel point le mariage betsimisaraka n'est pas uniquement l'affaire des parties, mais qu'il concerne aussi la collectivité entière. La décision du groupe prime sur celles des individus. Les problèmes entre les clans subsistent longtemps par ce que les parents racontent à leurs descendants.

Ainsi, certains empêchements au mariage coutumier betsimisaraka sont communs avec le mariage chrétien et d'autres sont différents. Comment résoudre toutefois les problèmes qui naissent de l'application d'une double législation quand les Betsimisaraka se marient religieusement? Le ministre catholique, en célébrant le mariage chrétien des Betsimisaraka, peut-il passer outre aux empêchements coutumiers? L'inobservance des empêchements coutumiers compromet-elle le mariage chrétien? L'Église ne reconnaît pas d'empêchements provenant d'une autre autorité : « La coutume qui introduit un nouvel empêchement ou qui est contraire aux empêchements existants est réprouvée »⁴⁷.

⁴⁵ Voir GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, p. 24.

⁴⁶ Voir LAVONDÈS, *Bekoropoka*, pp. 70-71.

⁴⁷ C. 1076. Ce canon est tiré du canon 1038, § 2 de l'ancien Code. Au XVII^e siècle, le synode de Pistoie avait déclaré que « c'est à la puissance civile suprême seulement qu'il appartient de façon originaire d'apposer au contrat de mariage des empêchements qui le rendent nul et qui sont appelés dirimants » (voir

Donc, les empêchements coutumiers qui diffèrent de ceux énumérés dans le Code de droit canonique n'affectent pas la validité du mariage chrétien. Tous les empêchements dirimants sont énumérés aux canons 1083-1094. Les Églises *sui iuris* peuvent établir d'autres empêchements dirimants pour un motif très grave après consultation du Siège apostolique⁴⁸.

Le rapport entre la coutume ou la culture et le droit canonique est très complexe. Les règles matrimoniales coutumières ont pour but de maintenir la structure du clan et les relations sociales existantes, alors que l'Église établit ses lois dans le but de préserver les bonnes mœurs dans les familles et dans la société. Elle se réfère en tout premier lieu aux conditions sociales de l'Occident⁴⁹. Si on ne tient compte que des empêchements canoniques, on risque d'éloigner de plus en plus les Betsimisaraka du mariage chrétien parce qu'ils les considèrent comme des normes imposées de l'extérieur qui ne les concernent pas⁵⁰. Cependant, tout au long de l'histoire de l'Église, les coutumes ont

PIE VI, Constitution *Auctorem fidei* : *erreurs du Synode de Pistoie*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 614). Le concile de Trente avait revendiqué pour la première fois le droit d'établir les empêchements de mariage en condamnant directement les prétentions des protestants (voir CONCILE DE TRENTE, sess. XXIV, *De ref. matrimonii*, ch. 1, 1803-1804, dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 476). Le canon 1038 de l'ancien Code vint rappeler que la compétence de l'Église en matière d'empêchements appartient exclusivement à l'Autorité suprême. Il écarte non seulement les représentants du pouvoir civil, mais encore les ordinaires du lieu parce que jusqu'au XII^e siècle, les évêques et les conciles particuliers pouvaient édicter des empêchements au mariage (voir R. NAZ, art. « Empêchements de mariage », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, cols. 289-290).

⁴⁸ CCEO, c. 792 : « Des empêchements dirimants ne seront établis par le droit particulier d'une Église de droit propre si ce n'est pour un motif très grave, après échange d'avis avec les Évêques éparchiaux des autres Églises de droit propre intéressées et après consultation du Siège Apostolique; nulle autorité inférieure ne peut établir de nouveaux empêchements dirimants ».

⁴⁹ Voir VAN DRIESSCHE, *L'empêchement de parenté*, p. 302.

⁵⁰ Voir R. JACQUES, « The Canonical Form of Marriage Revisited : Did the Decree *Ne Temere* Outlast Its Usefulness? », dans V.G. D'SOUZA, *In the Service of Truth and Justice, Festschrift in Honour of*

introduit des empêchements comme la disparité de culte, la détermination du degré de consanguinité et d'affinité⁵¹.

Par ailleurs, dans le cas de Madagascar, la situation est plus difficile parce que le mariage religieux suppose la célébration préalable du mariage civil et que les articles 31-32 du Code civil malgache reconnaissent la validité du mariage coutumier⁵². Il est donc nécessaire pour l'Église de Madagascar d'informer les chrétiens de la nature de tous les empêchements, y compris civils ou coutumiers. De plus, comme les empêchements coutumiers sont plus stricts que ceux de droit canonique, l'observance de ces deux séries d'empêchements ne devrait pas compromettre la validité du mariage chrétien. Toutefois, il n'est pas question de respecter les empêchements contraires aux valeurs chrétiennes comme ceux d'ordre social.

2.1.2—La dispense ou le *fafy*

Dans le mariage coutumier, on distingue deux types d'empêchements : les empêchements absolus et les empêchements relatifs. Par conséquent, certaines unions sont interdites à cause de l'empêchement absolu, d'autres par contre peuvent être tolérées. En d'autres termes, il y a des mariages auxquels on s'oppose plus fortement qu'à

Prof. Augustine Mendonça, Professor Emeritus, Bangalore, Centre of Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, 2008, p. 350.

⁵¹ Voir J.P. BEAL, *Commentary on Diriment Impediments in General* (cc. 1073-1083), dans *CLSA Comm 2*, p. 1274.

⁵² L'article 31 dit : « En dehors des communes urbaines, le mariage peut être célébré suivant les traditions ». L'article 32 ajoute : « L'accomplissement des cérémonies traditionnelles sera constaté dans un procès-verbal par un représentant de l'autorité désigné dans les conditions prévues par décret » (voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 220).

d'autres. Dans les deux cas, il faut toujours accorder le *fafy*. On distingue la dispense en vue de la séparation et la dispense pour permettre la célébration du mariage.

2.1.2.1—Le *fafy hampisaraka* ou la dispense en vue de la séparation

Les Betsimisaraka considèrent comme absolus les empêchements au mariage entre père et fille, mère et fils, frère et sœur véritables, ainsi que les enfants de deux sœurs. Il n'y a jamais eu de dispense de ces empêchements⁵³. Les personnes qui transgressent ces interdictions sont considérées comme des criminels (*mpamosavy*). L'inceste est une affaire grave et ses conséquences menacent de faire périr tout le *foko* puisqu'elle est considérée comme un acte monstrueux contre la nature. Avant la période coloniale, dès qu'il s'agissait de violations graves d'interdits, la peine de mort était encourue par les coupables. De nos jours, quel que soit la gravité de l'inceste, l'amende payée en bétail pour faire le *fafy* (levée d'empêchements) est suffisante⁵⁴.

Le *fafy* a une double fonction, c'est-à-dire, éviter la colère de *Zanahary* (dieu) et des *razana* (ancêtres) à cause de l'inceste, et ensuite réparer la faute commise. Après le *fafy*, les époux incestueux redeviennent frère et sœur, père et fille, mère et fils⁵⁵. Ils

⁵³ Même en droit canonique, il n'y a pas de « dispense de l'empêchement de consanguinité en ligne directe ou au second degré en ligne collatérale » (c. 1078, § 3). « Les auteurs [canonistes] ne s'entendent pas pour dire si la consanguinité aux autres degrés de la ligne directe et au deuxième degré de la ligne collatérale [frère et sœur] est de droit divin; quel que soit le cas, on ne peut en dispenser » (J. HUELS, *Droit et liturgie*, Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, 2007, p. 227).

⁵⁴ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, pp. 92-93.

⁵⁵ Voici le récit du rite de *fafy* en vue de la séparation en cas d'inceste : « Le bœuf est tué sans qu'on lui enlève la peau, puis éventré et les assistants puisent à pleins mains le contenu de la panse et des intestins. La fille coupable est alors introduite dans le ventre du bœuf, sa tête touchant l'arrière-train du bœuf. Après que l'officiant a fait les invocations d'usage, l'exposé de la faute et l'imploration de la clémence des divinités offensées, la jeune fille sort des entrailles du bœuf et court à toutes jambes en direction du fleuve [...], la fille arrive et plonge dans l'eau courante. Les habits tachés lui sont alors enlevés et un vêtement neuf lui est remis. La voilà purifiée et admise à reprendre sa place au village » (voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 93). La femme est au centre de la cérémonie du *fafy* parce que l'inceste est une atteinte à la fécondation de la femme victime selon la croyance populaire.

reprennent leur place normale dans l'ordre de la parenté parce qu'ils ne peuvent pas se marier. Pourtant, si le droit canonique définit la dispense comme un relâchement de la loi purement ecclésiastique (c. 85 [CCEO, c. 1536, § 1]), le *fafy hampisaraka* n'est pas une dispense au sens strict du terme parce que la loi reste toujours applicable à ces personnes. De plus, « il s'ensuit que ces empêchements sont de droit divin naturel dans certains cas, certainement entre parents et enfants, très probablement entre les autres ascendants et descendants, entre les frères et sœurs »⁵⁶. Par conséquent, ces empêchements, sauf celui des enfants de deux sœurs ou deux frères, ne peuvent pas être dispensés en droit canonique. Il existe également un *fafy* en vue du mariage pour les empêchements moins graves ou relatifs.

2.1.2.2— Le *fafy hampivady* ou dispense en vue du mariage

Le mariage de parents plus éloignés peut être accepté après la levée de l'empêchement par le sacrifice d'un bœuf immolé dans le village des parents de la femme appelé *fafy* ou *ala ondrana*, ce qui signifie enlèvement de l'absurdité de l'inceste pour écarter le malheur. D'une manière générale, le mariage entre parents ne peut être toléré qu'au-delà de la quatrième génération, c'est-à-dire au niveau de cousins du troisième degré. Après ce degré de parenté et en dehors des empêchements absolus mentionnés ci-dessus, tous les empêchements restants sont dispensables. Au cours de la cérémonie du *fafy*, il est dit que le *fafy* en vue du mariage est une situation particulière pour les personnes concernées et pour l'union en question. Ainsi, le *tangalamena*⁵⁷ dira :

⁵⁶ J. FORNÈS, Commentaire des canons 1091-1094, dans *CDCA*, p. 777.

⁵⁷ Le *tangalamena* est le premier responsable du clan et de la religion traditionnelle, c'est lui qui préside le rite du *fafy*.

Nous savons que les deux jeunes gens ici présents ne doivent pas se marier entre eux, mais nous les unissons par amour pour le nom des ancêtres que nous désirons voir toujours se perpétuer dans la famille et pour éviter aussi que l'héritage qu'ils laisseraient à leur mort ne passe en des mains étrangères. Nous vous demandons donc à vous, Dieu, et à vous, ancêtres, la bénédiction; que cette union ne soit pour eux un sujet de reproche ou de blâme; que leurs destins ne soient pas contraires, que leur vie ne soit pas brisée en pleine maturité; que leur descendance ne tombe point dans l'infortune; qu'ils croissent et se multiplient et s'accordent aussi en esprit⁵⁸.

Dans ce cas, le *fafy* brise la consanguinité entre le couple, mais il maintient le lien avec les autres membres de la parenté, c'est-à-dire la loi demeure en vigueur et oblige toutes les personnes qui ne sont pas visées par le *fafy*. Ce type de *fafy* est vraiment une dispense telle qu'on l'entend en droit canonique (c. 85). Le *fafy* permet d'agir malgré la loi dans un cas et pour des personnes déterminées.

De plus, si le droit canonique demande une cause juste et raisonnable avant d'accorder une dispense (c. 90 [*CCEO*, c. 1536, §§ 1 et 3]), le droit betsimisaraka n'exige pas moins; il faut une nécessité ou tout au moins une utilité, pour que la non-conclusion du mariage n'entraîne un grave dommage. Les raisons les plus évoquées sont généralement la grossesse de la future épouse, l'intérêt de l'enfant à naître, le besoin d'éviter un scandale pour des parents considérés par plusieurs comme mariés⁵⁹. Enfin, il y a une grande différence entre le droit canonique et le droit betsimisaraka quant à celui qui accorde la dispense. À la différence du droit canonique pour lequel la dispense est donnée par ceux qui détiennent le pouvoir exécutif (c. 85), dans le mariage coutumier betsimisaraka, elle est accordée par les notables du clan.

⁵⁸ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 59.

⁵⁹ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 98.

2.1.3— La préparation et la célébration du mariage coutumier

La célébration du mariage coutumier betsimisaraka se fait par des étapes inséparables; c'est un processus dynamique plutôt qu'un seul événement. Le mariage ne commence ni ne se termine le jour des noces. Dans les étapes nécessaires à la célébration du mariage coutumier betsimisaraka, on peut parler de fiançailles, de la demande en mariage ainsi que de l'échange des consentements.

2.1.3.1— Les fiançailles (*fofom-bady*)

Il était usage, surtout avant l'indépendance en 1960, de fiancer les enfants, par exemple, une fille promise en mariage alors qu'elle est encore toute jeune à un garçon de son âge ou à un adulte. « Des commerçants nomades, désireux de s'assurer une femme pour le cas où ils repasseraient plus tard dans le pays, opéraient des transactions avec les parents des enfants; l'union se trouvait ainsi réalisée et liait la future jeune fille »⁶⁰. Dans ce cas, la petite fille était appelée *vady fofo*, ou femme fiancée, et le mariage était célébré plus tard une fois qu'elle avait atteint l'âge lui permettant de se marier⁶¹. Certains ethnologues, comme Alfred Grandidier et Albert Cahusac, affirment que le mariage est obligatoire à la suite des fiançailles et qu'une véritable répudiation est nécessaire pour rompre les fiançailles⁶². Gustave Julien soutient, par contre, que les fiançailles

⁶⁰ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 133.

⁶¹ Il n'existe pas dans la coutume betsimisaraka de disposition relative à l'âge de se marier, mais habituellement, les Betsimisaraka se marient à dix-huit ans pour les garçons, et quinze ans pour les filles. Le canon 1083 fixe à seize ans pour l'homme et quatorze ans pour la femme l'âge minimum pour contracter mariage, tout en laissant la possibilité à la conférence des évêques de fixer un âge supérieur pour la célébration du mariage.

⁶² « D'après la coutume, en effet, les fiançailles étaient un mariage définitif. La cérémonie du mariage avec dation et acceptation du *vodiondry* [la dot] qui intervenait dès que les fiancés (*fofombady*) avaient atteint l'âge de puberté, n'était qu'une pure formalité. La répudiation seule pouvait rompre les liens

n'impliquent pas de façon absolue la réalisation du mariage⁶³. Les jeunes seront toujours libres de reprendre leur liberté après la rupture courtoise et aimable des fiançailles⁶⁴. D'une manière générale, les fiançailles créent une obligation juridique. L'article 51 du *Code des 305 articles* réitère que « le mariage ne pourra plus être le résultat de fiançailles forcées qui ne seraient pas au gré des futurs époux »⁶⁵. Mais des dommages-intérêts pourraient être exigés par la partie délaissée en cas de faute de l'autre. Il y a donc une certaine similitude entre les fiançailles malgaches et celles du droit canonique telles que mentionnées au canon 1062⁶⁶ (*CCEO*, c. 1348).

2.1.3.2— Les préparatifs et la demande en mariage⁶⁷

Avant de demander une femme en mariage, il faut que le jeune homme démontre de la maturité physique et psychique, et surtout qu'il soit capable d'assumer les responsabilités du mariage. Il doit avoir une maison⁶⁸ construite par lui-même. Il doit

conjugaux » (A. CAHUZAC, *Essai sur les institutions et le droit malgache*, Paris, Librairie Marescq Ainé, 1900, p. 141 [= CAHUZAC, *Essai sur les institutions*]).

⁶³ Voir G. JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, vol. 1, Paris, Guilmoto, 1909, p. 194 (= JULIEN, *Institutions politiques et sociales*).

⁶⁴ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 133-134.

⁶⁵ THÉBAULT, *Code des 305 articles*, p. 45.

⁶⁶ C. 1062, § 2 : « La promesse de mariage ne donne pas lieu à une action pour exiger la célébration du mariage; mais elle peut donner lieu à une action en réparation de dommages, pour autant qu'elle soit due ». La Conférence épiscopale de Madagascar n'a pas légiféré de droit particulier concernant les fiançailles tel que mentionné au premier paragraphe de ce canon.

⁶⁷ Les descriptions de la préparation et la célébration du mariage coutumier betsimisaraka sont tirées substantiellement d'un article publié par le diocèse de Toamasina en 1976 sur le mariage traditionnel betsimisaraka (voir DIOEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », dans *ACM*, 10 [1976], pp. 305-316 [= DIOEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel »]).

⁶⁸ Il s'agit d'une petite baraque construite avec du bois et des matériaux locaux, mais on ne parle pas d'une maison telle qu'on entend dans les pays développés.

acheter tout le matériel nécessaire pour le ménage. Il doit travailler à son propre compte des rizières, le *tavy*, ou une culture sur brûlis dans la forêt (*savoka*). Enfin, il doit économiser une somme d'argent nécessaire pour payer la dot (*diafotaka*), parce qu'à Madagascar c'est le garçon qui la paie. Une fois tous les préparatifs accomplis, le jeune homme peut aller chercher sa future épouse⁶⁹.

2.1.3.2.1— La demande en mariage

Deux types de mariage sont possibles, selon que le choix de l'épouse est fait par les parents du jeune homme ou par lui-même. Pendant la période précédant l'indépendance de Madagascar en 1960, le mariage arrangé n'était pas rare. Quand les parents des futurs époux s'entendaient pour le mariage de leurs enfants, le jeune homme et la jeune femme étaient consultés, et s'ils étaient d'accord, le mariage était célébré. Habituellement, les enfants ne pouvaient pas s'opposer au désir de leurs parents et ils devaient accepter le mariage même contre leur volonté⁷⁰. Mais cette pratique est maintenant abandonnée.

Actuellement, le jeune est libre de choisir sa propre future épouse. Dès qu'il trouve une fille qui lui plaît, il en informe ses parents en vue d'avoir leur accord. Les parents examinent la condition de la fille et de sa famille, car, après le mariage, elle entre dans le clan de son époux. Il faut vérifier si la fille est de parenté trop proche, ou si elle vient d'une famille stable, qu'elle possède les qualités nécessaires à la réussite du

⁶⁹ Voir DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 305.

⁷⁰ LAVONDÈS, *Bekoropoka*, p. 59.

mariage. Il est très rare, voire impossible, qu'un mariage se fasse sans l'accord de la famille⁷¹.

2.1.3.2.2— La rencontre des deux familles

Si les parents de l'homme ont accordé leur consentement, une délégation importante de la famille est envoyée chez la famille de la fille pour demander officiellement selon la coutume la future épouse pour leur fils. Cette délégation assure la famille de la femme que l'homme tient vraiment à fonder une famille en épousant leur fille. « Nous ne venons pas la chercher pour en faire un jouet de folles passions, mais pour lui offrir un foyer avec tout ce que cela comporte de sérieux »⁷².

Un représentant de la famille de la fille remercie l'autre partie de son intérêt pour leur fille mais en affirmant que la famille n'est pas encore en mesure de donner une réponse à la demande. Un temps de réflexion qui dure trente jours au maximum est nécessaire pour consulter les membres de la famille y compris la fille. Il demande à l'autre partie de revenir à une date fixée afin de connaître leur réponse⁷³.

La famille de la fille se rassemble à son tour pour examiner les qualités et les défauts de l'homme, ainsi que ceux de sa famille. Elle vérifie également tout ce qui peut représenter un empêchement à l'alliance des deux familles. S'il n'y a pas de problème à la réalisation de ce mariage, le père de la famille consulte la fille en lui demandant son

⁷¹ Voir DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 306.

⁷² Ibid.

⁷³ Voir *ibid.*, p. 307.

opinion sans l'obliger⁷⁴. Si la fille refuse ce mariage, l'affaire s'arrête là, mais si elle accepte, sa famille est maintenant capable de donner une réponse affirmative à la famille de l'homme.

Au jour fixé, au retour des représentants de la famille du jeune homme, un porte-parole de la famille de la jeune femme leur annonce que la jeune fille répond affirmativement à leur demande⁷⁵. La jeune fille confirme avoir accepté volontairement ce mariage. La famille du jeune homme remercie la jeune fille et sa famille d'avoir accepté favorablement sa demande. C'est à ce moment-là que les deux familles discutent le prix du *diafotaka*⁷⁶ ainsi que la date de la célébration du mariage.

2.1.3.2.3—La célébration du mariage

Le jour du mariage, chaque famille invite les notables de son clan à assister à la célébration. La présence des *fokonolona* est nécessaire pour dispenser des empêchements. Les formalités coutumières doivent être respectées dans la célébration du mariage coutumier betsimisaraka.

D'abord, il faut demander si la femme est libre de se marier. Le délégué de sa famille demande devant tous les membres des deux familles et les *fokonolona* présents si

⁷⁴ Ainsi dit-il : « Un tel est venu chez nous, il était envoyé par tel jeune homme, fils d'un tel, il t'a demandée pour épouse. Il ne veut pas, a-t-il déclaré, faire de toi son jouet, ni l'amusement de ses folles passions, mais sa véritable femme. [...] À toi de dire ce que tu penses de tout cela, car tu es grande pour savoir à quoi tu consens. Quant à nous, tes parents, nous ne te forçons pas, nous ne t'empêchons pas. Le mariage est chose libre, tu peux faire ce qui plaît à ton cœur » (ibid., p. 308).

⁷⁵ Ainsi dit le délégué de la famille de la jeune femme : « Nous avons exposé à la jeune fille votre demande, et nous lui avons demandé si elle consentait. Nous ne l'avons pas forcée, elle a accepté de tout son cœur et de tout son esprit » (ibid., p. 309).

⁷⁶ Le *diafotaka* ou la dot est l'équivalent de *vodiondry*.

elle consent librement au mariage. La jeune femme répond qu'elle accepte librement ce mariage⁷⁷. Par cette réponse, les témoins sont assurés de la liberté de la jeune femme.

En plus, le *diafotaka* (la dot) étant un élément important du contrat matrimonial malgache, les *fokonolona* demandent aux deux parties leur entente quant à la nature et la valeur du *diafotaka*, c'est-à-dire, le montant d'argent et le bétail à payer par l'homme à la famille de la femme⁷⁸. La valeur du *diafotaka* dépend de la fortune du futur époux. La remise d'une partie du *diafotaka* est faite immédiatement devant les membres des deux familles et les témoins avec les *fokonolona*. Le montant restant sera payé plus tard selon l'accord des deux parties; la non-réalisation de ce contrat est une cause de séparation⁷⁹. La remise et l'acceptation du *diafotaka* consacrent le mariage et font de la femme une épouse légitime de sorte que seulement une répudiation en bonne et due forme peut dissoudre cette alliance matrimoniale⁸⁰. Mais la célébration du mariage ne s'arrête pas à la remise du *diafotaka*.

Après la remise du *diafotaka*, le délégué de la famille de la femme avertit la famille de l'homme des interdits (*fady*) de leur famille que l'époux est tenu de respecter

⁷⁷ Voir DIOEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 310.

⁷⁸ « Le plus âgé du *fokonolona* [les gens qui sont présent] : Quelles sont vos conventions en cette affaire? Le jeune homme : Voilà quels sont mes engagements. Comme *diafotaka*, je lui donne un bœuf et telle somme d'argent. Tout cela lui sera offert à telle époque. Voici le premier argent (*vola malady*, le 1/3 ou la 1/2 de la somme). Au cas où j'abandonnerais cette fille, je lui donnerais le tiers des biens. Mais si c'est elle, qui se conduit mal ou m'abandonne, elle n'aura rien, ni une aiguille ni une chique » (DIOEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 310). Actuellement, le *diafotaka* (la dot) devient de plus en plus une affaire commerciale, car bien des parents ne veulent donner leurs filles en mariage qu'aux hommes qui peuvent payer une grande somme d'argent.

⁷⁹ Voir DIOEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 310.

⁸⁰ Voir GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, p. 29.

avec sa femme. Les inobservances délibérées de ces interdits de l'un et de l'autre conjoint sont considérées causes de séparation. L'homme et la femme promettent d'observer les interdits des deux familles⁸¹.

Pendant l'énumération des interdits, les témoins demandent également au futur époux s'il n'est pas contraint à épouser la femme⁸². Cette question est importante quand il s'agit d'un mariage arrangé par les parents. Puis, les parents des deux parties sont interrogés également pour savoir s'ils n'ont pas d'objection au mariage de leurs enfants⁸³. Le mariage sans la permission des parents n'existe pas dans la coutume betsimisaraka puisque le jeune couple ne veut pas fonder une famille sans le *tsodrano* (bénédiction) de leurs parents. Par ailleurs, la famille de la jeune femme exige qu'un homme de la famille de l'époux se porte garant du mariage⁸⁴. Il est appelé *mpiantoka*⁸⁵ et son rôle va au-delà de celui de témoin, car il lui revient d'aider le couple en cas de difficulté pour éviter la séparation.

⁸¹ Voir DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 310.

⁸² « Nous [témoins] nous adressons donc maintenant à vous, jeune homme : aimez-vous vraiment cette jeune fille? Ne vous a-t-on pas contraint à l'épouser? Êtes-vous libre? Êtes-vous décidé à observer tous les interdits de votre future épouse? Le jeune homme : oui, je l'aime. Je l'ai demandée de mon plein gré. Personne ne m'y a contraint » (ibid., p. 313).

⁸³ « Les témoins [aux parents] : Et vous parents, êtes-vous d'accord sur ce mariage? Ne cédez-vous pas seulement à leur obstination? L'un des parents : Les arrangements n'ont comporté aucune dispute, nous avons donné notre accord » (ibid., p. 313).

⁸⁴ « Le délégué de la jeune fille : Qui d'entre vous se porte garant (*mpiantoka*) du mariage et sera considéré par eux comme un père et une mère, auprès de qui ils iront prendre conseil en cas de discorde? Un membre de la famille du jeune homme : C'est moi qui me porte garant (*mpiantoka*), et serai leur père et mère. C'est à moi qu'ils demanderont conseil, en cas de difficultés dans le mariage » (ibid., p. 311).

⁸⁵ La figure de *mpiantoka* est typique du mariage coutumier betsimisaraka, on ne peut pas conclure une alliance matrimoniale sans le *mpiantoka*. Le rôle de *mpiantoka* sera étudié plus amplement dans le prochain chapitre.

Enfin, les témoins donnent des conseils aux époux, les encouragent à être persévérants dans le mariage et à aimer leurs beaux-parents. Ils les encouragent fortement à aller voir le *mpiantoka* ou garant de leur mariage en cas de difficulté. La cérémonie du mariage se termine par la bénédiction des époux par le père de la fille. Il invoque la bénédiction de *Zanahary* (Dieu) et des *razana* (ancêtres) afin que les époux vivent dans la prospérité et, surtout, qu'ils engendrent des descendants et qu'ils vivent ensemble jusqu'à la mort. À partir de ce moment, les nouveaux époux peuvent user de leurs droits, et l'époux peut prendre sa femme chez lui.

Ainsi se termine la célébration du mariage coutumier betsimisaraka. Ce long processus montre l'importance du rôle joué par les deux familles et les communautés, et plus particulièrement des parents dans le mariage de leur enfant. Ces derniers doivent habituellement donner leur opinion sans compromettre pour autant la liberté de leur enfant. « Il est extrêmement rare chez les Betsimisaraka que le mariage fût imposé par les parents »⁸⁶. De plus, tel qu'on l'a déjà mentionné, l'article 51 du *Code des 305 articles* interdit le mariage forcé. Cependant, il arrive souvent que des mariages ne peuvent être réalisés à cause de l'opposition des parents et des familles. La liberté de se marier est souvent compromise.

L'Église reconnaît-elle la validité du mariage coutumier betsimisaraka tel qu'on l'a présenté? Si au moins une partie est baptisée catholique ou a été reçue dans l'Église catholique, le mariage célébré selon la coutume est invalide par défaut de forme

⁸⁶ DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 311.

canonique, restant sauves les exceptions mentionnées au canon 1108 (*CCEO*, c. 828)⁸⁷. Auparavant, une personne qui a quittée l'Église par un acte formel⁸⁸ (c. 1117; [*CCEO*, c. 834, § 1]) n'était pas obligé de respecter la forme canonique, mais le 15 décembre 2009, dans le Motu proprio *Omnium in mentem*⁸⁹, Benoît XVI a modifié les canons (1086, § 1; 1117; 1124) en supprimant l'expression « ne l'a pas quitté par un acte formel ». Désormais, il n'y a plus d'exception, même ceux qui ont quitté l'Église par un acte

⁸⁷ C. 1108 : « Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux cc. 144, 1112, § 1, 1116 et 1127, §§ 1 et 2. Par assistant au mariage, on entend seulement la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église ».

⁸⁸ L'exemption de la forme canonique de ceux qui, baptisés ou reçus dans l'Église catholique, l'ont quittée par un acte formel, était une nouveauté du Code de 1983. Le Code de 1917 obligeait les catholiques, même s'ils avaient quitté l'Église, à la forme canonique. Le canon 1099 du *CIC/1917* prévoyait une exception pour ceux qui, nés de parents non catholiques baptisés dans l'Église catholique, mais qui, depuis l'enfance, avaient grandi dans l'hérésie, le schisme ou sans religion; ils n'étaient pas tenus à la forme canonique (voir F. MORLOT, « Abandon de l'Église, rejet de la foi et mariage », dans *RDC*, 44 [1994], p. 61). Mais le pape Pie XII élimina cette exception en insistant que tous les baptisés catholiques étaient tenus à la forme canonique (voir PIE XII, Motu proprio *Abrogatur alterum comma paragraphi secundae can. 1099*, 16 août 1948, dans *AAS*, 40 [1948], pp. 305-306). Le Conseil pontifical pour les textes législatifs avait spécifié que l'abandon de l'Église par un acte formel devait remplir un certain nombre des critères : la concrétisation de la décision intérieure de quitter l'Église catholique, la réalisation et la manifestation de cette décision doivent être visibles extérieurement, l'autorité ecclésiastique compétente doit recevoir la décision. La substance de l'acte de la volonté doit être la rupture avec les liens de la communion comme la foi, les sacrements; mais l'acte administratif d'abandon de l'Église ne signifie pas en soi un abandon de l'Église par un acte formel et d'autre part, l'hérésie, le schisme et l'apostasie ne constituent pas nécessairement un acte formel de l'abandon de l'Église s'ils ne sont pas concrétisés extérieurement et ne sont pas manifestés à l'autorité ecclésiastique compétente. De plus, l'acte doit être un acte juridique valide accompli par une personne canoniquement capable et en conformité avec les normes canoniques (cc. 124-126). Il est aussi demandé que l'acte soit manifestement écrit par l'intéressé devant l'autorité compétente de l'Église catholique (voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, « Acte formel de défection », 13 Mars 2006, dans *BN*, 31 [2006], pp. 8-9; voir aussi *Communicationes*, 38 [2006], pp. 177-179; voir également J. M. HUELS, « Defection from the Catholic Church by a Formal Act and the Circular Letter of 13 March 2006 », dans *StC*, 41 [2007], pp. 515-549).

⁸⁹ Voir BENOÎT XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 7-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-364.

formel sont tenus par la forme canonique. L'Église considère donc tous les couples chrétiens mariés selon la coutume comme vivant en concubinage⁹⁰.

Quand il s'agit du mariage coutumier de deux non-baptisés, l'union est valide parce qu'ils ne sont pas tenus aux lois de l'Église⁹¹. L'ancien Code parlait de mariage légitime pour décrire le mariage célébré validement entre non-baptisés⁹². Le mariage des non-baptisés est présumé valide s'il est célébré selon la coutume du pays et s'il est reconnu par le peuple. Cependant, trois causes peuvent invalider le mariage coutumier : 1) l'existence d'un empêchement de droit divin ou naturel (impuissance, consanguinité en ligne directe à tous les degrés et premier degré en ligne collatérale, ainsi que le lien de l'union précédente), 2) l'absence d'un consentement matrimonial, 3) le non-respect de la cérémonie coutumière⁹³. Il faut toujours vérifier cas par cas avant d'affirmer la validité ou l'invalidité du mariage des non-baptisés célébré selon la coutume. L'article 4 de *Dignitas connubii* explique comment il faut connaître de la validité ou de la nullité de ces mariages⁹⁴.

⁹⁰ Voir J. MALULA, « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, 81 (1984), p. 872 (= MALULA, « Mariage et famille en Afrique »).

⁹¹ C. 1117; voir aussi ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*, J. PELLETIER, dir., Montréal, Collection Gratianus, Wilson et Lafleur Ltée, 2006, p. 21 (= ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*).

⁹² Voir c. 1015, § 3 du *CIC/1917*, la traduction est tirée dans R. NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 285.

⁹³ Voir J. DE REEPER, *The Sacraments on the Missions : A Pastoral Theological Supplement for the Missionary*, Dublin, Browne and Nolan, 1957, pp. 221-222.

⁹⁴ Art. 4, § 2 : « Lorsque le juge ecclésiastique doit considérer la nullité du mariage contracté par deux non-baptisés : 1° la cause de nullité est traitée selon le droit processuel canonique; 2° et la nullité du mariage est définie, restant sauf le droit divin, selon le droit auquel étaient soumises les parties au moment de la célébration du mariage » (CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Instruction sur ce que*

2.2— D'autres caractéristiques du mariage coutumier betsimisaraka

Parmi les caractéristiques du mariage coutumier betsimisaraka, on peut souligner d'abord l'existence de la polygamie depuis fort longtemps dans presque toutes les tribus de Madagascar⁹⁵, y compris chez les Betsimisaraka. Mais, au XIX^e siècle, le mariage malgache a connu un grand changement, caractérisé par le passage de la polygamie à la monogamie. De plus, depuis longtemps et jusqu'à nos jours, les Betsimisaraka pratiquent encore le lévirat ou le mariage entre une veuve et un frère de son époux décédé, et le sosorat, c'est-à-dire, le mariage entre un veuf et une sœur de sa femme défunte⁹⁶, ainsi que le mariage entre cousins croisés⁹⁷. Ces mariages sont appelés habituellement mariages préférentiels. Enfin, il faut tenir compte aussi de l'importance qu'on donne à la procréation; elle est considérée comme le but vers lequel le mariage doit aboutir.

les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage *Dignitas connubii*, texte officiel latin avec traduction française, Libreria editrice Vaticana, 2005, p. 23). Pour Roch Pagé, l'Instruction *Dignitas connubii* n'est pas une simple clarification théorique des normes de procédure telles que promulguées en 1983, mais c'est le fruit de vingt-trois ans de jurisprudence rotale et de pratique dans les tribunaux. Cette instruction intègre la jurisprudence des tribunaux apostoliques ainsi que les déclarations authentiques du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs sur le droit matrimonial (voir R. PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *StC*, 41 [2007], pp. 312-313).

⁹⁵ En Imerina, le roi Ralambo (1575-1610) était le premier souverain polygame, il était considéré comme l'origine de cette pratique (voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 22-30). En 1663, le chef Betsimisaraka de la côte au sud de la baie d'Antongil avait déjà vingt-quatre femmes (voir JULIEN, *Institutions politiques et sociales*, p. 75).

⁹⁶ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, pp. 103-105.

⁹⁷ L'enfant d'un frère est dit cousin croisé avec l'enfant d'une sœur alors que les enfants de deux frères ou de deux sœurs sont des cousins parallèles (voir HÉBERT, « La parenté à plaisanterie à Madagascar », p. 285).

2.2.1— Le passage de la polygamie à la monogamie

Dès le XVI^e siècle, les premiers missionnaires et les colons français rapportent l'existence de la polygamie dans presque toutes les tribus de Madagascar⁹⁸. Dans certaines parties de l'Île, la polygamie était une forme de mariage acceptée par la coutume, bien qu'elle n'ait été pratiquée que par des rois et des riches. Mais en 1878, la reine Ranavalona II interdit la polygamie dans son royaume et cette interdiction a été conservée dans les législations postérieures. Actuellement, la polygamie disparaît de la société malgache⁹⁹.

2.2.1.1— La polygamie

Le nom par lequel les Malgaches désignent la polygamie, *fampirafesana*, est un mot dont la racine est *rafy*, c'est-à-dire, « ennemie, adversaire ». Le polygame est donc un homme qui épouse plusieurs femmes, un *mampirafy*, « faiseur de rivales »¹⁰⁰. Il est difficile de déterminer avec certitude l'origine de la polygamie à Madagascar, mais on dit qu'elle a été instituée pour combler le désir d'avoir de nombreux descendants, surtout en cas de stérilité de la première épouse. Le simple caprice masculin d'avoir plusieurs femmes n'est pas à exclure. Le roi Andrianampoinimerina, par exemple, voyait la polygamie comme l'honneur de l'homme : « C'est une prérogative des hommes de pouvoir pratiquer la polygamie et nul ne peut les empêcher, puisque c'est moi, souverain

⁹⁸ Pour une étude sur l'existence de la polygamie dans les tribus de Madagascar, voir entre autres FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 21-27; JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, p. 75; GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, pp. 36-40.

⁹⁹ V. COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache : les Betsimisaraka*, Paris, La nouvelle édition, 1947, p. 190 (= COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache*).

¹⁰⁰ GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, pp. 37-38.

et maître, qui leur confère ce privilège »¹⁰¹. De plus, l'alliance politique a obligé les souverains à prendre des femmes de différents lieux susceptibles d'être ennemis de son royaume. Puis, l'arrivée des immigrants arabes polygames a influencé la pratique dans ce pays.

Cependant, bien que tout homme pouvait devenir polygame à Madagascar, c'est une pratique surtout réservée aux souverains et aux chefs de tribus, ainsi qu'aux riches : « Le mari est le seul à leur [épouses] fournir les aliments, le logement et le vêtement »¹⁰². Le nombre des épouses est proportionnel à la richesse du polygame, question qui est à la base du système de la polygamie. Cependant, en Imerina, le nombre des épouses était limité et nul ne pouvait le dépasser¹⁰³; mais dans d'autres tribus, même chez les Betsimisaraka, le nombre de femmes n'était pas limité¹⁰⁴.

Enfin, comme toute institution, la polygamie était régie par un certain nombre de règles coutumières. La procédure à suivre était différente de celle de l'union

¹⁰¹ JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, vol. 2, p. 320.

¹⁰² R.P. CALLET, *Histoire des rois*, vol. 1, Tanananarive, Éditions de la Librairie de Madagascar, 1908, p. 627 (= CALLET, *Histoire des rois*).

¹⁰³ Chaque Merina qui voulait être polygame avait droit à trois femmes, les chefs pouvant en prendre sept et le roi douze. Le roi Andrianampoinimerina en avait douze, mais ses prédécesseurs qui régnèrent entre 1675 et 1710 n'en eurent que trois ou quatre (voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 24-25).

¹⁰⁴ À titre d'exemple, en 1617, le roi de Sadia de Menabe, âgé de quatre-vingt-dix ans, avait douze femmes et il en avait eu jusqu'à trente à la fois. En 1709, le roi Sakalava Tsimaratona avait dix-huit femmes. En 1785, un autre chef Sakalava, Lamboina, en avait soixante. En 1875, Tsiandraofana, roi des Tanala d'Ikongo, avait dix femmes (voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 24-25).

monogamique, mais avant de passer à la polygamie, l'homme devait toujours s'engager dans une union monogamique¹⁰⁵.

2.2.1.2— La procédure pour le mariage polygamique

Quand un homme déjà marié voulait une autre femme, il devait d'abord demander la permission à la première femme qu'on appelle habituellement *vady be*. Cette dernière commençait par s'indigner en disant qu'elle ne veut pas avoir de rivale. Si elle n'acceptait pas que son mari prenne une autre femme, le mari n'avait d'autre choix que de la répudier; ce cas était rare puisque, habituellement, après une longue discussion, elle finissait par céder à condition que le mari lui paye une grande somme d'argent, ou plusieurs esclaves, ou des bœufs. Cette compensation est appelée *vidim-pandriana*, ou indemnité de lit, parce qu'avec l'arrivée d'une autre femme le tour du partage de la couche conjugale recule. Cependant, si l'époux déjà polygame voulait en prendre encore, il s'entendait avec la dernière venue, laquelle seule, en vertu de la coutume, avait droit au *vidim-pandriana*¹⁰⁶. Le *vidim-pandriana* est l'équivalent de *diafotaka* (dot) en mariage ordinaire. Le roi Andrianampoinimerina avait exhorté ceux qui voulaient devenir polygames à se mettre en règle en payant le *vidim-pandriana*¹⁰⁷. Les cérémonies sont généralement les mêmes que pour le premier mariage.

¹⁰⁵ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 35-42.

¹⁰⁶ Voir *ibid.*

¹⁰⁷ « Lorsque vous voudrez pratiquer la polygamie, mettez-vous donc en règle avec vos premières femmes, ne commettez pas d'abus d'autorité en disant, par exemple, que vous n'en ferez qu'à votre guise, parce que vous êtes le mari. Entendez-vous au contraire sur l'importance de *taha* [*vidim-pandriana*] que vous devez verser, discutez-en le prix (*taha ady varotra*). Si vos offres sont acceptées, les ayant réalisées, vous pourrez aussitôt prendre votre femme » (*ibid.*, p. 31).

Toutes les épouses du polygame ont en principe les mêmes droits, mais, en réalité, elles sont hiérarchisées. La première épouse est toujours appelée *vady be* (épouse principale); en effet, la plupart du temps, elle tient un rôle de direction et de préséance. Cependant, la *vady be* a droit à autant de nuits que les autres épouses, et les enfants des épouses du polygame sont tous légitimes au même titre quel que soit l'ordre d'arrivée de leurs mères dans la maison de leur père.

Les premiers missionnaires rencontrèrent une grande difficulté à prêcher la monogamie face à ces pratiques contraires à l'unité du mariage. L'unité et l'indissolubilité comme propriétés essentielles du mariage excluent la polygamie (c. 1056; [CCEO, c. 776, § 3])¹⁰⁸. Ces propriétés essentielles du mariage relèvent du droit naturel¹⁰⁹. Elles s'appliquent donc à tous les mariages, y compris le mariage coutumier betsimisaraka¹¹⁰. Le gouvernement hova, sous l'influence des missionnaires protestants anglais, a promulgué des lois interdisant la polygamie à Madagascar. Actuellement, « la polygamie est inexistante dans cette région des Betsimisaraka »¹¹¹.

2.2.1.3— Le mariage monogamique à Madagascar

La façon d'instaurer le mariage monogamique à Madagascar a été d'interdire les unions polygamiques. Tel qu'on l'a déjà mentionné, la polygamie demeura légale jusqu'au règne de la reine Ranaivalona II. La première tentative d'interdiction de la

¹⁰⁸ C. 1056 : « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ».

¹⁰⁹ Voir J. HERVADA, Commentaire du canon 1056, dans *CDCA*, p. 749.

¹¹⁰ Voir J.B. BEAL, Commentary on Marriage [cc. 1055-1165], dans *CLSA Comm 2*, p. 1249.

¹¹¹ COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache*, p. 190.

polygamie date de 1878, dans les instructions aux *Sakaizambohitra* ou agents gouvernementaux. L'article 38 de ces instructions interdit la polygamie : « La polygamie n'est pas tolérée dans le royaume de Madagascar; s'il y a des hommes qui épousent plusieurs femmes, faites-leur des remontrances et, s'ils ne les écoutent pas, amenez-les au palais pour qu'on les juge : le polygame paiera un *lozo* [pièce d'argent](2fr.50) au *Sakaizambohitra* qui l'aura amené au tribunal à Tananarive »¹¹². Mais l'interdiction de la polygamie ne devint officielle et effective qu'en 1881, et l'article 50 du *Code des 305 articles* reprit et modifia l'article 38 des instructions aux *Sakaizambohitra* en énonçant : « La polygamie est interdite dans le royaume, ceux qui s'y livreront seront punis d'une amende de dix bœufs et de dix piastres; s'ils ne peuvent payer, ils seront mis en prison »¹¹³. Malgré cette interdiction, la pratique de la polygamie continua parce que ces lois étaient inconnues dans les régions non soumises au royaume hova. De plus, les membres du gouvernement hova pratiquaient eux-mêmes la polygamie et la tolérèrent, même dans l'Imerina.

Le passage de la pratique polygamique à la monogamie a été long, mais la christianisation de l'Île a beaucoup influencé l'abandon de cette pratique. De plus, l'article premier du droit matrimonial civil de Madagascar insiste sur le caractère monogamique du mariage¹¹⁴. Le mariage monogamique est maintenant affirmé d'une façon absolue et universelle à Madagascar.

¹¹² GRANDIDIER, *Histoire politique et coloniale*, p. 40.

¹¹³ THÉBAULT, *Code des 305 articles*, p. 44.

¹¹⁴ Cette législation civile a pris son origine dans le droit civil français qui parle du mariage monogamique.

Cependant, la conversion du polygame au christianisme posait des problèmes pastoraux à Madagascar. Quand un polygame voulait se convertir au christianisme, les premiers missionnaires lui demandaient de ne garder que la *vady be*, la première épouse. Si elle ne voulait pas se convertir au christianisme, les missionnaires permettaient à l'époux de garder l'épouse qui acceptait la foi chrétienne et de renvoyer les autres épouses. Cette pratique reposait sur trois documents pontificaux traitant des mariages des indigènes en certaines régions : les constitutions *Altitudo* de Paul III le 1 juin 1537¹¹⁵, *Romani pontificis* de Pie V le 2 août 1571¹¹⁶ et *Populis* de Grégoire XIII le 25 janvier 1585¹¹⁷. Pie V affirme la légitimité et la validité du mariage entre un polygame converti et celle qui a reçu la foi avec lui, même si elle n'est pas sa première épouse¹¹⁸. Le canon

¹¹⁵ Voir PAUL III, Constitution *Altitudo*, 1^{er} juin 1537, dans P. GASPARRI, *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 1, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1939, pp. 140-142 (= *Fontes*); voir aussi *Codicis iuris canonici documenta* VI, pp. 1006-1007.

¹¹⁶ Voir PIE V, Constitution *Romani pontificis*, 2 août 1571, dans *Codicis iuris canonici documenta* VII, pp. 1007-1008.

¹¹⁷ Voir GRÉGOIRE XIII, Constitution *Populis*, 25 janvier 1585, dans *Codicis iuris canonici documenta* VIII, pp. 1008-1010.

¹¹⁸ « [...] il est permis aux Indiens demeurant dans leur infidélité d'avoir plusieurs femmes qu'ils répudient même pour les raisons les plus insignifiantes. Il en est résulté qu'ayant reçu le baptême il leur a été permis de demeurer avec la femme qui a été baptisée avec son époux, et parce qu'il arrive souvent que celle-ci n'est pas la première femme [...], nous déclarons par les présentes que ces Indiens qui, comme il est supposé, ont été baptisés et seront baptisés, pourront demeurer avec la femme qui a été ou qui aura été baptisée avec eux comme avec leur épouse légitime, après avoir renvoyé les autres, et qu'un tel mariage existe entre eux de façon légitime » (voir PIE V, Constitution *Romani pontificis*, 2 août 1571, dans *Codicis iuris canonici documenta* VII, pp. 1007-1008, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 501-502). Mais déjà en 1537, le pape Paul III, dans la Constitution *Altitudo divini consilii*, disait que « ceux qui avant la conversion avaient plusieurs femmes selon leurs coutumes et qui ne se souviennent pas quelle est celle qu'ils ont prise la première, lorsqu'ils se convertissent à la foi chrétienne prendront l'une d'entre elles, celle qu'ils voudront et ils contractent mariage avec elle par les paroles portant sur le présent, comme il est de coutume; mais ceux qui se souviennent quelle est celle qu'ils ont prise la première garderont celle-ci en laissant les autres » (voir PAUL III, Constitution *Altitudo*, 1^{er} juin 1537, dans *Fontes*, vol. 1, p. 141, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 410).

1125 du CIC/17 faisait référence à ces documents et le canon 1148 (*CCEO*, c. 1490) du présent Code en reprend l'essentiel¹¹⁹.

2.2.2— Les mariages préférentiels

Certains mariages en vertu du lévirat et du sosorat, ainsi que le mariage entre cousins croisés, sont préférés à d'autres pour des raisons familiales, sociales et économiques, ainsi que coutumières. Les Betsimisaraka croient, par exemple, qu'en plus du renforcement des relations sociales existantes, le mariage entre cousins croisés est plus durable que les autres mariages. Cette croyance explique l'engouement pour ce genre d'union¹²⁰. Mais le risque est grand : la volonté des individus peut être oubliée devant les pressions familiales et sociales.

2.2.2.1— Le lévirat ou *vady solotragno*

Le lévirat, appelé *vady solotragno* en dialecte betsimisaraka, et *vady entin-doloha* en Imerina, existe encore à Madagascar, en particulier chez les Betsimisaraka. Le lévirat est le mariage entre le frère du mari défunt avec sa veuve. Le lévir est considéré plutôt comme substitut du défunt, mais en réalité il devient le véritable mari de la veuve. Le lévirat permet de continuer les relations sociales existantes entre la famille de l'homme et celle de la femme et d'empêcher que les biens familiaux ne passent aux mains des étrangers.

¹¹⁹ C. 1148, § 1 : « Un homme non baptisé qui aurait en même temps plusieurs épouses non baptisées, s'il lui est dur, après avoir reçu la baptême dans l'Église catholique, de rester avec la première, peut garder n'importe laquelle après avoir renvoyé les autres. Cela vaut aussi de la femme non baptisée qui aurait en même temps plusieurs maris non baptisés ».

¹²⁰ Voir RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, pp. 108-109.

Avant 1881, à cause de la pression familiale et des habitudes sociales, le lévirat avait un caractère obligatoire. Le beau-frère devait épouser sa belle-sœur en cas de décès du frère. La femme ne recouvrait sa liberté qu'à condition de se faire répudier. Cependant, l'article 52 du *Code des 305 articles* interdit le caractère obligatoire du lévirat : « Les mariages ne peuvent plus être forcés entre beaux-frères et belles-sœurs, si telle n'est pas la volonté des intéressés »¹²¹. De plus, les parents de la jeune fille imposent souvent une clause au moment du mariage à l'effet que leur fille ne pourra pas être considérée comme *vady solotragno* en cas de veuvage.

En réalité, il n'y a que le frère cadet qui puisse épouser la veuve de son frère aîné puisque ce dernier est interdit de prendre la femme de son frère cadet. Pour la veuve, le frère aîné de son mari est son *rafozana* ou beau-parent, mais pas seulement beau-frère. Le frère aîné ne peut épouser la femme de son frère cadet parce qu'elle est considérée plutôt comme sa *vinanto*, sa belle-fille, et non sa belle-sœur. Cependant, plusieurs refusent le lévirat parce qu'ils ont peur d'être accusés d'avoir causé la mort de l'époux ou de l'épouse de l'autre pour contracter mariage avec le veuf ou la veuve. La personne soupçonnée de crime est appelée *mpamosavy*.

L'Église interdit aussi le mariage de la personne qui donne la mort à son conjoint ou à sa conjointe ou encore au conjoint ou à la conjointe de la personne avec qui elle veut se marier. Le canon 1090 (*CCEO*, c. 807) parle d'empêchement de crime¹²², et seulement le Pontife romain peut en dispenser (c. 1078, § 2; *CCEO*, c. 795).

¹²¹ THÉBAULT, *Code des 305 articles*, p. 45.

¹²² C. 1090 : « Qui en vue de contracter mariage avec une personne déterminée aura donné la mort au conjoint de cette personne ou à son propre conjoint, attente invalide ce mariage. Attente aussi invalide mariage entre eux ceux qui ont donné la mort à leur conjoint par une action commune

2.2.2.2— Le sosorat

Les Betsimisaraka utilisent aussi les mots *vady solotragno* pour parler du sosorat, le mariage entre un veuf et une sœur de sa femme. À la différence du lévirat, l'épouse stérile peut demander à sa sœur réelle ou de sang, ou classificatoire ou cousine, de devenir une co-épouse afin d'empêcher le mari de prendre une autre femme en dehors de sa famille. Cette situation polygamique est quand même très rare puisque la jeune sœur refuse souvent de troubler le ménage de sa sœur aînée. Mais en cas de décès de sa femme, le veuf peut marier une sœur de la défunte¹²³. Comme dans le cas du lévirat, ce mariage n'est possible qu'avec la sœur cadette de la défunte car sa sœur aînée est une *rafozana* (belle-mère) pour le mari. Habituellement, la jeune sœur de la défunte évite ce mariage pour ne pas être accusée d'avoir provoqué la mort de sa sœur aînée afin de prendre sa place. Cependant, l'intérêt des enfants, laissés par la défunte est également en jeu, surtout s'ils sont en bas âge. Il n'est pas rare que le sosorat soit adopté pour les enfants du premier lit de préférence à une belle-mère étrangère.

L'Église accepte-t-elle le lévirat et le sosorat? Il est à rappeler que l'empêchement d'affinité ne touche que la ligne directe, à savoir entre l'homme et tous les descendants et ascendants de sa première épouse et inversement, s'il s'agit d'une veuve. Donc, s'il n'y a

physique ou morale ». Le c. 1075 du *CIC/17* parle de crime avec adultère : « Ne peuvent contracter valablement mariage : ceux qui, durant un même mariage légitime, ont consommé entre eux l'adultère et se sont engagés mutuellement à se marier ou ont attenté mariage, même par un acte purement civil; ceux qui, durant un même mariage légitime, ont consommé entre eux l'adultère, et si l'un d'eux tue son conjoint; ceux qui par une entente mutuelle, physique ou morale ont causé la mort du conjoint, même sans avoir commis l'adultère entre eux » (c. 1075 du *CIC/1917*, la traduction française dans NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 346)

¹²³ Maurice Fontoynont raconte la coutume du sosorat chez les Betsimisaraka: « Mon gendre, ta femme vient de mourir; si tu veux continuer les liens de parenté qui nous unissent, je te prie d'accepter une telle [habituellement la sœur de son épouse] comme remplaçante » (FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 21).

pas d'empêchement de crime et si la liberté des deux parties est prouvée, le système du lévirat et du sosorat ne pose pas vraiment de problème pour l'Église. De fait, « l'affinité en ligne directe dirime le mariage à tous les degrés » (c. 1092), et « ainsi, une personne peut épouser le frère ou la sœur du conjoint décédé, sans aucune dispense »¹²⁴.

2.2.2.3— Le mariage entre cousins croisés (*zanagny lahy sy vavy*)

En règle générale, la coutume interdit le mariage entre frères et sœurs de sang ou classificatoires et entre les cousins. Cependant, dans certains groupes ethniques, le mariage de cousins croisés est souhaité. Cette pratique est née à l'époque où l'insécurité régnait, quand les clans se méfiaient des alliances matrimoniales entre voisins. De plus, la discrimination liée à la caste obligeait le mariage entre cousins croisés. On se mariait entre proches puisque la tendance à l'endogamie était forte. « Nos ancêtres se montraient fort satisfaits de cela [du mariage des cousins croisés] car avant nous, ils faisaient une discrimination d'origine. Aussi, mariaient-ils les cousins croisés pour perpétuer les groupes et pour avoir des descendants de leurs propres »¹²⁵. Toutefois, dès que les gens quittent leur village, ils suivent plutôt la coutume de l'exogamie.

Enfin, le désir de conserver la richesse à l'intérieur de la famille (*lova tsy mifindra*) est la seule raison qui justifie encore de nos jours la pratique du mariage entre cousins croisés. Ce type de mariage est actuellement de plus en plus rare. Mais dans tous les cas, le mariage de cousins croisés nécessite le *fafy*.

¹²⁴ ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*, p. 99.

¹²⁵ RAKOTO, *Parenté et mariage en droit traditionnel*, p. 87.

Ainsi, ces mariages préférentiels posent parfois des problèmes car l'intérêt de la famille et de la communauté passe toujours devant celui des individus et il existe des mariages contractés contre la volonté de l'individu.

2.2.3— La place des enfants dans le mariage betsimisaraka

Pour comprendre le mariage coutumier betsimisaraka, il faut parler de la place de l'enfant au sein de cette société et du mariage en particulier. Dans la mentalité betsimisaraka, voire même malgache, le but principal du mariage est d'avoir des descendants. Les Betsimisaraka considèrent les enfants comme les véritables richesses. Le désir d'avoir des enfants est tellement grand qu'« il semble bien que l'institution de la polygamie et celle de l'adoption, les coutumes de *l'entin-doloha* [lévirat et sosorat] et du mariage à l'essai aient eu pour motif déterminant le désir de postérité »¹²⁶.

Mais pourquoi les Betsimisaraka ont-ils ce désir si ardent d'avoir des descendants? D'abord, parce qu'ils assurent la continuité de la race. Personne ne se souviendra du nom des *momba* ou personnes stériles. L'enfant est présenté comme celui qui assurera la pérennité du nom. De plus, les Betsimisaraka ne supportent pas de mourir sans enfants et souhaitent toujours être enterrés par leurs descendants. « Si vous mourez sans avoir eu d'enfants ni en avoir adopté, puisque vos biens appartiennent à des propriétaires sans enfants, c'est moi, le Maître [roi], qui suis le maître de vos biens »¹²⁷.

Les descendants assurent également la continuité du culte des ancêtres. Le *didin-drazana*, ou la volonté des ancêtres, ne sera observée que par les descendants. L'enfant

¹²⁶ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 11.

¹²⁷ CALLET, *Histoire des rois*, p. 606. Ce fut la pratique pendant la période monarchique de donner au roi ou à la reine après sa mort les richesses d'une personne stérile sans enfant adoptif.

s'assurera de l'observance correcte des rites funéraires et du maintien de la tombe familiale. L'histoire ancestrale et familiale est donc assurée.

Étant donné l'importance des enfants dans la société malgache, leur vie est protégée. Avant la colonisation, « il n'est point d'enfants abandonnés dans la Grande Île; on est trop heureux de les adopter »¹²⁸. Avant le XIX^e siècle, l'avortement n'existe pas. Le *Code des 305 articles* a réprimé cette pratique; seules les femmes qui avaient des relations avec des personnes interdites semblent l'avoir subi¹²⁹. De plus, tous les enfants sont légitimes, même ceux qui sont nés en dehors du mariage.

En somme, l'amour des enfants est un point fort de la coutume betsimisaraka et le mariage est un moyen pour perpétuer la race. Les enfants, garçons ou filles, sont considérés et acceptés comme dons de Dieu. C'est un point commun avec l'enseignement de l'Église. « Ainsi les époux, tandis qu'ils se donnent l'un à l'autre, donnent au-delà d'eux-mêmes un être réel, l'enfant, reflet vivant de leur amour, signe permanent de l'unité conjugale et synthèse vivante et indissociable de leur être de père et de mère »¹³⁰. Cependant, ces croyances peuvent constituer un grand risque pour le mariage betsimisaraka parce que sa durée peut dépendre de la génération ou non d'enfants. Cette question sera traitée plus amplement dans le prochain chapitre.

¹²⁸ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 17.

¹²⁹ Les articles 64-66 interdisent l'avortement : « Si une femme enceinte se fait avorter, elle sera mise en prison pendant deux ans. Si une personne est payée par une autre pour faire un avortement, alors qu'il ne serait pas rendu nécessaire pour sauver l'existence de la mère, elle sera mise en prison pendant deux ans. Si une personne, en frappant ou maltraitant une femme enceinte, provoque son avortement, elle sera mise en prison pendant un an » (THÉBAULT, *Code des 305 articles*, p. 52).

¹³⁰ FC, n° 14.

Ainsi, après avoir parlé du mariage coutumier betsimisaraka et de ses caractéristiques, examinons brièvement la question de l'indissolubilité du mariage chrétien.

2.3— L'indissolubilité du mariage chrétien

Bien qu'on affirme que l'indissolubilité est une des propriétés essentielles de tout mariage, elle a toujours été au centre de discussions, voire même de controverses, tout au long de l'histoire de l'Église. L'Église la défend toujours avec fermeté et s'oppose à la dissolution du lien matrimonial. L'indissolubilité peut être absolue si rien ni personne ne peut briser le lien matrimonial; elle est relative si dans certains cas il est possible de dissoudre l'union.

2.3.1— L'indissolubilité du mariage chrétien avant le Code de 1917¹³¹

La question de l'indissolubilité du mariage ne date pas d'aujourd'hui; les chrétiens y ont cru depuis les tout débuts de l'Église, en opposition au mariage romain qui admettait la possibilité qu'un époux retire son consentement, entraînant la dissolution du mariage¹³². Il n'a pas toujours été facile de prêcher même aux chrétiens l'indissolubilité du mariage face à la pratique courante du divorce, présente depuis les temps anciens. Mais la Bible, les écrits des Pères de l'Église, des différents synodes et conciles, et des papes n'ont cessé d'en parler.

¹³¹ Vu l'étendue de cette période, ce survol historique très sommaire ne prétend pas être complet, mais relève les éléments principaux de l'évolution de l'indissolubilité du mariage, surtout à des moments cruciaux de l'histoire de l'Église.

¹³² Voir Digeste de Justinien, 24, 2, 1-3, dans *Corps de droit civil romain en latin et en français*, vol. 3, *Les cinquante livres du digeste ou des pandectes de l'empereur Justinien*, traduit en français par HENRI HULOT, Aelen, Scientia Verlag, 1979, p. 394.

2.3.1.1— L'indissolubilité du mariage et les données bibliques

Dans la Bible, quelques passages font allusion à l'interdiction du divorce, mais le sens de ces passages n'est pas toujours clair, ouvrant la voie à plusieurs interprétations¹³³. Cette étude ne prétend pas entrer dans un commentaire exégétique de ces versets bibliques, mais se contente d'énumérer certains textes bibliques qui font référence à l'indissolubilité du mariage.

Dans l'Ancien Testament, le livre de la Genèse dit que « l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair »¹³⁴. Ce passage est considéré comme un fondement de la doctrine de l'indissolubilité du mariage, et Jésus lui-même y fait référence en le qualifiant comme un modèle de tout mariage en excluant le divorce¹³⁵. Mais l'indissolubilité n'a pas toujours été acceptée. Dans le livre du Deutéronome, Moïse concède aux Hébreux la possibilité de rompre leur mariage par un acte de répudiation pour se remarier ensuite¹³⁶. Le mari ne renvoie sa femme que s'il trouve en elle quelque chose de déshonorant (ervath dabar). L'interprétation de ces passages varie d'une école à l'autre¹³⁷. Le droit à la répudiation n'appartient qu'au mari

¹³³ Voir V.J. POSPISHIL, *Divorce et remariage : pour un renouvellement de la foi catholique*, Tournai, Casterman, 1969, p. 19 (= POSPISHIL, *Divorce et remariage*).

¹³⁴ Gn 2, 24.

¹³⁵ Voir Mt 19,5.

¹³⁶ Dt, 24,1-2 : « Soit un homme qui a pris une femme et consommé son mariage; mais cette femme n'a pas trouvé grâce à ses yeux et il a découvert une tare (ervath dabhar) à lui imputer; il a donc rédigé pour elle un acte de répudiation et le lui a remis, puis il l'a renvoyée chez lui; elle a quitté sa maison et s'en est allée et a appartenu à un autre homme ».

¹³⁷ L'école Hillel l'a entendu de tout déshonneur même pour un motif futile, comme d'avoir brûlé un plat ou tout simplement qu'on trouve une femme qui plaise mieux, tandis que l'école Schammaï l'entendait plutôt d'un motif plus sérieux comme l'adultère (voir MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage*, p. 50).

et exige un motif grave. Certains ne voient dans ce passage du Deutéronome qu'une séparation du corps et l'acte de répudiation ne rompt pas le lien matrimonial. Cependant, la majorité des commentateurs soutiennent que le libelle de la répudiation était un véritable divorce¹³⁸.

Dans le Nouveau Testament, Jésus réaffirme le principe de l'indissolubilité du mariage en insistant que l'homme n'a pas le droit de dissoudre un mariage parce que Dieu en est l'auteur. Il clarifie que le libelle de répudiation est donné par Moïse aux Hébreux à cause de la dureté de leur cœur; il ne s'agit pas d'une légalisation du divorce. (Mt 5, 32 et Mt 19, 9)¹³⁹.

Selon Jean Bernhard, la plupart des exégètes s'accordent sur le fait que Jésus a certainement condamné le divorce et le remariage. Les deux incises de Matthieu ont le même sens exclusif (sauf en cas d'impudicité ou de fornication ou πορνεία en grec) et ne proviennent pas de Jésus selon l'opinion commune mais du rédacteur évangélique¹⁴⁰.

Cependant, les divergences entre les exégètes sur l'interprétation de ces incises de Matthieu persistent. Les exégètes contemporains semblent s'accorder pour dire que la

¹³⁸ Voir *ibid.*, p. 51.

¹³⁹ Mt 5, 32 : « Et moi, je vous dis : quiconque répudie sa femme, sauf en cas d'union illégale, la pousse à l'adultère; et si quelqu'un épouse une répudiée, il est adultère ». Mt 19, 9 : « Je vous le dis : si quelqu'un répudie sa femme, sauf en cas d'union illégale et en épouse une autre, il est adultère ».

¹⁴⁰ Voir J. BERNHARD, « Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Église d'aujourd'hui? : état de la question », dans *AC*, 15 (1971), p. 60 (= BERNHARD, « Où est la dissolubilité du mariage? »).

possibilité de dissoudre un mariage ne s'appliquait que dans les cas de mariages défendus entre consanguins mais non pour cause d'adultère¹⁴¹.

2.3.1.2—Les Pères de l'Église et l'indissolubilité du mariage

L'Église primitive devait lutter pour imposer la loi de l'indissolubilité du mariage face aux usages permettant le divorce¹⁴². Dans les premiers siècles, la plupart des Pères de l'Église proclament l'indissolubilité du mariage et mettent en garde contre la pratique de répudiation pour cause d'adultère. Mais il faut distinguer les enseignements des Pères grecs et latins. Jusqu'au IV^e siècle, les Pères grecs, comme Justin¹⁴³ (au II^e siècle) et Athénagore¹⁴⁴ (177) ainsi que Clément d'Alexandrie¹⁴⁵ (150-211), soutenaient l'indissolubilité du mariage en qualifiant d'adultère celui qui épouse une femme renvoyée, de même que la femme répudiée qui contracte un nouveau mariage. Cependant, en 374 sous l'influence des mœurs païennes dont le divorce est une affaire

¹⁴¹ Voir S. FITZMYER, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », dans *TS*, 37 (1976), pp. 197-226; voir aussi T.P. DOYLE, « The Essential Properties of Marriage », dans *CLSA Comm I*, p. 742.

¹⁴² Le droit romain permettait le divorce bien que les anciens Romains n'en ait usé que très rarement. Les historiens citent comme premier exemple de divorce celui de Spurius Carvilius Ruga qui répudia sa femme pour cause de stérilité vers l'année 540 avant Jésus Christ. Ce célèbre divorce fut un scandale. Dans le droit romain, quand le mari veut répudier sa femme, il n'a qu'à consulter ses agnats et cognats et à implorer leur avis favorable; aucune formalité n'est requise pour le divorce et la volonté mutuelle des époux, la *bona gratia*, suffit; le désaccord dissout ce que le consentement avait uni. Le divorce par la volonté d'un seul est accepté, et la femme a les mêmes droits que son mari; seule l'affranchie mariée à son patron ne peut pas demander le divorce. Tout cela montre les difficultés rencontrées par l'Église dans le contexte de la première évangélisation (voir MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage*, pp. 61-65).

¹⁴³ Voir J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus : series graeca*, Paris, J.P. Migne, 1800-1875, vol. 6, col. 444 (= PG).

¹⁴⁴ Voir PG, vol. 6, col. 965.

¹⁴⁵ Voir PG, vol. 8, col. 1178; voir aussi POSPISHIL, *Divorce et remariage*, pp. 155-163.

courante, Basile¹⁴⁶ approuvait les seconds mariages même du vivant du premier conjoint. À l'instar de Basile, les Pères grecs comme Grégoire de Nazianze¹⁴⁷ (en 380), Jean Chrysostome¹⁴⁸ (347-407) admettront désormais le divorce et le remariage en cas d'adultère.

De leur côté, les Pères latins, comme Tertulien¹⁴⁹ (160-222), Ambroise¹⁵⁰ (340-397), Augustin¹⁵¹ (354-430), avec une exception¹⁵², même après quelques hésitations, défendaient toujours l'indissolubilité du mariage. Ils insistaient sur le fait qu'une fois conclu, le mariage ne pouvait être dissous que par la mort du conjoint. L'adultère justifie la séparation de corps, mais pas le remariage. Ainsi, les Pères latins défendaient avec fermeté l'indissolubilité du mariage et leurs enseignements devinrent des points de référence pour les législations postérieures des conciles et des papes.

2.3.1.3— Les principales législations conciliaires et pontificales sur l'indissolubilité

Si les Pères de l'Église s'efforçaient d'élaborer la doctrine de l'indissolubilité du mariage, des conciles avaient étudié la question pour résoudre des problèmes concrets et

¹⁴⁶ Voir *PG*, vol. 32, col. 675.

¹⁴⁷ Voir *PG*, vol. 36, col. 289; vol. 37, col. 247.

¹⁴⁸ Voir *PG*, vol. 51, col. 221; vol. 57, col. 260; voir aussi POSPISHIL, *Divorce et remariage*, pp. 172-173.

¹⁴⁹ Voir J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus : series latina*, Paris, Garnier, 1958-1974, vol. 2, col. 473 (= *PL*).

¹⁵⁰ Voir *PL*, vol. 15, cols. 1766-1768.

¹⁵¹ Voir *PL*, vol. 35, col. 1459; vol. 39, col. 1710; vol. 40, cols. 221, 458, 473.

¹⁵² Ambrosiastre (370-375), est le seul Père latin à admettre le divorce et le remariage du mari dont la femme est adultère, mais il refuse le même droit à l'épouse (voir *PL*, vol. 17, col. 218; voir aussi POSPISHIL, *Divorce et remariage*, p. 77).

uniformiser la législation matrimoniale pour tous. Désormais, on ne se contentera plus d'affirmer et de défendre la doctrine de l'indissolubilité du mariage, mais on passera également à la sanction telle que l'excommunication de ceux qui ne respecteraient pas cette doctrine.

Le concile d'Elvire¹⁵³ (300-303), pour la première fois, sanctionne ceux qui abandonneront leur conjoint sans motif en les privant de la communion. Le concile d'Arles¹⁵⁴ (314) n'inflige aucun châtement, mais il se contente de conseiller aux jeunes maris dont les épouses sont adultères de ne pas en prendre d'autres du vivant de la première¹⁵⁵. D'autres conciles ont continué à étudier la question¹⁵⁶, mais c'est le Concile de Florence¹⁵⁷ (1439) qui parle de la perpétuité du lien matrimonial. Enfin, le Concile de Trente (1545-1563) rappelle l'indissolubilité du mariage tout en s'appuyant sur des données bibliques. Le mariage contracté non consommé peut être annulé par la profession religieuse solennelle de l'un des conjoints. Le Concile admet aussi la

¹⁵³ CONCILE D'ELVIRE, Canon 9, dans J.D. MANSI (éd.), *Sacrorum concilium nova et amplissima collectio*, vol. 2, 305-346, Paris & Leipzig, 1901, col. 7 (= MANSI), traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 37.

¹⁵⁴ CONCILE D'ARLE, Canon 10, dans MANSI, vol. 7, 451-492, cols. 1010-1012.

¹⁵⁵ Voir POSPISHIL, *Divorce et remariage*, p. 200.

¹⁵⁶ On peut souligner quelques-uns de ces conciles : le II^e Concile d'Orléans (533) admet l'adultère comme cause de la séparation mais non du divorce (voir MANSI, vol. 8, année 492-536, col. 837); le Concile de Nantes (533) règle la question de la séparation et interdit le divorce (voir *PL*, vol. 132, col. 309; voir aussi MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage*, pp. 84-87). Le II^e Concile de Lyon (1247) impose à l'empereur Michel Paléologue une profession de foi incluant l'indissolubilité du mariage, on affirme que seulement la mort d'un des conjoints dissout le mariage. La raison est que le divorce était très fréquent en Orient (voir MANSI, vol. 24, 1269-1299, cols. 70-74, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 313).

¹⁵⁷ CONCILE DE FLORENCE, Session VI-XI, *Decretum ad Armenos* « Exsultate Deo », 22 novembre 1439, dans MANSI, vol. 31, 1431-1440, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 381.

séparation du corps pour des raisons autres que l'adultère. De plus, l'adultère et l'hérésie, ainsi que la vie commune insupportable, ne rompent pas le lien matrimonial¹⁵⁸. Le Concile de Trente réaffirme et universalise la position de l'Église face aux réformes protestantes et aux juristes civils qui admettaient le divorce¹⁵⁹.

Par ailleurs, comme législateurs suprêmes de l'Église, des Souverains Pontifes, entre autres, Innocent I^{er} (401-417), Innocent III (1198-1216), Benoît XIV (1740-1758) et Pie IX (1846-1878), sont intervenus à plusieurs reprises pour affirmer et défendre l'indissolubilité du mariage¹⁶⁰.

D'autres papes¹⁶¹ ont appuyé cette doctrine de l'indissolubilité du mariage en insistant que le divorce empêche le mariage d'arriver à ses fins. En somme, les Pontifes

¹⁵⁸ « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle a enseigné et enseigne, conformément à l'enseignement de l'Évangile et de l'Apôtre [voir Mt 5,32 ; 19,9 ; Mc 10,11-12; Lc 16,18; 1 Co 7,11], que le lien du mariage ne peut pas être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même l'innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un autre mariage; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère : qu'il soit anathème » (CONCILE DE TRENTÉ, Sess. XXIV, *De ref. matrimonii*, chap 1, 1797-1808, dans MANSI, vol. 33, année 1545-1565, cols. 149-151, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 475-477).

¹⁵⁹ Parmi les réformateurs qui s'opposent à l'indissolubilité du mariage, à titre d'exemple, on peut parler d'Érasme et de Luther. Érasme critique la vision scolastique qui lie la collation de la grâce *ex opere operato* de manière en quelque sorte automatique au mariage lui-même. Seul le mariage selon son modèle divin serait un véritable sacrement, conférant la grâce, et seul il est indissoluble. Mais le mariage détérioré par la mésentente ou l'adultère ne représenterait pas son modèle divin et serait donc dissoluble. Quant à Luther, dans son traité *De Captivitate babylonica ecclesiae*, il rejette formellement l'idée que le mariage puisse être un sacrement. Pour lui, le mariage peut être dissous pour cause d'adultère (voir A. LEFEBVRE-TEILLARD, « L'indissolubilité du lien matrimonial du concile de Florence au concile de Trente », dans *RDC*, 38 [1989], pp. 74-77). Parmi les États catholiques, la France fut la première à introduire le mariage civil et le divorce dès 1792 et cette loi a influencé les pays allemands. La Belgique et les Pays-Bas les introduisent en 1831 et d'autres pays les suivront dans la première moitié du XX^e siècle (voir J. GAUDEMET, *Le mariage en occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987, pp. 383-409).

¹⁶⁰ Voir DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 578-672.

¹⁶¹ Léon I^{er} (440-461) affronte le problème de couples dont les maris sont retenus en captivité et qu'on croyait morts. Il dit que si leurs femmes se sont remariées, quand ils reviennent, il faut tout faire pour que chacun récupère ce qui lui est propre. Zacharie (741-752) interdit également la répudiation et le remariage. Etienne III (742-752) interdit le divorce et le remariage et ne permet la séparation qu'en cas où

romains défendent avec fermeté et courage cette doctrine. Ils n'hésitent pas à la rappeler dans leurs enseignements et interventions, même contre les princes qui rompaient eux-mêmes leurs mariages¹⁶².

2.3.2— L'indissolubilité dans les codes de droit canonique

Ayant hérité des longues réflexions sur la doctrine de l'indissolubilité du mariage, les codes de droit canonique consolident la position défendue par l'Église tout au long de l'histoire. De plus, les codes mettent l'accent sur la distinction entre l'indissolubilité intrinsèque et extrinsèque. Tous les mariages sont intrinsèquement indissolubles parce que les époux ne peuvent pas dissoudre d'eux-mêmes leur union. On parle de mariage extrinsèquement indissoluble quand aucun pouvoir humain ne peut le dissoudre : c'est le cas de mariage sacramentel consommé.

2.3.2.1— L'indissolubilité absolue à partir du Code de 1917

Le Code de 1917 consacre quelques canons à l'indissolubilité du mariage¹⁶³. Le canon 1118 dit que « le mariage valide *ratum* et *consummatum* ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf la mort »¹⁶⁴. Ce canon essaie de

l'un des conjoints serait possédé du démon ou atteint de la lèpre (voir MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage*, pp. 91-93). Pie VII (1800-1823) rappelle la doctrine de l'indissolubilité du mariage à l'encontre des lois civiles en Allemagne qui autorisent le divorce. Dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, Grégoire XVI (1832-1846) s'adresse à tous les évêques et leur demande d'enseigner ou de rappeler aux fidèles le caractère perpétuel du lien matrimonial. Léon XIII (1878-1903) réitère qu'il n'est du pouvoir de personne de dissoudre le lien du mariage *ratum* et *consummatum* (voir R. METZ, « Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente à la veille de Vatican II [1564-1959] », dans *RDC*, 38-39 [1988-1989], pp. 108-110).

¹⁶² Voir MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage*, pp. 95-100; voir aussi J. BERNHARD, « Fidélité et indissolubilité du mariage : questions posées à la doctrine canonique », dans *RDC*, 33 (1994), p. 87.

¹⁶³ Voir cc. 1013, 1015, 1118.

¹⁶⁴ La traduction est tirée de NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 395.

concilier l'opinion de l'école de Bologne et celle de Paris au XII^e siècle au sujet de la formation du lien matrimonial. L'école de Bologne, soutenue par Gratien et d'autres canonistes, affirme que le lien matrimonial est formé par le consentement et puis la communion charnelle, et que le mariage seulement *ratum* est inachevé. L'école de Paris, menée par Pierre Lombard, enseigne que le mariage est établi par le seul consentement sans que l'union charnelle soit nécessaire¹⁶⁵. La question fut résolue par trois papes : Alexandre III (1159-1181), Urbain II (1185-1187) et Innocent III (1189-1216). Leurs décrétales, cependant, répondaient à la question sans pour autant en donner l'explication. En résumé, un véritable mariage existe à partir du consentement; quand ce consentement est complété par l'acte charnel, s'ajoute la propriété d'indissolubilité absolue¹⁶⁶.

Après la publication du Code de droit canonique de 1917, Pie XI, dans son encyclique *Casti connubii*¹⁶⁷, résume la doctrine de l'indissolubilité basée dans l'enseignement de Jésus et l'interdiction de la répudiation et du remariage. Cependant, il parle d'exception à l'indissolubilité pour certains mariages naturels et les mariages sacramentels non consommés¹⁶⁸. La distinction entre le mariage sacramentel et non sacramentel ainsi que la question de la consommation est nécessaire pour déterminer le degré de l'indissolubilité du mariage.

¹⁶⁵ Voir J.T. FINNEGAN, « When is a Marriage Indissoluble? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage », dans *J*, 28 (1968), pp. 316-317.

¹⁶⁶ Voir T.P. DOYLE, « Absolute Indissolubility », dans *CLSA Comm 1*, p. 812.

¹⁶⁷ PIE XI, Lettre encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930, dans *AAS*, 22 (1930), pp. 539-592, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 701-701.

¹⁶⁸ Voir DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 786.

En plus, le Concile Vatican II, dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, a traité du mariage et de son indissolubilité¹⁶⁹.

Ensuite, en 1981, dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II réitère que l'indissolubilité est une des caractéristiques du mariage. Il insiste sur la nécessité d'affirmer cette doctrine face à la mentalité de divorce qui règne dans la société¹⁷⁰. Il reconnaît les difficultés liées à la question de l'indissolubilité et il exhorte les époux chrétiens à témoigner de la valeur inestimable de l'indissolubilité du mariage ainsi que de la fidélité conjugale. Il essaie de montrer une attitude de compréhension et de miséricorde envers ceux qui rencontrent des difficultés dans le mariage tout en soutenant le principe de son indissolubilité.

Enfin, le Code de droit canonique de 1983 et le Code des canons des églises orientales n'ont pas apporté de changement à ce point (c. 1056 [*CCEO*, c. 776, § 3]). Le canon 1141¹⁷¹ (c. 853 *CCEO*), qui reproduit littéralement le canon 1118 de l'ancien Code, traite de l'indissolubilité absolue du mariage conclu et consommé.

¹⁶⁹ « Cette union intime, en tant que don réciproque de deux personnes, tout comme le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et imposent leur indissoluble unité » (CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 [1966], n° 48, pp. 1025-1115, traduction française dans *Le Concile Vatican II [1962-1965] : édition intégrale définitive : texte latin et traduction française avec index et tables*, R. WINLING [trad.], Paris, Cerf, 2003, pp. 568-570).

¹⁷⁰ « C'est un devoir fondamental pour l'Église d'affirmer encore et avec force, comme l'ont fait les Pères du synode, la doctrine de l'indissolubilité du mariage : à ceux qui, de nos jours, pensent qu'il est difficile, voire impossible, de se lier à quelqu'un pour la vie, à ceux encore qui sont entraînés par une culture qui refuse l'indissolubilité du mariage et qui méprise même ouvertement l'engagement des époux à la fidélité, il faut redire l'annonce joyeuse du caractère définitif de cet amour conjugal, qui trouve en Jésus son fondement et sa force » (*FC*, n° 20).

¹⁷¹ C. 1141 : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort ».

En somme, les Codes réaffirment que le mariage *ratum* et *consummatum* ne peut être dissous par aucune puissance humaine, sauf par la mort¹⁷². Cependant, en dehors du mariage sacramentel consommé, les autres mariages peuvent être dissous, c'est le cas du mariage *ratum* non *consummatum*, et des mariages dissous en vertu du privilège paulin et du privilège de la foi.

2.3.2.2— Les exceptions à l'indissolubilité absolue

Pie XII, dans une allocution à la Rote romaine, clarifie la question des exceptions à la loi de l'indissolubilité du mariage en disant que

[l]e mariage *ratum* et *consummatum* est indissoluble de droit divin, en ceci qu'il ne peut être dissous par aucune puissance humaine; les autres mariages, par contre, même s'ils sont intrinsèquement indissolubles, ne présentent cependant pas une indissolubilité extrinsèque absolue : si certaines conditions préalables nécessaires sont remplies, ils peuvent (il s'agit, on le sait, de cas assez rares) être dissous pour d'autres raisons en plus du privilège paulin, par le Pontife romain, en vertu de son pouvoir ministériel¹⁷³.

On parle donc de trois exceptions à l'indissolubilité : la dissolution d'un mariage conclu mais non consommé, le privilège paulin et le privilège de la foi.

2.3.2.2.1— La dissolution d'un mariage conclu et non consommé (cc. 1142 [CCEO, c. 862]; 1697-1706)

Le mariage non consommé, sacramentel ou non, peut être dissous par le pape pour une juste cause à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre. Cette pratique a débuté au XII^e siècle, alors que le pape Alexandre III accorda des dissolutions de mariage non consommés quand un époux voulait entrer au monastère,

¹⁷² « Par *ratum*, on entend mariage sacramentel, c'est-à-dire celui de deux conjoints baptisés » (J. HERVADA, Commentaire du canon 1141, dans *CDCA*, p. 825).

¹⁷³ PIE XII, allocution à la Rote romaine, 3 octobre 1941, dans *AAS*, 33 (1941), p. 421, traduction française dans WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 7.

l'autre pouvant alors s'engager dans un deuxième mariage¹⁷⁴. Par la suite, Boniface VIII statuait que seule la profession expresse dans un ordre approuvé par le Saint-Siège devait être considérée comme solennelle, rendant ainsi nul le mariage contracté auparavant¹⁷⁵. Il fut donc accepté qu'un mariage ratifié mais non consommé n'était dissous que par la profession solennelle¹⁷⁶. Le Concile de Trente condamna l'enseignement qui niait que la profession religieuse ne pouvait pas dissoudre un tel mariage¹⁷⁷. Finalement, en 1741, Benoît XIV déclara que le pouvoir de dissoudre le lien d'un mariage non consommé appartenait au Souverain Pontife¹⁷⁸.

Le canon 1119¹⁷⁹ du Code de 1917 traite de la dissolution du mariage non consommé, soit par la profession religieuse, soit par une dispense concédée par le Siège apostolique. La demande de dissolution d'un mariage conclu non consommé doit être adressée au Saint-Père, bien que l'instruction ou l'enquête canonique de la cause puisse être faite par l'ordinaire du lieu. Le 7 mai 1923, la Sacrée Congrégation pour la discipline

¹⁷⁴ Voir DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 270.

¹⁷⁵ Voir NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 396.

¹⁷⁶ Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 29.

¹⁷⁷ « Si quelqu'un dit qu'un mariage contracté et non consommé n'est pas annulé par la profession religieuse solennelle de l'un des conjoints : qu'il soit anathème » (voir CONCILE DE TRENTE, *Sess. XXIV, De ref. matrimonii*, chap. 1, 1806, dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, p. 477).

¹⁷⁸ Voir BENOÎT XIV, Constitution *Dei miseratione*, 3 novembre 1741, dans *Fontes*, vol. 1, pp. 695-701.

¹⁷⁹ C. 1119 : « Le mariage non consommé entre des baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée est dissous, soit de plein droit par la profession religieuse solennelle, soit par une dispense concédée par le Siège apostolique pour une juste cause, à la demande des deux parties ou de l'une d'elles, même contre le gré de l'autre ». La traduction est tirée dans NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 396.

des sacrements a publié les règles à observer dans le traitement d'un cas de mariage conclu et non consommé¹⁸⁰. À ces règles s'est ajoutée l'instruction de la Sacrée Congrégation pour la discipline des sacrements *Dispensationis matrimononii*, du 7 mars 1972, qui a apporté des amendements à la procédure de 1923 ainsi que de nouvelles normes¹⁸¹. Il faut prouver que le mariage n'a jamais été consommé et qu'il y a une juste cause pour obtenir une telle dispense. Celle-ci serait invalide dans l'absence d'une juste cause (c. 90). Cependant, il ne s'agit pas d'un procès judiciaire au sens strict du terme, mais plutôt d'un acte administratif¹⁸².

Le canon 1142¹⁸³ du Code de 1983 (*CCEO*, c. 862) introduit la possibilité que le Pontife romain dissolve un mariage conclu mais non consommé entre deux baptisés ou une partie baptisée et une partie non baptisée. La procédure est indiquée aux canons 1697-1706. De plus, le 20 décembre 1986, la Congrégation pour les sacrements, dans une lettre circulaire, fournit une nouvelle procédure concernant le mariage conclu et non

¹⁸⁰ Voir CONGRÉGATION POUR LES SACREMENTS, décret *Catholica doctrina et Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*, 7 mai 1923, dans *AAS*, 15 (1923), pp. 389-436, traduction anglaise dans *CLD*, vol. 1, pp. 764-792; voir aussi CONGRÉGATION POUR LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction apportant certaines modifications aux normes à observer dans les procès de mariage valide, mais non consommé, 7 mars 1972, dans *AAS*, (1972), p. 244, traduction française dans *DC*, 67 (1972), pp. 614-617.

¹⁸¹ Voir SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, instruction *Dispensationis*, 7 mars 1972, dans *AAS*, 64 (1972), pp. 244-252, traduction française dans *DC*, 64 (1972), pp. 614-617.

¹⁸² Voir B. MARCHETTA, *Scioglimento del matrimonio canonico per inconsumazione e clausale proibitive di nuove nozze [Dottrina-Procedura-Giurisprudenza]*, Padova, CEDAM-Casa Editrice dott. Antonio Milani, 1981, p. 269.

¹⁸³ C. 1142 : « Le mariage non consommé entre des baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée peut être dissous par le Pontife Romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre ».

consommé¹⁸⁴. Le but de la procédure est d'obtenir la certitude morale quant à l'absence de la consommation du mariage et vérifier qu'il y a une juste cause pour accorder la dispense. La cause doit être sérieuse, c'est-à-dire en rapport avec le salut des âmes. La validité de l'acte posé par le pape dépend du fait objectif de la non-consommation du mariage et de l'existence d'une cause juste¹⁸⁵.

L'instruction de la cause est faite par l'ordinaire du lieu, mais il revient au Siège Apostolique, plus précisément à la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, de connaître des deux éléments : le fait de la non-consommation du mariage et l'existence d'une juste cause (c. 1698, §1). Il revient finalement au Pontife romain d'accorder la dispense (c. 1698, § 2).

La concession de cette dispense est un acte de l'exercice du pouvoir exécutif de gouvernement, mais c'est un pouvoir que le pape ne délègue pas. « Telle dispense est une faveur [grâce] et non un acte de justice. Elle peut être refusée, même en cas de non consommation certaine »¹⁸⁶. La concession de cette dispense se fait par rescrit (c. 59 [CCEO, c. 1510, § 2]).

¹⁸⁴ Voir CONGRÉGATION POUR LES SACREMENTS, lettre circulaire *De processu super matrimonio rato et non consummato*, 20 décembre 1986, dans *Communicationes*, 20 (1988), pp. 78-84, traduction française dans WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, Annexe I, Document I, pp. 125-131.

¹⁸⁵ Dans sa pratique, la Congrégation pour les sacrements considère comme causes justes l'aversion ou une antipathie marquée d'un conjoint pour l'autre ou des deux conjoints l'un pour l'autre, qu'une des parties a contracté une union civile avec un tiers, une impuissance probable (voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 22). Cette liste n'est pas exhaustive.

¹⁸⁶ R. NAZ, « Consommation. Non-consommation du mariage », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 4, cols. 374-375.

2.3.2.2.2—Le privilège paulin (cc. 1143- 1147 [CCEO, cc. 854-860])

L'Église permet la dissolution de l'union entre deux personnes non baptisées quand l'une de ces deux personnes reçoit par la suite le baptême. On l'appelle privilège paulin parce que cette doctrine se base sur l'enseignement de l'apôtre Paul par lequel il conseille aux convertis de quitter leur époux si ce dernier refuse de continuer à vivre en paix dans le mariage (1Cor 7, 12-15)¹⁸⁷. La première application de cette théorie se trouve dans l'œuvre d'Ambroisiaster au IV^e siècle qui soutenait que les femmes catholiques renvoyées à cause de leur foi par leurs maris non baptisés peuvent se remarier¹⁸⁸.

Gratien, par contre, soutient que le privilège ne s'applique pas aux cas d'apostasie ou d'unions contractées après le baptême d'une des parties¹⁸⁹.

Le canon 1120, § 1 du Code de 1917 dit que « le mariage légitime entre non-baptisés, même consommé, est rompu en faveur de la foi en vertu du privilège paulin »¹⁹⁰. Cependant, le Code de 1983 va au-delà de la dissolution du mariage en prévoyant que le privilège paulin est demandé en vue de contracter un nouveau mariage : « Le mariage contracté par deux non-baptisés est dissous en vertu du privilège paulin en

¹⁸⁷ La discussion entre les exégètes quant à l'interprétation de ce passage de Paul reste toujours ouverte. La question est de savoir si Paul permet le remariage ou seulement la séparation avec le non croyant qui ne veut pas vivre en paix avec la partie baptisée. Selon Pierre Delau, le seul droit que Paul accorde explicitement est le droit à la séparation (voir P. DULAU, « The Pauline Privilege: Is It Promulgated in the First Epistle to the Corinthians », dans *CBQ*, 13 [1951], pp. 146-152; R. KUGELMAN, « The First Letter to the Corinthians », dans R. BROWN, *Jerome Biblical Commentary*, vol. 2, Englewood, Chapman, 1995, p. 264).

¹⁸⁸ Voir *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 81, H.J. VOGELS, éd., *Ambrosiasteri qui dicitur commentarius in apostolas paulinas*, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968, pp. 76-77.

¹⁸⁹ Voir C. xxviii, q. 2, c. 2.

¹⁹⁰ La traduction est tirée de NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 398.

faveur de la foi de la partie qui a reçu le baptême, par le fait même qu'un nouveau mariage est contracté par cette partie, pourvu que la partie non baptisée s'en aille »¹⁹¹.

Les canons 1143-1147 expliquent la procédure pour le privilège paulin. Il y a trois conditions à remplir : 1) que les deux personnes ne soient pas baptisées au moment du mariage; 2) que, par la suite, une partie reçoive le baptême; 3) que le conjoint non baptisé refuse de cohabiter physiquement ou de vivre en paix avec la partie baptisée. Enfin, une interpellation doit être faite à la partie non baptisée¹⁹². Au cours de l'interpellation, on demande explicitement à la partie non baptisée si elle veut recevoir le baptême et vivre en paix avec l'autre partie¹⁹³. L'interpellation est nécessaire pour la validité du nouveau mariage, à moins d'en avoir reçu une dispense (c. 1144, § 1).

Le privilège paulin permet à la partie baptisée avec l'autorisation de l'ordinaire du lieu de contracter un nouveau mariage, soit avec une partie baptisée catholique, ou une partie non catholique, baptisée ou non. Cependant, le privilège paulin n'est pas un privilège au sens strict du terme tel qu'on l'entend au canon 76. Le privilège paulin n'est ni un rescrit ni une grâce mais un droit. On doit noter que les mariages auxquels on applique le privilège paulin et ceux dont il est question aux canons 1148-1149 du Code latin et aux canons 859-860 du Code des Églises orientales sont dissous par la force de la

¹⁹¹ C. 1143, § 1.

¹⁹² Voir c. 1144; voir aussi A. BRIDE, « Privilège paulin », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13, col. 407.

¹⁹³ Trois scénarios sont possibles. Premièrement, la partie non baptisée veut être baptisée et désire vivre en paix avec l'autre partie; dans ce cas, on ne peut pas faire appel au privilège paulin. Deuxièmement, elle ne veut pas être baptisée, mais elle veut vivre en paix avec l'autre; le privilège paulin ne peut pas s'appliquer ici non plus. Enfin, elle veut recevoir le baptême mais ne promet pas de vivre en paix avec l'autre; dans ce cas, la partie baptisée doit se marier avant que l'autre reçoive le baptême (voir A. MENDONÇA, « Use of the Pauline Privilege », dans *SCL*, 2 [2006], pp. 404-405).

loi même¹⁹⁴. Si les conditions requises par la loi sont remplies, l'ordinaire du lieu ne peut pas prohiber le mariage.

2.3.2.2.3— Le privilège de la foi¹⁹⁵ ou privilège pétrinien (CCEO, c. 1384)

Le privilège pétrinien peut être défini comme la dissolution par le Pontife romain « des mariages validement contractés entre une personne baptisée (soit dans l'Église catholique, soit dans une secte, pourvu que le sacrement ne soit pas nul), et une partie non baptisée, même si ce mariage a été consommé »¹⁹⁶. Bien que la pratique de la dissolution de mariages en faveur de la foi remonte à 1924¹⁹⁷, les Codes de droit canonique de 1917, et de 1983¹⁹⁸ ne la mentionnent pas, à l'exception du canon 1384 du Code des canons des

¹⁹⁴ « Le privilège paulin accorde au baptisé convertit le droit de contracter un nouveau mariage avec un baptisé, lequel mariage rompt le lien conjugal précédent » (J.P. LABELLE, « Les incidences pastorales de la dissolution du mariage non sacramentel en faveur de la foi », dans *StC*, 33 [1999], p. 47).

¹⁹⁵ Pour l'approfondissement, il est à recommander l'article de Dolores García Hervás qui parle de l'évolution de la doctrine et de la pratique de la dissolution de mariage (voir D. GARCÍA HERVÁS, « La disolución del matrimonio a favor de la fe », dans *REDC*, 64 [2007], pp. 229-259).

¹⁹⁶ A. BRIDE, « L'actuelle extension du privilège de la foi », dans *AC*, 6 (1958), p. 67.

¹⁹⁷ Le premier cas de dissolution rendu public est celui d'une femme du Congo-Kinsasha (ancien Zaïre). Le 2 avril 1924, une autre dissolution fut accordée à une femme du diocèse de Breslau. La femme, une baptisée non catholique, avait épousé un juif; puis, le couple divorça et la femme se convertit et voulut épouser un catholique. L'Église lui en accorda la dissolution de l'union antérieure. De plus, le 5 novembre 1924, le diocèse de Helena a présenté à la Congrégation du Saint-Office le cas d'un homme non baptisé qui avait épousé une femme baptisée anglicane. Après avoir obtenu le divorce civil, l'homme voulait embrasser la foi catholique et épouser une femme catholique. La Congrégation du Saint-Office lui avait demandé de s'adresser au Saint Père pour obtenir la dissolution en faveur de la foi du lien naturel du premier mariage (voir SAINT-OFFICE, réponse, 24 novembre 1924, dans *NRT*, 52 [1925], p. 327; voir aussi WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, pp. 55-56).

¹⁹⁸ Les schémas préparatoires du nouveau Code de droit canonique contenaient des canons reconnaissant le pouvoir du Pontife romain de dissoudre le lien conjugal en faveur de la foi ainsi que la procédure à suivre (voir *Communicationes*, 3 [1971], pp. 70-73; 4 [1972], pp. 70-93; 5 [1973], p. 86; voir aussi U. NAVARRETE, « Schema iuris recogniti "De matrimonio" : textus et observationes », dans *Per*, 63 [1974], p. 650; L.G. WRENN, « Some Notes on the Petrine Privilege », dans *J*, 43 [1983], pp. 394-405). Le schéma de 1980 remis aux membres de la Commission de révision du Code contenait le c. 1104 qui souligne que : « § 1. Le mariage conclu par les parties, dont au moins l'une n'est pas baptisée, peut être dissous en faveur de la foi par le Pontife romain, pourvu que le mariage n'ait pas été consommé après le baptême des deux conjoints. § 2. Pour que la dissolution d'un tel mariage soit validement concédée, il est

Églises orientales qui dit que « pour obtenir la dissolution d'un mariage non consommé ou la dissolution d'un mariage en faveur de la foi, seront observées exactement les normes spéciales portées par le Siège Apostolique ».

Parmi ces normes, on peut parler en premier de celles publiées par le Saint-Office sous Pie XI le 1^{er} mai 1934. La publication de ces normes ne fût faite que quelques années plus tard¹⁹⁹. Deuxièmement, le 6 décembre 1973, la Congrégation pour la doctrine de la foi a publié l'Instruction *Ut notum est*²⁰⁰ en abrogeant les normes de 1934. Cette Instruction parle de trois conditions nécessaires : 1) que l'un ou l'autre des deux époux n'ait jamais été baptisé pendant toute la durée de leur vie commune; 2) que le mariage n'ait pas été consommé après le baptême du conjoint non baptisé; 3) que le conjoint qui n'a jamais été baptisé ou l'a été en dehors de l'Église catholique concède à son conjoint

également requis, si le nouveau mariage est contracté avec une personne non baptisée ou non catholique, que cette personne laisse à la partie catholique la liberté de pratiquer sa religion et la possibilité de baptiser et d'éduquer ses enfants dans la religion catholique. Cette condition doit être assurée sous forme de caution » (J-P. LABELLE, « Les incidences pastorales de la dissolution du mariage non sacramentel en faveur de la foi », dans *StC*, 33 [1999], p. 36). Ce canon a été exclu au moment de la publication du Code de 1983. Selon Umberto Betti, la raison de l'exclusion de ce canon a montré que le Saint-Père a écouté attentivement et avec préoccupation les remarques faites au sujet de cette doctrine (voir U. BETTI, « Appunto sulla mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico », dans D.J. ANDRÈS, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*. Atti del X^e Symposium Canonistico-romanistico, 24-28 aprile 1995, in honore del Rev. P. Umberto Betti, Città del Vaticano, 1996, pp. 38-39). Selon L. Gordón, L. Wrenn et Labelle, le Saint-Siège aurait retiré ce canon dans le but de respecter les droits des non-baptisés, mais aussi afin de ne pas laisser croire que l'Église favorise le divorce (voir L.G. WRENN, *Procedures*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1987, p. 120). Par contre, selon H.F. Doogan, le c. 1104 est exclu parce qu'on ne veut pas mettre dans le Code une loi qui détermine la façon d'agir du pape (voir H.F. DOOGAN [dir.], *Catholic Tribunals : Marriage, Annulment and Dissolution*, Newton, N.S.W., Austria, E.J. Dwyer, 1990, p. 428).

¹⁹⁹ Voir *LE*, 2 (1942-1958), n° 1220, cols. 3354-3355; voir également J.P. LABELLE, « Les incidences pastorales de la dissolution du mariage non sacramentel en faveur de la foi », dans *StC*, 33 (1999), p. 32-33; enfin I. GORDÓN, « De processu ad obtinendam dissolutionem matrimonii non sacramentalis in favorem fidei », dans *Per*, 79 (1990), pp. 565-568.

²⁰⁰ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, instruction *Ut notum est*, 6 décembre 1973, dans *LE*, 5 (1973-1978), n° 4244, cols. 6702-6705, traduction française dans WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, pp. 132-137.

catholique la liberté de professer sa propre religion et de faire baptiser et d'élever leurs enfants au sein de la religion catholique. Cette condition doit être garantie sous forme de promesses écrites.

Toutefois, la dissolution d'un mariage légitime contracté avec une dispense de l'empêchement de disparité de culte ne sera pas accordée à une partie catholique qui en aura fait la demande dans l'intention de contracter une nouvelle union avec une partie non baptisée qui ne se convertit pas²⁰¹. Il est préférable que la partie catholique contracte un nouveau mariage avec une partie validement baptisée pour éviter un nouveau mariage avec dispense de disparité de culte avec une partie non baptisée.

Troisièmement, le 30 avril 2001, la Congrégation pour la doctrine de la foi publiait le document *Potestas Ecclesiae*²⁰², contenant des nouvelles normes pour la dissolution de mariages en faveur de la foi. Le document *Potestas ecclesiae* introduit certaines nouveautés par rapport aux législations précédentes comme l'insistance sur l'importance « du salut des âmes » justifiant la dissolution du mariage par le Pontife romain²⁰³. L'instruction de la cause n'est plus réservée à « l'ordinaire du lieu qui est

²⁰¹ Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, pp. 132-133.

²⁰² CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei Potestas ecclesiae*, 30 avril 2001, Vatican, 2001, traduction anglaise avec un commentaire dans W. KOWAL et W.H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures : Ratified and Non-Consummated Marriage, Pauline Privilege, Favour of the Faith, Separation of Spouses, Convalidation, Presumed Death*, 4^{ème} édition, revue et mise à jour, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008, pp. 92-128 et pp. 209-218; traduction française dans *RDC*, 52 (2002), pp. 417-427 (= CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Potestas ecclesiae*).

²⁰³ Voir D. DEBUF, « Le privilège en faveur de la foi : que change l'Instruction d'avril 2001 par rapport à celle de décembre 1973? », dans *RDC*, 52 (2002), pp. 431-432 (= DEBUF, « Le privilège en faveur de la foi »). « En tout cas, la norme suprême selon laquelle le Pontife romain fait usage de son pouvoir vicarial de dissoudre les mariages est celle que nous avons déjà indiquée au début comme la règle de l'exercice du pouvoir judiciaire dans l'Église, c'est-à-dire le *salus animarum*, le salut des âmes [...] » (PIE XII, Allocution à la Rote romaine, 3 décembre 1941, dans *AAS*, 33 [1941], p. 424-425, traduction française dans J. THORN, *Le pape s'adresse à la Rote 1939-1994*, Ottawa, Université Saint-Paul, Faculté de droit

compétent selon les prescriptions de la lettre apostolique *Causas matrimoniales IV*, n° 1»²⁰⁴, comme dans les normes de 1973, mais aux évêques diocésains et à ceux qui, selon le canon 368, lui sont équiparés en droit. Par ailleurs, l'évêque mène l'instruction ou il choisit une personne parmi les juges du tribunal, clerc ou laïc, (c. 1421, § 2). La nomination peut être faite cas par cas ou de façon permanente²⁰⁵.

En plus, selon l'article 2 du *Potestas ecclesiae*, la Congrégation pour la doctrine de la foi est compétente dans chaque cas, et chargée de le présenter au Pontife romain pour demander la grâce. Cette compétence avait déjà été donnée par Paul VI et confirmée par Jean-Paul II²⁰⁶. Étant donné que l'article premier de ce document exige la non-consommation du mariage après le baptême de deux conjoints, il peut avoir un conflit de compétence entre la Congrégation pour la doctrine de la foi et la Congrégation du culte divin et de la discipline des sacrements dont la compétence pour juger la non-

canonique, 1994, p. 16 (= THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*). Selon Wojciech Kowal : « Les normes de 2001 ne semblent pas avoir introduit de changements essentiels dans les principes de base sous jacents à la présente discipline pour la dissolution d'un mariage en faveur de la foi. Toutefois, les dispositions qui la concernent sont maintenant présentées dans une forme plus simple qui plaira à ceux qui sont chargés de l'instruction de ces cas au niveau diocésain » (W. KOWAL, « Quelques remarques sur la discipline de la dissolution de mariages en faveur de la foi », dans *StC*, 43 [2009], p. 181).

²⁰⁴ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, instruction *Ut notum est*, 6 décembre 1973, dans *LE*, 5 (1973-1978), n° 4244, article 1, col. 6703, traduction française dans WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 134.

²⁰⁵ Voir F.C. EASTON, « Favor of the Faith Cases and the 2001 Norms of the Congregation for the Doctrine of the Faith », dans *CLSA Proceedings*, 64 (2002), pp. 100-101.

²⁰⁶ « Il lui [Congrégation pour la doctrine de la foi] revient de connaître en droit et en fait de ce qui concerne le privilège de la foi » (PAUL VI, Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae*, 15 août 1967, dans *AAS*, 59 [1967], p. 898, n° 34, traduction française dans *DC*, 64 [1967], col. 1451, n° 34). Voir également JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor bonus*, 28 juin 1988, dans *AAS*, 80 (1988), p. 874, n° 53, traduction française dans *DC*, 85 (1988), p. 908, n° 53.

consommation du mariage et de l'existence d'une juste cause est affirmée dans la Constitution apostolique *Pastor bonus*²⁰⁷.

De plus, contrairement au canon 1125 qui demande seulement que la partie non catholique soit informée des promesses faites par la partie catholique, l'article 5, § 1 de *Potestas Ecclesiae* exige que « la partie non catholique déclarera qu'elle est prête à laisser à la partie non catholique la liberté de pratiquer sa religion et de baptiser et d'éduquer les enfants dans la foi catholique ». Selon W. Kowal, les promesses de la partie catholique dans un mariage mixte sont faites en vue d'un mariage d'une personne qui se marie pour la première fois. Dans ce cas, la norme concernant les promesses ne doit pas restreindre le droit naturel au mariage (*ius connubii*, c. 1058). Les promesses exigées dans le processus pour la dissolution doivent être comprises dans une situation où personne ne peut invoquer le droit à la dissolution de son mariage : celle-ci est une faveur.²⁰⁸ On ne doit donc pas s'étonner que le législateur attende plus de la part de parties demandant une faveur que de quelqu'un qui exerce son droit.

Par ailleurs, si dans les normes de 1973, les promesses écrites du conjoint non baptisé ou baptisé en dehors de l'Église catholique faisaient partie des conditions *sine qua non* pour la validité de la dissolution du mariage, dans les nouvelles normes de 2001,

²⁰⁷ « Il revient à cette Congrégation de connaître du fait de la non-consommation du mariage et de l'existence d'une juste cause pour concéder la dispense » (JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor bonus*, 28 juin 1988, dans *AAS*, 80 [1988], p. 875, n° 67, traduction française dans *DC*, 85 [1988], p. 909, n° 67). Voir aussi J. KOWAL, « Nuove norme per lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei », dans *Per*, 91 (2002), pp. 489-490 (= KOWAL, « Nuove norme per lo scioglimento del matrimonio »).

²⁰⁸ Voir W. KOWAL, « Quelques remarques sur la discipline de la dissolution de mariages en faveur de la foi », dans *StC*, 43 (2009), pp. 167-168.

elles ne sont plus demandées pour la validité²⁰⁹. Selon Debuf, il s'agit de n'accorder le privilège de la dissolution qu'en faveur de la foi²¹⁰.

De plus, l'article 25, § 2 apporte une nouveauté sans précédent en exigeant que les actes soient rédigés dans la langue et le style du lieu, ce qui donne une meilleure authenticité aux témoignages. Puis, les actes doivent être traduits dans une des langues officielles de l'Église pour en garantir la compréhension. Ces mesures aident à avoir une meilleure compréhension des actes de la cause. La dissolution du mariage en faveur de la foi n'est pas un droit, mais elle est accordée par privilège; sa concession est faite par rescrit et donnée par écrit à la demande de la personne intéressée (c. 59).

En somme, l'Église, d'un côté, soutient fermement la doctrine de l'indissolubilité mais de l'autre côté, face aux problèmes pastoraux, elle adopte certaines solutions pour le salut des âmes.

Conclusion

Cette étude a permis de constater l'attachement des Betsimisaraka au mariage coutumier dont la réalisation se fait progressivement en suivant plusieurs longues étapes. En effet, le consentement matrimonial dans le mariage coutumier s'approfondit peu à peu sans qu'on puisse nécessairement déterminer un moment précis à partir duquel le mariage est officiellement scellé²¹¹. Le but de ce long processus est d'éviter de contracter un

²⁰⁹ KOWAL, « Nuove norme per lo scioglimento del matrimonio », p. 493. Voir également W. KOWAL, « The Power of the Church to Dissolve the Matrimonial Bond in Favour of the Faith », dans *StC*, 38 (2004), pp. 430-431; A. GIL, « Nuevas normas sobre la disolución del vínculo matrimonial no sacramental », dans *REDC*, 60 (2003), p. 165.

²¹⁰ Voir DEBUF, « Le privilège en faveur de la foi », p. 436.

²¹¹ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage », p. 170.

mariage avec une personne *fady* (interdite), car, par la peur de malédiction des ancêtres, le mariage interdit est à éviter. C'est pourquoi les empêchements au mariage sont plus nombreux et plus stricts que ceux du mariage chrétien.

De plus, l'alliance matrimoniale selon le droit coutumier betsimisaraka est une convention réalisée entre deux groupes de personnes et non seulement entre deux individus²¹². Le soutien des familles est un grand avantage parce que tous se sentent concernés par la réussite du mariage. En plus, le rôle du *mpiantoka* ou garant du mariage est d'aider le couple à dépasser ses difficultés, un rôle très important pour sa stabilité.

Cependant, ce phénomène peut parfois entraîner des problèmes, car le mariage coutumier vise à protéger surtout les intérêts de groupes au détriment de ceux des individus. Il n'est pas rare de voir des mariages contractés sous la pression familiale. De même, la réussite du mariage ne dépend pas seulement des époux mais aussi de deux familles. L'interférence des membres des deux familles dans l'affaire du couple entraîne souvent des discordes qui conduisent à la séparation.

Toutefois, l'Église ne doit pas ignorer le mariage coutumier car les Betsimisaraka le considèrent comme le vrai mariage; ils se marient d'abord selon leur coutume avant de se marier civilement et religieusement. « En fait, ces deux nouvelles étapes [mariage civil et religieux] sont considérées comme quelque chose de surajouté, provenant de législations étrangères, et qui restent périphériques par rapport à la conclusion du vrai

²¹² Voir D. ZAHAN, « Le lien matrimonial : exemples africains », dans *RDC*, 20-21 (1970-1971), pp. 69-72. « Se marier pour l'Africain, ce n'est pas donner le jour à une nouvelle famille, mais c'est fortifier la lignée clanique et renforcer la famille globale » (M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Paris, Chalet, 1978, p. 63 [= LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*]).

mariage, qui est conclu selon le droit coutumier »²¹³. L'Église regarde le mariage coutumier avec méfiance pour deux raisons, c'est-à-dire, selon sa forme et selon son contenu.

Premièrement, quant à la forme, il faut distinguer le mariage coutumier entre deux non-baptisés et celui entre deux baptisés. L'Église accepte la validité du mariage coutumier de deux non-baptisés s'il s'agit du premier mariage pour chacun des conjoints : « Notre pastorale ne peut ignorer cette doctrine commune : le mariage civil [ou coutumier] de deux non-baptisés est un vrai mariage légitime et, comme tel, indissoluble »²¹⁴. Mais l'Église ne reconnaît pas le mariage coutumier de deux baptisés catholiques ou entre une partie baptisée catholique et un non-baptisé à cause de l'absence de la forme canonique (c. 1108). Dans la pratique et selon le droit universel, l'Église de Madagascar ne peut pas accorder de dispense de la forme canonique permettant la célébration du mariage coutumier ou civil de deux baptisés²¹⁵. « Deux baptisés [catholiques] qui font un contrat matrimonial selon le droit coutumier ou civil, mais ne veulent pas encore recevoir le sacrement, ne font pas un vrai contrat : aux yeux de

²¹³ NAVONE, « L'Église face au mariage », p. 171. « En effet, bien qu'instruits et baptisés, après cent ans d'évangélisation, les chrétiens africains continuent à se marier selon les coutumes et les traditions des ancêtres. [...] le mariage *in facie ecclesiae*, qui s'ajoute après, est pour eux une formalité qu'il faut remplir parce que les missionnaires l'exigent et l'imposent comme passage obligé pour recevoir les sacrements » (MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872).

²¹⁴ F. MORLOT, « Qu'est-ce que le mariage civil de deux catholiques ? », dans *StC*, 32 (1998), p. 172. Voir également L.G. WRENN, *The Invalid Marriage*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1998, p. 224.

²¹⁵ Voir cc. 1108 et 1117; voir aussi CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, réponse, 1^{er} août 1985, dans *AAS*, 77 (1985), p. 771, traduction française dans *DC*, 82 (1985), p. 1148.

l'Église ils restent des concubinaires »²¹⁶. Ils sont toujours considérés en situations irrégulières. Cependant, le pape Jean-Paul II adopte une position assez nuancée vis-vis du mariage civil ou coutumier des baptisés en disant que leur situation ne doit pas être confondue à celle de ceux qui vivent ensemble sans aucun lien, car il y a un certain engagement l'un envers l'autre ainsi qu'envers les familles selon le droit coutumier bien que l'Église ne puisse pas accepter leur situation²¹⁷.

L'obligation de la forme canonique visait surtout à éviter le mariage clandestin et faire du mariage un acte public, ces raisons ne valent pas pour le mariage coutumier *betsimisaraka* qui est un acte public et communautaire²¹⁸. Étant donné l'importance que les *Betsimisaraka* donnent au mariage coutumier, n'est-il pas temps pour l'Église de reconsidérer la façon de célébrer le mariage chrétien tout en tenant compte de l'aspect coutumier? « Nous croyons que nos Églises peuvent élaborer des rituels qui respectent le processus progressif du mariage coutumier »²¹⁹. Certains éléments du mariage se basent sur le droit naturel, mais il faut reconnaître que tous les gens mariés portent leurs propres attentes culturelles dans leurs unions²²⁰. Il serait souhaitable d'avoir une célébration du mariage chrétien *betsimisaraka* dont la forme répond aux exigences du droit universel de

²¹⁶ NAVONE, « L'Église face au mariage », p. 176.

²¹⁷ Voir *FC*, n° 82.

²¹⁸ Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 873.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Voir L.A. ROBITAILLE, « Consent, Culture and the Code », dans *StC*, 33 (1999), p. 126.

l'Église mais en même temps tienne compte de la coutume²²¹. La revalorisation du mariage coutumier pourrait aider les Betsimisaraka à accepter le mariage chrétien.

Deuxièmement, la coutume d'énumérer les causes pouvant mener à la séparation au cours de la célébration du mariage démontre l'instabilité du mariage coutumier betsimisaraka. Cette instabilité constitue un grand obstacle à la reconnaissance de sa validité. En effet, l'indissolubilité de fait et en tant qu'idéal et projet de vie existe, mais il ne s'agit pas de la loi de l'indissolubilité. Tout mariage célébré selon le droit coutumier comme tout mariage civil pourrait être dissous. Les anciens Malgaches ne connaissaient pas la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Pour eux, aucun principe philosophique ou religieux n'interdisait à un homme de répudier sa femme. Cette habitude de divorcer constituait pour les anciens missionnaires l'un des problèmes majeurs de leur apostolat²²².

L'indissolubilité est l'une des grandes différences qui existent entre le mariage coutumier et le mariage chrétien : le mariage coutumier permet la dissolution de l'union matrimoniale pour différentes raisons; par contre, l'Église insiste sur le caractère indissoluble du mariage même si seulement le mariage *ratum* et *consummatum* est indissoluble de façon absolue, les autres unions (mariage sacramentel non consommé, tous les mariages non sacramentels consommés) pouvant être dissoutes. Le mariage est indissoluble dès le début puisque le contrat du mariage chrétien est ponctuel et non

²²¹ Jean-Paul II a parlé de la possibilité d'adaptation de la célébration du mariage : « Ce rite doit être simple et digne, accompli selon les normes des autorités compétentes de l'Église; il revient d'ailleurs à celles-ci, selon les circonstances concrètes de temps et de lieu et en conformité avec les normes établies par le Siège apostolique, d'assumer éventuellement dans la célébration liturgique les éléments propres à chaque culture susceptibles de mieux exprimer la profonde signification humaine et religieuse du pacte conjugal, pourvu qu'ils ne contiennent rien qui s'écarte de la foi et de la morale chrétiennes » (*FC*, n° 67).

²²² Voir DIOSEZIN'NY TOAMASINA, « Mariage coutumier malgache », dans *ACM*, 3 (1975), p. 72.

progressif comme le mariage coutumier²²³. Cependant, quoique le mariage *ratum* et *consummatum* soit absolument indissoluble, l'Église permet la séparation de corps avec maintien du lien matrimonial de deux époux pour différentes raisons afin de protéger les biens du mariage²²⁴.

Enfin, les Betsimisaraka n'ont pas la même conception de l'empêchement de lien que les catholiques. Dans le mariage coutumier, l'empêchement de lien persiste tant qu'il n'y a pas de répudiation : les deux parties sont libres de contracter un nouveau mariage après la séparation coutumière, tandis que dans le mariage sacramentel consommé le lien persiste jusqu'à la mort de l'un des époux. C'est un grand point de différence entre le mariage coutumier et le mariage sacramentel. La comparaison entre la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka et la séparation avec maintien du lien dans le mariage chrétien permettra d'une part de relever les différences entre la conception du lien matrimonial dans les deux mariages et d'autre part, elle nous aidera à comprendre les difficultés des Betsimisaraka à se marier religieusement. Mais quelles sont les différences entre ces deux types de séparations? Quelles sont les causes, les procédures ainsi que les effets de la séparation dans le mariage chrétien et coutumier?

²²³ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage », p. 172.

²²⁴ Voir E. ZANETTI, « La Chiesa ammette la separazione fra coniugi? Motivazioni, circostanze et conseguenze », dans *QDE*, 13 (2000), p. 121.

CHAPITRE III

LA SÉPARATION DANS LE MARIAGE COUTUMIER BETSIMISARAKA ET DANS LE MARIAGE CHRÉTIEN (cc. 1151-1155; cc. 1692-1696)

Introduction

Le Code de droit canonique de 1983 décrit le mariage comme une communauté de toute la vie, *consortium totius vitae*¹. Dans la communauté conjugale se réalisent les biens du mariage². Étant donnée l'importance de la communauté conjugale tant pour les époux que pour les enfants, le Code insiste sur les droits et les devoirs de la vie conjugale : chacun a le droit et l'obligation corrélative aux relations physiques et spirituelles, relations de personne à personne en vue de leur épanouissement et de leur bonheur³.

Cependant, malgré l'insistance sur la communauté de vie conjugale, le mariage chrétien et le mariage coutumier betsimisaraka permettent la séparation des époux. Elle est toutefois toujours considérée, non seulement comme une dérogation à l'obligation de la vie conjugale, mais surtout une expérience douloureuse dont les conséquences affectent tous les membres de la famille. La séparation est un échec au moins temporaire

¹ C. 1055, § 1 : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement ». Ce canon a repris le numéro 48 de la Constitution conciliaire *Gaudium et Spes* où le mariage est défini comme communauté de vie et d'amour (voir L. Bonnet, « La communauté de vie conjugale en droit canonique », dans RDC, 36 [1986], p. 32 [= Bonnet, « La communauté de vie conjugale en droit canonique »]).

² « Aux trois biens traditionnels du mariage, le *bonum fidei* (unité), le *bonum sacramenti* (indissolubilité), et le *bonum prolis* (procréation [et éducation des enfants]), était adjoint un quatrième bien, le *bonum conjugum* [le bien des époux] » (L. BONNET, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique : les étapes d'une évolution : du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*, Paris, Cerf, 2004, p. 425 [= BONNET, *La communauté de vie conjugale*]).

³ Voir *ibid.*, p. 33.

du mariage⁴. En admettant la séparation, l'Église ne renonce pas à la loi de l'indissolubilité. Elle reconnaît seulement aux époux le droit d'interrompre la vie conjugale quand les conditions justifiant une telle concession sont remplies. Le canon 1151 parle d'une cause légitime pour permettre la séparation dans le mariage chrétien⁵. Quant au mariage coutumier betsimisaraka, il est stable mais non indissoluble. La coutume détermine les causes de la séparation des époux. Malgré quelques ressemblances, la séparation des époux constitue un autre grand point de divergence entre le mariage coutumier et le mariage chrétien.

Tout d'abord, dans le mariage chrétien, la séparation suspend l'obligation de la vie commune des époux et de certaines obligations matrimoniales⁶. En effet, la séparation a pour but de protéger la dignité du mariage et le bien de la famille afin d'éviter les suites négatives pour l'époux innocent et les enfants⁷. La séparation permettra à chacun des époux de faire le point en s'interrogeant sur l'avenir de leur mariage et sur les conséquences de l'arrêt de la vie commune. L'Église catholique estime nécessaire de tempérer le devoir de cohabitation entre époux en cas de crise conjugale grave⁸. Pourtant,

⁴ Voir J.P. BEAL, *Commentary on Separation With the Bond Remaining* (cc. 1151-1155), dans *CLSA Comm 2*, p. 1375 (= BEAL, *Commentary on Separation*).

⁵ C. 1151 : « Les conjoints ont le devoir et le droit de garder la vie commune conjugale, à moins qu'une cause légitime ne les en excuse ». Les causes de la séparation seront étudiées plus amplement plus loin.

⁶ Voir J. HERVADA, *Commentaire du canon 1051*, dans *CDCA*, p. 830.

⁷ Voir E. ZANETTI, « La Chiesa ammette la separazione fra coniugi? Motivazioni, circostanze e conseguenze », dans *QDE*, 13 (2000), pp. 120-121 (= ZANETTI, « La Chiesa ammette la separazione »).

⁸ Voir M.-D. TRAPET, *Le couple face à l'échec : approche juridique et pastorale*, Paris, Centurion, 1989, pp. 201-202 (= TRAPET, *Le couple face à l'échec : approche juridique et pastorale*).

la séparation ne doit pas être considérée comme une sanction ou une solution : « Il est évident que l'on ne peut envisager la séparation que comme un remède extrême après que l'on ait vainement tenté tout ce qui était raisonnablement possible pour l'éviter »⁹.

Par ailleurs, les époux séparés sont tenus de garder la fidélité et, par conséquent, ils ne peuvent pas se remarier car le lien matrimonial reste intact. La séparation peut être temporaire ou perpétuelle selon ses causes, mais seul l'adultère cause une séparation perpétuelle¹⁰.

Chez les Betsimisaraka, le mariage à vie est considéré comme la meilleure forme du mariage et en même temps un idéal à atteindre. « Que votre mariage ressemble au vêtement des poules; la mort en est la fin »¹¹, dit un dicton malgache. Les époux doivent vivre ensemble; la femme est tenue d'habiter chez son mari et celui-ci doit avoir sa propre habitation pour y recevoir son épouse. En cas de crise matrimoniale, les Betsimisaraka tentent tout et toutes les personnes concernées comme le *mpiantoka* (garant du mariage) et les membres des familles des époux ainsi que le *fokonolona* ou les

⁹ FC, n° 83.

¹⁰ C. 1152, § 3 : « Si l'époux innocent a rompu de plein gré la vie commune conjugale, il déférera la cause de séparation dans les six mois à l'autorité ecclésiastique compétente qui, ayant examiné toutes les circonstances, estimera s'il est possible d'amener l'époux innocent à pardonner la faute et à ne pas prolonger pour toujours la séparation ». Ce canon fait référence à l'adultère comme cause de séparation perpétuelle (voir J. HERVADA, Commentaire du canon 1052, dans *CDCA*, p. 831). F.X.WERNZ considère aussi la sodomie comme cause de séparation perpétuelle (voir E.A. FORBES, *The Canonical Separation of Consorts : An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132*, Ottawa, The Catholic University of Ottawa, 1947, pp. 179-180 [= FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*]). Mais l'Église n'accepte pas d'autres causes de séparation perpétuelle en dehors de ce qui est mentionné dans le droit puisque le canon 18 prescrit clairement : « Les lois qui établissent une peine ou qui restreignent le libre exercice des droits ou qui comportent une exception à la loi sont d'interprétation stricte ».

¹¹ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 282.

membres de la communauté villageoise usent de leur influence pour résoudre les problèmes afin d'éviter la séparation¹².

Toutefois, même si les Betsimisaraka désirent persévérer jusqu'à la mort dans leur mariage, ils sont généralement instables en amour et la séparation est très fréquente¹³. En plus, tel que déjà dit, pendant la conclusion de l'alliance matrimoniale, les deux parties mentionnent déjà tous les motifs qui pourraient entraîner une éventuelle séparation, comme l'adultère, la lèpre, l'abandon de la famille, la mauvaise conduite habituelle¹⁴. Par ailleurs, contrairement au mariage chrétien, les époux d'un mariage coutumier qui se séparent peuvent se remarier après la répudiation car le mariage n'a jamais été considéré comme établissant un lien indissoluble entre les conjoints. La séparation doit être prononcée en présence des *fokonolona* ou la communauté et des parents de la femme, faute de quoi le mariage n'est pas dissous. Le mari et chef de la famille décide s'il doit répudier sa femme¹⁵.

Puis, bien que la séparation dans le mariage coutumier permette le remariage, la réunification est toujours possible après la cérémonie du *fampodiana*, une formalité qui autorise l'époux à demander à son ex-épouse de retourner chez lui après lui avoir payé le

¹² Voir *ibid.*

¹³ Voici quelques dictons malgaches qui parlent de l'instabilité du mariage coutumier : « Le cœur dégouté ne peut continuer à aimer; l'amour est comme le semis de riz, quand on le repique, il pousse quand même. Le taureau qui reste longtemps couché sur un côté se fatigue et il se retourne de l'autre côté » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 282). Il est aussi dit que « le mariage n'est pas un nœud serré, mais un nœud coulant et on peut se séparer » (CALLET, *Histoire des rois*, p. 603).

¹⁴ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 303. Cette liste n'est pas exhaustive, mais on y reviendra plus tard.

¹⁵ Voir *ibid.*, pp. 284-285.

*tamby*¹⁶. La réunification arrive très souvent surtout pour les couples qui ont des enfants communs.

Le but de ce chapitre est de faire la comparaison entre la séparation avec maintien du lien dans le mariage chrétien et la séparation dans le mariage coutumier. La séparation avec maintien du lien est la seule possibilité pour les époux de protéger les biens du mariage sacramentel valide consommé en cas d'échec. Ils restent toujours liés par le lien du mariage alors que dans le mariage coutumier la séparation est considérée comme une action qui dissocie définitivement les époux. C'est pourquoi l'instabilité du mariage coutumier *betsimisaraka* constitue un grand obstacle à la réception du mariage chrétien. D'autre part, elle rappelle aux catholiques que la séparation est déterminée par la loi ecclésiastique.

Le chapitre se divise en trois parties. Dans un premier temps, l'attention portera sur les moyens à utiliser afin d'éviter la séparation dans les deux types de mariage. La deuxième partie sera consacrée aux causes de la séparation. Les procédures de séparation seront traitées dans la troisième partie.

3.1— Les moyens pour éviter la séparation

Étant donné que la séparation est toujours considérée comme une situation douloureuse, autant dans le mariage chrétien que dans le mariage coutumier *betsimisaraka*, tous les moyens possibles seront utilisés afin de l'éviter. La séparation n'est pas la solution au conflit matrimonial mais un dernier remède après avoir tout tenté sans succès. Bien que le mariage coutumier et le mariage chrétien aient chacun leurs

¹⁶ Le *tamby* est la somme d'argent que l'époux doit payer à sa femme en échange de son retour au foyer du mari. C'est l'équivalent du *diafotaka* (dot), mais on l'appelle *tamby* parce qu'il ne s'agit pas d'un nouveau mariage mais d'une réunification après la séparation.

moyens de résolution de conflit, il existe cependant des approches communes comme la médiation pour encourager les époux au pardon et à la réconciliation, évitant ainsi la séparation¹⁷.

3.1.1— Les moyens d’éviter la séparation dans le mariage chrétien

Il existe dans le mariage chrétien différentes façons pour éviter la séparation. La première, et peut-être la plus grande responsabilité, est celle que les époux ont de maintenir la vie commune. De plus, les familles et la communauté ecclésiale ont le devoir de soutenir le couple devant les problèmes qui peuvent se présenter¹⁸. En période de crise, les époux sont exhortés au pardon afin de se réconcilier, même en cas d’adultère, la réconciliation étant une urgence humaine et pastorale¹⁹.

3.1.1.1— Le devoir du couple de garder la vie commune conjugale

Avant d’aborder la question de la séparation, les codes de droit canonique insistent d’abord sur le devoir et le droit du couple de garder la vie commune conjugale. Le canon 1128 de l’ancien Code précise que « [l]es conjoints doivent observer la communauté de la vie conjugale, à moins qu’une juste cause ne les en excuse »²⁰. Mais en quoi consiste la vie commune conjugale?

¹⁷ Devant les crises matrimoniales qui deviennent de plus en plus fréquentes, la réconciliation ne doit pas être mise de côté dans la résolution des conflits matrimoniaux (voir B. ROMA, « La riconciliazione dei coniugi », dans *IE*, 17 [2005], pp. 466-467).

¹⁸ Voir *FC*, n° 69.

¹⁹ Voir B. ROMA, « La riconciliazione dei coniugi », dans *IE*, 17 (2005), p. 463 (= ROMA, « La riconciliazione »).

²⁰ La traduction est tirée dans NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 404.

Raoul Naz, dans son commentaire du canon 1128 du Code de 1917, décrit la communauté de la vie conjugale en trois éléments, à savoir : la cohabitation dans un domicile commun, la communauté de table (repas) et du lit²¹. Selon A.C. Bernárdez, ces trois aspects de la vie conjugale sont reconnus même par la jurisprudence postérieure au Code de 1917²². F.M. Capello et F.X. Wernz par exemple adoptent cette description de la vie commune conjugale²³. Par ailleurs, des sentences de la Rote romaine datées du 17 juillet 1919 et du 13 mai 1932 insistent également sur l'obligation des époux de respecter la communauté de lit, de table et de l'habitation²⁴.

Ainsi, si la vie conjugale se base sur la communauté du lit, de la table et de l'habitation, les époux devront faire leur possible pour les respecter car ces trois éléments font partie de l'intégrité du mariage sans être considérés comme son essence²⁵. La communauté de lit dont il est question s'entend comme les actes propres de la vie

²¹ « La communauté de la vie consiste surtout dans le fait de cohabiter dans un domicile commun, ce qui comporte dans une certaine mesure la communauté de table et de lit [...] » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 404).

²² Voir A.C. BERNÁRDEZ, *Las causas canónicas de separación conyugal*, Madrid, Editorial Tecnos, 1961, pp. 14-15 (= BERNÁRDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*).

²³ Voir F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis : De matrimonio*, vol. 5, Rome, Marietti, n° 823, p. 822; voir aussi F.X. WERNZ, *Ius canonicum : ius matrimoniale*, vol. 5, Rome, Université Grégorienne, 1927-1938, n° 600, p. 759; voir aussi R.C. LE PICARD, *La communauté de la vie conjugale, obligation des époux : étude canonique*, Paris, Recueil Sirey, 1930, pp. 18-31 (= PICARD, *La communauté de la vie conjugale*).

²⁴ Voir entre autres TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. JULLIEN, 17 juillet 1929, Rome, dans *RRDS*, 21 (1929), p. 305; IDEM, *coram* J. THÉODORE, 8 janvier 1937, Rome, dans *RRDS*, 29 (1937), pp. 1-4; IDEM, *coram* A. JULLIEN, 13 mai 1932, Rome, dans *RRDS*, 24 (1932), p. 168; IDEM, *coram* A. JULLIEN, 6 août 1930, Rome, dans *RRDS*, 22 (1930), p. 524; voir aussi BERNÁRDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, pp. 14-16.

²⁵ « L'essence du mariage », est le consentement des époux sans lequel il n'y a pas de mariage tandis que les « éléments de la vie en commun » sont des moyens qui favorisent la communauté de vie conjugale (voir BONNET, « La communauté de vie conjugale en droit canonique », p. 41).

conjugale tel que mentionnée dans le canon 1111 de l'ancien Code, c'est-à-dire le droit exclusif et perpétuel des époux au corps l'un de l'autre²⁶. Enfin, en habitant dans une même maison, les époux doivent partager la même table. La vie moderne ne permet pas toujours aux époux de prendre leurs repas ensemble et on ne peut exiger d'eux la constante communauté de table. Ce qui importe est qu'ils saisissent toutes les occasions possibles de se rapprocher l'un de l'autre afin de consolider la vie conjugale commune²⁷.

La séparation est partielle si l'exercice de l'un ou de quelques éléments de la vie conjugale commune fait défaut; elle est totale quand l'exercice de tous ces éléments sont suspendus. Cependant, ne semblait-il pas trop restrictif de situer la vie commune conjugale dans ces trois éléments? Ne risquait-on pas d'en négliger certains autres aspects? Si la communauté de vie conjugale du Code de 1917 se basait sur ces trois éléments, qu'en est-il maintenant de la communauté de vie conjugale dans le Code de 1983?

Le canon 1151 dit que « [l]es conjoints ont le devoir et le droit de garder la vie commune conjugale, à moins qu'une cause juste ne les en excuse ». À la différence du Code de 1917 et pour éviter toute confusion, au lieu d'employer le terme *communio vitae coniugalis* ou communauté de vie au canon 1128 du Code de 1917, le canon 1151 du

²⁶ Le c. 1111 du Code de 1917 dit : « Un droit et un devoir égal appartiennent dès le début du mariage à chacun des conjoints en ce qui concerne les actes propres à la vie conjugale ». La traduction est tirée dans NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 390. « Ni le droit ni l'obligation ne devront être tenus pour rigoureux à l'égard de la communauté de lit prise au sens strict, mais seulement à l'égard de la communauté de chambre. La raison en effet pour laquelle la communauté de lit est requise est que les époux ont droit au devoir conjugal chaque fois qu'ils le demandent légitimement; or pour ce devoir il n'est pas besoin qu'ils usent constamment du même lit, pourvu qu'ils aient coutume de passer la nuit dans la même chambre, et qu'ils aient toute possibilité de se rejoindre à leur gré » (PICARD, *La communauté de la vie conjugale*, p. 36).

²⁷ Voir PICARD, *La communauté de la vie conjugale*, p. 23.

nouveau Code utilise plutôt l'expression *convictum coniugalem*. Le terme *convictus* désigne la vie en commun, c'est-à-dire, vivre avec quelqu'un sous le même toit et à la même table²⁸. Étant donné que le canon 1055 (CCEO, c. 776, §§ 1-2) décrit le mariage comme une « communauté de toute la vie » ou *consortium totius vitae* entre un homme et une femme²⁹, en quoi donc consiste la différence entre la communauté de toute la vie et la vie commune conjugale telle qu'entendue dans les canons sur la séparation (c. 1151, c. 1153 [CCEO c. 864, §§ 1et 3], c. 1155 [CCEO, c. 866])?

Les canonistes s'accordent pour dire qu'il existe une différence entre « la communauté de toute la vie » et « la vie commune conjugale ou la cohabitation ». Selon F.G. Morrissey, la communauté de toute la vie doit être comprise dans le sens de la relation interpersonnelle des époux et non le simple fait de cohabitation³⁰. Pour J. Hervada, le droit et le devoir de vivre ensemble est un aspect important de la communauté de toute la vie; il n'est pas d'avis qu'on puisse exclure la cohabitation ou la

²⁸ Voir BONNET, « La communauté de vie conjugale en droit canonique », p. 41; voir aussi HERVADA, Commentaire du canon 1051, p. 830. De plus, selon Augustine Mendonça, l'expression « *convictus coniugalis* » est utilisée sept fois dans le nouveau Code dans les canons qui parlent de la séparation des époux [c. 1151; c. 1152 § 1, § 2, § 3; c. 1153 § 2; c. 1676; c. 1695] (voir A. MENDONÇA, « The Theological and Juridical Aspects of Marriage », dans *StC*, 22 [1988], p. 273 [= MENDONÇA, « The Theological and Juridical Aspects of Marriage »]; voir aussi J. KAMAS, *The Separation of the Spouses with the Bond Remaining: Historical and Canonical Study with Pastoral Applications*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 207 [= KAMAS, *The Separation of the Spouses*]).

²⁹ Voir c. 1055, §1. Les canonistes tentent de définir l'expression *consortium totius vitae*. Selon Huber, ce terme exprime la totalité de tous les droits et devoirs. Il ajoute que *consortium* est utilisé pour décrire l'état juridique du mariage (voir J. HUBER, « *Coniunctio, communio, consortium: Observationes ad terminologiam notionis matrimonii* », dans *Per*, 75 [1986], pp. 402-407). Pour Navarrete *consortium* inclut la communion du corps et de l'âme. Sur le plan juridique, *consortium vitae* décrit plutôt le *matrimonium in facto esse* ou la communauté maritale (voir U. NAVARRETE, « *De iure ad vitae communionem: Observationes ad novum schema canonis 1086, § 2* », dans *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1979, p. 207; voir aussi M. THOMAS, « The Consortium Vitae Coniugalis », dans *J*, 38 [1978], pp. 171-179).

³⁰ Voir F.G. MORRISSEY, « Preparing Ourselves for the New Marriage Legislation », dans *J*, 33 (1973), p. 346.

vie commune conjugale de l'essence du mariage parce que dans chaque mariage, dit-il, il existe le potentiel actuel de droit à la communauté de vie³¹. Selon W. Lipka, il existe entre canonistes une tendance à accepter le droit et le devoir de la vie conjugale commune comme l'essence propre du mariage³². Il est possible de dire que « la communauté de toute la vie » peut être entendue dans un sens large, en tant qu'elle englobe tous les éléments spécifiques du mariage, fidélité, indissolubilité, procréation et bien des époux, et, dans un sens plus strict, elle se limite au droit spécifique se rapportant aux relations interpersonnelles essentielles des époux³³. L. Chiapetta décrit le mariage *consortium totius vitae* comme une communauté conjugale de vie, pleine, complète, totale, exclusive, indissoluble. Cette communauté de vie touche l'existence dans tous ses aspects même les plus intimes³⁴. Mais quels sont les éléments qui constituent le droit et le devoir des époux de maintenir la vie commune?

Le nouveau Code ne donne pas de liste des devoirs et des droits de la vie commune conjugale³⁵, mais il est possible de les identifier en analysant les canons sur la séparation. Certainement, il faut parler de l'obligation à la fidélité (c. 1152, § 1), l'exigence du pardon en cas d'adultère afin d'éviter la séparation (c. 1152, § 2),

³¹ Voir J. HERVADA, *El derecho del pueblo de Dios : hacia un sistema de derecho canónico*, vol. 3/1, *Derecho matrimonial*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1970, pp. 190-191 (= HERVADA, *Derecho matrimonial*).

³² Voir W. LIPKA, « La separación matrimonial canónica : una propuesta de recuperación », dans *IC*, 41(2001), p. 507 (= LIPKA, « La separación matrimonial canonica »).

³³ Voir BONNET, « La communauté de vie conjugale en droit canonique », p. 36.

³⁴ Voir L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica concordataria : manual giuridico-pastorale*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 10.

³⁵ Voir MENDONÇA, « The Theological and Juridical Aspects of Marriage », p. 268.

l'obligation de protéger le bien corporel et le bien de l'âme de l'autre partie et des enfants (c. 1153, § 3), l'obligation de s'occuper de l'entretien et de l'éducation des enfants (c. 1154; [CCEO, c. 865]), l'exigence de l'engagement du corps et de l'âme des deux époux qui se donnent l'un à l'autre³⁶.

Par ailleurs, Lipka énumère la liste des devoirs de la vie commune conjugale en se basant sur les canons traitant du consentement. Il parle du droit et du devoir aux actes conjugaux ouverts à la génération des enfants, le droit et du devoir d'instaurer et de conserver la communauté matrimoniale. Il mentionne aussi le droit et l'obligation de la fidélité l'un envers l'autre et l'aide mutuelle entre époux. Enfin, les époux doivent accueillir et éduquer les enfants nés de leur union³⁷. Toujours dans la même perspective, Mendonça, soucieux de connaître l'essence du mariage et tous les éléments essentiels de l'objet du consentement ayant une valeur juridique et pouvant rendre le mariage nul s'ils sont absents ou rejetés, s'efforce d'élucider un certain nombre d'expressions : communauté de vie intime, amour conjugal, alliance, bien des époux, bien des enfants, bien de la fidélité, l'indissolubilité, dignité sacramentelle, bien de la société, exclusivité et perpétuité du *consortium*. Il soutient que tout vrai mariage doit contenir et respecter ces éléments essentiels³⁸. Le non-respect d'un de ces éléments peut entraîner la séparation. Pourtant, les causes de séparation ne doivent pas être confondues avec les causes de nullité du mariage bien qu'elles puissent être une manifestation d'un chef de nullité. Le

³⁶ Voir KAMAS, *The Separation of the Spouses*, pp. 214-215. Cette liste n'est pas exhaustive.

³⁷ Voir LIPKA, « La separación matrimonial canonica », pp. 507-509.

³⁸ Voir MENDONÇA, « The Theological and Juridical Aspects of Marriage », pp. 265-304.

tribunal doit prouver séparément l'existence d'une cause de séparation et de nullité du mariage. Il arrive aussi qu'une sentence traite en même temps de la séparation et de la nullité pour différentes causes; c'est le cas de la sentence *coram* Pinto du 27 juillet 2001 qui traite une cause de séparation pour adultère et de nullité du mariage pour défaut de la forme canonique. La sentence est négative sous les deux chefs³⁹.

Ainsi, le nouveau Code permet une interprétation des droits et devoirs de la vie conjugale commune.

3.1.1.2— Le rôle de l'Église avant la séparation

Étant donné que le mariage n'est pas seulement une affaire privée entre les époux, l'Église, la famille et même l'autorité civile ont chacune leur responsabilité pour défendre le bien du mariage. L'aide et le soutien au couple dès le début du mariage sont nécessaires et une pastorale bien adaptée les aidera à mieux vivre les valeurs chrétiennes du mariage, à surmonter une crise éventuelle et éviter une séparation.

3.1.1.2.1— La pastorale avant une situation de crise matrimoniale

Pour prévenir la séparation et les échecs matrimoniaux, la préparation au mariage (cc. 1063-1072 [*CCEO*, cc. 783-789])⁴⁰ est une des tâches fondamentales de la pastorale familiale⁴¹. Jean-Paul II rappelle l'avantage de cette préparation :

L'expérience enseigne pourtant que les jeunes bien préparés à la vie familiale réussissent en général mieux que les autres. Cela vaut encore plus pour le mariage chrétien, dont l'influence s'étend sur la sainteté de tant d'hommes et de femmes. C'est pourquoi l'Église doit promouvoir des programmes meilleurs et plus intensifs de préparation au

³⁹ Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* PINTO, 27 juillet 2001, Rome, dans *SRRD*, 93 (2009), pp. 590-598.

⁴⁰ La préparation au mariage telle que mentionnée dans ces canons sera traitée plus amplement dans le prochain chapitre.

⁴¹ Voir BASTIDA, « Derecho y pastoral ante las situaciones de crisis », pp. 207-209.

mariage, pour éliminer le plus possible les difficultés dans lesquelles se débattent tant de couples, et plus encore pour conduire positivement les mariages à la réussite et à la pleine maturité. La préparation au mariage est à considérer et à réaliser comme un processus graduel et continu⁴².

Ainsi, la formation et l'éducation intégrale de la personne dès son enfance, surtout à l'adolescence, ne doivent pas être négligées afin de mieux initier les jeunes aux droits et aux devoirs du mariage. L'éducation ne se limite pas à la formation humaine, mais elle touche aussi la formation spirituelle en insistant sur l'action de Dieu dans le mariage⁴³. Il revient donc à la famille et à l'Église, et aussi à l'État, d'assumer la mission éducative des époux même si chacune de ces institutions peut intervenir en apportant sa contribution selon sa compétence. Les familles occupent la première place dans la pastorale d'ensemble, mais l'Église et l'État ont aussi le devoir d'apporter aux familles l'assistance nécessaire afin qu'elles puissent exercer comme il convient leurs tâches éducatives⁴⁴.

Par ailleurs, la formation des époux ne doit pas s'arrêter à la célébration du mariage, elle devrait continuer tout au long de la vie. Les échanges d'expériences entre couples sont à recommander. Les jeunes époux profitent de l'aide d'autres couples qui ont plus d'expérience du mariage et de la famille et, à leur tour, deviennent par leur témoignage de vie une source d'enrichissement pour les autres familles. Un échange mutuel se réalisera entre toutes les familles, chacune mettant au service des autres sa

⁴² FC, n° 66.

⁴³ Voir LIPKA, « La separación matrimonial canonica », pp. 531-532.

⁴⁴ Voir FC, n° 40.

propre expérience humaine⁴⁵. Mais quelle approche l'Église peut-elle adopter au moment d'une crise matrimoniale?

3.1.1.2.2— Les solutions pendant la période de crise matrimoniale

Quand une crise menace la vie de couple, il ne faut pas tarder à y trouver une solution. Il faut favoriser une réconciliation entre les parties en identifiant tout ce qui les bloque et les sépare : tensions, échecs, blessures, rancune. Malheureusement, la réconciliation est souvent laissée de côté dans la résolution de la crise matrimoniale, bien que beaucoup de documents pastoraux et juridiques de l'Église insistent sur le principe que la séparation ne sera prise en compte qu'après avoir tout essayé. La communauté chrétienne doit faire tous les efforts pour aider les époux à éviter la séparation⁴⁶. Le Catéchisme de l'Église catholique admet qu'il existe des situations où, pour des raisons diverses, la cohabitation matrimoniale devient pratiquement impossible. En un tel cas, la solution à rechercher est la réconciliation⁴⁷ : « [l]orsqu'elle [l'Église] préconise la séparation des époux, c'est pour en faire un chemin de réconciliation »⁴⁸.

De même, le Code de droit canonique a beaucoup insisté sur l'importance de la réconciliation pour éviter la séparation des époux. Le canon 1152 (*CCEO*, c. 862) qui mentionne la possibilité d'une séparation, même perpétuelle, en cas d'adultère, exhorte fortement le conjoint innocent, mû par la charité chrétienne et par le souci du bien de la

⁴⁵ Voir *FC*, n° 69.

⁴⁶ Voir *ROMA*, « La reconciliazione », p. 466.

⁴⁷ Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, nouvelle édition, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, n° 1649.

⁴⁸ TRAPET, *Le couple face à l'échec : approche juridique et pastorale*, p. 201.

famille, à ne pas refuser le pardon au conjoint adultère pour éviter la rupture de la vie conjugale⁴⁹. De plus, le canon 1155 réitère que « le conjoint innocent peut toujours, et c'est louable, admettre de nouveau l'autre conjoint à la vie conjugale; dans ce cas, il renonce au droit de séparation ». C'est par le pardon et la réconciliation que la partie innocente puisse renoncer à son droit à la séparation. Mais que faut-il faire pour aider les couples à se réconcilier?

Il faut commencer par la médiation familiale; un membre de la famille connaît souvent mieux les problèmes des époux et peut les aider à trouver une solution durable pour leur mariage. Cette médiation doit être confiée à une personne qui connaît et respecte la doctrine de l'Église catholique sur le mariage. Elle doit garder l'impartialité et la confidentialité. Cependant, elle ne doit pas imposer une solution aux parties; en effet, la médiation a pour but de rétablir entre eux la communication et la collaboration, de réduire les conflits et les points de discorde pour en arriver à une réconciliation. Elle vise à créer un climat détendu où les parties décideront objectivement pour leur bien et celui de leurs enfants⁵⁰. Selon Javier Escrivá-Ivars, les objectifs de la médiation familiale sont le rétablissement de la communication entre les parties, la réduction des conflits, l'identification du point de litige, le maintien de la relation personnelle entre les parents

⁴⁹ Voir c. 1152. Ce canon est le fruit des observations de certains consultants au cours de la révision du Code qui voulaient adoucir les prescriptions de l'ancien Code. Ils ne voulaient pas ignorer le droit de la partie innocente à la séparation, mais ils trouvaient excessif que pour tout acte d'adultère, même un seul, la partie innocente puisse avoir recours à la séparation. Le canon 1152 invite la partie innocente au pardon et à la réconciliation avant d'user de son droit à la séparation (voir *Communicationes*, 5 [1973], pp. 86-87).

⁵⁰ Voir L.J. VILLACAMPA, « La mediación familiar : recurso voluntario y obligatorio », dans *DE*, 3 (1999), pp. 743-744.

et les enfants, la réduction du temps nécessaire pour régler les conflits⁵¹. Si on ne parvient pas à la réconciliation, la médiation, à tout le moins, servirait à rendre la séparation moins douloureuse en aidant les membres de la famille à minimiser l'impact émotif⁵². Toutefois, si la médiation familiale échoue, il faut recourir à l'intervention de l'autorité ecclésiastique.

L'intervention de l'autorité ecclésiale ne vise pas seulement à vérifier l'objectivité de la cause de la séparation, mais elle cherche surtout à amener les couples en difficulté à se réconcilier. L'évêque comme premier responsable de la pastorale familiale dans le diocèse (c. 369) est aidé par des prêtres, des diacres et des religieux et religieuses ainsi que des laïcs à soutenir les couples en difficulté en leur conseillant de vivre leur vie à la lumière de l'Évangile. Ils donnent leur enseignement et conseil en conformité avec le Magistère authentique de l'Église⁵³.

De plus, l'autorité ecclésiastique intervient aussi dans l'exercice de son pouvoir juridique, mais en dernier lieu. La première tâche du juge avant d'aborder la question de la séparation est de tenter d'effectuer une réconciliation. Le juge doit exhorter et aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend (c. 1446, § 2). Cette obligation incombe au juge à n'importe quel moment du procès. Le recours à des médiateurs n'est pas à exclure⁵⁴. Le canon 1676 insiste qu'avant d'accepter

⁵¹ Voir J. ESCRIVÁ-IVARS, « Separación conyugal y mediación », dans *IC*, 41 (2001), p. 281.

⁵² Voir LIPKA, « La separación matrimonial canonica », pp. 541-544.

⁵³ Voir *FC*, n° 73.

⁵⁴ Voir C. DIEGO-LORA, Commentaire du canon 1446, dans *CDCA*, p. 1054.

une cause et chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge doit mettre en œuvre les moyens pastoraux pour amener les époux à reprendre la vie commune conjugale. Pour A. Stankiewicz, ce devoir confié au juge n'est pas simplement une recommandation théorique; il doit confronter la mentalité séculariste qui favorise la séparation pour encourager la réconciliation⁵⁵. Jean-Paul II, dans son discours à la Rote romaine, a rappelé cette obligation du juge:

Naturellement, la même attitude de soutien au mariage et à la famille doit régner avant le recours auprès des tribunaux : dans le cadre de l'assistance pastorale, les consciences doivent être patiemment illuminées par la vérité sur le devoir transcendant de la fidélité, présentée de façon positive et attrayante. Dans l'action menée pour surmonter de façon positive les conflits conjugaux, et dans l'aide apportée aux fidèles en situation matrimoniale irrégulière, il faut créer une synergie qui interpelle chacun dans l'Église : les pasteurs d'âmes, les juristes, les experts en sciences psychologiques et psychiatriques, les autres fidèles, en particulier ceux qui sont mariés et qui possèdent une expérience de vie. Tous doivent garder à l'esprit qu'ils sont confrontés à une réalité sacrée et à un domaine qui touche le salut des âmes⁵⁶.

L'article 65 de l'Instruction *Dignitas connubii* reprend le canon 1676 sur le devoir du juge de favoriser la réconciliation⁵⁷.

Ainsi, toutes les personnes responsables doivent être impliquées dans la pastorale familiale afin d'aider les époux à éviter la séparation. Avec une bonne pastorale favorisant la réconciliation, il serait peut-être possible de réduire le nombre de séparations et d'échecs matrimoniaux. Cependant, la mentalité moderne qui considère le mariage comme une affaire privée constitue un grand obstacle, la séparation étant vue

⁵⁵ Voir ROMA, « La reconciliazione », p. 470.

⁵⁶ JEAN-PAUL II, Allocution aux prélats auditeurs, officiers et avocats du tribunal de la Rote romaine, 30 janvier 2003, dans *AAS*, 95 (2003), pp. 396-397.

⁵⁷ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage *Dignitas connubii*, Texte officiel latin avec traduction française, Librairie éditrice Vatican, 2005, p. 69.

non seulement comme une solution à la crise matrimoniale mais souvent le premier choix des époux. De plus, les époux se séparent selon leur propre volonté en se considérant les seules juges de leurs difficultés. Il est difficile d'arriver à la réconciliation une fois la séparation faite. De plus, les époux séparés s'adressent aux tribunaux civils pour obtenir le divorce et un nouveau mariage est souvent contracté⁵⁸.

3.1.2— Les moyens d'éviter la séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka

Bien que le mariage coutumier betsimisaraka ne soit pas considéré indissoluble comme le mariage chrétien, la séparation (*fisarahana*) est toujours vue comme un échec. Les Betsimisaraka font leur possible pour aider les époux à l'éviter. Le *mpiantoka* ou garant du mariage joue un rôle central dans l'accompagnement du couple dont il est le premier responsable, surtout au moment d'une crise matrimoniale. Par ailleurs, les époux ont l'obligation de maintenir la vie commune et seulement le *misintaka*⁵⁹ constitue une exception à cette obligation.

3.1.2.1— L'obligation de garder la vie commune dans le mariage coutumier

Comme le droit et le devoir de préserver la vie conjugale commune découlent non du droit ecclésiastique positif mais de la loi naturelle qui amène un homme et une femme à établir un partenariat pour toute la vie⁶⁰, les époux betsimisaraka ont alors l'obligation

⁵⁸ Voir J.P. KELLY, « Separation and Civil Divorce », dans *J*, 6 (1946), pp. 187-188 (= KELLY, « Separation and Divorce »).

⁵⁹ « Le *misintaka* est le droit pour la femme mariée de quitter momentanément le domicile conjugal pour demeurer avec ses parents sans demander l'avis du mari; la situation de la femme résultant de ce fait est purement provisoire [...] » (THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, pp. 132-133). Ce thème sera étudié plus amplement plus loin.

⁶⁰ Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 72.

de garder la vie conjugale qui les oblige à la vie commune dans une même maison ainsi qu'à la fidélité et à l'assistance mutuelle⁶¹.

Selon la coutume, les époux betsimisaraka doivent vivre ensemble dans une même maison et cela implique une grande responsabilité de part et d'autre. « [L]a femme est tenue d'habiter chez son mari qui, de son côté, est forcé de recevoir son épouse au domicile conjugal »⁶². Par conséquent, une femme mariée n'a pas d'autre domicile que celui de son mari. Si, pour des raisons professionnelles, le mari doit se déplacer, l'épouse doit le suivre, et un refus de sa part constituerait un motif permettant la séparation. Toutefois, selon Paul Frotier de la Messellière, la femme n'est obligée de le suivre que sur le territoire de la tribu. Puisque le mari a l'obligation de recevoir sa femme au domicile conjugal après leur mariage, un Betsimisaraka ne doit pas demander une épouse avant d'avoir construit sa propre maison⁶³.

De plus, les époux ne doivent pas se contenter de vivre ensemble dans une maison, partager la même table et le même lit; ils ont aussi le devoir de porter secours et assistance l'un à l'autre. Le devoir d'assistance consiste « à donner des soins attentifs, à apporter une aide morale et matérielle et réconfort [...] »⁶⁴, alors que le devoir de secours correspond à « l'obligation réciproque des conjoints de se fournir les ressources

⁶¹ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 206-207.

⁶² Ibid.

⁶³ Voir *ibid.*, pp. 207-208.

⁶⁴ A. ROUHETTE, *Les régimes matrimoniaux dans le droit traditionnel malgache*, Tananarive, Société nouvelle de l'imprimerie centrale, 1968, p. 32 (= ROUHETTE, *Les régimes matrimoniaux dans le droit traditionnel*).

nécessaires à la vie »⁶⁵. En dehors de la maladie de la lèpre, qui cause la séparation, un époux est tenu d'assister sa conjointe, de lui fournir les soins nécessaires en cas de maladie. Il est interdit de rompre le lien conjugal pendant la durée de la maladie d'un conjoint, car le devoir d'assistance commande de ne pas l'abandonner mais plutôt de hâter sa guérison⁶⁶. Le secours et l'assistance touchent tous les aspects de la vie du couple : matériel, psychologique et même spirituel.

L'assistance de l'un envers l'autre est une des obligations inhérentes à tout mariage car, par le lien du mariage, les époux deviennent *iray aina*⁶⁷. Ainsi, tout manquement grave et prolongé à l'obligation de secours et d'assistance constituera une cause de séparation dans le mariage coutumier *betsimisaraka*⁶⁸.

De même, les époux ont l'obligation de contribuer aux charges de leur foyer, chacun selon sa responsabilité. Le lien du mariage unit les époux pour le meilleur et pour le pire; ils sont donc soumis aux mêmes devoirs en ce qui concerne les besoins du

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Voir *ibid.*

⁶⁷ *Aina* est la vie et *iray* signifie une. *Iray aina* veut dire alors que les deux personnes partagent une même vie. Quand on applique cette expression malgache au couple, elle a la même signification que la parole biblique, « Voilà maintenant l'os de mes os, la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils ne sont plus deux, mais une seule chair » (Mt 19, 5-6).

⁶⁸ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 130. Voici un exemple d'une remontrance faite par la famille de l'époux à la femme qui néglige ses devoirs envers son mari : « Ton conjoint nous expose que tu ne l'entoures pas des égards auxquels il a droit. Tu négliges *loharavina* et *tsibonika* [devoirs de l'épouse envers l'époux]; n'oublie pas que ce sont là pour toi des devoirs auxquels tu ne peux pas te soustraire » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 235). Nous allons constater plus tard l'existence de l'inégalité de l'homme et de la femme dans le mariage coutumier *betsimisaraka* puisque les fautes de la femme sont toujours réprouvées plus sévèrement que celles de l'homme.

ménage⁶⁹. Toutefois, l'exigence d'un travail commun n'implique pas une activité identique exercée conjointement par les époux⁷⁰. La notion de travail implique que chacun des époux, dans la sphère d'activités que lui réserve la coutume, travaille pour la famille en tant qu'unité économique et domestique. « Ensemble ils travaillent pour s'enrichir »⁷¹. Tout ce que les époux acquièrent par un travail commun ou individuel appartient à la communauté et devient *sandry iombonana* ou bien commun des époux⁷². Cependant, la complémentarité des époux ne détruit pas l'ordre hiérarchique au sein de la famille où le mari est considéré chef de la famille même si l'épouse joue un rôle important au sein de la famille⁷³. Ainsi, la contribution aux charges de la famille est une façon de préserver la vie commune des époux.

⁶⁹ « Le mari laboure bien la rizière et la femme plante bien le riz, mais tous deux ont une même tâche à remplir » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 235).

⁷⁰ « Sans participer directement au travail de l'époux, l'épouse y contribue indirectement en remplissant normalement les fonctions de maîtresse de maison. Elle soulage ainsi le chef de famille d'un certain nombre de tâches, la cuisson des repas notamment, et lui permet de s'adonner uniquement à son activité » (ROUHETTE, *Les régimes matrimoniaux dans le droit traditionnel*, p. 106). Actuellement, plusieurs femmes de la campagne vivent encore de la même manière.

⁷¹ CALLET, *Histoire des rois*, p. 639.

⁷² Voir ROUHETTE, *Les régimes matrimoniaux dans le droit traditionnel*, pp. 102-104. Cependant, les époux peuvent avoir des biens particuliers. « Les biens que possédait le mari avant le mariage et qu'il avait acquis soit par son travail, soit par héritage restent indépendants de la communauté. Il en est de même de ceux que possédait la femme avant le mariage, même si elle les a apportés avec elle pour les joindre à ceux de son mari. Chaque époux conserve l'administration de ce qui lui appartient en propre » (JULIEN, *Institutions politiques et sociales*, vol. 2, p. 195).

⁷³ « Au foyer, elle est l'égale de l'homme; elle dirige le ménage, dispose des ressources communes, gère les biens, élève et éduque les enfants, commande aux serviteurs qui lui doivent obéissance, tout comme à leur maître » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 243). En réalité, même si l'épouse est perçue comme l'égale du mari, ce dernier détient plus de pouvoir dans la famille.

De plus, le respect des *fady*⁷⁴ ou interdits fait partie de l'obligation des époux en vue de préserver l'union matrimoniale car l'inobservance délibérée des interdits, surtout les *sandrana* (les interdits majeurs dont le manquement ne pourrait être expié par une purification d'offrande), entraîne non seulement la séparation des époux mais aussi la coupure ou la détérioration du *fihavanana*⁷⁵ entre les deux familles. Le mariage coutumier en tant qu'alliance entre les époux et les deux familles exige que les époux gardent non seulement la vie commune mais aussi la bonne entente entre les deux familles.

Enfin, les époux doivent être soutenus et conseillés dans leur obligation de garder la vie commune. Au cours de la célébration du mariage, les témoins leur font des recommandations invitant l'épouse à la persévérance, car une épouse qui quitte sans raison le domicile conjugal non seulement n'a droit à aucune compensation, mais trouvera plus difficilement à se marier par la suite en raison de son instabilité dans le mariage⁷⁶. Elle doit aussi aimer et respecter ses beaux-parents ainsi que tous les membres de la famille de son époux⁷⁷.

⁷⁴ Voir DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 312.

⁷⁵ « Le *fihavanana* est un lieu par excellence de l'expression de l'être malgache et de son devenir, en dehors duquel il court le risque d'une dépersonnalisation, ne pouvant s'identifier à personne » (H.M. RAHARILALAO, *Église et fihavanana à Madagascar : une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon saint Paul 2 Co 5, 17-21*, Fianarantsoa, Éd. Ambozontany, 1991, p. 153). Normalement, le mariage doit créer le *fihavanana* ou l'harmonie entre les deux familles mais le non-respect délibéré des *fady* détruit cette bonne entente.

⁷⁶ Voir DIOSEZIN'I TOAMASINA, « Mariage traditionnel », pp. 31-32.

⁷⁷ « Aimez bien vos beaux-parents, apportez-leur à manger, aidez-les dans leurs travaux, secourez-les dans leur infortune » (ibid., p. 32).

En plus, les témoins exhortent l'époux à respecter et à aimer son épouse ainsi que ses beaux-parents également⁷⁸.

Ainsi, les obligations des époux pour garder la vie commune conjugale ne se limitent pas à la vie du couple mais elles touchent également les familles. La question est maintenant de savoir quelle action entreprendre au moment d'une crise matrimoniale.

3.1.2.2— Les moyens pour éviter la séparation pendant une période de crise

Comme dans le mariage chrétien, les règles du mariage coutumier betsimisaraka comportent tous les moyens nécessaires pour éviter la séparation. Le *mpiantoka* (le garant du mariage), dont le rôle est d'aider le couple surtout pendant des moments difficiles de leur vie, joue un rôle fondamental dans l'accompagnement des époux. S'il n'arrive pas à rétablir l'ordre, il doit faire appel à la famille et au *fokonolona* (la communauté). La séparation ne sera considérée qu'après avoir tout tenté.

3.1.2.2.1— Le rôle du *mpiantoka* [le garant du mariage]

La figure du *mpiantoka* est importante dans le mariage coutumier betsimisaraka. En effet, les Betsimisaraka ne procèdent pas à une cérémonie du mariage sans la présence d'un *mpiantoka* parce qu'aucune famille n'ose donner leur fille en mariage sans avoir une personne sur qui elle peut compter pour sa sécurité. Le *mpiantoka* est un homme de bonne réputation et stable; il est donc un modèle en mariage. Il est choisi par l'époux parmi les membres de sa famille, mais pour garder l'impartialité en résolution de conflit, son père ne doit pas être nommé *mpiantoka*. Le rôle principal du *mpiantoka* est de garantir le mariage, c'est-à-dire aider le couple dans leurs difficultés. D'autre part, il est

⁷⁸ « Vous, jeune homme souvenez-vous de ceci : cette jeune fille était jolie quand vous l'avez prise chez ses parents. Si vous voulez qu'elle reste belle, aimez-vous; supportez-vous, respectez-vous, aidez-vous. Aimez vos beaux-parents et tous les parents de votre épouse, respectez-les, secourez-les dans l'infortune » (ibid.).

aussi une personne de référence pour la famille de l'épouse. « [D]ans le cas de dispute, pas de démarches dissimulées, mais viens dans ma case, car je me suis porté garant de toi vis-à-vis de tes parents »⁷⁹, dit-il à l'épouse.

Si le couple n'arrive pas à résoudre un problème, un des époux lui demandera son aide le plus tôt possible. Toutefois, le droit de recours au *mpiantoka* n'est pas réservé à l'épouse; l'époux a ce même droit.

Une fois le *mpiantoka* averti du problème, il ne doit pas tarder à réunir les époux afin de vérifier l'accusation. La plainte doit être vraie et sérieuse⁸⁰, mettant en danger la vie commune⁸¹. Même s'il existe des motifs graves pour une séparation, le *mpiantoka* invite toujours les époux à la réconciliation. « Faites en sorte que dans votre mariage on puisse dire que, s'il y a querelle le soir, la réconciliation est faite le matin et que, s'il y a querelle le matin, la réconciliation est faite le soir »⁸², dira-t-il. Il interviendra autant de fois que son aide sera nécessaire, soit à la demande de l'un des époux ou de sa propre initiative. Si le *mpiantoka* réussit à régler le problème, tout rentre dans l'ordre. Sinon, il fera appel à la conciliation familiale et à l'aide de la communauté (*fokonolona*)⁸³.

⁷⁹ COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache*, p. 183.

⁸⁰ Ainsi dit le *mpiantoka* à l'épouse : « Ne prends pas pour de la monnaie courante les racontars mais pour des choses vues mais viens me trouver pour te plaindre » (COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache*, p. 183).

⁸¹ Comme dans le cas d'adultère, la violence physique de l'époux envers sa femme, le non-respect des interdits majeurs ou *sandrana* de l'autre partie sont des motifs graves.

⁸² FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 284.

⁸³ Le *fokonolona* est composé des membres de la communauté villageoise.

3.1.2.2.2— La conciliation familiale et le *fokonolona*

S'il y a échec du *mpiantoka*, surtout quand le problème est très grave, les familles et le *fokonolona* prennent à leur tour leur responsabilité pour réconcilier les époux et éviter la séparation. En effet, la séparation entraîne la perte des avantages négociés et obtenus par l'alliance⁸⁴. L'opinion publique est favorable à la stabilité des mariages, car elle est dans l'intérêt des familles et de la société⁸⁵.

La conciliation familiale est une étape importante pour éviter la séparation. En droit coutumier, elle se fait devant la famille élargie, composée d'anciens, des parents des deux époux, ainsi que d'un grand nombre de membres des deux familles⁸⁶. Leur rôle consiste à juger « en équité lequel des deux époux a tort ou a raison, sans s'embarrasser du corset juridique des véritables instances »⁸⁷. Si cette tentative de rapprochement échoue, le *fokonolona* fera à son tour une autre tentative de conciliation.

La conciliation du *fokonolona* est la dernière étape pour régler un problème de couple. Le *fokonolona* est composé des aînés, des anciens et de tous les membres de la communauté villageoise, y compris les femmes et les enfants. Il examine le litige et essaie de le résoudre en demandant l'avis de la majorité. Quand une résolution est acceptée par la majorité, l'affaire est dite réglée. En tant que médiateur, le *fokonolona* ne peut pas imposer aux époux une solution quelconque, même celle acceptée par la

⁸⁴ Voir LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, p. 65.

⁸⁵ Voir J. GAUDEMET, « Vie et rupture du couple », dans *RDC*, 40 (1990), p. 10.

⁸⁶ Voir LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, p. 65.

⁸⁷ THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 186.

majorité. Il ne peut pas non plus les obliger à divorcer. Quand la conciliation du *fokonolona* échoue, il revient au mari de prendre la décision finale de répudier sa femme ou non, car l'homme est le seul maître du mariage et il peut en choisir le moment approprié⁸⁸.

Ces procédures très simplifiées tendent essentiellement à éviter la répudiation en multipliant les moyens de conciliation, en faisant intervenir des gens du même village, de la même famille et de la même tribu, qui ont plus d'autorité pour faire accepter des solutions justes et équitables⁸⁹. De plus, ces procédures traditionnelles sont à la portée des villageois et donnent souvent d'heureux résultats. L'article 96 du Code de droit civil malgache exige le recours obligatoire à la conciliation familiale, le cas échéant devant le *fokonolona* pour tous les mariages célébrés selon la tradition avant de présenter une demande de divorce devant l'autorité civile. « L'introduction de la demande en divorce est obligatoirement précédée d'une tentative de conciliation d'abord devant le conseil de famille ensuite, le cas échéant, devant le *fokonolona* »⁹⁰. Mais parmi toutes ces interventions, le rôle de *mpiantoka* est plus efficace et sa disponibilité est un grand avantage pour le couple.

Toutefois, malgré les efforts entrepris pour éviter la séparation, celle-ci peut être inévitable. Il faut donc maintenant étudier les causes de séparation, tant dans le mariage chrétien que dans le mariage coutumier.

⁸⁸ Voir CALLET, *Histoire des rois*, p. 625.

⁸⁹ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 193.

⁹⁰ Ibid., p. 229.

3.2— Les causes de séparation

La séparation des époux est considérée comme une dérogation à l'obligation de la vie commune qui peut devenir tellement difficile que les époux peuvent en être dispensés⁹¹. La séparation constitue donc une autre différence entre le mariage chrétien et le mariage coutumier betsimisaraka. Chacun a ses propres causes de séparation : l'Église exige une cause juste pour accorder la séparation, alors que celle-ci est déterminée par la coutume dans le mariage traditionnel betsimisaraka.

3.2.1— Les causes de séparation dans le mariage chrétien

Dans le mariage chrétien, la séparation peut être perpétuelle ou temporaire, selon le motif qui la justifie. Dans le droit canonique actuellement en vigueur, l'adultère est la seule cause de la séparation perpétuelle. Bien qu'elle puisse être totale ou partielle, la séparation totale est la seule envisagée par le Code, la séparation partielle n'étant considérée que comme un simple aménagement de la vie conjugale, non comme un relâchement à proprement parler du lien qui unit les deux époux⁹².

3.2.1.1— L'adultère, cause de la séparation perpétuelle

Tout au long de l'histoire de l'Église, l'adultère⁹³ a été un des motifs les plus évoqués pour permettre la séparation. En effet, l'Église a dû tarder pour imposer sa

⁹¹ Voir R. NAZ, art. « Séparation des époux », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 963 (= NAZ, « Séparation des époux »). Le concile de Trente ajoute : « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe lorsqu'elle décrète que, pour de nombreuses raisons, les époux peuvent vivre séparés, sans vie conjugale ou sans vie en commun, pour un temps indéterminé ou déterminé : qu'il soit anathème » (CONCILE DE TRENTE, sess. XXIV, *Doctrine et canons sur le sacrement du mariage*, c. 8, dans MANSI, vol. 33, année 1545-1565, cols. 149-151, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 1808, p. 477).

⁹² Voir NAZ, « Séparation des époux », col. 963.

⁹³ « L'adultère est une conjonction illicite d'une femme mariée avec un autre homme que son mari ou d'un homme avec une autre femme que la sienne » (A. MICHEL, « Adultère » dans *Dictionnaire de droit canonique ou le cours de droit canon de Mgr André d'Avallon*, vol. 1, Paris, Walzer, 1888, p. 59).

doctrine attestant l'adultère comme cause de séparation mais ne justifiant pas le remariage, car « une vieille tradition, aussi bien romaine que germanique, tenait pour légitime la rupture du mariage à la suite d'adultère et autorisait le remariage »⁹⁴. Le Concile de Florence admettait la licéité de la séparation de lit pour motif de fornication, mais ne permettait pas le remariage en raison de la perpétuité du lien du mariage légitimement contracté⁹⁵. Avant de reconnaître la culpabilité des hommes adultères, ce fut l'adultère des femmes qui a retenu presque exclusivement l'attention⁹⁶. L'adultère des hommes était ignoré par le droit. Cette question a été discutée tout au long de l'histoire de l'Église, mais le Concile de Trente a toutefois uniformisé la doctrine de l'Église en insistant sur le principe condamnant l'adultère de l'homme et de la femme. L'adultère ne

L'adultère est une infidélité. « Lorsque deux partenaires, dont l'un au moins est marié, nouent entre eux une relation sexuelle, même éphémère, ils commettent un adultère [...]. L'adultère est une injustice. Celui qui le commet manque à ses engagements. Il blesse le signe de l'alliance qu'est le lien matrimonial, lèse le droit de l'autre conjoint et porte atteinte à l'institution du mariage, en violant le contrat qui le fonde » (*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, n^{os} 2380-2381, pp. 573-574).

⁹⁴ J. GAUDEMET, *Le mariage en occident : les mœurs et le droit*, Paris, Éd. Cerf, 1987, p. 121 (= GAUDEMET, *Le mariage en occident*). Pour l'approfondissement de l'histoire de l'adultère dans la législation de l'Église, il est à conseiller de consulter, entre autres, L. WACLAW, *La separazione matrimoniale a causa di adulterio (can. 1152) : studio di una tradizione bimillenaria*, Rome, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, 1998 (= WACLAW, *La separazione matrimoniale a causa di adulterio*); P. FRANSEN, « Le divorce pour motif d'adultère au Concile de Trente (1563) », dans *C*, 55 (1970), pp. 83-92; E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin : une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustiniennes, 1983; J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris, Recueil Sirey, 1933; H. GROUZEL, « Séparation ou remariage selon les Pères anciens », dans *G*, 46 (1966), pp. 472-494; H. GROUZEL, *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971.

⁹⁵ Voir CONCILE DE FLORENCE, Sessions VI-XI, *Decretum ad Armenos « Exultate Deo »*, 22 novembre 1439, dans MANSI, 31 (1430-1440), col. 1059, traduction française dans DENZINGER, *Symbolos et définitions de la foi catholique*, p. 381.

⁹⁶ Même dans les discussions des Pères de l'Église de la doctrine et des traditions juridiques antiques, certains évêques affirment que le droit antique était plus tolérant envers l'homme qu'envers la femme adultère (voir P. FRANSEN, « Divorzio in seguito ad adulterio nel concilio di Trento », dans *C*, 6 [1970], p. 122).

dissout pas le lien du mariage, mais il est prévu que les époux puissent vivre séparément pour différentes raisons⁹⁷.

L'adultère est un acte contre le droit exclusif au corps de l'autre. La partie coupable perd le droit au corps de l'autre⁹⁸. « Puisque l'acte conjugal est le mode typique par lequel les conjoints s'expriment comme formant une seule chair, l'adultère est un attentat direct contre le conjoint innocent, et revient à le nier comme conjoint »⁹⁹.

C'est le canon 1152 du Code de 1983 qui prévoit la séparation perpétuelle en cas d'adultère du conjoint¹⁰⁰. C'est la partie innocente qui a le droit de demander la séparation. Toutefois, il est recommandé ardemment qu'elle pardonne son conjoint afin

⁹⁷ « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle a enseigné [...] que le lien du mariage ne peut être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un autre mariage; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère : qu'il soit anathème » (CONCILE DE TRENTE, sess. XXIV, *Doctrine et canons sur le sacrement du mariage*, c. 7, dans MANSI, vol. 33, année 1545-1565, cols. 149-151, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 1807, p. 477). Il ne doit pas avoir d'inégalité dans la conception de l'adultère de l'homme et de la femme (voir BERNARDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, p. 116).

⁹⁸ Voir BERNARDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, pp. 94-95.

⁹⁹ HERVADA, Commentaire du canon 1152, p. 670.

¹⁰⁰ C. 1152 : « § 1 Bien qu'il soit fortement recommandé que le conjoint, mû par la charité chrétienne et soucieux du bien de la famille, ne refuse pas son pardon à la partie adultère et ne rompe pas la vie conjugale, si cependant il n'a pas pardonné la faute de manière expresse ou tacite, il a le droit de rompre la vie commune conjugale, à moins qu'il n'ait consenti à l'adultère, n'en soit la cause ou n'ait commis lui aussi l'adultère.

§ 2. Il y a pardon tacite si l'époux innocent, après avoir eu connaissance de l'adultère, a vécu de plein gré conjugalement avec son conjoint; mais ce pardon est présumé si pendant six mois il a maintenu la vie commune conjugale et n'a pas fait recours auprès de l'autorité ecclésiastique ou civile.

§ 3. Si l'époux innocent a rompu de plein gré la vie commune conjugale, il déférera la cause de séparation dans les six mois à l'autorité ecclésiastique compétente qui, ayant examiné toutes les circonstances, estimera s'il est possible d'amener l'époux innocent à pardonner la faute et à ne pas prolonger pour toujours la séparation ».

d'éviter la séparation¹⁰¹. Le pardon peut être tacite quand la partie innocente, après avoir eu connaissance de l'adultère, continue à vivre de plein gré avec le coupable. Le pardon est présumé si pendant six mois la partie innocente continue la vie commune et n'a pas eu recours à l'autorité ecclésiastique ou civile. Il est explicite quand la partie innocente l'exprime par des paroles ou par des signes. S'il y a pardon, la partie innocente perd son droit à la séparation; il en est de même si les deux parties commettent l'adultère, ce qu'on appelle compensation d'adultère¹⁰².

Par ailleurs, pour que la partie innocente ait le droit à la séparation, certains éléments doivent être vérifiés. L'adultère doit être formel, c'est-à-dire, commis avec pleine connaissance et pleine liberté¹⁰³. De plus, il faut qu'il soit moralement certain et qu'il n'y ait aucun doute que l'acte a été accompli. Une simple suspicion ne suffit pas, mais il faut qu'il y ait une forte présomption, soit une certitude morale de l'existence de l'adultère. La découverte de lettres d'amour, par exemple, ne peut pas être considérée comme une preuve suffisante de l'adultère¹⁰⁴. De même, l'expression inappropriée d'affection envers une tierce personne, par internet par exemple, peut être considérée

¹⁰¹ Voir BEAL, *Commentary on Separation*, p. 1376.

¹⁰² Naz ajoute d'autres cas où l'adultère ne donne pas lieu à la séparation : « la tolérance de l'inconduite du coupable par l'époux innocent; le fait de l'y avoir poussé directement ou indirectement; la condonation soit expresse soit tacite, réelle ou présumée » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 405). Voir aussi I.J. ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo », commentaire du c. 1152, dans A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ- OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Codice de derecho canónico*, vol. 3, Pamplona, Facultad de derecho canónico, Universidad de Navarra, 1996, p. 1590 (= ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo »).

¹⁰³ Voir WACLAW, *La separazione matrimoniale a causa di adulterio*, pp. 158-159.

¹⁰⁴ Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* J. THÉODORE, 5 août 1938 (Zagreb), dans *SRRD*, 30 (1938), p. 520; voir IDEM, *coram* COCCOPALMERIO, 22 juin 2002 (Bogota), dans PIO PINTO, *Diritto amministrativo*, Bologna, EDB, 2006, pp. 505-512; voir également BERNARDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, p. 133.

comme une infraction à l'obligation de la fidélité, mais elle ne constitue pas l'adultère¹⁰⁵. De même, une maladie vénérienne chez une partie après le mariage n'est pas reconnue comme une preuve d'adultère¹⁰⁶. Cependant, il n'est pas nécessaire que l'adultère soit prouvé par des témoins oculaires¹⁰⁷. La forte présomption peut être suffisante¹⁰⁸. Il faut que l'adultère n'ait pas été causé directement ou indirectement par l'autre partie, soit par le refus de vivre ensemble soit par le refus de relations conjugales¹⁰⁹.

Enfin, la consommation de la relation sexuelle, même une seule fois, constitue un élément matériel suffisant pour confirmer l'adultère. La consommation dans l'adultère doit correspondre à celle des actes conjugaux des époux. Des simples attouchements sexuels ne suffisent pas pour parler de consommation; il faut que l'union charnelle soit apte à la génération des enfants¹¹⁰.

Certains canonistes introduisent la sodomie et la bestialité dans la catégorie d'adultère¹¹¹. Selon Waclaw, la sodomie et la bestialité ne constituent pas l'adultère au

¹⁰⁵ Voir BEAL, *Commentary on Separation*, p. 1376.

¹⁰⁶ Voir *coram* H. CALAZZO, 3 juin 1943 (Zagreb), dans *SRRD*, 35 (1943), pp. 420-421.

¹⁰⁷ Voir P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. 2, Vatican, Typis polyglottis vaticanis, 1932, pp. 278-279 (= GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*).

¹⁰⁸ La présomption de l'existence de l'adultère est forte pour un homme qui se trouve seul avec une femme seule dans un état *sola cum solo, nuda cum nudo* dans un endroit circonspect (voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *Coram* A. STANKIEWICZ, 26 février 1987, Rome, dans *SRRD*, 79 [1987], p. 78; IDEM, *coram* JULLIEN, 13 mai 1932, Rome, dans *SRRD*, 24 [1932], p. 170).

¹⁰⁹ Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 75.

¹¹⁰ Voir WACLAW, *La separazione matrimoniale a causa di adulterio*, p. 158.

¹¹¹ Parmi les sympathisants de cette théorie, quelques noms méritent d'être cités, entre autres Wernz, Vidal, Vermeeersch. Selon Gasparri, il est possible de demander la séparation en cas de sodomie et de bestialité (voir GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, n° 1172, p. 243). Capello qualifie

sens juridique du terme car on ne peut pas vérifier la consommation¹¹². Selon Escrivá, ces actes déshonnêtes non constitutifs de la forme de l'adultère peuvent avoir une importance pour la preuve ou constituer une cause de séparation temporaire¹¹³. Toutefois, tel que déjà mentionné, la cause de séparation restreint l'exercice du droit de la personne; il faut donc que ce canon soit interprété strictement (c. 18). Donc, la bestialité et la sodomie ne doivent pas être identifiées avec l'adultère.

Si toutes ces conditions sont vérifiées¹¹⁴, la partie innocente a le droit mais non l'obligation de demander la séparation même perpétuelle à l'autorité ecclésiastique compétente (c. 1152, § 3). Contrairement au Code de 1917, l'évaluation de la séparation n'appartient plus à la partie innocente mais à l'autorité ecclésiastique compétente qui invite la partie innocente à pardonner le coupable pour éviter la séparation perpétuelle.

3.2.1.2— Les causes de séparation temporaire

Étant donné que dans le droit actuel seulement l'adultère peut entraîner la séparation perpétuelle, toutes les autres causes ne concernent que la séparation temporaire. Elle est dite temporaire puisqu'elle dure aussi longtemps que persiste sa cause, et les époux doivent reprendre la vie commune une fois réglée la cause de

d'adultère la sodomie avec une tierce personne ainsi que la bestialité (voir F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis : de matrimonio*, vol. 5, Rome, Marietti, 1950, p. 824 [= CAPPELLO, *De sacramentis*]; voir aussi BEAL, *Commentary on Separation*, p. 1376).

¹¹² Voir WACLAW, *La separazione matrimoniale a causa di adulterio*, p. 162.

¹¹³ Voir ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo », p. 1587.

¹¹⁴ Woestman énumère les conditions à remplir pour que la partie innocente puisse demander la séparation même perpétuelle. Il parle de l'adultère formel et consommé, commis avec certitude, et du fait que la partie innocente n'ait ni pardonné à son conjoint fautif ni consenti à l'adultère. Enfin, l'adultère ne devrait pas être causé par l'autre partie, qui à son tour, ne devrait pas compenser la faute de l'autre en commettant l'adultère (voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, pp. 74-75).

séparation. Toutefois, les Codes de droit canonique ne donnent pas de liste exhaustive des causes de séparation temporaire¹¹⁵. Contrairement au canon 1131, § 1 du Code de 1917 qui est plus explicite¹¹⁶, le canon 1153, § 1 du nouveau Code énumère les cas typiques de séparation : « Si l'un des conjoints met en grave danger l'âme ou le corps de l'autre ou des enfants, ou encore si, d'une autre manière, il rend la vie commune trop dure, il donne à l'autre un motif légitime de se séparer en vertu d'un décret de l'ordinaire du lieu et même, s'il y a risque à attendre, de sa propre autorité ». Le canon 1153, § 1 ajoute différents comportements qui peuvent être considérés comme causes de séparation¹¹⁷, distingués en trois catégories : 1) mettant en grave danger l'âme de l'autre conjoint ou des enfants, 2) mettant en grave danger leur vie corporelle, 3) rendant la vie commune trop difficile¹¹⁸.

Premièrement, en ce qui concerne le fait de mettre en grave danger l'âme du conjoint ou des enfants, le Code de 1917 considérait l'adhésion à une secte acatholique et le fait d'élever les enfants en dehors du catholicisme comme une « fornication spirituelle » et, donc, une cause de séparation. « Le danger de l'âme » du canon 1153, §

¹¹⁵ Au cours de la révision du Code latin, les consultants ont proposé qu'il valait mieux laisser aux conférences épiscopales le soin de déterminer les causes de séparation. Cette suggestion n'a pas été retenue (voir *Communicationes*, 1973, p. 88 et p. 118).

¹¹⁶ C. 1331, § 1, *CIC/17* : « Si l'un des conjoints a donné son nom à une secte acatholique, s'il élève les enfants en dehors du catholicisme, s'il mène une vie criminelle ou ignominieuse, s'il est un danger grave pour l'âme ou le corps de l'autre, s'il rend la vie commune très difficile par des sévices, ou s'il fournit d'autres motifs du même genre, l'autre conjoint peut légitimement se séparer, de l'autorité de l'ordinaire du lieu, et même de sa propre autorité, si le motif est certain et s'il y a urgence » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 406).

¹¹⁷ Voir BEAL, *Commentary on Separation with the Bond*, p. 1377.

¹¹⁸ Escrivá ajoute l'abandon malicieux de l'autre époux comme cause de séparation (voir ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo », pp. 1593-1597).

1, est vu comme une menace à la foi catholique de l'autre conjoint et des enfants. Selon Escrivà, l'incitation au péché, de façon expresse ou tacite, est un grand danger pour l'âme. Il en est de même quand un conjoint empêche l'autre partie et les enfants d'accomplir leurs obligations religieuses¹¹⁹.

Selon le canon 1366, le fait de baptiser ou d'élever les enfants dans une religion non catholique constitue un délit¹²⁰. Selon un *monitum* de la Congrégation du Saint-Office du 28 juillet 1950, l'inscription des enfants aux institutions inspirées d'idéologies antichrétiennes comme le communisme constituait une cause de séparation. Par contre, l'inscription des enfants dans une école laïque ou neutre ne constituait pas une cause suffisante de séparation¹²¹. Peut-on alors considérer l'hérésie, l'apostasie et le schisme comme causes de séparation? Comme le canon 1153, § 1 parle de façon générale, la séparation sera justifiée si la partie hérétique, par exemple, oblige l'autre partie à la suivre en abandonnant la religion catholique¹²². Ainsi, même si le Code ne mentionne explicitement ni l'hérésie, ni l'apostasie, ni le schisme comme causes de séparation, il est possible de les considérer s'ils causent un danger pour l'âme de l'autre époux ou des enfants.

¹¹⁹ C'est pourquoi, avant d'accorder la permission pour un mariage mixte, l'ordinaire doit s'assurer que « la partie catholique déclarera qu'elle est prête à écarter les dangers d'abandon de la foi et permettra sincèrement de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique » (c. 1125, 1^o).

¹²⁰ Le c. 1366 ajoute que : « Les parents ou ceux qui en tiennent lieu, qui font baptiser ou élever leurs enfants dans une religion non catholique, seront punis d'une censure ou d'une autre juste peine ».

¹²¹ Voir SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, *Monitum*, 28 juillet 1950, dans *AAS*, 42 (1950), p. 553.

¹²² Voir FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, p. 208.

Deuxièmement, le fait de mettre en danger la vie corporelle de l'un des époux ou de l'un des enfants constitue également un motif de séparation. Le danger doit être imminent, par exemple, par menaces de mort ou de blessures ou encore d'une mutilation sérieuse. La violence conjugale dont l'un des époux ou les enfants sont victimes peut constituer une cause de séparation¹²³. Le danger peut provenir d'un des époux ou d'un membre de la famille. La séparation est accordée quand il n'y a pas d'autres moyens de protection contre le danger, que l'autre partie en soit coupable ou non¹²⁴.

L'avortement décidé par la femme ou par ordre de l'époux constitue une cause de séparation, car il met en danger le salut des âmes en tant qu'il s'oppose à l'enseignement de l'Église. De plus, il met en danger le corps de l'enfant et de la femme¹²⁵.

Selon E.A. Forbes, l'homicide, le vol, le trafic de la drogue ou autres crimes de l'un des époux en tant que comportements habituels sont considérés parmi les causes de séparation, car ils n'apportent habituellement que des maux graves de l'âme et du corps à la partie innocente. En effet, une conduite criminelle et ignominieuse habituelle peut être une cause de séparation des époux¹²⁶. Toutefois, il n'est pas permis à un époux de se

¹²³ Voir entre autres FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, p. 44; ELISA RODRIGUES, « A violência doméstica como causa de separação (c. 1153) », dans *Forum canonicum*, 3 (2008), pp. 73-77; TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* N. FERRARO, 19 décembre 1974, Saragosse, dans *SRRD*, 66 (1984), pp. 799-807; IDEM, *coram* M.F. POMPEDDA, 26 juillet 1976, Madrid, dans *SRRD*, 68 (1976), pp. 347-357.

¹²⁴ Voir FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, p. 44.

¹²⁵ Voir *ibid.*, p. 210.

¹²⁶ Une sentence de la Rote romaine du 13 mai 1932 considère comme vie ignominieuse l'ivresse fréquente du mari qui n'arrive plus à accomplir ses fonctions comme père de famille. De plus, elle détruit l'harmonie dans la famille et crée l'aversion entre les époux (voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. JULLIEN, 13 mai 1932, Rome, dans *SRRD*, 24 [1932], p. 175). Une autre sentence rotale du 7 juin 1939 qualifie comme vie ignominieuse et injurieuse la conduite du mari qui maintient des relations illicites et adultères avec d'autres femmes, qui provoque un désordre conjugal et détruit les biens familiaux (voir

séparer de l'autre partie condamnée par l'autorité civile pour d'autres fautes qui ne mettent pas en danger son corps ou son âme¹²⁷.

Les maladies contagieuses qui mettent en danger la santé de l'autre conjoint sont aussi causes de séparation¹²⁸. Dans ce cas, la séparation peut être totale ou partielle dépendamment de la gravité de la maladie. Une maladie vénérienne, par exemple, ne nécessiterait pas la séparation totale, mais la séparation du lit suffirait¹²⁹. Une sentence rotale du 7 juillet 1939 donne une liste des causes de séparation, comme le grave danger du corps, la maladie contagieuse, la haine contre l'autre¹³⁰. Pourtant, les maladies non contagieuses même sérieuses ne sont pas considérées comme causes de séparation mais, au contraire, l'occasion de prodiguer l'aide mutuelle par le soin du malade¹³¹.

Troisièmement, le fait de rendre la vie commune trop difficile, voire impossible, figure aussi parmi les causes de séparation. La difficulté de la vie commune est causée par une conduite intentionnelle de l'un des époux. Selon Javier Escrivá, il existe une série de circonstances très variées qui peuvent rendre difficile ou même impossible la vie

TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* H. QUATTROCOLO, 7 juin 1939, Rome, dans *SRRD*, 31 [1939], pp. 334-389).

¹²⁷ Voir FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, pp. 206-207.

¹²⁸ Le pape Étienne II (752-757) permet la séparation à cause de folie ou de lèpre (voir *PL*, vol. 89, col. 1024).

¹²⁹ Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* H. CALAZZO, 9 juin 1943, Zagreb, dans *SRRD*, 35 (1943), pp. 414-422.

¹³⁰ Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. PERATHONER, 17 mars 1913, Rome, dans *SRRD*, 5 (1913), pp. 217-225; voir IDEM, *coram* H. QUATTROCOLO, 7 juin 1939, Rome, dans *SRRD*, 31 (1939), p. 385.

¹³¹ Voir BERNARDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, pp. 413-443.

commune¹³². Des sévices contre l'un des époux ou ses biens matériels constituent un danger au corps. Les sévices moraux, comme des propos violents et injurieux, des insultes, la diffamation contre la dignité et l'honneur de la personne sont des causes de séparation. Mais il faut que les sévices soient graves et rendent la vie commune dangereuse pour l'un des époux ou pour les enfants. Ils ne peuvent être accidentels, mais se répéteront de manière à rendre la vie commune difficile. De simples menaces ne suffisent pas. Enfin, la séparation sera le seul moyen d'éviter le fardeau trop lourd de la vie commune. Quelques sentences de la Rote romaine ont permis la séparation à cause de la cruauté et de la violence du mari¹³³.

Bien que le canon 1153 ne mentionne pas l'abandon malicieux, certains canonistes, comme J. Escrivá-Ivars et A.C. Bernardez, de même que la jurisprudence rotale le considèrent comme une cause de séparation temporaire¹³⁴. Selon Wernz-Vidal, l'abandon malicieux doit entrer dans les causes qui se réfèrent au danger du corps¹³⁵. Il est décrit comme une séparation injuste et douloureuse avec l'intention de dissoudre

¹³² Voir ESCRIVÁ, « Separación permaneciendo el vínculo », p. 1595; voir aussi TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* ANDREA JULLIEN, 13 mai 1932, Rome, dans *SRRD*, 24 (1932), pp. 186-187.

¹³³ Voir entre autres TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* S. MASALA, 19 février 1975, Rome, dans *SRRD*, 67 (1975), pp. 64-74; IDEM, *coram* M. F. POMPEDDA, 26 juillet 1976, Madrid, dans *SRRD*, 68 (1976), pp. 347-357; IDEM, *coram* S. CANALS, 20 novembre 1968 (Bogota), dans *SRRD*, 60 (1968), pp. 761-769; IDEM, *coram* F. FELICI, 5 août 1950, Madrid, dans *SRRD*, 42 (1950), pp. 541-545.

¹³⁴ Voir ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo », pp. 1595-1597; voir aussi TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. PERATHONER, 17 mars 1913 (Rome), dans *SRRD*, 5 (1913), p. 217-225; voir également L. MIGUELEZ, « Las causas matrimoniales de separacion temporal », dans *REDC*, 9 (1954), pp. 315-351; voir aussi A. BERNÁNDEZ, « El abandono malicioso como causa de separación conyugal », dans *Revista Juridica de Cataluña*, 59 (1960), pp. 167-203.

¹³⁵ Voir WERNZ-VIDAL, *Ius canonicum : Ius matrimoniale*, vol. 5, Rome, Université Grégorienne, 1946, p. 645.

l'union conjugale¹³⁶. Il existe au moins trois conditions pour que l'abandon malicieux puisse être invoqué comme cause de séparation : un éloignement physique ou moral de l'un des conjoints ou son expulsion, l'intention de faillir aux obligations conjugales et l'absence d'une juste cause chez le conjoint qui initie la séparation¹³⁷.

Enfin, l'incompatibilité d'humeur et la dissonance des tempéraments et des caractères sont exclus de causes de séparation. Il en est de même pour la séparation par consentement mutuel des époux. En principe, la séparation des époux, même si elle laisse subsister le lien qui unit les époux, ne peut pas résulter d'un accord mutuel ou de l'incompatibilité des caractères¹³⁸.

3.2.2— Les causes de séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka

Étant donné que les « Betsimisaraka n'entendent pas se lier définitivement dans le mariage, l'union étant considérée par eux comme provisoire, durant [aussi longtemps] que [perdure] l'intérêt et la bonne entente¹³⁹ », il existe un certain nombre de causes qui justifient la séparation et la rendent même obligatoire¹⁴⁰. La séparation coutumière n'est ni temporaire ni perpétuelle, mais elle est définitive puisqu'elle permet aux deux parties de se remarier. Cependant, la réunification par la cérémonie du *fampodiam-bady* (une

¹³⁶ Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* F. MORANO, 6 décembre 1929, Rome, dans *SRRD*, 21 (1929), p. 524-530.

¹³⁷ Voir *ibid.* Voir aussi Escrivá qui parle de la nécessité de ces trois conditions avant de procéder à la séparation par l'abandon malicieux (voir ESCRIVÁ-IVARS, « Separación permaneciendo el vínculo », p. 1597).

¹³⁸ Voir NAZ, « Séparation des époux », col. 966.

¹³⁹ COTTE, *Regardons vivre une tribu malgache*, p. 188.

¹⁴⁰ Voir DIOSEZIN'IHOSY, « Fianakaviana [famille] », dans *ACM*, 10 (1976), p. 317.

procédure que le mari doit accomplir pour demander à son épouse de revenir au foyer familial) demeure possible dans la plupart des cas.

Les causes de séparation ne sont pas énumérées de manière exhaustive; elles comprennent tout manquement aux devoirs conjugaux de nature à rendre la vie commune difficile, voire impossible, ou rompre la bonne harmonie du ménage¹⁴¹. Ces causes se divisent en deux catégories : celles provenant de l'épouse et celles provenant de l'époux, bien que certaines soient communes à l'un et à l'autre; certaines de ces causes ne sont pas nécessairement liées à la culpabilité de l'un ou de l'autre conjoint¹⁴².

3.2.2.1— Les causes de séparation provenant de l'épouse

L'adultère, la stérilité, l'injure grave contre les ancêtres ou *magnamboa razana*¹⁴³, la maladie de la lèpre, le refus persistant et sans raison de rejoindre le domicile du mari et le non-respect des beaux-parents sont considérés comme des motifs habituels de séparation provenant de l'épouse¹⁴⁴.

Tout d'abord, comme dans le mariage chrétien, les Betsimisaraka considèrent l'adultère comme une cause très grave de la séparation en tant que manquement à l'obligation de la fidélité mutuelle. Toutefois, même si l'adultère de l'homme ou de la femme entraîne la séparation, les conséquences de leur culpabilité ne sont pas pareilles.

¹⁴¹ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 302.

¹⁴² La lèpre, par exemple, est une cause de séparation.

¹⁴³ *Amboa razana* (considérer les ancêtres comme les chiens) est une insulte verbale la plus grave chez les Betsimisaraka.

¹⁴⁴ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 303.

Quand une femme est coupable d'adultère, le mari trompé réunit ses proches pour leur faire savoir son intention de répudier sa femme¹⁴⁵. Avec le *mpiantoka* ou le garant de leur mariage et les membres de sa famille, il se rend ensuite chez ses beaux-parents pour les informer de son intention de répudier leur fille. Les parents, humiliés par l'infidélité de leur fille, encouragent l'époux à la répudier¹⁴⁶. Dans l'ancien temps, il arrivait que les parents de la femme adultère remplaçaient la coupable par une de ses sœurs cadettes non mariée¹⁴⁷.

Quant à la femme adultère (*viavy misengy*), elle est renvoyée de la maison par le mari et le *fokonolona*¹⁴⁸. Elle perd tous ses droits d'épouse; elle « perd automatiquement ses droits de revendication au partage de la communauté et à la bénédiction d'adieu du mari »¹⁴⁹. Son amant doit payer une amende appelée *vidimbavy* ou « prix de la femme ». Avant la colonisation du pays, cette peine était très sévère¹⁵⁰, mais actuellement les sanctions sont atténuées sous formes d'indemnité au conjoint trompé¹⁵¹.

¹⁴⁵ Voir *ibid.*, p. 212.

¹⁴⁶ Voir *ibid.*, p. 213.

¹⁴⁷ Ainsi disaient les parents de la femme au mari trompé : « Vous avez agi envers notre fille ainsi que vous le deviez, mais en voici une autre qui prendra sa place et, nous l'espérons, se comportera mieux » (*ibid.*).

¹⁴⁸ « Autrefois, la femme coupable était toujours chassée de la tribu, si même la vindicte publique ne causait point sa mort » (*ibid.*, p. 313).

¹⁴⁹ FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 16.

¹⁵⁰ « Si quelqu'un commet un adultère avec la femme d'un soldat parti en expédition et si le soldat trouve la mort dans cette expédition, l'homme et la femme seront mis aux fers à perpétuité et leurs biens confisqués » (THÉBAULT, *Code des 305 articles*, article 58, p. 48). « Les militaires ont le droit de donner la mort au séducteur qu'ils surprennent avec leur femme » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 219).

¹⁵¹ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 217.

Pour que l'adultère puisse être invoqué comme cause de séparation, il faut avoir la certitude de la consommation de l'union¹⁵². La dénonciation du mari se fait après avoir surpris sa femme en flagrant délit d'adultère ou après le témoignage de ceux qui en ont été témoins¹⁵³. Même si l'adultère est une cause très grave de séparation, la décision de se séparer appartient seulement au mari; il arrive, même s'il est très rare, que le mari trompé se contente d'une indemnisation du complice de sa femme et continue à vivre avec elle, surtout quand le coupable avoue sa faute et implore sa clémence et son pardon¹⁵⁴.

La stérilité est une autre cause de séparation dans le mariage coutumier puisque les Betsimisaraka se marient surtout pour assurer leur descendance. En effet, « le but principal, voire même le but unique du mariage en droit malgache, est la procréation en vue de perpétuer la race »¹⁵⁵. La stérilité compromet donc le mariage. Toutefois, les Betsimisaraka, surtout de la société traditionnelle, considèrent la stérilité comme quelque chose qui n'arrive qu'à la femme; l'homme n'est jamais stérile. La femme stérile est considérée comme maudite et elle n'est pas très respectée à moins qu'elle adopte un enfant¹⁵⁶.

En réalité, face à la stérilité de la femme, l'époux, à qui appartient l'initiative de la séparation, peut se séparer d'elle pour en épouser une autre capable de lui donner des

¹⁵² Voir *ibid.*, p. 161.

¹⁵³ Voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 13.

¹⁵⁴ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 222.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁶ Une femme stérile est appelée *viavy momba* ou *viavy tsy mametra*.

descendants. « Avec une épouse stérile [*viavy momba*], on ne négocie pas, on ne se traite pas avec égard, comme un frère et une sœur, on se sépare définitivement »¹⁵⁷. Cependant, le droit civil de Madagascar ne retient pas la stérilité comme cause de divorce.

Une injure grave adressée contre les ancêtres de l'autre partie constitue une autre cause très grave de séparation. Les ancêtres de qui les Betsimisaraka n'attendent que la bénédiction doivent être respectés, sinon, le mariage doit être dissous puisque la bonne entente entre les deux familles risque d'être compromise.

Tel que déjà mentionné, la maladie de la lèpre de l'un des époux cause la séparation car la vie sera considérée intenable¹⁵⁸. En plus de la peur de la transmission de la maladie, les Betsimisaraka traitent avec désaffection une personne atteinte de la lèpre et la considèrent impure et maudite¹⁵⁹.

En outre, le refus persistant et sans raison de la femme de rejoindre le domicile de son mari est une cause de séparation¹⁶⁰.

Enfin, le manque de respect envers les parents proches du conjoint, ou le refus de recevoir leur visite, ou l'interdiction de leur laisser voir leurs petits-enfants, ainsi que le refus de les aider en cas de besoin, surtout pendant leur vieillesse, sont considérés comme

¹⁵⁷ CALLET, *Histoire des rois*, p. 638.

¹⁵⁸ Voir FONTOYNOT, *Les Betsimisaraka*, p. 13; voir aussi *PL*, vol. 89, col. 1024.

¹⁵⁹ L'article 67 du *Code des 305 articles* interdit de vivre avec les lépreux : « Les lépreux doivent être conduits aux lieux qui leur sont assignés. Si des personnes tolèrent le voisinage de lépreux sans en avertir l'autorité, pour que leur expulsion soit ordonnée, elles seront punies d'une amende d'un bœuf et d'une piastre » (THÉBAULT, *Code des 305 articles*, n° 67, p. 53).

¹⁶⁰ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 304.

causes de séparation. C'est un déshonneur public puisqu'ils sont considérés comme de vrais parents biologiques¹⁶¹.

3.2.2.2— Les causes de séparation provenant de l'époux

Il existe un certain nombre de causes de séparation provenant du mari dont certaines sont communes à l'époux et à l'épouse. L'adultère, la violence physique ou morale, le manque de respect des beaux-parents, l'abandon sans raison de l'épouse et l'ivrognerie habituelle, ainsi que la non-réalisation des promesses données au cours du consentement matrimonial constituent des causes habituelles de séparation.

L'adultère du mari est très fréquent chez les Betsimisaraka, et l'épouse trompée a le droit de demander la séparation. Dans ce cas, trois scénarios sont possibles. D'une part, si l'épouse trompée ne veut pas se séparer de son époux, elle peut exiger que celui-ci lui paie une forte amende comme dédommagement de sa faute. Habituellement, l'époux adultère préfère payer l'amende, surtout s'il ne veut pas répudier sa femme. D'autre part, n'ayant pas le droit de répudier son mari, l'épouse peut préférer rentrer chez ses parents. L'époux prend alors avec lui quelques témoins pour implorer le pardon de sa femme, mais il doit payer une généreuse amende pour qu'elle accepte de revenir au foyer familial¹⁶². Enfin, la femme trompée qui ne veut plus supporter le comportement de son mari peut refuser de revenir chez lui malgré l'insistance de ce dernier. Elle se contente de dire qu'elle est *disaka* ou *araka*, fatiguée et les époux doivent se séparer¹⁶³. La reprise de la vie commune après l'adultère du mari est possible une fois que le coupable paie

¹⁶¹ Voir *ibid.*, p. 231.

¹⁶² Voir *ibid.*, pp. 214-216.

¹⁶³ Voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 12.

l'amende; elle est très difficile voire impossible dans le cas d'adultère de l'épouse puisque tout enfant né de relation adultère doit être pris en charge par le mari légitime¹⁶⁴.

Ainsi, le droit coutumier malgache reconnaît à la femme le droit de poursuivre son mari adultère. Toutefois, la différence entre l'adultère de la femme et celui de l'homme est que le premier cause automatiquement la séparation alors que le mari adultère pourra demander à sa femme de reprendre la vie commune après lui avoir payé l'amende.

La violence physique ou morale subie par l'épouse est une cause de séparation dans le mariage coutumier. La violence doit être sérieuse et mettre en danger la vie de l'autre conjoint. La séparation est le seul moyen d'y échapper. Devant la violence surtout physique de l'époux, le *mpiantoka* ou le garant du mariage doit avertir les membres de la famille de l'épouse. La décision de se séparer peut être prise rapidement ou le mari peut demander pardon aux membres de la famille de son épouse en leur garantissant devant témoins qu'il ne maltraitera plus sa femme. Le couple pourrait alors continuer de vivre ensemble. Tout dépend de la gravité et de la fréquence de la violence.

Les violences conjugales constituent un des problèmes majeurs à Madagascar. En 2007, d'après une enquête auprès des femmes d'Antananarivo, l'Institut de recherche pour le développement a conclu que 65 % des femmes malgaches subissent l'un des

¹⁶⁴ Ibid., p. 227.

quatre types de violence conjugale : psychologique, physique, économique et sexuelle¹⁶⁵.

La violence conjugale est un véritable fléau social à Madagascar¹⁶⁶.

Évidemment, l'ivrognerie habituelle, surtout quand elle est accompagnée de violence contre l'épouse, est très souvent évoquée comme cause de séparation. L'alcoolisme est cité comme étant la première cause de violence dans les foyers betsimisaraka, voire des malgaches en général. L'alcoolisme non seulement empêche l'époux d'accomplir ses devoirs, mais, dans la plupart des cas, il rend impossible ou très difficile la vie commune du couple¹⁶⁷.

Enfin, tel que déjà mentionné, la maladie de la lèpre chez l'époux, le non-respect des interdits, le refus de recevoir les beaux-parents et de les assister, et les manquements à la réalisation des conditions posées par l'épouse au cours du mariage peuvent être évoqués comme causes de séparation des époux¹⁶⁸.

Le droit coutumier ne donne pas non plus de liste exhaustive des causes de séparation. Elles sont plus nombreuses que celles du mariage chrétien puisque même des

¹⁶⁵ Voir R. VOLANA, « 65 % des femmes subissent des violences conjugales », <http://www.madagascar-tribune.com/65-des-femmes-subissent-des-3118.html> (13 novembre 2009). Bien que ce chiffre puisse être un peu exagéré, il demeure que la violence conjugale dont les femmes sont victimes existe à Madagascar.

¹⁶⁶ « À Madagascar, les violences conjugales ne sont pas l'apanage des pauvres. Elles se pratiquent dans toutes les catégories sociales, mais seuls les maris des classes défavorisées frappent leurs femmes dans la rue » (I. RAZANAMPARANY, « Madagascar : les coups et blessures font partie de leur vie », <http://www.syfia.info/printArticles.php?idArticle=1301> [13 novembre 2009]).

¹⁶⁷ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, pp. 160-161.

¹⁶⁸ Voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 12. Ainsi, par exemple, le fait pour un conjoint de refuser la célébration religieuse du mariage après la célébration coutumière, ou de permettre l'éducation des enfants communs dans une religion, alors qu'il avait promis avant le mariage d'accepter la bénédiction religieuse du mariage ou l'éducation des enfants, est considéré comme cause de séparation (voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 160).

motifs très futiles, comme l'incompatibilité d'humeur et la relation conflictuelle avec les membres de la famille du conjoint, sont prises en considération¹⁶⁹. Le Code de droit civil de Madagascar insiste sur l'effet du manquement aux obligations du mariage dans la vie commune : « Lorsqu'un des époux aura gravement manqué soit aux obligations résultant du mariage, soit aux règles traditionnelles déterminant les devoirs réciproques des époux, et que ce manquement aura rendu intolérable le maintien de la vie commune, l'autre époux pourra demander le divorce au tribunal compétent »¹⁷⁰. Enfin, contrairement au mariage chrétien, le mariage coutumier admet la séparation par consentement mutuel¹⁷¹.

3.3— Les procédures de la séparation

Comme le mariage est une institution sociale, le jugement et la décision personnelle des époux ne suffisent pas pour légitimer leur séparation; l'intervention de l'autorité est nécessaire. La règle générale dans l'Église est qu'aucun époux ne peut déclarer la séparation sans l'intervention de l'ordinaire du lieu¹⁷², qui est compétent pour déterminer l'existence de causes de séparation et les procédures à suivre pour une séparation dans le mariage chrétien. Dans le mariage coutumier, les familles et le

¹⁶⁹ Voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 12.

¹⁷⁰ THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, article 66, p. 224.

¹⁷¹ Voir L. AUJAS, « Essai sur l'histoire et la coutume des Betsimisaraka », dans *RM*, 10 décembre 1907, p. 559.

¹⁷² Voir J.P. KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases : A Historical Synopsis and A Commentary*, Washington, The Catholic University of America, 1952, p. 64 (= KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*).

fokonolona sont les autorités compétentes pour légitimer la séparation, et la séparation clandestine n'aura pas d'effet juridique et social¹⁷³.

3.3.1— Les procédures de séparation dans le mariage chrétien (cc. 1692-1696; CCEO, cc. 1378-1382)

À la différence du Code de 1917¹⁷⁴, le Code de 1983 consacre quelques canons aux procédures de séparation (cc. 1692-1696). Il existe trois voies possibles : la procédure administrative, le procès judiciaire et le recours au for civil¹⁷⁵. Le procès administratif est appliqué pour la séparation temporaire, alors que le procès judiciaire sert dans le cas d'adultère causant la séparation perpétuelle¹⁷⁶. Toutefois, sans nier le droit des époux d'en demander une autre, il revient à l'ordinaire de déterminer les procédures à suivre dans le cas de séparation des époux¹⁷⁷.

¹⁷³ L'article 56 du *Code des 305 articles* dit que « [s]i des personnes mariées se séparent sans en aviser l'autorité, elles seront punies d'une amende de 50 piastres [argent de l'époque] dont le tiers sera payé par la femme » (THÉBAULT, *Code des 305 articles*, article 56, p. 47; voir aussi B. RAHARIJAONA, « La répudiation et le divorce chez les Hova, sous Ranaivalona III », dans *BAM*, 27 [1934], pp. 54-56).

¹⁷⁴ « En réalité, on ne dit rien sur la procédure de séparation dans ce Code en vigueur [Code de 1917] et notre Commission essaie de combler cette lacune. Le schéma préparé par la Commission prévoit le rite sommaire pour ces causes à moins que les parties ne veulent le procès contentieux ordinaire » (COMMISSION POUR LA RÉVISION DU CODE, *Communicationes*, 6 [1974], p. 42; la traduction est la nôtre. Voir aussi *Communicationes*, 4 [1972], pp. 65-69). Pourtant, le canon 1130 de l'ancien Code parle de la séparation par « une sentence judiciaire » et le canon 1131 parle du « décret de l'ordinaire » (voir KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, p. 74).

¹⁷⁵ Voir *Communicationes*, 11 (1979), pp. 272-273.

¹⁷⁶ Voir *ibid.*, p. 77. La Commission d'interprétation du Code avait précisé que la séparation dont il est question au canon 1131, § 1 du *CIC/17* sera prononcée par l'ordinaire selon la forme administrative, à moins qu'il ne statue autrement d'office ou à la demande des parties (voir COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE, réponse, 25 juin 1932, dans *AAS*, 24 [1932], p. 284).

¹⁷⁷ Voir KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, p. 87.

3.3.1.1— La procédure administrative

En vertu du canon 57¹⁷⁸, l'époux qui veut se séparer doit présenter d'abord une requête pour la suspension de la vie commune conjugale qui doit contenir certains éléments nécessaires tels que le nom et l'adresse des deux parties ainsi que ceux des témoins, la religion des deux parties, la date et le lieu du mariage, la situation actuelle du couple, les motifs évoqués pour la séparation, le nombre et l'âge des enfants¹⁷⁹. L'autre conjoint doit en être informé. De plus, la requête doit être adressée à l'autorité ecclésiastique compétente, soit l'ordinaire du lieu du domicile ou du quasi-domicile du couple (c. 1153)¹⁸⁰. Cependant, le canon 1692, § 1¹⁸¹ parle de l'évêque diocésain. Or tout ce que les canons attribuent à l'évêque diocésain dans le domaine du pouvoir exécutif est considéré comme appartenant uniquement à l'évêque diocésain (c. 134, § 3). Il semble donc que le canon 1692, § 1, soit plus restrictif que le canon 1153, § 1. Le vicaire général et les vicaires épiscopaux auront donc besoin d'une délégation de l'évêque pour émettre le décret de séparation. L'évêque diocésain peut déléguer aussi des prêtres pour connaître

¹⁷⁸ « Chaque fois que la loi ordonne qu'un décret soit émis, ou lorsque celui qui y a intérêt dépose légitimement une requête ou un recours pour obtenir un décret, l'autorité compétente doit y pourvoir dans les trois mois qui suivent la réception de la demande ou du recours, à moins qu'un autre délai ne soit prescrit par la loi » (c. 57, § 1).

¹⁷⁹ Voir KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, pp. 127-129; KAMAS, *The Separation of the Spouses*, p. 249.

¹⁸⁰ Pour le *vagus*, c'est l'évêque du lieu où le couple se trouve de fait (c. 107, § 2) (voir aussi KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, p. 124; J.P. KELLY, « Separation and Civil Divorce », dans *J*, 6 [1946], p. 208).

¹⁸¹ « La séparation personnelle des époux baptisés peut être prononcée par un décret de l'Évêque diocésain ou par une sentence du juge selon les canons suivants, à moins qu'il soit pourvu légitimement d'une autre manière pour deux particuliers » (c. 1692, § 1).

la cause de séparation et émettre un décret de séparation¹⁸². La délégation de prêtres pour les causes de séparation était une pratique courante avant et après la promulgation du Code de 1917 et elle existe encore¹⁸³. Enfin, les membres des églises *sui iuris* sont sous la compétence de l'autorité de leur propre rite, même s'ils habitent dans le territoire d'un évêque diocésain de rite latin¹⁸⁴.

Après la réception de la requête, l'évêque diocésain cherchera d'abord à amener le couple à la réconciliation; si cette tentative échoue, il procèdera à la séparation. L'évêque doit parler au couple et les témoins des deux parties doivent être interrogés. L'intervention du prêtre qui connaît le couple et l'histoire de leur mariage est aussi d'un grand atout¹⁸⁵.

¹⁸² Par contre, une autre opinion soutient qu'il ne s'agit pas d'une délégation. En effet, selon le canon 475, § 1, le vicaire général est muni du pouvoir ordinaire vicarial attaché par le droit lui-même à son office (c. 131, § 1) une fois qu'il est nommé. Toutefois, le canon 479, § 1 qui décrit le contenu du pouvoir du vicaire général mentionne deux limites à l'exercice de ce pouvoir. La première restriction est laissée à la discrétion de l'évêque diocésain qui peut se réserver certains actes qui reviennent au vicaire général en vertu de sa fonction d'ordinaire et d'ordinaire du lieu (c. 134, §§ 1-2). De plus, le droit détermine que certains actes réservés « nommément à l'évêque diocésain dans le domaine du pouvoir exécutif » requièrent le mandat spécial de l'évêque pour être posés (c. 134, § 3 et c. 479, § 1). Dans ce dernier cas, les textes ne parlent pas de délégation mais de l'octroi d'un mandat spécial de la part de l'évêque, ce qui donne au vicaire général la faculté d'exercer le pouvoir déjà contenu dans son office mais dont l'exercice est restreint par le droit lui-même. « Dans ce cas, c'est le droit lui-même et non plus l'évêque qui suspend l'exercice du pouvoir exécutif, ou plutôt c'est le droit qui conditionne l'exercice d'un pouvoir qu'il donne à l'obtention d'un mandat spécial qu'il revient à l'évêque de donner. Dans un tel cas, le vicaire général n'agit donc pas en vertu d'un pouvoir délégué, mais en vertu de son pouvoir ordinaire vicarial dont l'exercice est lié par le droit à la volonté expresse de l'évêque » (R. PAGÉ, *Les églises particulières*, vol. 1, Montréal, Éditions Paulines, 1985, p. 90; voir aussi H. MÜLLER, « De speciali Episcopi mandato iuxta CIC 1983 », dans *Per*, 79 [1990], pp. 229-234).

¹⁸³ Voir KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, p. 125; KAMAS, *The Separation of the Spouses*, p. 248.

¹⁸⁴ Voir KAMAS, *The Separation of the Spouses* KAMAS, p. 247.

¹⁸⁵ Voir KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases*, p. 129.

L'évêque devra procéder à une enquête pour faire la vérité sur les causes de séparation. « Avant de porter un décret particulier, l'autorité doit rechercher les informations et les preuves nécessaires et, autant que possible, entendre ceux dont les droits pourraient être lésés »¹⁸⁶. L'enquête terminée, l'évêque doit émettre un décret dans les trois mois de la réception de la requête (c. 57, § 1). Le décret doit mentionner le refus ou l'acceptation de la séparation; si elle est acceptée, il faut préciser s'il s'agit d'une séparation perpétuelle ou temporaire. Les motifs, au moins sommaires, de la décision doivent être mentionnés (c. 51 [CCEO, c. 1519, § 2]), et le décret doit être communiqué aux deux parties¹⁸⁷. Les deux parties ont le droit d'interjeter un recours contre le décret de l'évêque ou de son délégué¹⁸⁸ et les dispositions des canons 1732-1739 seront suivies¹⁸⁹.

La procédure administrative favorise la recherche de solutions pastorales pour les problèmes du couple. Certains canonistes comme F.M. Capello et E.F. Regatillo la considèrent comme la forme ordinaire pour traiter de la séparation des époux¹⁹⁰. Cependant, dans les pays où la séparation ecclésiastique avait un effet civil, le procès judiciaire était le plus souvent utilisé¹⁹¹.

¹⁸⁶ C. 50.

¹⁸⁷ Voir FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, p. 247.

¹⁸⁸ Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 79.

¹⁸⁹ Voir PETER, *Commentary on Cases of Separation of Spouses* (cc. 1692-1696), p. 1790.

¹⁹⁰ Voir CAPPELLO, *De sacramentis*, p.827; REGATILLO, « Tratamiento de las causas de divorcio », dans *REDC*, 2 (1947), pp. 42-44.

¹⁹¹ Voir I. PRIETO, « El procedimiento en las causas de separacion conyugal », dans *REDC*, 11 (1956), pp. 46-47.

3.3.1.2— Le procès judiciaire

Selon le canon 1694, les dispositions du canon 1673 seront observées pour déterminer le tribunal compétent : le tribunal du lieu où le mariage a été célébré, le tribunal du lieu où la partie appelée a son domicile ou quasi-domicile ou le tribunal du domicile du demandeur ou encore celui du lieu où en fait doivent être recueillies la plupart des preuves¹⁹² (c. 1673 [*CCEO*, c. 1359]). Il existe deux méthodes utilisées dans le procès judiciaire : le procès contentieux oral et le procès contentieux ordinaire. Dans le procès contentieux oral, les dispositions des canons 1656-1670 seront observées, et celles des canons 1501-1655 pour le procès contentieux ordinaire¹⁹³. « À moins qu'une des parties ou le promoteur de justice demande le procès contentieux ordinaire, le procès oral sera adopté »¹⁹⁴.

Dans les deux cas, la partie demanderesse doit présenter la requête ou le *libellus* au tribunal compétent en mentionnant clairement la nature de la cause (c. 1504, [*CCEO*, 1187]). La raison et la durée de la séparation doivent être mentionnées si la partie demanderesse s'est séparée de sa propre autorité. Les avocats, les procureurs et le promoteur de justice ainsi que les témoins doivent être nommés. L'intervention du défenseur du lien n'est pas nécessaire puisque le lien du mariage reste intact même après

¹⁹² Voir SACRÉE CONGRÉGATION DE LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction sur la compétence des juges dans les causes matrimoniales en raison du quasi-domicile, 23 décembre 1929, dans *AAS*, 22 (1930), pp. 168-171.

¹⁹³ Voir PETER, *Commentary on Cases of Separation of Spouses* (cc. 1692-1696), p. 1791.

¹⁹⁴ C. 1693, § 3; voir aussi c. 1656, § 1.

la séparation. Par contre, le promoteur de justice¹⁹⁵, nommé par l'évêque (c. 1435 [CCEO, c. 1099]) doit intervenir, que ce soit dans la procédure administrative ou judiciaire, car la séparation concerne aussi le bien public, tel que la famille, les enfants, la vie des époux (cc. 1430, 1696 [CCEO, c. 1383]). L'absence totale du promoteur de justice de la procédure, s'il n'est pas cité et qu'il n'a pu examiner le rapport la rend invalide (c. 1433 [CCEO, c. 1097])¹⁹⁶. S'il existe quelque doute dans la procédure, le promoteur de justice doit demander un complément d'instruction et il a le droit de donner son opinion¹⁹⁷.

Cependant, il ne peut présenter la requête demandant la séparation¹⁹⁸. Un tribunal collégial n'est pas nécessaire; un seul juge clerc est suffisant (cc. 1657, 1692; [CCEO, c.1300]), mais il peut être accompagné de deux assesseurs. Cependant, le tribunal de la Rote romaine est composé d'au moins trois juges¹⁹⁹.

Avant d'accepter le cas, le juge doit voir si la réconciliation est encore possible (c. 1446, § 2). Sinon²⁰⁰, et « s'il estime que le libelle repose sur quelque fondement, il

¹⁹⁵ Voir SACRA ROMANA ROTA, *Normae S. Romanae Rotae tribunalis*, 13 juillet 1934, dans *AAS*, 26 (1934), art. 27, §§ 1-2, p. 457; voir aussi PICARD, *La communauté de la vie conjugale*, pp. 221-224.

¹⁹⁶ Voir PETER, *Commentary on Cases of Separation of Spouses* (cc. 1692-1696), p. 1791.

¹⁹⁷ Voir PICARD, *La communauté de la vie conjugale*, pp. 132-133.

¹⁹⁸ Voir COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE, réponse, 25 juin 1932, dans *AAS*, 24 (1932), p. 284.

¹⁹⁹ Voir FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, p. 251. En 1912, un cas fut jugé par onze juges de la Rote (voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* M. LEGA, 20 avril 1912, Rome, dans *SRRD*, 4 [1912], pp.193-203).

²⁰⁰ « Malheureusement, il arrive trop souvent que, lorsque l'on demande de l'aide à l'évêque ou à d'autres pasteurs qui ont charge d'âmes, il est déjà trop tard : le processus de rupture du mariage en est

ordonnera dans les trois jours, par un décret apposé à la fin du libelle, qu'une copie de la demande soit notifiée au défendeur, en lui donnant la faculté d'envoyer, dans les quinze jours, une réponse à la chancellerie du tribunal »²⁰¹. Après l'expiration de ces délais, le juge citera, en vue de l'audience à venir, dans un délai qui ne dépassera pas trente jours, tous ceux qui doivent être présents (c. 1661, § 1 [CCEO, c. 1347]).

Pendant l'audience, le juge interroge séparément les parties et les témoins. Les témoignages de personnes qui connaissent le couple sont importants puisqu'ils peuvent aider le juge à en venir à la vérité sur la vie du couple. Les points essentiels des réponses des parties et des témoins doivent être rédigés par un notaire (c. 1664 [CCEO, c. 1350]). Une fois les preuves réunies, la discussion orale aura lieu au cours de la même audience (c. 1667 [CCEO, c. 1353]).

La certitude morale requise du juge pour prononcer la sentence est importante (c. 1608). Le but est d'arriver à la vérité objective sur l'existence ou l'inexistence de causes de séparation²⁰². Dans le cas du procès contentieux oral, le juge lira la sentence en présence des parties. Le texte complet de la sentence, avec l'exposé des motifs, sera porté à la connaissance des parties (c. 1668). La sentence doit mentionner la possibilité de faire appel de ce jugement. Si le procès contentieux ordinaire est utilisé et qu'il y a appel, le tribunal de deuxième instance procèdera selon le canon 1682, § 2 (c. 1693, § 2), et si le procès contentieux oral est utilisé, on procèdera de la même façon en appel. En cas de

parvenu à un point tel qu'il n'y a plus d'espoir de venir en aide aux parties » (WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 80).

²⁰¹ C. 1659, § 1.

²⁰² Voir KAMAS, *The Separation of the Spouses*, p. 256.

conformité des deux sentences, les causes de séparation des époux ne deviendront jamais *res iudicata*²⁰³ (cc. 1643-1644). Contrairement à la sentence de nullité du mariage où la conformité des deux sentences est nécessaire, pour la séparation des époux, la première sentence peut être exécutoire en absence d'appel. Toutefois, même si le droit prévoit la séparation avec maintien de lien, cette pratique est de plus en plus abandonnée. À Madagascar, les prêtres interviennent dans le processus de réconciliation de couples en difficulté mais l'autorité ecclésiastique n'intervient presque jamais dans la séparation.

3.3.1.3— Le tribunal civil

Bien que l'Église affirme sa compétence exclusive dans le mariage des catholiques, elle reconnaît aussi la compétence de l'autorité civile pour les effets purement civils (c. 1059 [CCEO, c. 780, § 1]). « Là où la décision ecclésiastique n'a pas d'effets civils, ou si la sentence civile ne semble pas devoir être contraire au droit divin, l'évêque diocésain de la résidence des époux, après avoir examiné les circonstances particulières, pourra permettre le recours au for civil »²⁰⁴. En dehors des pays qui ont conclu un concordat avec le Saint-Siège²⁰⁵, la séparation ecclésiastique n'est pas reconnue par l'autorité civile. Certains Pays acceptent la séparation du corps et le

²⁰³ Voir cc. 1643-1644. De plus, la Commission d'interprétation du Code répond par l'affirmative à la question de savoir si les causes de séparation ne doivent pas être considérés comme *res iudicata* (voir COMMISSION PONTIFICALE D'INTERPRÉTATION DU CODE, réponse, 8 avril 1941, dans *AAS*, 33 [1941], p. 173; voir aussi PETER, *Commentary on Cases of Separation of Spouses* [cc. 1692-1696], p. 1791).

²⁰⁴ C. 1692, § 2.

²⁰⁵ Dans les pays liés par un concordat avec le Saint-Siège, l'Église reconnaît la séparation civile. Par exemple, l'article 34 du Concordat entre l'Italie et le Saint-Siège dit que : « Le Saint-Siège consent à ce que les causes de séparation personnelle soient jugées par l'autorité judiciaire civile » (Concordat entre le Saint-Siège et l'Italie, dans *AAS*, 21 [1929], p. 291, notre traduction; voir aussi l'article 7 du Concordat entre l'Autriche et le Saint-Siège, dans *AAS*, 26 [1939], p. 277; pour le cas de l'Espagne, voir L. MIGUELEZ, « Las causas matrimoniales de separación temporal », dans *REDC*, 9 [1954], pp. 315-351).

divorce²⁰⁶, et d'autres ne parlent que du divorce. Selon Woestman, si les décisions d'un tribunal ecclésiastique n'ont pas d'effets civils, il est inutile d'avoir un procès ecclésiastique²⁰⁷. Dans ce cas, en dehors de ce qui est mentionné dans le canon 1152, § 2²⁰⁸, l'évêque pourra permettre le recours au for civil sous certaines conditions : le respect du droit divin au for civil, et le motif de la requête doit être la cause de la séparation canonique. En effet, la sentence civile touche surtout les effets civils du mariage, comme la division des propriétés, le soutien du conjoint et des enfants, ainsi que la garde des enfants, mais elle ne doit pas affecter le lien du mariage, et les parties ne doivent pas envisager le remariage²⁰⁹.

Ainsi, le droit canonique prévoit que l'évêque puisse permettre aux catholiques de recourir au for civil pour régler certains aspects de la séparation, mais l'Église refuse catégoriquement le remariage sans une déclaration de nullité²¹⁰. Le divorce civil est

²⁰⁶ C'est le cas de la France. « Le projet du Code de Napoléon n'admettait que le divorce, ce fut le Conseil d'État qui fit introduire la séparation de corps dans le texte. Il s'agissait, dans l'esprit des auteurs, d'une concession faite aux catholiques dans le but d'assurer leur liberté de conscience [...]. Le divorce, on le sait, est la rupture d'un mariage valable, du vivant des deux époux, prononcée par décision judiciaire pour des motifs précis par la loi. La séparation de corps, au contraire, est l'état de deux époux qui ont été dispensés par la justice de l'obligation de vivre ensemble » (A. MARGRAFF, « Divorce et la séparation de corps », dans *RDC*, 1 [1951], p. 432).

²⁰⁷ WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 78. Le canon 1692, § 3 ajoute que : « Si la cause concerne aussi les effets purement civils du mariage, le juge fera en sorte que, restant sauves les dispositions du § 2, la cause soit déferée dès le début au for civil ».

²⁰⁸ En cas d'adultère, le canon 1152, § 2 donne la possibilité à la partie innocente de faire recours auprès de l'autorité ecclésiastique ou civile.

²⁰⁹ Voir PETER, *Commentary on Cases of Separation of Spouses* (cc. 1692-1696), pp. 1790-1791; voir aussi TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. STANKIEWICK, 26 février 1987 (Rome), dans *SRRD*, 79 (1987), pp. 75-83; IDEM, *coram* E. JARAWAN, 15 mai 1989 (Rome), dans *SRRD*, 81 (1989), pp. 348-355.

²¹⁰ James Godley rapporte quelques décisions négatives de la Sacrée Pénitencerie aux demandes de catholiques qui voulaient se divorcer civilement (voir J.P. GODLEY, « Permission for Separation and Divorce », dans *J*, 14 [1954], pp. 249-250; voir aussi FORBES, *The Canonical Separation of Consorts*, pp. 258-266; voir également TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* MASALA, 19 février 1975 [Toulouse],

accepté seulement quand le mariage est déjà déclaré nul par le tribunal ecclésiastique; il sert alors à obtenir la liberté civile. Le divorce civil est interdit en raison de l'indissolubilité de tout mariage²¹¹.

3.3.1.4— Les effets de la séparation des époux

La séparation légitime des époux en tant qu'exception dans la vie matrimoniale modifie les effets du mariage et affecte les relations entre les époux et entre les parents et les enfants. Le droit au corps (*ius in corpus*) de l'autre est suspendu temporairement ou perpétuellement. Il en est de même pour les obligations inhérentes à la vie commune même si les époux sont toujours liés par certaines obligations comme l'obligation à la fidélité réciproque ainsi que les devoirs envers les enfants²¹².

Le premier effet de la séparation est d'autoriser les époux à vivre séparément²¹³. Si l'obligation de la cohabitation oblige la femme, par exemple, à vivre dans le domicile de son époux, après la séparation légitime, elle pourra avoir son propre domicile (c. 104 [CCEO, c. 914]), même si elle s'est séparée de sa propre autorité dans le cas d'adultère certain et manifeste de son époux. La culpabilité ou l'innocence n'affectent pas la désignation du domicile; la seule condition est que la séparation ait été accordée par

dans *SRRD*, 67 [1986], pp. 64-74). J.P. Kelly considère que le plus grand problème moral de l'Église aux États-Unis est l'obtention facile du divorce civil. Selon lui, la moitié des mariages célébrés aux États-Unis finissent par le divorce (voir KELLY, « Separation and Civil Divorce », pp. 187-238).

²¹¹ Voir LÉON XIII, Encyclique *Arcanum divinae sapientiae*, 10 février 1880, dans *ASS*, 12 (1880), pp. 385-402; voir aussi PIE XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930, dans *AAS*, 22 (1930), pp. 539-592.

²¹² Voir BERNARDEZ, *Las causas canonicas de separación conyugal*, p. 599

²¹³ Voir A. MARGRAFF, « Divorce et la séparation de corps », dans *RDC*, 1 (1951), p. 434.

l'autorité ecclésiastique²¹⁴. L'Instruction *Provida mater* de la Congrégation pour la discipline des sacrements du 15 août 1936 confirmait que l'épouse, séparée à perpétuité ou pour un temps indéterminé par une sentence judiciaire du tribunal ecclésiastique ou par un tribunal civil reconnu par l'Église en vertu d'un concordat ou par un décret de l'autorité compétente, peut avoir son propre domicile²¹⁵.

La relation entre les parents et les enfants est aussi affectée par la séparation des époux. Qui aura la garde des enfants? Le canon 1132 du *CIC/17* disait que les enfants seraient éduqués par la partie innocente si les deux parties étaient catholiques; ils seraient confiés à la partie catholique si une partie n'était pas catholique à moins que l'ordinaire n'en décide autrement pour le bien des enfants²¹⁶. Cependant, le canon 1154 du nouveau Code dit qu'une « fois établie la séparation des conjoints, il faut toujours pourvoir de manière appropriée à l'entretien et à l'éducation des enfants ». Ce canon ne donne pas d'indication concernant la garde des enfants ou la pension alimentaire, ou le secours envers l'autre conjoint dans le besoin. Toutes ces questions sont laissées à la compétence du tribunal civil²¹⁷.

²¹⁴ Le 14 juillet 1922, la Commission d'interprétation du Code répondait négativement à la question si l'épouse qui a déserté malicieusement le mari pouvait avoir son propre domicile (COMMISSION PONTIFICALE DE L'INTERPRÉTATION DU CODE, réponse du 14 juillet 1922, dans *AAS*, 14 [1922], p. 526).

²¹⁵ Voir SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum Provida mater*, 15 août 1936, dans *AAS*, 28 (1936), article 6, § 2, p. 316.

²¹⁶ Voir c. 1132, *CIC/17*; voir aussi J.P. GODLEY, « Permission for Separation and Divorce », dans *J*, 14 (1954), pp. 248-249.

²¹⁷ « Le tribunal ecclésiastique renvoie les parties au for civil pour les éventuelles questions financières et matérielles pendantes, qui n'arriveraient pas à être réglées à l'amiable par convention librement acceptée par les conjoints » (TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. STANKIEWICZ, 26 février 1987, dans *RRDS*, 79 [1987], p. 76; voir IDEM, *Coram* FERRARO, 17 décembre 1974, Saragossa, dans *RRDS*,

Enfin, le canon 1153, § 2 recommande aux époux séparés de reprendre la vie commune une fois que le motif de la séparation temporaire cesse. W.H. Woestman dit qu'il s'agit d'une obligation théorique, car, en pratique, le respect de cette obligation dépasse les forces humaines²¹⁸.

Ainsi, même si l'Église prévoit des procédures pour la séparation, la demande de la séparation avec maintien du lien est de plus en plus abandonnée, et la demande de divorce civil et de la nullité du mariage attirent de plus en plus les couples en difficulté.

3.3.2— La séparation dans le mariage coutumier betsimisaraka

Chez les Betsimisaraka, le mariage est dissous de deux manières : par la mort de l'un des époux et par la répudiation coutumière. L'attention se concentre uniquement sur la répudiation qui met beaucoup plus souvent fin au mariage. De même, les discours prononcés pendant la célébration du mariage font déjà allusion à une possible dissolution du mariage du vivant des époux. La répudiation doit être prononcée en présence du *fokonolona* et les membres des deux familles puisque la répudiation clandestine n'a pas d'effet légal²¹⁹. L'article 56 du *Code des 305 articles* condamnent les époux qui se sépareraient sans autorisation²²⁰.

66 [1983], pp. 799-807; IDEM, *coram* POMPEDDA, 26 juillet 1976, Madrid, dans *RRDS*, 68 [1987], pp. 347-357).

²¹⁸ WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 77.

²¹⁹ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 281-285; voir aussi B. RAHARIJAONA, « La répudiation et le divorce chez les Hova, sous Ranavalona II et Ranavalona III », dans *BAM*, 15 (1934), pp. 54-56.

²²⁰ « Les époux qui se sépareraient sans autorisation de l'autorité, seraient condamnés à une amende de 250 francs, payable un tiers par la femme et deux tiers par le mari. À défaut de paiement, ils subiront la contrainte par corps en raison de 0,60 franc par jour jusqu'à parfait paiement et le mariage continuera à avoir toute sa force légale » (THÉBAULT, *Code des 305 articles*, article 56, p. 47).

3.3.2.1— La procédure de séparation

Contrairement au droit civil malgache²²¹ qui autorise chacun des époux à demander le divorce s'il y a une raison sérieuse, dans le mariage coutumier, seul le mari a le droit de répudier sa femme; ni les familles, ni le *fokonolona* ne peuvent se substituer à lui, seul intéressé pour prendre cette grave décision²²². Toutefois, l'épouse a le droit de quitter pour un temps déterminé le foyer conjugal et de fuir chez ses parents si elle ne peut plus supporter la vie commune. Cette séparation temporaire est le seul moyen qu'a l'épouse pour obtenir la séparation²²³. Il existe donc deux types de séparation dans le mariage coutumier : la séparation temporaire appelée *misintaka* et la séparation définitive ou la répudiation.

3.3.2.1.1— Le *misintaka* ou la séparation temporaire

Le *misintaka* est le droit de la femme mariée qui, sans faute de sa part, doit quitter momentanément le domicile conjugal pour demeurer avec ses parents sans demander l'avis du mari. Le *misintaka* est considéré comme un temps de réflexion pour les époux. Cette situation est purement provisoire car elle ne peut durer que le temps de régler les questions qui les ont divisés, et de permettre au mari d'inviter son épouse à reprendre la vie commune ou procéder à la séparation²²⁴. Mais l'épouse qui se sépare doit respecter

²²¹ L'article 66 du droit civil de Madagascar dit : « Lorsqu'un des époux aura gravement manqué soit aux obligations résultant du mariage, soit aux règles traditionnelles déterminant les devoirs réciproques des époux, et que ce manquement aura rendu intolérable le maintien de la vie commune, l'autre époux pourra demander le divorce au tribunal compétent » (THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 224).

²²² Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, pp. 284-285.

²²³ Voir JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, vol. 2, pp. 199-200.

²²⁴ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, pp. 132-133.

certaines conditions : habiter chez sa famille et ne pas vivre seule ou chez n'importe qui, ou mener une vie errante; elle doit se comporter irréprochablement. Les deux parties sont toujours tenues par le devoir de fidélité réciproque²²⁵.

La durée du *misintaka* n'est pas limitée, mais il appartient au mari de prendre l'initiative pour faire cesser cette non-cohabitation; il peut l'interrompre en recourant au *fampodiana*, ou démarche par laquelle, assisté de quelques parents et notables, il tente de ramener son épouse au domicile conjugal. Il doit promettre à sa femme devant ses beaux-parents qu'il se comportera convenablement envers elle, et il lui donne quelques présents en compensation du tort qu'il lui a fait. Si l'épouse accepte de revenir au domicile conjugal, le *misintaka* est terminé. L'épouse reprend sa place au foyer familial comme si rien ne s'était passé²²⁶.

Par contre, si le mari refuse d'accomplir le *fampodiana*, sa femme demeure dans sa famille. Cette séparation n'a pas un caractère injurieux à l'égard du mari, et ce dernier ne peut répudier son épouse sans avoir passé d'abord par le *fompodiana*²²⁷. Enfin, il arrive que le mari accomplisse le *fampodiana*, mais la femme refuse quand même de retourner au foyer familial. Dans ce cas, son refus est considéré comme injurieux et le mari pourra la répudier²²⁸.

²²⁵ Voir *ibid.*

²²⁶ Voir CALLET, *Histoire des rois*, pp. 632-633.

²²⁷ Le proverbe malgache dit : « C'est la main qui a frappé qui doit caresser » (FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 295). Le mari qui a eu des torts envers son épouse doit effectuer le *fampodiana* en lui demandant de réintégrer le domicile conjugal.

²²⁸ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, p. 134.

Ainsi, le *misintaka* n'est pas une séparation au sens propre du terme, mais un droit qui protège l'épouse en mettant fin à la vie commune intolérable. L'article 56 du Code de droit malgache a repris ce droit traditionnel en disant : « [P]our des motifs graves, la femme peut quitter temporairement le domicile conjugal, dans les formes et conditions prévues par la coutume »²²⁹.

3.3.2.1.2— La répudiation coutumière

La répudiation est très fréquente chez les Betsimisaraka, car le mariage a rarement été considéré comme établissant un lien indissoluble entre les époux. « Si le mariage ne marche pas, il vaut mieux être frère et sœur attentionnés »²³⁰ disent les Malgaches. Le mari qui répudie sa femme (*magnombela vady*) doit suivre les prescriptions coutumières.

Donc, quand le mari décide de répudier sa femme, il avertit ses parents et le *mpiantoka* ou garant du mariage en leur demandant de l'accompagner chez la famille de l'épouse afin d'assister au rite de la répudiation. En effet, pour être valide, la répudiation doit être faite devant des témoins de deux familles ainsi que les membres du *fokonolona* puisque la répudiation clandestine est interdite et sans effet. Le mari prononce le discours de la répudiation²³¹ qui dissout le lien de leur mariage.

²²⁹ Ibid., p. 223.

²³⁰ CALLET, *Histoire des rois*, p. 636. Les Malgaches préfèrent se séparer plutôt qu'endurer une situation intolérable dans le mariage.

²³¹ Il dit à la femme : « Je te quitte, prends un autre mari, si bon te semble. Je ne dis rien à l'homme que tu choisiras, quelles que soient sa couleur et sa situation » (FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 18).

3.3.2.1.3— Les effets de la séparation

Comme dans le mariage chrétien, la séparation entraîne certaines conséquences pour les époux et les enfants. Le premier effet est la dissolution du lien matrimonial. Les époux séparés perdent le titre d'époux et ils ne sont plus tenus aux devoirs du mariage, comme la fidélité et l'assistance réciproque. Ils recouvrent leur liberté et peuvent se remarier²³². Cela diffère de la séparation dans le mariage chrétien. Le mari garde tous les enfants issus du mariage avec l'épouse répudiée. Il est fréquent, toutefois, que la mère garde un ou plusieurs d'entre eux, si le conjoint le tolère. Il est d'usage de les confier à la mère quand ils sont en bas âge; plus tard, ils iront tantôt avec leur père, tantôt avec leur mère²³³. L'article 76 du Code de droit civil de Madagascar se réfère au droit coutumier quant à la garde des enfants après la séparation²³⁴.

Tel qu'il est mentionné lors de la célébration du mariage, le partage des biens communs doit respecter le système *kitay telo an-dalana* par lequel le partage se fait en trois tiers égaux : deux tiers reviennent à l'époux et un tiers à l'épouse²³⁵; cependant l'épouse adultère peut perdre ce droit. Le partage à deux parts égales est réservé aux unions irrégulières ou *vady sengy*²³⁶. Pour le divorce d'un couple marié selon la coutume,

²³² Voir JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, vol. 2, p. 226.

²³³ Voir FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 293.

²³⁴ « La garde des enfants est dévolue conformément aux coutumes » (THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, l'article 76, p. 223).

²³⁵ Voir ROUHETTE, *Les régimes matrimoniaux dans le droit traditionnel*, p. 33; voir aussi CALLET, *Histoire des rois*, p. 603.

²³⁶ *Vady sengy* est une union entre une jeune femme et un jeune homme sans passer par la cérémonie traditionnelle et contre la volonté des parents (voir FONTOYNONT, *Les Betsimisaraka*, p. 15).

l'article 108 du droit civil de Madagascar renvoie aux dispositions coutumières quant aux questions des régimes matrimoniaux²³⁷.

La séparation se termine par le partage des biens, mais les époux séparés peuvent toujours se réunir après avoir accompli le rite de *fampodiana* ou réunification après la répudiation. Le mari demande à sa femme de retourner à son domicile après avoir payé le *tamby* (compensation donnée à la femme en échange de son retour). La réunion peut se produire quelques mois ou plusieurs années après la séparation, à condition que la femme ne soit pas encore remariée. Ce cas est très fréquent pour les couples qui ont des enfants en commun, car l'intérêt pour les enfants incite les époux séparés à se rapprocher²³⁸.

Conclusion

La comparaison entre la séparation des époux dans le mariage chrétien et dans le mariage coutumier a permis de relever non seulement leurs différences dans ses causes, ses procédures et ses effets, mais aussi dans les questions canoniques soulevées par l'instabilité du couple tant dans le mariage chrétien que dans le mariage coutumier.

Tout d'abord, tout en restant fidèle à l'indissolubilité du mariage, l'Église permet la séparation avec maintien du lien pour une cause légitime (c. 1151) afin de protéger la dignité du mariage et de la vie familiale en cas de fautes graves de la part de l'un des époux en s'opposant à l'objet et à la finalité ainsi qu'aux propriétés essentielles du mariage²³⁹. La séparation suspend temporairement ou perpétuellement l'exercice des

²³⁷ « Les régimes matrimoniaux demeurent régis par les dispositions législatives ou coutumières antérieures » (THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, l'article 108, p. 229).

²³⁸ Voir CALLET, *Histoire des rois*, p. 643.

²³⁹ Voir ZANETTI, « La Chiesa ammette la separazione », p. 121.

obligations de la vie commune. Les époux sont toujours tenus à la fidélité réciproque en raison de la permanence du lien du mariage, et ils ne sont pas exclus de la vie sacramentaire puisque la séparation ne contredit pas l'indissolubilité du mariage²⁴⁰.

Toutefois, bien des catholiques considèrent la séparation comme une affaire privée dans laquelle l'autorité ecclésiastique ne doit pas intervenir. Par conséquent, les époux se séparent selon leur propre volonté et ils ont recours au divorce civil afin de se remarier civilement. Le nombre de catholiques divorcés remariés ne cesse d'augmenter²⁴¹ et cela pose un problème pastoral puisqu'ils sont en situation irrégulière²⁴². L'Église ne peut pas admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés car leur état et leur condition de vie est en contradiction avec la communion d'amour entre le Christ et

²⁴⁰ Voir *ibid.*, p. 141.

²⁴¹ Voir J. WERCKMEISTER, « La grande diversité des comportements matrimoniaux en Europe », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 423-429. À Madagascar, « plus d'une vingtaine de procédures de divorce par jour passent au tribunal. Cela concerne des jeunes entre 20 à 24 ans » (L. RAJAONAH, « Le divorce coûte cher », <http://www.lexpressmada.com/index.php?p=display&id=23005> (11 décembre 2008).

²⁴² Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999; voir également, entre autres, J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », dans *RDC*, 48 (1998), pp. 59-79; IDEM, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », dans *RDC*, 51 (2001), pp. 373-399; KELLY, « Separation and Civil Divorce », pp. 187-190; C. ROBERT, « Est-il encore opportun de priver des sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie tous les divorcés remariés? », dans *RDC*, 24 (1974), pp. 153-175; N. PROVENCHER, *Une place à part entière : les divorcés remariés dans l'Église*, Ottawa, Novalis, Université Saint-Paul, 2007; P. DECCLERCK, « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », dans *RTL*, 32 (2001), pp. 321-352; B. HÄRING, *Plaidoyer pour les divorcés remariés. Existe-t-il une porte de sortie?*, Paris, Cerf, 1995; A. LE BOURGEOIS, *Chrétiens divorcés remariés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994; M. LEGRAIN, *Les personnes divorcées remariées : dossier de réflexion*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Centurion, 1994; A-M. LÉONARD, *Séparés, divorcés, divorcés remariés, l'Église vous aime*, Paris, Éditions de L'Emmanuel, 1996; F. SEJOURNÉ, *L'Église et les divorcés et les divorcés remariés, un nouveau regard*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003; S. CONSOLI, « Il problema della partecipazione al sacramento dei fedeli separati o divorziati », dans *ME*, 119 (1994), pp. 84-94; J.J. MYERS, « Divorce, Remarriage, and Reception of the Holy Eucharist », dans *J*, 57 (1997), pp. 485-516; P.J. TRAVERS, « Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage After Divorce and the 1983 Code of Canon Law », dans *J*, 55 (1995), pp. 187-217; IDEM, « Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage After Divorce : A Revisitation », dans *J*, 57 (1997), pp. 517-540.

l'Église et peut induire les fidèles en erreur. Ils se trouvent dans une situation qui contredit l'indissolubilité du mariage²⁴³.

Quant au mariage coutumier betsimisaraka, l'accessibilité à la séparation pour des raisons diverses, comme l'incompatibilité des caractères, le manque de part et d'autre aux rôles respectifs, la stérilité, le non-respect des interdits, ainsi que les pressions familiales, démontre son instabilité. Les betsimisaraka considèrent l'indissolubilité du mariage comme étant très louable en pratique, mais non comme une obligation qui s'impose, « comme le privilège réservé aux gens d'un âge mûr, non comme le devoir de tous, même des jeunes »²⁴⁴. Contrairement au mariage chrétien, la répudiation dissout le lien du mariage et les époux séparés peuvent se remarier. Cette conception du mariage coutumier comme lien dissoluble pose un problème pour la réception du sacrement du mariage. Les Betsimisaraka ne se marient pas à l'Église, craignant la doctrine de l'indissolubilité : « Le vrai problème se trouve dans la peur de l'indissolubilité qui est reconnue au mariage célébré chrétiennement »²⁴⁵. Si la conception du mariage dissoluble est trop ancrée dans la mentalité des Betsimisaraka, ne risquent-ils pas de contracter un mariage excluant l'indissolubilité quand ils se marient religieusement?

²⁴³ Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 84, dans *DC*, 79 (1982), p. 33; voir aussi C. SENON-DUPLESSIS, « L'Église catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du Cardinal Ratzinger », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 393-421; voir également ÉVÊQUES ALLEMANDS DU RHIN SUPÉRIEUR, Lettre pastorale, *Divorcés remariés : respect de la décision prise par conscience*, 10 juillet 1993, dans *DC*, 90 (1993), pp. 986-994.

²⁴⁴ FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 283.

²⁴⁵ F.J. URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique noire : la cinquième Assemblée du SCEAM [Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar] », dans *DC*, 24 (1980), p. 182 (= URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique »).

De plus, les Betsimisaraka se marient pour perpétuer leur descendance : « La procréation n'est pas seulement le succès du mariage. Elle en est la première des causes »²⁴⁶. La stabilité du mariage n'est assurée que par l'arrivée de l'enfant et la stérilité est tenue comme un non-accomplissement des exigences du mariage²⁴⁷. Cette mentalité touche également les chrétiens, car « très peu d'Africains sont capables de surmonter l'épreuve de l'infécondité et de rester jusqu'à la fin de leur vie fidèles à leur femme stérile »²⁴⁸. Peut-on donc dire que les Betsimisaraka contractent un mariage conditionnel, c'est-à-dire que l'époux reste avec son épouse à condition qu'elle soit capable de lui donner des enfants? Le canon 1102²⁴⁹ parle de l'invalidité du consentement conditionnel portant sur le futur. Jusqu'à quel point cette mentalité pourrait-elle vicier le consentement matrimonial des Betsimisaraka? On ne peut pas généraliser en classant tous les mariages betsimisaraka comme étant viciés par l'apposition d'une condition, mais il faudra les examiner cas par cas.

Le problème de la stérilité éloigne aussi les Betsimisaraka du mariage chrétien puisque, sachant que l'Église n'admet pas le divorce et le remariage, ils préfèrent se

²⁴⁶ J. GAUDEMET, « Mariage et procréation : les aspects historiques », dans *RDC*, 45 (1995), p. 248. Le c. 1013 du *CIC/17* qui décrit la procréation et l'éducation des enfants comme fin première du mariage se rapproche de la conception du mariage betsimisaraka.

²⁴⁷ Voir LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, pp. 69-77.

²⁴⁸ Ibid., p. 73.

²⁴⁹ C. 1102 : « § 1. Le mariage assorti d'une condition portant sur le futur ne peut être contracté valablement. § 2. Le mariage contracté assorti d'une condition portant sur le passé ou le présent est valide ou non, selon que ce qui est l'objet de la condition existe ou non. § 3. Cependant la condition dont il s'agit au § 2 ne peut être apposée licitement sans l'autorisation écrite de l'Ordinaire du lieu ». Le c. 826 de *CCEO* considère invalide le mariage célébré sous condition sur le passé, le présent et le futur.

marier selon la coutume pour se séparer facilement en cas de stérilité²⁵⁰. Cet « amour exagéré des enfants »²⁵¹ est cause aussi d'infidélité de la part du mari qui veut trouver une autre femme pouvant lui donner des enfants. La conception de la famille betsimisaraka que les enfants des frères et des sœurs sont comme les propres enfants de celui ou de celle qui ne peut en avoir ne suffit-elle pas à résoudre le problème de stérilité? De plus, l'adoption²⁵², très pratiquée par les Betsimisaraka, est encore une des meilleures solutions pour remédier à ce problème. L'établissement d'un empêchement de stérilité et l'institutionnalisation par le droit de la condition de fécondité au moment de l'engagement matrimonial sont insoutenables²⁵³.

L'instabilité du mariage coutumier pose encore d'autres problèmes canoniques. Étant donné que l'Église reconnaît le mariage de deux non-baptisés comme étant non sacramentel mais indissoluble (c. 1134 [CCEO, c. 776, § 2]), il faut remettre en question la validité des mariages chrétiens célébrés après la séparation coutumière d'une partie qui n'a pas obtenu de décret de nullité en raison de l'empêchement du lien (c. 1085 [CCEO, c. 802]). L'absence d'un tribunal ecclésiastique à Madagascar aggrave la situation.

²⁵⁰ Voir LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, p. 73.

²⁵¹ CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, Lettre pastorale, *L'Église, famille de Dieu : instrumentum laboris*, Accra, Ghana, Édition et publication SCEAM, 1998, p. 27.

²⁵² Voir CALLET, *Histoires des rois*, pp. 607-608.

²⁵³ Pour remédier au problème de la séparation liée à la stérilité, la cinquième Assemblée du SCEAM réunie à Nairobi les 24-30 juillet 1978 a parlé de l'institution d'un empêchement de stérilité ainsi que l'institutionnalisation de la condition de fécondité portant sur le fait actuel, mais ces propositions ont été rejetées en raison de leur incohérence avec le droit matrimonial (voir URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique », pp. 194-197).

De plus, plusieurs Betsimisaraka se considèrent libres de se marier même religieusement après la séparation coutumière, car souvent la séparation et le mariage coutumier ne sont pas inscrits dans le registre de l'État civil, bien que le Code de droit civil de Madagascar l'exige. Pour que le mariage coutumier soit valide au niveau civil, l'article 32 demande de faire un procès-verbal devant l'autorité civile²⁵⁴. Il en est de même dans le cas de séparation : « La décision de la juridiction traditionnelle est rendue en présence des parties. Elle fait l'objet d'un procès-verbal dont une copie est immédiatement envoyée au sous-préfet »²⁵⁵. Toutefois, le canon 1066 dit clairement qu'« avant qu'un mariage ne soit célébré, il faut qu'il soit établi que rien ne s'oppose à la validité et à la licéité de sa célébration ». Afin d'éviter de célébrer des mariages invalides ou illicites, il est urgent que l'Église de Madagascar cherche à résoudre ce problème²⁵⁶.

Ainsi, la séparation et le remariage dans le mariage chrétien et coutumier posent des problèmes canoniques et pastoraux. Quels sont donc les impacts des problèmes liés à la séparation et le remariage dans le mariage chrétien des Betsimisaraka? Quelles solutions canoniques et pastorales peut-on proposer pour aider les Betsimisaraka à se marier religieusement et à accepter l'indissolubilité comme propriété essentielle de tout mariage (c. 1055 [CCEO, c. 776, §§ 1-2])? Et quels sont les éléments positifs du mariage coutumier qu'on peut intégrer dans le mariage chrétien sans s'opposer au droit universel de l'Église sur le mariage?

²⁵⁴ « L'accomplissement des cérémonies traditionnelles sera constaté dans un procès-verbal par un représentant de l'autorité désigné dans les conditions prévues dans ce décret » (THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, l'article 32, p. 220).

²⁵⁵ Ibid., article 105, p. 229.

²⁵⁶ Quelques solutions pastorales et canoniques seront proposées au chapitre suivant.

CHAPITRE IV

LES DÉFIS ET DES SOLUTIONS CANONIQUES DU MARIAGE CHRÉTIEN CHEZ LES BETSIMISARAKA

Introduction

Malgré l'augmentation du nombre des chrétiens, le succès du christianisme chez les Betsimisaraka reste encore mitigé, surtout en ce qui a trait au sacrement du mariage où les résistances à la christianisation occidentale ont été les plus marquées¹. En terre betsimisaraka, l'Église se trouve en face de deux grandes difficultés : la résistance au mariage chrétien et l'instabilité des mariages. Les Betsimisaraka sont très réticents au mariage chrétien et ils ne se marient à l'Église que très rarement. Il existe d'ailleurs une grande disproportion entre le nombre de baptisés et de mariés : « [B]eaucoup de baptisés et peu de mariés »². Pourquoi les Betsimisaraka montrent-ils un grand désintérêt pour le mariage chrétien? Les raisons sont nombreuses.

D'abord, le mariage coutumier dans la conscience des Betsimisaraka, baptisés ou non, est reconnu comme un vrai mariage³, et il n'y a pratiquement pas de mariage sacramentel qui ne soit passé avant par le mariage coutumier. Le mariage célébré selon la coutume est considéré comme le fondement le plus solide pour le mariage sacramentel. Le mariage chrétien est une régulation canonique parfois très tardive, car la plupart des

¹ Voir J. BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique : une histoire de l'Église africaine*, Limete-Kinshasa, Paulines, 2001, p. 490 (= BAUR, *Une histoire de l'Église africaine*).

² LEGRAIN, *Mariage chrétien : modèle unique?*, p. 9.

³ Voir J.A. MALULA, « Mariage et famille en Afrique », intervention au congrès de Yaoundé du 4 au 11 avril 1984, dans *DC*, 81 (1984), p. 873 (= MALULA, « Mariage et famille en Afrique »).

chrétiens betsimisaraka considèrent leur mariage chrétien comme une permission d'accéder aux sacrements, surtout à l'eucharistie et à la confession⁴.

De plus, tel qu'il a été déjà mentionné, « de l'avis de tous, le vrai problème se trouve dans la peur de l'indissolubilité [du mariage chrétien] »⁵. Les Betsimisaraka ont peur de l'échec du mariage chrétien considéré toujours comme un grand scandale et une faute passible d'une punition divine. Ils préfèrent être exclus des sacrements pendant un certain nombre d'années plutôt que de faire un mariage sans fondements solides et risquer d'être exclus des sacrements jusqu'à la mort⁶. Pourtant, cette période de préparation au mariage chrétien peut durer plusieurs années voire même toute la vie et certains ne se marient jamais à l'Église.

D'autre part, l'obligation de se marier civilement pose un problème pour un grand nombre de couples, surtout des paysans qui veulent se marier à l'Église car « les

⁴ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », pp. 176-179. Ce refus du mariage chrétien n'est pas un problème uniquement betsimisaraka puisqu'il existe aussi dans de nombreux pays africains et asiatiques là où les mariages coutumiers maintiennent avec leurs forces contraignantes leur sens profond. Pour le cardinal Malula : « Ce mariage de type occidental pose de sérieux problèmes aux Africains, parce que, inadapté, il se trouve en porte à faux » (MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872; voir entre autres : CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU TCHAD, « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique », dans *DC*, 87 [1990], pp. 1067-1070; P. DELMAIS, « Conception chrétienne de la famille », dans O. OGUNU, *The African Enchiridion : Documents and Texts of the Catholic Church in the African World*, vol. 1, 1905-1977, Perugia, Editrice Missionaria Italiana, 2005, pp. 178-182 [= OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1]; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CAMEROUN, « Directoire de pastorale familiale et conjugale », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, pp. 978-995 [= CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CAMEROUN, « Directoire de pastorale familiale et conjugale »]; J. MALULA, « Mariage chrétien », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, pp. 231-242; G. KETTEL, « Lettre pastorale sur le sacrement du mariage », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, pp. 186-189; O.H. OKEKE, « Christian Celebration of Marriage in Africa », dans *IE*, 7 [1995], pp. 634-641; BAUR, *Une histoire de l'Église africaine*, pp. 490-492; P. DIKOS, *The Status of the Canonical Form of Marriage in Papua New Guinea : A Comparative Study of Customary, Statutory and Canonical Celebration of Marriage*, Ottawa, Saint Paul University, 2005).

⁵ URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique », p. 182.

⁶ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 178.

ministres des divers cultes ne consentent à procéder aux cérémonies de l'union religieuse qu'autant que les conjoints auront fourni la preuve que leur mariage a été régulièrement contracté devant les autorités locales »⁷. De plus, l'insuffisance de moyens financiers pour organiser certaines festivités empêche également une grande partie des fidèles de se marier religieusement. Le manque de conviction religieuse de l'une ou de deux parties est un autre obstacle au mariage chrétien⁸.

Deuxièmement, le problème de l'instabilité du mariage qui affecte presque la majorité de la société contemporaine touche aussi le mariage chrétien chez les Betsimisaraka. En effet, la perte du sens de la durée et de l'engagement définitif dans le mariage entraîne l'accroissement du nombre des chrétiens divorcés⁹. De plus, à l'instar de ceux qui sont séparés après le mariage coutumier, bien des chrétiens divorcés se remarient également¹⁰.

⁷ J. GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire : recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1913-1957) et quelques décisions du Saint-Siège*, Issy-les-Moulineaux, Imprimerie Saint-Paul, 1958, p. 297 (= GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*).

⁸ Voir DIOEZIN'IHOSY [DIOCÈSE D'IHOSY], « Fianakaviana [Famille] », dans *ACM*, 16 (1976), pp. 318-320 (= DIOEZIN'IHOSY, « Fianakaviana »). Cette liste n'est pas exhaustive mais plus de détails seront donnés ultérieurement.

⁹ Voir J. WERCKMEISTER, « Le mariage et la famille : évolution des idées et comportements en France », dans *RDC*, 24-25 (1974-1975), p. 314; voir aussi J. WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », dans *RDC*, 48 (1998), p. 60 (= WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements ». Malheureusement, aucune statistique sur le pourcentage des catholiques divorcés n'est disponible mais une chose est sûre, leur nombre ne cesse d'augmenter. « À preuve, plus d'une centaine de demandes de divorce sont enregistrées chaque mois au tribunal [civil] de première instance d'Antananarivo » (A. NIVO, « Des jeunes immatures à Tana : plus d'une centaine de divorces par mois », <http://www.madagascar-tribune.com/Plus-d-une-centaine-de-divorce6322.html> [31 janvier 2010]).

Le refus de se marier religieusement et le remariage sont, pour l'Église, de graves problèmes pastoraux à cause des conséquences qui en découlent soit au plan religieux et moral, soit au plan social¹¹. Les fidèles concernés vivent dans une situation irrégulière et, selon Pie IX : « Entre fidèles, il ne peut pas y avoir de mariage qui ne soit en même temps sacrement; et c'est pourquoi toute autre union chez les chrétiens entre un homme et une femme en dehors du sacrement, même conclue en vertu de la loi civile [ou coutumière], n'est rien d'autre qu'un concubinat honteux et funeste »¹². L'Église de Madagascar appelle *tokantranomaso*¹³ tous les mariages célébrés en dehors de la forme canonique. Dans la mentalité traditionnelle malgache, par contre, les personnes qui se sont mariées selon la coutume sont en règle et ne sont plus dans le *tokantranomaso*; seulement l'union ou la cohabitation qui n'a pas respecté la coutume malgache est appelée *tokantranomaso*¹⁴.

Juridiquement, il n'y a pas de différence entre ceux qui ont contracté le mariage coutumier et le remariage des divorcés puisqu'ils sont tous en situation irrégulière et exclus des sacrements. « Ils sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur

¹¹ Voir FC, n° 81.

¹² PIE IX, Instruction de la Sacrée Pénitencerie sur le mariage civil, 15 janvier 1866, dans ASS, 1 (1865-1866), p. 510, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 2991, p. 674.

¹³ Littéralement *tokantranomaso* signifie foyer des larmes mais on peut le traduire par cohabitation.

¹⁴ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 168; voir IDEM., *Ny Sakramenta fanambadiana (Le sacrement du mariage)*, Antananarivo, Éditions Ambozontany, 1983, p. 80 (= NAVONE, *Ny sakramenta fanambadiana*). Pour éviter toute confusion sur le sens du mot *tokantranomaso*, Lahady Pascal utilisait plutôt l'expression *tokantrano tsy voahasina* ou le mariage qui n'est pas encore béni ou régularisé selon la loi de l'Église (voir L. PASCAL, « Soso-kevitra momba ny fitantanana ny kristianina antokantrano tsy voahasina [Suggestions concernant l'accompagnement des chrétiens vivant dans des mariages non encore bénis à l'Église] », dans ACM, 16 (1978), pp. 305-309.

état et leur condition de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église [...]»¹⁵. Cependant, il existe une grande différence dans le processus de régularisation de leur situation. Pour les baptisés mariés seulement selon la coutume, leur mariage est nul pour vice de forme¹⁶ et la réception du sacrement de mariage suffirait à régulariser leur situation, alors que pour être admis aux sacrements, les divorcés remariés doivent se séparer ou quitter leur nouvelle union ou vivre dans la continence totale comme frère et sœur¹⁷.

Ce chapitre vise à exposer les problèmes des Betsimisaraka face au mariage chrétien afin de les aider à surmonter ces difficultés pour qu'ils puissent se marier religieusement et persévérer dans le mariage. Le chapitre se divise en deux parties. Dans un premier temps, l'attention sera portée sur les défis du mariage chrétien chez les Betsimisaraka. La deuxième partie sera consacrée aux suggestions de solutions canoniques et pastorales.

4.1— Les problèmes du mariage

Le mariage chrétien betsimisaraka est confronté à deux grandes difficultés. D'une part, l'absence de forme canonique du mariage constitue un grand problème puisque la majorité des baptisés ne se sentent pas concernés par l'obligation de se marier religieusement même si le canon 1117 dit que si au moins l'une des parties contractant le mariage a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue, la forme canonique doit

¹⁵ FC, n° 84; voir aussi CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, pp. 17-41 (= CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*).

¹⁶ Voir L. DE NAUROIS, « Mariage et foi », dans *RDC*, 30 (1980), p. 156.

¹⁷ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, p. 21.

être observée. Il en est de même pour une personne qui a abandonné la foi catholique par un acte formel¹⁸. D'autre part, le phénomène du divorce et du remariage tant répandu dans plusieurs pays n'épargne pas les Betsimisaraka. Le divorce et le remariage s'opposent tant à la loi de l'indissolubilité (c. 1056) qu'à la permanence du lien (c. 1085, § 1). Il est question maintenant d'étudier les impacts et les causes de ces situations afin de proposer des solutions canoniques et pastorales pour encourager les Betsimisaraka à accepter le sacrement du mariage.

4.1.1— Les impacts et les causes du refus du sacrement du mariage

Les catholiques qui préfèrent contracter un mariage civil ou coutumier, refusant ou repoussant à plus tard la célébration du mariage religieux, sont de plus en plus nombreux. Ce choix limite l'exercice de leurs droits et de leurs devoirs au sein de l'Église; en plus d'être exclus des sacrements, certaines conférences épiscopales leur interdisent même de devenir parrains, lecteurs ou encore ministres extraordinaires de la sainte communion, ce qui exige une vie de foi cohérente avec les fonctions qu'ils assument (c. 874, § 1). Pourtant, l'Église soutient que cette mesure n'a aucun caractère punitif ou discriminatoire envers ces personnes.

¹⁸ Voir BENOÎT XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 7-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-364.

4.1.1.1— La réticence au mariage chrétien : cas du diocèse de Toamasina¹⁹

René Laurentin constate que malgré l'augmentation du nombre de baptisés, les Africains n'optent pas nécessairement pour le mariage religieux²⁰. Michel Legrain affirme qu'il y a beaucoup de baptisés mais peu de mariés²¹ dans les églises africaines. Les Betsimisaraka ne font pas exception. Les statistiques sur la réception des sacrements dans le diocèse de Toamasina entre 2005 et 2007 le confirment²². L'écart entre le nombre

¹⁹ Le diocèse de Toamasina est un des vingt et un diocèses de Madagascar et, jusqu'en 2010, faisait partie des cinq diocèses suffragants de l'archidiocèse d'Antsiranana, la région ecclésiastique du nord. Le diocèse de Toamasina (de surface 23 690 km²) est délimité par le diocèse de Fenoarivo Antsinanana au nord, le diocèse de Moramanga à l'ouest, le diocèse de Mananjary au Sud et l'Océan Indien à l'est. En 1896, Toamasina faisait partie du vicariat apostolique du centre. Le 18 juin 1935, il est érigé en préfecture apostolique de Vatomaniry et érigé en vicariat apostolique de Tamatave le 25 mai 1939. Le 14 septembre 1939, il est érigé en diocèse de Tamatave. Le 31 janvier 1990, il est renommé diocèse de Toamasina (voir *Annuario Pontificio, per l'anno 2010*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 690-757). Fenoarivo Antsinanana, érigé en diocèse en 2000, faisait partie du diocèse de Toamasina. Il est composé presque exclusivement des Betsimisaraka, mais le choix du diocèse de Toamasina est justifié par son ancienneté. Le 26 février 2010, le pape Benoît XVI a érigé la province ecclésiastique de Toamasina, la cinquième province ecclésiastique de Madagascar (voir <http://www.zenit.org/article-23624?/=french> [26 février 2010]).

²⁰ En constatant la rareté de la célébration du mariage chrétien, Laurentin conclut que l'institution canonique du mariage s'est mal adaptée aux coutumes autochtones africaines (voir R. LAURENTIN, « Données statistiques sur les chrétiens en Afrique », dans *C*, 126 [1977], pp. 119-131). Benazeri Kitembo parle également de la rareté de la célébration du sacrement de mariage dans plusieurs pays africains anglophones, entre autres le Ghana, la Tanzanie, le Kenya (voir B. KISEMBO, L. MAGESA et A. SHORTER, *African Christian Marriage*, London, G. Chapman, 1977 [= KISEMBO, *African Christian Marriage*]).

²¹ Voir LEGRAIN, *Mariage chrétien : modèle unique?*, pp. 9-12.

²² En 2005, le diocèse compte 580 000 catholiques, 14 901 baptisés et 1650 catéchumènes, 1435 confirmés, 2501 premières communions et 235 mariages dont 214 entre catholiques baptisés et 21 mariages mixtes (voir SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Questionnaire général annuel de statistiques 2005*, diocèse de Toamasina, pp. 1-6). En 2006, le nombre de catholiques s'élève à 605 340 dont 14 340 baptisés, 3256 catéchumènes, 2303 confirmés, 4052 premières communions, 328 mariages dont 309 entre catholiques baptisés et 19 dans lesquels un des conjoints n'est pas catholique (voir SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Questionnaire général annuel de statistiques 2006*, diocèse de Toamasina, pp. 1-6). Enfin, en 2007, le nombre de catholiques atteint 613 720 dont 11 407 baptisés et 4357 catéchumènes, 1989 confirmés, 3579 premières communions et 252 mariages avec 173 mariages entre catholiques baptisés et 25 dans lesquels un des conjoints n'est pas catholique (voir SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Questionnaire général annuel de statistiques 2007*, diocèse de Toamasina, pp. 1-6).

de mariages et les sacrements d'initiation est énorme. De plus, on situe à moins de 7 % le nombre de mariages religieux par rapport à la totalité des mariages²³.

Par ailleurs, plus de la moitié de ces mariages sont célébrés dans les grandes paroisses de Toamasina, ce qui ne reflète pas vraiment la vie sacramentaire des Betsimisaraka, car Toamasina est toujours une ville cosmopolite où plus de la moitié de la population n'est pas Betsimisaraka²⁴.

De plus, le mariage religieux est plus fréquent en ville qu'en campagne, là où la population demeure très attachée à ses coutumes. En ville, le mariage religieux est célébré habituellement immédiatement après le mariage civil car la tendance, surtout dans les milieux catholiques très fervents, est de réduire la durée des étapes et abolir la cohabitation pré-maritale²⁵. À la campagne, par contre, la majorité des mariages célébrés sont des régularisations de situations matrimoniales irrégulières. Le sacrement du mariage est célébré beaucoup plus tard, parfois plusieurs années après la célébration du mariage coutumier. Même dans les hauts plateaux où le taux de la réception du sacrement est très haut, la majorité des couples catholiques ont vécu plus ou moins longtemps en *tokantranomaso* ou concubinage²⁶. Même si dans leur cas il y a au moins un certain

²³ Avec plus d'optimisme, on peut fixer que moins d'un chrétien sur quinze en âge de se marier célèbre son mariage à l'Église (voir DIOEZIN'IHOSY, « Fianakaviana », p. 318).

²⁴ Voir OFFICE RÉGIONAL DU TOURISME DE TOAMASINA, « Historique de Tamatave », dans <http://www.tamatave-tourisme.com/historics.html> (5 février 2010).

²⁵ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 168.

²⁶ Voir *ibid.*, pp. 176-177; voir aussi M. LEGRAIN, « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale? », dans *AC*, 22 (1978), pp. 114-115.

engagement de stabilité, l'Église ne peut pas les admettre aux sacrements²⁷. Ils ne se sentent donc plus membres de la communauté chrétienne et ils s'éloignent de l'Église²⁸.

L'irrégularité de la situation matrimoniale des parents affecte aussi l'éducation religieuse des enfants²⁹. Plusieurs canons réfèrent au devoir des parents de pourvoir à l'éducation chrétienne de leurs enfants (cc. 793; 796; 798; 835, § 4; 867, § 1; 890; 919; 1136). Mais les parents vivant dans une situation irrégulière peuvent-ils assumer ces responsabilités? Il arrive parfois qu'on leur refuse même le baptême sous prétexte d'exercer une pression sur les époux pour qu'ils se marient religieusement. Dans la pratique pastorale du diocèse de Toamasina par exemple, seulement les deux premiers enfants des époux en situation irrégulière peuvent être baptisés; les autres enfants devront prendre le chemin du catéchuménat pour recevoir le baptême plus tard³⁰. On peut se demander si un ministre peut refuser le baptême d'un enfant dont les parents sont mariés seulement selon la coutume ou le droit civil? Certes, il est souhaitable que les parents soient des vrais modèles pour les enfants, mais le droit n'interdit pas les sacrements aux enfants dont les parents vivent en situation matrimoniale irrégulière. N'est-ce pas plutôt

²⁷ Voir *FC*, n° 82.

²⁸ Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, 81 (1984), p. 872.

²⁹ Les enfants dont il est question ici sont les personnes mineures soumises à la puissance de leurs parents (c. 98, § 2); voir aussi M.S. FOSTER, « Divorce and Remarriage : What about the Children? Canons 1071, 1077, 1684, 1685, 1689 », dans *StC*, 31 (1997), pp. 147-191(= FOSTER, « Divorce and Remarriage : What about the Children? »).

³⁰ *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana : decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 2 (1973-1979), Bologna, Edizioni dehoniane Bologna, 1985, n°s 3456-3462, pp. 1268-1269 (= *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana : decreti, dichiarazioni, documenti pastorali*). Voici un exemple d'une interdiction de baptiser l'enfant dont les parents sont en situation irrégulière : « Enfant né d'un mariage non béni, dit mariage à l'essai : on peut le baptiser seulement après le mariage à l'église de ses parents » (T. MONGO, « Lettre pastorale sur le baptême des enfants et le mariage », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, p. 168).

l'occasion pour le ministre d'évangéliser les époux en les invitant à régulariser leur situation? De plus, les enfants peuvent contribuer aussi au bien spirituel de leurs parents en témoignant de leur éducation religieuse³¹.

Ainsi, la majorité des Betsimisaraka considèrent le mariage comme une simple bénédiction et la porte aux autres sacrements, surtout l'eucharistie. Ils ne considèrent pas leur mariage religieux comme un sacrement ou une vocation³². Mais quelles sont les raisons qui empêchent les fidèles betsimisaraka de se marier religieusement?

4.1.1.2— Les raisons de l'éloignement du sacrement de mariage

Les raisons de l'éloignement du sacrement de mariage sont nombreuses, mais nous nous contenterons d'étudier celles qui sont les plus citées comme obstacles au mariage religieux des Betsimisaraka.

Tout d'abord, l'attachement au mariage coutumier est l'un des grands problèmes, étant considéré comme le vrai mariage, reconnu par la société et par le droit civil, et conférant le statut d'époux avec les droits et devoirs inhérents. En contractant le mariage coutumier, les Betsimisaraka se considèrent comme mariés, de sorte que tout écart de conduite de l'un des époux est jugé comme un manquement aux devoirs du mariage³³. Pour les Betsimisaraka, le mariage est avant tout le mariage coutumier sans lequel ils ne se considèrent pas mariés aux yeux de la famille et de la société. Par conséquent, le

³¹ Voir *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana : decreti, dichiarazioni, documenti pastorali*, n^{os} 3456-3462, pp. 1268-1269.

³² Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », pp. 177-179; voir aussi M. LEGRAIN, « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale? », dans *AC*, 22 (1978), p. 83.

³³ Voir entre autres LEGRAIN, *Mariage chrétien : modèle unique?*, p. 83; URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique », pp. 174-182; MALULA, « Mariage et famille en Afrique », pp. 872-873; NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », pp. 176-178.

mariage chrétien n'est qu'une étape supplémentaire ou un passage obligatoire accordant au couple le droit aux sacrements³⁴. En dehors de l'accès aux sacrements, les fidèles Betsimisaraka ne voient pas la nécessité de se marier religieusement.

De plus, après l'indépendance de Madagascar en 1960, l'idée de la « malgachisation du christianisme » était en vogue. La malgachisation consistait à introduire les coutumes et les manifestations culturelles malgaches perpétuant l'héritage précieux des ancêtres. En d'autres termes, malgachiser, c'est vivre la foi chrétienne à partir de la sagesse et des valeurs malgaches³⁵. Toutefois, la malgachisation fut interprétée par un grand nombre des Betsimisaraka comme une exaltation du mariage coutumier au détriment du mariage chrétien, considéré comme le mariage des étrangers ou « mariage des blancs ». L'incompréhension de la malgachisation fit donc chuter le taux de mariages catholiques³⁶.

Par ailleurs, tel qu'il a été mentionné à plusieurs reprises, la peur de l'indissolubilité du mariage chrétien (c. 1056) est un problème majeur empêchant les Betsimisaraka de se marier religieusement. Ils hésitent à s'engager définitivement à cause de la peur de l'échec puisque les séparations sont nombreuses chez les Betsimisaraka. Ils ne s'engagent dans le mariage chrétien que s'ils ont la certitude de la réussite de leur mariage. Les Betsimisaraka reconnaissent l'importance de l'indissolubilité du mariage chrétien mais la conçoivent comme étant au-delà de leurs forces, réservée aux gens d'âge

³⁴ Voir B. RAMAROSON, « Essai d'une pastorale de la famille à partir des catéchèses de Jean-Paul II », dans *ACM*, 5 (1994), pp. 269-271.

³⁵ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, « Synode national de 1975 à Madagascar », dans *ACM*, 16 (1976), pp. 220-221.

³⁶ Voir KISEMBO, *African Christian Marriage*, p. 3.

mur³⁷. Certains ne croient plus au mariage car ils ont vu trop d'échecs autour d'eux. Par ailleurs, la situation juridique des divorcés remariés au sein de l'Église renforce le caractère redoutable du mariage sacramentel³⁸.

Le manque de conviction religieuse aggrave cette peur de l'indissolubilité du mariage chrétien. En admettant que les Betsimisaraka considèrent le sacrement du mariage comme un chemin très difficile pour accéder aux autres sacrements, la célébration du mariage *in facie Ecclesiae*³⁹ est donc liée au degré de foi des parties. Le problème de la célébration du mariage chrétien des baptisés peu croyants ou même incroyants ne se pose pas dans le contexte betsimisaraka⁴⁰; au contraire, une majorité de

³⁷ Voir THÉBAULT, *Du mariage en droit malgache*, p. 283.

³⁸ Certains fidèles traitent les divorcés remariés comme des grands pécheurs publics, et cette attitude éloigne de l'Église les couples en situation irrégulière (voir DIOEZIN'IHOSY, « Fianakaviana », p. 322).

³⁹ L'expression *in facie Ecclesiae*, pour le concile de Trente, désigne l'échange de consentements. Elle peut signifier également un mariage devant la communauté, l'aspect public de l'acte, mais pas nécessairement devant un ministre. Dans le passé, elle signifiait également devant la porte de l'Église. Mais aujourd'hui, elle est généralement considérée comme la forme canonique du mariage (voir R. JACQUES, « The Canonical Form of Marriage Revisited : Did the Decree *Ne Temere* Outlast Its Usefulness? », dans V.G. D'SOUZA, *In the Service of Truth and Justice, Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonça, Professor Emeritus*, Bangalore, Centre of Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, 2008, p. 363-364).

⁴⁰ L'augmentation de nombre de mariages religieux des baptisés qui ont perdu leur foi a suscité un grand débat sur la validité et la sacramentalité de leur mariage. Le manque de foi n'est pas retenu comme cause de nullité de mariage. Pour l'approfondissement du thème de la relation entre la foi et le sacrement du mariage, il est mieux de consulter entre autres J.P. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Paris, Éditions du Cerf, 1984; L.D. NAUROIS, « Le mariage des baptisés de l'Église catholique qui n'ont pas la foi », dans *RDC*, 30 (1980), pp. 151-174; TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* L. ANNÉ, 18 février 1965 (Rome), dans *RRDS*, 57 (1965), p. 156; *IBID.*, *coram* FILIPAK, 14 juin 1957 (Rome), dans *RRDS*, 49 (1957), p. 491; *IDEM.*, *coram* DE LANVERSIN, 28 mars 1981 (Rome), dans *RRDS*, 73 (1981), p. 203; STANKIEWICZ, « Errore circa la proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio », dans *ME*, 109 (1984), p. 486; J. VERNAY, « Mariage et foi : à propos de deux thèses », dans M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), *Unico Ecclesiae servitio : études de droit canonique offertes à Germain Lesage, o.m.i., en l'honneur de son 75^e anniversaire de naissance et du 50^e anniversaire de son ordination sacerdotale*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1991, pp. 213-238.

couples chrétiens très pratiquants et engagés au sein de la communauté n'osent pas s'engager dans le mariage chrétien : soit qu'il leur manque une préparation suffisante, soit qu'ils n'acceptent pas toutes les exigences du mariage chrétien⁴¹.

D'autres facteurs extérieurs indépendants de la volonté du couple peuvent l'empêcher de se marier religieusement. Parmi ceux-ci, il faut mentionner d'abord l'ingérence des parents dans le mariage. Bien que le canon 1058 mentionne clairement que, « peuvent contracter mariage tous ceux qui n'en sont pas empêchés par le droit », certains parents betsimisaraka s'opposent au mariage religieux de leurs enfants⁴² même s'il ne s'agit pas d'un mariage des mineurs tel que mentionné dans les canons (c. 1071, § 1, 6; c. 1072)⁴³.

Des raisons socio-économiques empêchent aussi un grand nombre de fidèles de se marier religieusement. Le couple doit célébrer successivement trois mariages. Pour être marié aux yeux de la famille, il faut célébrer le mariage coutumier appelé *fanambadiana*; pour être marié aux yeux de l'État et avant toute célébration religieuse, le mariage civil appelé *fisoratana* est obligatoire; enfin pour être marié aux yeux de l'Église, il faut célébrer le mariage religieux appelé *mariazy*. Le couple doit multiplier les démarches et

⁴¹ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU TCHAD, « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique », dans *DC*, 87 (1990), p. 1069-1070.

⁴² Voir NAVONE, *Ny sakramenta fanambadiana*, p. 80.

⁴³ C. 1072 : « Les pasteurs d'âmes veilleront à détourner de la célébration du mariage les jeunes qui n'ont pas encore atteint l'âge où, selon les mœurs de la région, on a l'habitude de contracter mariage ».

encourir beaucoup de dépenses⁴⁴. La célébration du mariage chrétien à la manière occidentale est hors de portée pour la majorité des Betsimisaraka.

Puis, le droit civil malgache interdit toute célébration religieuse du mariage si elle n'est pas précédée du mariage civil. La plupart des chrétiens vivant en pleine brousse trouvent que le mariage civil, qui exige l'immatriculation et suppose des formalités nombreuses, est trop onéreux⁴⁵.

La situation des femmes⁴⁶ dans la société malgache et dans le mariage en particulier présente également un défi. La conception que la société betsimisaraka se fait de la femme est utilitariste et égocentrique. Elle existe pour l'homme et doit lui donner

⁴⁴ Voir entre autres B. RAMAROSON, « Essai d'une pastorale de la famille à partir des catéchèses de Jean Paul II », dans *ACM*, 5 (1994), p. 269; NAVONE, *Ny sakramenta fanambadiana*, p. 80; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CAMEROUN, « Directoire de pastorale familiale et conjugale », p. 779.

⁴⁵ Voir DIOEZIN'IHOSY, « Fianakaviana », p. 319; voir aussi CONFÉRENCE DES ORDINAIRES DES MISSIONS DU CONGO BELGE ET DU RUANDA-BURUNDI, 19-30 octobre 1932, « Le mariage et la famille chrétienne », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, pp. 25-27.

⁴⁶ Certainement, la femme tient une place importante dans la société malgache et betsimisaraka en particulier, en tant qu'épouse et mère. Elle se trouve à la source des lignées. Cependant, dans la société malgache et betsimisaraka même de nos jours, la femme est considérée comme nettement inférieure à l'homme. Dans le domaine du mariage, l'inégalité de l'homme et de femme est énorme. L'adultère d'une femme est puni sévèrement alors qu'il est toléré facilement s'il s'agit d'un homme. Seul le mari a le droit de répudier sa femme. La situation des femmes malgaches ne cesse de s'améliorer à partir du règne de Ranaivalona II (1829-1883), car elle interdit la répudiation de la femme et la polygamie. La femme trompée a le droit de poursuivre le mari adultère. De plus, le mari doit s'abstenir de tous mauvais traitements à l'égard de sa femme et de porter atteinte à sa liberté. Au foyer, la femme devrait être l'égale de l'homme. Dans la vie du couple, si le mari a généralement le pouvoir de décision, il ne devra pas prendre une décision qu'après avoir consulté sa femme. La femme doit être écoutée et respectée par son mari et ses enfants. Elle peut ester en justice. En regardant l'histoire politique de Madagascar, la succession de nombreuses reines (Ranaivalona I [1788-1861]; Ranaivalona II [1829-1883]; Ranaivalona III [1883-1896]) à la tête du pays montre la place des femmes dans la société malgache. De plus, dès le début de la scolarisation à Madagascar, les filles avaient eu le même droit que les garçons d'aller à l'école. Actuellement, le pourcentage des filles scolarisées par rapport aux garçons est autour d'un tiers à la moitié. Les femmes malgaches tiennent vraiment un rôle très important dans la société malgache moderne. Toutefois, malgré l'amélioration de la situation des femmes à Madagascar, il reste encore un long chemin à parcourir pour qu'elles trouvent leur dignité au sein de la société betsimisaraka et du mariage en particulier (voir entre autres G. MONDAIN, « Notes sur la condition sociale de la femme hova », dans *BAM*, 4 [1905-1906], pp. 65-66; FROTIER, *Du mariage en droit malgache*, p. 255-258).

des enfants. Le mari veut à tout prix avoir des enfants; s'il faut chasser sa femme stérile et en prendre une autre afin d'avoir des enfants, il le fera. Ainsi, ce désir légitime et naturel d'avoir des enfants devient disproportionné et entaché d'égoïsme⁴⁷. De même, la situation des mères de nombreux enfants n'est pas idéale non plus; elles deviennent comme la « propriété » de leur mari. Jean-Paul II dénonce les offenses envers la femme en disant : « Malheureusement, le message chrétien sur la dignité de la femme est contredit par la mentalité persistante qui considère l'être humain non comme une personne mais comme une chose, comme un objet d'achat ou de vente, au service de l'intérêt égoïste et du seul plaisir »⁴⁸. Dans le foyer, la femme subit des situations intolérables telles que les multiples infidélités de son mari et les mauvais traitements. Dans la plupart des cas, la femme est obligée d'endurer cette situation difficile à cause de sa dépendance économique envers son époux et pour le bien de ses enfants, surtout quand ils sont encore petits⁴⁹.

Ainsi, la situation de l'épouse betsimisaraka n'est pas conforme à la conception chrétienne qui insiste sur l'égalité de l'homme et de la femme : « ce qui n'est pas permis aux femmes ne l'est pas non plus aux hommes, et c'est la même servitude dans la même

⁴⁷ Voir entre autres NAVONE, *Ny sakramenta fanambadiana*, pp. 80-81; J. MALULA, « Foyer heureux », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, pp. 40-41.

⁴⁸ FC, n° 24.

⁴⁹ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE LA CÔTE D'IVOIRE, réponses aux questionnaires des *Lineamenta* pour le synode des évêques de 1980, « Les fonctions de la famille dans le monde », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, pp. 780-781.

condition »⁵⁰. Le mariage chrétien est un *consortium vitae* entre l'homme et la femme (c. 1055), non un simple partenariat en affaires⁵¹. Les femmes betsimisaraka se marient tôt selon la coutume, mais elles retardent donc le mariage chrétien pour le dernier moment de leur vie ou bien ne se marient jamais à l'Église.

Enfin, la crise matrimoniale touche aussi le mariage coutumier. On opte plutôt pour l'union libre sans aucune formalité religieuse ou coutumière, rejetant l'institution du mariage. Il y a donc peu de mariages chrétiens et civils et on assiste à une diminution très nette du mariage coutumier. C'est toute l'institution du mariage qui est en crise⁵². Les jeunes s'interrogent sur les avantages de l'institution conjugale et préfèrent vivre ensemble sans aucun engagement. Cette cohabitation, non reconnue par les familles, demeure fragile. En effet, il arrive souvent que le couple veuille se connaître pour évaluer si la vie en commun sera possible. Il y a aussi des couples de fait qui refusent toute idée de mariage⁵³.

⁵⁰ JÉRÔME, Lettre 77 à Oceanus, chapitre 3, dans *PL*, vol. 22, cols. 691-692, traduction française dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, pp. 701-702; voir aussi LÉON XIII, Encyclique *Arcanum divinae sapientiae*, 10 février 1880, dans *ASS*, 12 (1879-1880), pp. 388-394.

⁵¹ Voir BEAL, *Commentary on Marriage* (cc. 1073-1083), pp. 1242-1243.

⁵² Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE LA CÔTE D'IVOIRE, réponses aux questionnaires du *Lineamenta* pour le synode des évêques de 1980, « Les fonctions de la famille dans le monde », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, pp. 779.

⁵³ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ESPAGNOLE, « Mariage et famille aujourd'hui », dans *DC*, 77 (1980), pp. 127-128. Cette union de fait est appelée également mariage à l'essai mais en réalité il ne s'agit pas de mariage mais d'une simple union en dehors de toute forme coutumière et religieuse. C'est une « expérience de vie à deux, mais sans engagement réciproque et envers la société » (NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 168).

Pour les Betsimisaraka, une longue union de fait permet de voir si l'union peut être permanente et surtout si elle peut être féconde. L'union de fait présente un obstacle pour le mariage chrétien⁵⁴.

4.1.2— Les impacts de l'instabilité des couples

L'instabilité des couples n'est pas unique au mariage coutumier; elle touche aussi le mariage chrétien. Longtemps considérés comme une grave erreur, le divorce et le remariage sont maintenant considérés comme un échec. Actuellement, de plus en plus de fidèles catholiques demandent le divorce et contractent un nouveau lien civil ou coutumier⁵⁵. Divers motifs, tels que le manque de préparation et de formation au mariage, l'imaturité de l'un ou des deux époux, le manque de volonté de conciliation, l'adultère, les problèmes économiques, l'égoïsme, la mentalité du divorce, peuvent entraîner le divorce et le remariage⁵⁶. Jean-Paul II qualifiait la situation de fléau qui attaque de plus en plus largement les milieux catholiques⁵⁷. Alors, qu'en est-il du statut juridique des divorcés remariés dans l'Église?

4.1.2.1— Les divorcés-remariés dans l'Église

La question du statut juridique des divorcés remariés est depuis longtemps au sein de l'Église un objet de discussion et de controverse. Depuis le temps des apôtres, l'Église

⁵⁴ Voir *ibid.*, p. 780.

⁵⁵ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, p. 9; voir aussi J. WERCKMEISTER, « Le grande diversité des comportements matrimoniaux en Europe », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 423-429.

⁵⁶ Voir F. ARINZE, « The Christian and the Family », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, p. 831.

⁵⁷ Voir *FC*, n° 84.

ne cesse de travailler pour résoudre les problèmes de pastorale familiale et de divorce⁵⁸. Pour cette recherche, nous nous limitons à regarder brièvement l'évolution de la doctrine de l'Église en la matière à partir du Code de droit canonique de 1917 jusqu'au Code de 1983.

4.1.2.2— Le statut juridique des divorcés remariés

Le canon 2356⁵⁹ du Code de 1917 qualifie de « bigames » les divorcés remariés, soit civilement ou selon la coutume du vivant du premier époux. Les bigames sont coupables aux yeux de l'Église mais non en droit civil s'ils ont divorcé légalement. Selon R. Naz, une personne qui se remarierait en étant certaine de l'invalidité de sa première union ou de la mort de son conjoint mais qui est incapable de fournir une preuve ne serait pas bigame, du moins en conscience. De même, « ne serait pas considéré comme bigame au for externe celui qui se marierait après les sentences requises en faveur de la nullité de sa première union ou la déclaration officielle de la mort de son conjoint, si ces assertions sont fausses »⁶⁰. Le canon 2356 prévoit deux peines pour les bigames : une peine « vindicative »⁶¹ encourue *ipso facto* pour l'infamie de droit et une peine

⁵⁸ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, pp. 9-10.

⁵⁹ C. 2356 : « Les bigames, c'est-à-dire ceux qui, malgré le lien conjugal, font la tentative d'un autre mariage, du moins civil, comme on dit, sont infâmes par le fait même; de plus, si, méprisant la monition de l'ordinaire, ils persistent dans leur concubinage adultérin, que, suivant la gravité de leur faute, on les excommunie ou qu'on les frappe d'un interdit personnel » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 4, p. 759).

⁶⁰ Ibid., p. 760.

⁶¹ C'est un terme utilisé dans le Code de 1917. Le c. 2255, § 2 précise que l'interdit et la suspension sont parfois des censures et parfois des peines vindicatives. « On connaît les peines vindicatives à ce qu'elles sont infligées pour un temps déterminé ou pour toujours, ou aussi longtemps qu'il plaira à celui qui les porte » (ibid., p. 650).

« médicinale »⁶². La peine vindicative entraînait l'incapacité d'être parrain ou marraine de baptême ou de confirmation, l'irrégularité pour la réception du sacrement de l'ordre et l'interdiction d'exercer des fonctions comme administrateur dans l'Église (cc. 2293-2295). La bigamie engendre l'infamie et en cas d'infamie manifeste, on est écarté de la communion eucharistique (855, § 1)⁶³. « Cette sanction était perpétuelle et ne pouvait cesser que par une dispense du Saint-Siège »⁶⁴. Quant à la peine médicinale prévue par le canon 2356, contrairement à l'infamie, elle n'est pas automatique : l'ordinaire doit adresser une monition aux conjoints, leur demandant de se séparer. Si les conjoints persistent avec obstination dans la bigamie, ils sont excommuniés ou interdits de recevoir les sacrements et privés de la sépulture ecclésiastique (c. 1240)⁶⁵. Aux États-Unis, le cinquième concile de Baltimore excommunia les divorcés remariés⁶⁶.

⁶² Selon le c. 1312, les peines médicales sont toujours des censures (l'excommunication, l'interdit, la suspension [cc. 1331-1333]). Une peine « médicinale » doit être comprise comme médicament, remède (voir A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église*, Paris, Éditions Tardy, 1990, pp. 62-63). Le c. 2241 *CIC/17* définit la censure comme « une peine par laquelle un baptisé, délinquant et contumace, est privé de certains biens spirituels ou attachés à des biens spirituels, jusqu'à ce que, la contumace ayant cessé, il reçoive l'absolution » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 4, p. 628).

⁶³ Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 62. Selon le c. 855, § 1, *CIC/17*, « sont à écarter de l'eucharistie ceux qui sont publiquement indignes, tels que les excommuniés, les interdits, et ceux qui sont manifestement infâmes, jusqu'à ce qu'on ait des signes de leur repentir et de leur amendement et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale public » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 131).

⁶⁴ WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 62.

⁶⁵ Selon Naz, les coupables atteints d'excommunication ou d'interdit n'étant pas visés par le c. 1240 ne doivent pas être privés de la sépulture à ce titre seul, mais ils peuvent l'être en tant que pécheurs publics (voir NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 3, p. 64).

⁶⁶ Voir CONCILE DE BALTIMORE V, Décret n° 3, 14 mai 1843, dans MANSI, 39 (1790-1845), cols. 392-393.

De plus, le Code de 1917 utilisait la notion de « pécheurs publics » ou « publiquement indignes » pour parler d'infâmes (c. 855, §1) qu'il fallait écarter de la communion eucharistique. Le point essentiel est que le péché ou l'infamie est publique, connue d'un grand nombre de personnes et provoque le scandale⁶⁷. Selon le canon 1066⁶⁸, pour éviter le scandale, le curé n'assistera pas au mariage d'un pécheur public ou quelqu'un qui a encouru notoirement une censure et qui refuse de s'amender.

Ainsi, on peut affirmer avec Jean Werckmeister que dans le régime du Code de 1917, le divorce suivi du remariage était considéré comme une faute punissable, et toutes les mesures correctives avaient un caractère pénal⁶⁹. Cette réglementation ecclésiale fut considérée trop rigide et dépassée. « En divers milieux, on proposa et on pratiqua une solution au for interne pour des situations difficiles : dans des cas déterminés, les confesseurs donnaient l'absolution aux fidèles divorcés et remariés et les admettaient à la réception de la communion »⁷⁰.

Réagissant à l'opinion moderne contestant l'indissolubilité du mariage, le 11 avril 1973, dans une lettre adressée aux évêques de l'Église catholique du monde entier, la Congrégation pour la doctrine de la foi rappelait la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Quant à l'admission aux sacrements des divorcés remariés, la lettre réaffirmait

⁶⁷ Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 63.

⁶⁸ C. 1066 : « Si un pécheur public ou quelqu'un qui a encouru notoirement une censure refuse d'accéder au tribunal de la pénitence ou de se réconcilier avec l'Église, le curé n'assistera pas à son mariage, si ce n'est pour un motif grave, au sujet duquel, si possible consultera l'ordinaire » (NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, p. 335).

⁶⁹ Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 63.

⁷⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, p. 11.

la nécessité de se conformer à la discipline de l'Église en vigueur tout en invitant les pasteurs à avoir un soin particulier pour les personnes en union irrégulière. Dans ces cas, en plus des moyens prévus par le droit, le recours à la *probata praxis ecclesiae in foro interno* ou la pratique approuvée par l'Église au for interne était acceptée. « Par moyens normaux, on peut entendre séparation, reprise de l'époux ou de l'épouse légitime, déclaration de nullité du premier mariage; la pratique approuvée de l'Église au for interne, c'est la vie comme frère et sœur »⁷¹. Toutefois, en répondant à la lettre de la conférence épiscopale des États-Unis demandant une clarification de l'expression *probata praxis ecclesiae*, la Congrégation pour la doctrine de la foi donne une autre explication différente de la première. Cette expression doit être comprise dans le contexte de la théologie morale. Le couple divorcé remarié peut être admis aux sacrements à deux conditions : qu'ils vivent selon les principes de morale chrétienne et qu'ils reçoivent les sacrements dans la paroisse où ils ne sont pas connus pour éviter le scandale⁷².

Le 29 mai 1973, la même Congrégation envoyait une autre lettre aux évêques du monde entier pour répondre à la demande de plusieurs conférences épiscopales d'alléger la loi interdisant la sépulture ecclésiastique des chrétiens en situation matrimoniale irrégulière (c. 1240, *CIC/17*). Cette lettre, comme la précédente, avait reçu l'approbation du Souverain Pontife et apportait une nouveauté en permettant la célébration des obsèques religieuses pour les fidèles qui, bien que se trouvant avant leur mort dans une

⁷¹ IDEM, « La pastorale du mariage », dans *DC*, 70 (1973), p. 707.

⁷² Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre au président de la conférence épiscopale des États-Unis, 21 mars 1975, n° prot. 1284/66, photocopie non-publiée.

situation de péché manifeste, avaient conservé leur attachement à l'Église⁷³. Cette lettre démontre un changement d'attitude vis-à-vis les divorcés remariés, elle passant de la punition à l'accueil.

Par ailleurs, à l'issue de l'assemblée du synode des évêques de 1980 sur la famille chrétienne, les évêques soumettaient au pontife romain certaines propositions sur les divorcés remariés, comme l'invitation faite aux pasteurs d'adopter une attitude de bienveillance et d'accueil envers ces personnes sans toutefois les admettre aux sacrements⁷⁴.

Le 22 novembre 1981, Jean-Paul II a publié l'exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*. Le numéro 84 aborde la question des divorcés remariés. Cependant, il n'apporte pas de grand changement quant à la situation des divorcés remariés; ils sont toujours exclus des sacrements : « L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés »⁷⁵. Pour Ludwig Schick, ce document

⁷³ Voir IDEM, « La sépulture ecclésiastique des chrétiens en situation matrimoniale irrégulière », dans *DC*, 70 (1973), p. 707; voir aussi LES ÉVÊQUES DE LA RÉGION DU CENTRE DE LA FRANCE, « Orientations pastorales pour les funérailles chrétiennes dans quelques cas particuliers », dans *DC*, 69 (1972), pp. 737-738.

⁷⁴ La proposition 14 disait : « Le Synode exhorte les pasteurs et, en vérité, la communauté tout entière des fidèles à aider ces divorcés, dans un souci de charité, pour qu'ils ne se considèrent pas comme séparés de l'Église. En effet, puisqu'ils sont baptisés, ils peuvent et doivent participer à la vie de l'Église. Qu'ils écoutent la parole de Dieu, qu'ils assistent au sacrifice de la messe, qu'ils vaguent à la prière, qu'ils participent dans la communauté aux œuvres de charité et de justice, qu'ils éduquent leurs enfants dans la foi chrétienne. [...] Toutefois, le Synode confirme la pratique de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture, de ne pas admettre les divorcés, irrégulièrement remariés, à la communion eucharistique puisque leur état et leur condition de vie contredisent objectivement l'indissolubilité de l'alliance d'amour nouée entre le Christ et l'Église, signifiée et réalisée par l'Eucharistie. En outre, il existe ici une raison pastorale particulière, car les fidèles seraient induits en erreur et jetés dans la confusion au sujet de la doctrine de l'Église sur l'indissolubilité du mariage » (SYNODE DES ÉVÊQUES, 26 septembre au 25 octobre 1980, « Les 43 propositions du synode des évêques sur la famille », dans *DC*, 78 [1981], p. 541).

⁷⁵ *FC*, n° 84.

est souvent invoqué pour justifier le refus d'admettre les divorcés remariés à l'eucharistie⁷⁶. Toutefois, l'attitude envers les divorcés remariés commence à changer. « Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église, car ils peuvent et même ils doivent comme baptisés, participer à sa vie »⁷⁷.

Par ailleurs, le pape propose également une solution de conversion et de continence pour que les divorcés remariés puissent avoir accès aux sacrements. Lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas remplir l'obligation de la séparation, dit-il, « ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux »⁷⁸. Cependant, « cette solution suppose une vertu héroïque, une foi rare et un tempérament peu commun : elle n'est donc pas faite pour tout le monde »⁷⁹. C'est pourquoi, certains milieux ont réclamé une pratique pastorale différente⁸⁰.

⁷⁶ Voir L. SCHICK, « Die Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche nach *Familiaris consortio* », dans *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 33 (1982), pp. 418-435.

⁷⁷ FC, n° 84.

⁷⁸ JEAN-PAUL II, Homélie à la messe de clôture du 6^e Synode des évêques, 25 octobre 1980, dans *AAS*, 72 (1980), n° 7, p. 1082, traduction française dans *DC*, 77 (1980), n° 7, p. 1053.

⁷⁹ E. ZOGHBY, « Le remariage du conjoint innocent », dans *DC*, 62 (1965), col. 1901.

⁸⁰ En 1993, les évêques de la province du Rhin supérieur ont publié diverses déclarations sur la pastorale des divorcés remariés. Ils proposaient que dans des cas déterminés, les divorcés remariés puissent être admis à l'eucharistie après un entretien avec un prêtre prudent et expérimenté et s'ils estiment selon leur conscience y être autorisés (voir ÉVÊQUES DU RHIN SUPÉRIEUR, « Lettre pastorale sur les divorcés remariés », dans *DC*, 90 [1993], pp. 986-994). En 1994, la Congrégation pour la doctrine de la foi a adressé une lettre aux évêques catholiques sur l'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés, réaffirmant la doctrine de l'Église interdisant l'accès à l'eucharistie aux divorcés remariés, lequel ne doit pas être laissé à la seule appréciation de la conscience individuelle si le premier mariage est valide (voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés », dans *DC*, 91 [1994], pp. 930-932). En 1997, le Conseil pontifical pour la famille a publié certaines recommandations pastorales sur les divorcés remariés (voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La pastorale des divorcés remariés. Recommandations », dans *DC*, 94 [1997], pp. 260-261). Enfin Jean-Paul II a rappelé certains principes essentiels dans la ligne de *Familiaris consortio*, à savoir qu'il leur est impossible d'accéder à l'eucharistie (voir JEAN-PAUL II, « Discours au Conseil pontifical pour la famille », dans *DC*, 94 [1994], pp. 202-204). Toutefois, ceux qui suggèrent que les

Bien que *Familiaris consortio* n'apporte pas de changement au contenu de la doctrine sur les divorcés remariés, il introduit une nouveauté dans la forme car, contrairement au Code de 1917, Jean-Paul II n'insiste plus sur l'aspect pénal et l'exclusion mais invite plutôt à accueillir avec compassion et amour les divorcés remariés⁸¹. Quelle est la portée juridique de l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*? L'exhortation apostolique *Familiaris consortio* transmet l'enseignement du Synode de 1980. Selon F. Morrissey, le document exhortatif n'a pas de portée juridique⁸². Pour Jean Werckmeister, *Familiaris consortio* n'est pas une loi et il ne faut pas la considérer comme une position actuelle du magistère mais seulement une étape dans l'évolution des positions magistérielles sur la question⁸³. Toutefois, en pratique, *Familiaris consortio* devient un point de référence de la doctrine et de la pastorale des divorcés remariés; Jean-Paul II lui-même et la Congrégation pour la doctrine de la foi y sont souvent revenus. Quel est donc le statut juridique des divorcés remariés dans le Code de droit canonique de 1983?

divorcés remariés puissent suivre leur conscience proposent d'appliquer l'*epikeia* canonique. L'*epikeia* est un principe introduit par Aristote et définie comme une vertu par Saint Thomas d'Aquin (voir ST THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa, IIae, q. 120, art. 2), qui permet d'appliquer une loi positive en faisant appel à une présomption selon laquelle le législateur lui-même n'exigerait pas l'application de sa propre loi en raison de circonstances spéciales dans un cas particulier (voir NAZ, art. « Epikie », dans *DDC*, vol. 5, cols. 364-375; R. COPPOLA, « Επείκεια et *aequitas canonica* : sources matérielles de l'ordre juridique canonique », dans *StC*, 33 (1999), pp. 113-124; D. VILDLER, « Irregular Marriages and Admission to Holy Communion », dans *Canon Law Society of Great Britain & Ireland Newsletter*, n° 161, mars 2010, pp. 45-54).

⁸¹ Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », pp. 64-65.

⁸² Voir F.G. MORRISSEY, *Les documents pontificaux et de la curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2005, pp. 15-16.

⁸³ Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 64.

À la différence du Code de 1917, le terme « bigame » disparaît dans le Code de 1983 et l'excommunication ne les concerne plus⁸⁴. La législation actuelle ne les frappe d'aucune peine canonique. En effet, le divorce et le remariage ne sont plus considérés comme des délits pénaux mais des échecs du mariage⁸⁵.

4.1.2.3— L'accès des divorcés remariés aux sacrements

Le canon 843⁸⁶ donne le principe général de l'accès des fidèles aux sacrements en statuant que : « Les ministres sacrés ne peuvent refuser les sacrements aux personnes qui leur demandent opportunément, sont dûment disposées et ne sont pas empêchées par le droit de les recevoir ». D'autre part, trois canons (c. 1041, 3^o ; c. 1085; c. 915) font allusion à la situation des divorcés remariés.

Le canon 1041 déclare irrégulier pour recevoir le sacrement de l'ordre, « celui qui a attenté un mariage, même purement civil, alors qu'il est lui-même empêché de contracter mariage à cause du lien matrimonial [...], ou parce qu'il s'est marié avec une femme déjà validement mariée ». La dispense de cet empêchement est réservée au Siège apostolique (c. 1047, § 2, 1^o).

Le canon 1085 parle de l'empêchement de lien : « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par le lien du mariage antérieur, même non consommé ». Cet

⁸⁴L'excommunication *ferendae sententiae* est réservée aux cas suivants: celui qui attente une célébration de l'eucharistie ou de l'absolution sacramentelle (c. 1378, § 3), qui viole le secret sacramentel (c. 1388); l'excommunication *latae sententiae* : pour apostasie, hérésie ou schisme (c. 1364, § 1), pour profanation des espèces consacrées (c. 1367), pour violence physique contre le pape (1370, § 1), pour attenter l'absolution du complice (c. 1378, §1), pour l'ordination d'un évêque sans mandat pontifical (c. 1382), pour violation du secret sacramentel (1388, § 1), pour procurer un avortement (c. 1398).

⁸⁵Voir WERCKMEISTER, « Les divorcés remariés et les sacrements », p. 67.

⁸⁶C. 843, § 1 : « Les ministres sacrés ne peuvent pas refuser les sacrements aux personnes qui leur demandent opportunément, sont dûment disposées et ne sont pas empêchées par le droit de les recevoir ».

empêchement n'est pas dispensable si le mariage antérieur était sacramentel et consommé, de droit divin duquel même le Pontife romain ne peut dispenser.

Concernant l'accès des divorcés remariés au sacrement de l'eucharistie, la question est moins claire. Le canon 912 donne un principe général en statuant que : « Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit peut et doit être admis à la sainte communion ». Certaines personnes comme les non-baptisés (c. 842, § 1), les baptisés non catholiques, restant sauves les exceptions du canon 844, les jeunes enfants ne comprenant pas le mystère de l'eucharistie (c. 913), les excommuniés et interdits après l'infliction de la peine⁸⁷, ne sont pas admises à la communion eucharistique. De plus, le canon 915 ajoute que « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste ne seront pas admis à la sainte communion ». Le canon 712 du Code des Églises orientales parle des personnes publiquement indignes⁸⁸. Les divorcés remariés sont-ils visés par le canon 915? Les opinions des canonistes sont partagées.

Dans son article de 1995, P. Travers a tenté de démontrer que les divorcés remariés ne sont pas automatiquement exclus de l'eucharistie en vertu du canon 915 parce qu'ils ne sont pas tous en état de péché mortel⁸⁹. D'autres opinions le contredisent. I. Gramunt soutient par exemple que le canon 915 concerne les divorcés remariés⁹⁰ en

⁸⁷ Gramunt donne une longue liste de personnes excommuniées devant être exclus de l'eucharistie (voir I. GRAMUNT, « Non-Admission to Holy Communion : The Interpretation of Canon 915 », dans *J*, 35 (2001), pp. 175-190 [= GRAMUNT, « Non-Admission to Holy Communion »]).

⁸⁸ Canon 712 (*CCEO*): « Les personnes publiquement indignes doivent être écartées de la réception de la Divine eucharistie ».

⁸⁹ Voir P.J. TRAVERS, « Reception of the Holy Eucharist by Catholics Attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law », dans *J*, 55 (1995), pp. 187-217.

⁹⁰ Voir GRAMUNT, « Non-Admission to Holy Communion », pp. 184-187.

s'appuyant sur une phrase du secrétariat de la Commission de révision du Code, lors de la discussion du schéma de 1980 : « *Certo certius textus respicit etiam divortiatos et renuptiatos* »⁹¹ où le texte concerne très certainement aussi les divorcés et remariés. De plus, il se réfère également à l'exhortation apostolique *Reconciliatio et poenitentia* de Jean-Paul II qui parle explicitement des divorcés remariés et des chrétiens cohabitant d'une manière irrégulière⁹².

Par ailleurs, J. Myers critique également la position de P.J. Travers en insistant sur le fait que la question de l'exclusion de la sainte communion des divorcés remariés est explicitement traitée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*⁹³. Le Catéchisme constitue un enseignement magistériel et en tant que déclaration de la doctrine catholique, illuminée par la Sainte Écriture et la Tradition apostolique et le Magistère, est supérieur au droit canonique, publié par la constitution apostolique *Fidei depositum*⁹⁴. Le numéro 1650 du Catéchisme mentionne clairement l'exclusion des divorcés remariés de la communion eucharistique⁹⁵. Pour Myers, ce passage clarifie le canon 915.

⁹¹ *Communicationes*, 15 (1983), p. 194. Voir aussi J. WERCKMEISTER, « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du can. 915 », dans *RDC*, 51 (2001), pp. 373-399 (= WERCKMEISTER, « L'admission des divorcés remariés aux sacrements »).

⁹² Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et poenitentia*, 2 décembre 1984, dans *AAS*, 77 (1985), n° 34, pp. 271-272.

⁹³ Voir J.J. MYERS, « Divorce, Remarriage, and Reception of the Holy Eucharist », dans *J*, 57 (1997), pp. 485-516.

⁹⁴ Voir JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Fidei depositum*, 11 octobre 1992, dans *AAS*, 86 (1994), n° 3, p. 117.

⁹⁵ « Si les divorcés sont remariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu. Dès lors ils ne peuvent pas accéder à la communion eucharistique, aussi longtemps que persiste cette situation » (*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, n° 1650, p. 413).

Le 24 juin 2000⁹⁶, le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs a déclaré que les divorcés remariés sont concernés par la prohibition du canon 915. Bien que cette déclaration ne soit pas une interprétation authentique⁹⁷, elle clarifie la question mais la discussion sur ce thème continue⁹⁸.

En 2007, après avoir mené une étude historique de la discipline canonique du refus de la sainte communion aux personnes qui persistent avec obstination dans un péché grave et public (c. 915), Raymond Burke a tiré quelques conclusions. Tout d'abord, il rappelle que la discipline canonique permet l'administration de la sainte communion seulement à ceux qui sont disposés extérieurement et intérieurement. Deuxièmement, l'Église refuse la communion aux personnes qui persistent avec obstination dans un péché grave et public puisqu'elles ne sont pas en état de grâce pour recevoir ce sacrement. Toutefois, le refus de l'eucharistie à ces personnes n'est pas une discipline pénale mais a pour but de protéger la sainteté de l'Eucharistie. Troisièmement, le ministre de la sainte communion est invité à refuser ce sacrement à ceux qui sont publiquement indignes. Pourtant, il est important de leur donner un soin pastoral pour qu'ils sachent qu'ils ne doivent pas s'approcher pour recevoir la sainte communion,

⁹⁶ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Les divorcés remariés et la communion eucharistique », dans *DC*, 97 (2000), pp. 715-716; *Communicationes*, 30 (2000), pp. 159-162.

⁹⁷ Voir WERCKMEISTER, « L'admission des divorcés remariés aux sacrements », p. 382.

⁹⁸ En 1997, P. Travers a publié un autre article en modifiant son précédent article après la clarification du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs sur le canon 915 (voir P.J. TRAVERS, « Holy Communion and Catholics Who Have Attempted Remarriage After Divorce : A Revisitation », dans *J*, 57 [1997], pp. 517-540).

resterait sauf ce qui est mentionné au canon 916⁹⁹. Enfin, malgré la difficulté dans l'application du canon 915, devant la sécularisation de la société moderne qui prône l'individualisme et le relativisme même devant la loi morale naturelle, il insiste que son application est nécessaire plus que jamais¹⁰⁰.

Toutefois, Burke a concentré son étude sur le cas des politiciens qui continuent à soutenir une législation favorisant l'avortement ou d'autres législations contraires à la loi morale naturelle même après la monition de l'autorité ecclésiastique. Il est plus difficile pour l'autorité ecclésiastique d'émettre une monition demandant la séparation des divorcés remariés surtout quand la deuxième union est plus stable que la première et que des obligations naturelles comme les enfants naissent de cette deuxième union.

Ainsi, le Code de 1983 n'impose aucune sanction pénale aux divorcés remariés mais leur refuse l'accès aux sacrements. Par contre, l'Église conseille une attitude bienveillante envers les divorcés remariés puisqu'ils demeurent membres du peuple de Dieu¹⁰¹. Les unions de fait et la situation des divorcés remariés représentent de grands défis pour l'Église chez les Betsimisaraka. Si l'Église de Madagascar se veut être une église-famille telle que souhaitée, il faut que les mariages chrétiens en soient une

⁹⁹ C. 916: « Qui a conscience d'être en état de péché grave ne célébrera pas la Messe ni ne communiera au Corps du Seigneur sans recourir auparavant à la confession sacramentelle, à moins d'un motif grave et qu'il ne soit dans l'impossibilité de se confesser; en ce cas, il n'oubliera pas qu'il est tenu par l'obligation de faire un acte de contrition parfaite, qui inclut la résolution de se confesser au plus tôt ».

¹⁰⁰ Voir R.L. BURKE, « Canon 915 : The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave Sin », dans *Per*, 96 (2007), pp. 3-58.

¹⁰¹ Voir C. SENON-DUPLESSIS, « L'Église catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du cardinal Ratzinger », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 393-421.

expression. Quelles sont donc les solutions canoniques et pastorales que nous pouvons proposer afin d'aider les Betsimisaraka à surmonter ces difficultés?

4.2— Les solutions canoniques et pastorales

La nouvelle évangélisation d'Afrique et de Madagascar visant à édifier l'Église famille de Dieu, on se doit d'aider les familles betsimisaraka à suivre l'exemple de la Sainte Famille, prototype de toutes les familles chrétiennes¹⁰². Les solutions canoniques proposées ont pour but d'encourager les fidèles betsimisaraka à se marier religieusement et à persévérer dans le mariage. Elles touchent essentiellement la préparation au mariage, les tribunaux ecclésiastiques pour les causes de nullité du mariage, l'inculturation et l'adaptation de la célébration du mariage chrétien.

4.2.1— La préparation au mariage (cc. 1063-1072 [CCEO, cc. 783-789])

Le Code de 1983 a beaucoup insisté sur le soin pastoral des époux¹⁰³. Les canons (1063-1072) vont au-delà de la question de la validité et de la licéité de la célébration du mariage puisque celle-ci n'est qu'un début de la vie commune des époux¹⁰⁴. La

¹⁰² Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *DC*, 92 (1995), n° 63, pp. 832-833; voir aussi SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, *L'Église, famille de Dieu : Instrumentum laboris*, Accra, Éditions et publication SCEAM, 1998, pp. 13-15 (= SCEAM, *L'Église, famille de Dieu*).

¹⁰³ Voir PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, « De cura pastoralis et de iis quae matrimonii celebrationi praemitti debent », dans *Communicationes*, 9 (1977), pp. 131-138; voir aussi T. GREEN, « The Revised Schema de Matrimonio », dans *J*, 40 (1980), pp. 60-61; F. GAVIN, *Pastoral Care in Marriage Preparation (c. 1063) : History, Analysis of the Norm and Its Implementation by Some Particular Churches*, thèse de doctorat, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

¹⁰⁴ Voir L.A. ROBITAILLE, « Pastoral Care and Those Things Which Must Precede the Celebration of Marriage [cc. 1063-1072] », dans *CLSA Comm* 2, pp. 1261-1271 (= ROBITAILLE, « Pastoral Care »).

préparation au mariage doit être considérée comme un itinéraire de foi de toute la vie¹⁰⁵, réalisée en trois étapes : lointaine, prochaine et immédiate¹⁰⁶.

4.2.1.1— La préparation lointaine

Cette première étape se fait pendant l'enfance et l'adolescence, en famille, à l'école, dans différents groupes de formation des enfants dans la paroisse et la société. Les parents sont les premiers éducateurs de leurs enfants en leur transmettant des valeurs humaines et chrétiennes (c. 1136)¹⁰⁷, non seulement par leur enseignement mais par l'exemple¹⁰⁸. Les parents doivent être aidés dans cette tâche. À titre d'exemple, la conférence épiscopale de Madagascar pourrait publier un catéchisme (c. 775) adapté à l'usage de la famille¹⁰⁹.

De plus, les parents doivent inculquer à leurs enfants les valeurs de l'égalité de l'homme et de la femme. L'épouse doit être respectée autant au sein de la famille que dans la société malgache. En effet, « un vrai chrétien s'efforce de comprendre la dignité de la femme et la grandeur de sa mission; il respecte toute femme quelle que soit sa

¹⁰⁵ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n° 10, p. 611.

¹⁰⁶ Voir *FC*, n° 66; voir aussi CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), pp. 614-620.

¹⁰⁷ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n° 22, p. 614; voir aussi JEAN-PAUL II, lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2 février 1994, dans *AAS*, 86 (1994), pp. 868-925, traduction française dans *DC*, 91 (1994), pp. 251-277.

¹⁰⁸ Voir V. FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio », dans *ME*, 119 (1994), p. 15 (= FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio »). « En vertu de ce ministère d'éducation, les parents, à travers le témoignage de vie, sont les premiers hérauts de l'Évangile » (*FC*, n° 40); voir aussi P. ALLARD, « Thomas More : Marriage, Family And Education », dans *StC*, 43 (2009), pp. 521-546.

¹⁰⁹ Cette proposition a été déjà avancée par le synode des évêques de 1980 (voir *FC*, n° 39).

condition sociale »¹¹⁰. Ce témoignage aidera les garçons et les filles à se respecter mutuellement. Les principes de l'égalité de l'homme et de la femme et du partage des responsabilités des pays développés doivent servir d'exemples aux époux malgaches¹¹¹.

Par ailleurs, l'Église et l'autorité civile doivent continuer à mettre en commun leurs efforts pour l'éducation des enfants et des jeunes betsimisaraka. D'une part, selon les possibilités et les besoins, les évêques veillent à la scolarisation catholique (cc. 796-806). Pour ce faire, ils peuvent faire appel aux instituts religieux qui ont pour mission l'éducation (c. 801). D'autre part, l'autorité civile doit faire en sorte que tous les enfants, même ceux qui habitent dans les endroits éloignés, puissent avoir l'accès à l'éducation qui tient un rôle important pour l'avenir du mariage chrétien puisqu'elle vise le plein épanouissement de la personnalité humaine¹¹².

Les autorités ecclésiastiques devraient multiplier leurs efforts pour que les différents groupes ou mouvements de formation spirituelle des jeunes soient formés dans toutes les paroisses et les communautés ecclésiales, non seulement dans les grandes paroisses urbaines mais également dans les petites communautés chrétiennes éloignées.

La prédication et la catéchèse des pasteurs sont irremplaçables (c. 1063; cc. 776-777). Les célébrations des messes pour les enfants, soit dans les écoles catholiques soit

¹¹⁰ J. MALULA, « Foyer heureux », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 1, p. 41.

¹¹¹ Voir entre autres L.M. CHAUVET, *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2003; J. WERKMEISTER, « Le mariage et la famille en France : évolution des idées et des comportements depuis 1972 », dans *RDC*, 36 (1986), pp. 167-181.

¹¹² L'article 26 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 dit : « Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire. L'enseignement élémentaire est obligatoire » (<http://www.un.org/fr/documents/udhr/> [10 avril 2010]).

dans les églises, sont encouragées puisqu'elles permettent de donner des prédications adaptées aux enfants. Les catéchistes (c. 785) jouent aussi un rôle très important, surtout dans les communautés très éloignées où les prêtres ne passent que rarement. Il est recommandé que l'autorité ecclésiastique aide les catéchistes non seulement par une formation spirituelle mais aussi par une aide matérielle afin qu'ils puissent accomplir convenablement leurs fonctions¹¹³.

Bien que la préparation lointaine du mariage semble être vague¹¹⁴, elle est importante puisque la formation humaine (le respect de l'autre, le sens des responsabilités) et chrétienne (le respect de la vie, la fidélité au Seigneur) donnée aux enfants et aux jeunes les aideront à vivre leur mariage chrétien¹¹⁵. Même si le canon 1063 parle de l'obligation des pasteurs d'âmes de préparer les futurs époux, il s'agit en effet de la responsabilité de tous¹¹⁶—les parents, les familles, les évêques, les prêtres, les catéchistes, les éducateurs de différents groupes, la communauté ecclésiale, la société et l'État¹¹⁷.

¹¹³ Dans plusieurs diocèses de Madagascar, les catéchistes sont bénévoles, mais ils ont des familles et un soutien financier leur serait nécessaire. Le diocèse pourrait organiser une collecte des fonds et de denrées une fois par année par exemple dans toutes les paroisses du diocèse.

¹¹⁴ Voir F. GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », dans *StC*, 39 (2005), p. 189 (= GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey »).

¹¹⁵ Voir ROBITAILLE, « Pastoral Care », p. 1263.

¹¹⁶ Voir entre autres FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio », p. 15; GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », pp. 186-187.

¹¹⁷ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n^{os} 22-31, pp. 614-616; voir aussi H.D. SKILLIN, « Marriage in the Year 2000 : A Canonical Pastoral Perspective », dans *CLSA Proceedings*, 52 (1990), pp. 36-46; J.M. HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, 3rd edition revised & updated, Quincy, IL, Franciscan Press, 2003, pp. 181-268.

4.2.1.2— La préparation prochaine

Cette préparation se fait pendant la période des fiançailles¹¹⁸. Elle a pour but d'instruire les futurs époux sur les exigences naturelles du mariage, « la conscience de la liberté du consentement comme fondement de leur union, l'unité et l'indissolubilité du mariage, la conception correcte de la paternité-maternité responsable, les aspects humains de la sexualité conjugale, l'acte conjugal avec ses exigences et sa finalité, la bonne éducation des enfants »¹¹⁹. La conscience morale des fiancés doit être solidement formée dans le respect de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage et de la famille ainsi que dans le respect de la vie humaine. La préparation doit se baser sur une catéchèse nourrie de la Parole de Dieu, interprétée selon l'enseignement du Magistère de l'Église¹²⁰.

Pour y arriver, l'autorité ecclésiastique devrait publier un directoire pour la préparation au mariage. Une commission diocésaine composée de clercs, de laïcs, de religieux devrait être constituée. Elle s'occupera de la formation, de l'accompagnement et de la coordination, en collaboration avec des centres engagés à divers niveaux de la préparation¹²¹. Ainsi, la formation chrétienne au mariage se fera graduellement mais de manière continue. La préparation au mariage ne doit plus commencer seulement quelques

¹¹⁸ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n^{os} 22-31, p. 616.

¹¹⁹ Ibid., n^o 35, p. 616.

¹²⁰ Voir *ibid.*, n^o 34, p. 616.

¹²¹ Voir *ibid.*, n^o 16, p. 614.

jours ou quelques semaines avant la célébration du mariage, comme c'est la pratique dans plusieurs paroisses à Madagascar.

Quant à l'autorité compétente pour publier les normes pour la préparation au mariage, le canon 1064¹²² mentionne l'ordinaire du lieu¹²³. Cependant, dans son exhortation apostolique, Jean-Paul II a exhorté les conférences épiscopales à préparer un directoire sur le soin pastoral de la famille¹²⁴. Le Conseil pontifical pour la famille a rappelé aussi la nécessité de publier un directoire qui rassemblerait « les meilleures expériences inhérentes à la préparation au mariage »¹²⁵. En plus de la conférence épiscopale, l'évêque diocésain (c. 134, § 3) pourrait émettre un décret général exécutoire (c. 32) sur la préparation au mariage, adressé à tous les fidèles du diocèse, ou une instruction (c. 34) sur la préparation au mariage, adressée à ceux qui détiennent le pouvoir exécutif. Enfin, tel que mentionné dans le canon 1064, l'ordinaire du lieu (c. 134, § 2) pourrait émettre un directoire sur la préparation au mariage¹²⁶.

¹²² C. 1046 : « Il revient à l'ordinaire du lieu de veiller à ce que cette assistance soit bien organisée, après qu'il ait entendu aussi, si cela semble opportun, des hommes et des femmes reconnus pour leur expérience et leur compétence ».

¹²³ Voir J.M. HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* for the Canon Law of Marriage », dans *StC*, 43 (2009), p. 117 (= HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* »).

¹²⁴ Voir *FC*, n° 66.

¹²⁵ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n° 48, p. 618.

¹²⁶ Ainsi, le directoire pourrait se faire au niveau diocésain comme c'est le cas en Espagne ou au niveau de la conférence épiscopale comme c'est le cas en Corée du Sud ou au niveau régional comme c'est le cas en certains diocèses d'un même État aux États-Unis (voir F. GAVIN, *Pastoral Care in Marriage Preparation (c. 1063) : History, Analysis of the Norm and Its Implementation by Some Particular Churches*, thèse de doctorat, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, pp. 131-190; F.R. AZNAR GIL, *La preparación para el matrimonio : principios y normas canonicas*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, pp. 99- 113 (= AZNAR, *La preparación para el matrimonio*).

Toutefois, la deuxième édition du *Rituel romain de la célébration du mariage* publié en 1991¹²⁷ apporte des nouvelles lois gouvernant la préparation et la célébration du mariage qui tiennent compte du Code de droit canonique de 1983. Le numéro 13 des *praenotanda*¹²⁸ précise que l'évêque diocésain et la conférence épiscopale sont compétents pour régulariser la préparation au mariage en excluant l'ordinaire du lieu (c. 1064). Pourtant, quand l'évêque diocésain veut publier un directoire sur le mariage pour son diocèse, il doit tenir compte des normes pastorales de la conférence épiscopale existantes¹²⁹. Selon J. Huels¹³⁰, cette nouvelle loi rectifie l'omission en identifiant l'évêque diocésain (mais pas l'ordinaire du lieu comme selon le c. 1064) et la conférence épiscopale compétents pour régulariser la préparation au mariage. Peut-on dire que cette nouvelle loi abroge ou déroge le canon 1064? Le numéro 13 des *praenotanda* du *Rituel de 1991* ne mentionne pas la dérogation du canon 1064 excluant l'ordinaire du lieu. Le canon 20 dit : « Une loi nouvelle abroge la précédente ou y déroge, si elle le déclare expressément, si elle lui est directement contraire ou si elle réorganise entièrement la

¹²⁷ Congrégation du culte divin et de la discipline des sacrements, *Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, 19 mars 1990, Typis Polyglottis Vaticanis, 1991. Celui-ci remplace l'édition typique de 1969. Une deuxième édition du rituel du mariage a été promulguée en 1990 et éditée en 1991. Les conférences des évêques de France, de Suisse, de Belgique et d'Afrique du Nord et l'archevêché de Luxembourg ont obtenu la confirmation du nouveau rituel français en 2005.

¹²⁸ *Praenotanda* signifie littéralement les choses devant être notées à l'avance. Les *praenotanda* sont des lois liturgiques (voir HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* », p. 99). L'édition française traduit *Praenotanda* par Préliminaires mais pour éviter toute ambiguïté nous préférons garder le terme *Praenotanda*.

¹²⁹ Voir HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* », p. 118.

¹³⁰ Voir *ibid.*

matière [...]». La révocation d'une loi peut être expresse ou tacite et même douteuse¹³¹. On peut dire que rien ne dit que l'ordinaire du lieu ne soit plus compétent pour régulariser la préparation au mariage. Le canon 21 ajoute que : « En cas de doute, la révocation d'une loi en vigueur n'est pas présumée, mais les lois nouvelles doivent être rapprochées des lois antérieures et, autant que possible, conciliées avec elles ». Toutefois, même si l'ordinaire du lieu est aussi compétent, il revient en pratique à l'évêque diocésain de régulariser la préparation au mariage.

4.2.1.3— La préparation immédiate

La préparation immédiate est considérée comme une synthèse des préparations précédentes, offrant la possibilité de combler les manques éventuels de la formation de base¹³². La préparation spirituelle comme la retraite et la réception du sacrement de réconciliation se donne pendant la préparation immédiate. La préparation de la liturgie du mariage ne doit pas être négligée puisque, bien faite, elle aidera les époux et toute la communauté chrétienne présente au mariage à mieux comprendre et respecter ce sacrement. Pendant la préparation immédiate, il faut aussi s'assurer que rien ne s'oppose à la validité et à la licéité de la célébration du mariage (c. 1066).

¹³¹ Depuis 1983, le Code n'est revu que deux fois : En 1998, dans le Motu proprio *Ad tuendam fidem*, Jean-Paul II, avait apporté des changements aux canons 750 et 1371 du Code latin, et aux canons 598 et 1436 du Code des Églises orientales (voir JEAN-PAUL II, Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18 mai 1998, dans *ASS*, 90 [1998], pp. 457-461). En 2009, dans le Motu proprio *Omnium in mentem*, Benoît XVI a modifié les canons 1008, 1009, 1086, 1117, 1124 (voir BENOÎT XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 [2010], p. 7-10, traduction française dans *DC*, 107 [2010], pp. 362-364).

¹³² Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans *DC*, 93 (1996), n° 50, p. 619.

4.2.1.3.1— Pour la validité¹³³ du mariage

Il existe trois catégories des causes d'invalidité du mariage : l'existence d'un empêchement (cc. 1083-1094), un défaut de consentement (cc. 1095-1103) ou un défaut de forme canonique (cc. 1108-1117)¹³⁴. Nous examinerons ce qui peut invalider le mariage dans le contexte betsimisaraka.

En premier lieu, il faut s'assurer qu'il n'existe aucun empêchement de lien à cause d'un précédent mariage coutumier entre deux parties non baptisées et puis séparées. Parfois, il est difficile d'obtenir la preuve de l'existence du précédent mariage puisque les mariages coutumiers ne sont habituellement pas inscrits dans le registre civil bien que le droit civil de Madagascar l'exige. Confrontés à ce problème, nous proposons la collaboration entre les autorités ecclésiastiques et le *fokonolona* ou les membres de la communauté villageoise. Puisque toutes les célébrations et les séparations de mariage coutumier se font devant le *fokonolona*, le témoignage de deux de ses membres pourrait être retenu comme une preuve de l'existence de la précédente union. La conférence épiscopale pourrait inclure dans les règles concernant l'examen des époux (c. 1067) le recours à l'aide du *fokonolona* pour prouver l'absence d'empêchement de lien.

De plus, pour encourager l'implication de la communauté paroissiale dans la préparation et la célébration du mariage, même si la conférence épiscopale (c. 1067) de Madagascar n'a rien statué sur la publication des bans, le nom des futurs époux devrait

¹³³ « Un sacrement est dit valide lorsque sont respectées les conditions objectives ou substantielles résultant ou de l'institution par le Christ ou de la nature du sacrement, comme la matière et la forme, ou d'une décision de l'autorité de l'Église interprétant l'Écriture, la tradition ou le sens de sa propre mission, ou concernant le ministère ou le sujet célébrant le sacrement » (Définitions tirées d'une note de R. PAGÉ, *Validity, Lawfulness and Fruitfulness*, document inédit et traduit de l'anglais).

¹³⁴ Le défaut de procuration invalide aussi le mariage (cc. 1071, § 1, 7°; 1104, § 1; 1105), mais cette pratique n'existe pas à Madagascar.

être annoncé dans leur église paroissiale pendant quelques dimanches successifs avant la célébration du mariage. L'annonce permettra également aux fidèles d'accomplir leur obligation de révéler au curé ou à l'ordinaire du lieu les empêchements qu'ils connaissent (c. 1069).

En second lieu, en ce qui concerne le défaut de consentement, devant l'existence du « mariage arrangé », il faut s'assurer que le couple est libre de se marier. Même s'il est constaté que le mariage arrangé soit plus stable que le mariage convenu seulement par les deux partenaires¹³⁵, la liberté du couple est irremplaçable. L'éducation des parents chrétiens et non-catholiques¹³⁶ est plus que nécessaire pour faire cesser cette pratique. Cependant, il faut que les jeunes époux soient économiquement indépendants pour éviter toute ingérence familiale dans la vie du couple. Cette dépendance peut provoquer une crainte révérentielle (c. 1103)¹³⁷ obligeant les jeunes à se marier contre leur volonté par la crainte du blâme de toute la famille. La crainte doit être objectivement grave pour invalider le mariage¹³⁸. Pour les couples mariés, il est souhaitable que « les familles des

¹³⁵ La raison est que même la dissolution du mariage ne dépend pas seulement des époux mais elle est décidée en conseil de familles (voir S. CLÉMENT, « Famille et société traditionnelle à Madagascar », dans *ACM*, 5 [1994], p. 369).

¹³⁶ La Commission pontificale pour l'interprétation du Code a répondu affirmativement à l'effet que le canon 1103 est applicable aux mariages des non-catholiques (voir COMMISSION PONTIFICALE POUR L'INTERPRÉTATION DU CODE, réponse, 23 avril 1987, dans *AAS*, 79 [1987], p. 1132). Pour Navarrete, il s'agit d'un droit naturel (voir U. NAVARRETE, « Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando », dans *P*, 73 [1987], pp. 497-510).

¹³⁷ On parle d'une crainte révérentielle puisqu'il existe une relation de dépendance par laquelle les enfants doivent égards et respect à leurs parents et qu'il a une crainte fondée d'encourir l'indignation grave et durable des parents si les enfants n'acceptent pas le mariage. La crainte doit être grave et irrésistible (voir P.J. VILADRICH, Commentaire du c. 1103, dans *CDCA*, pp. 797-798; J. MARATIL, « Reverential Fear as a Ground of Marriage Nullity With Special Reference to the Indian Culture », dans *StC*, 43[2009], pp. 431-486).

¹³⁸ Voir BEAL, Commentary on Marriage (cc. 1073-1083), pp. 1321-1322.

conjointes n'interviennent pas dans les affaires du couple, sinon pour le soutenir dans les difficultés. Qu'elles n'imposent pas leur point de vue ou leur intérêt »¹³⁹. De même, la pratique du lévirat contre la volonté de l'autre partie devrait cesser également.

Par ailleurs, face au désir des Betsimisaraka d'avoir des enfants¹⁴⁰, il faut s'assurer que les époux ne considèrent pas la fertilité de l'union comme une condition de validité du mariage (c. 1102). Les époux doivent être informés que la fécondité comme la stérilité pourrait affecter les deux parties.

De plus, il faut réaffirmer qu'un mariage stérile demeure un vrai mariage et que les époux sans enfants peuvent vivre entre eux une communion profonde (c. 1084, § 3). Le désir d'avoir des enfants est légitime (c. 1056), mais la fécondité ne doit pas être l'unique fin du mariage et la stérilité ne doit pas être une cause de rupture¹⁴¹. D'autre part, tel qu'il a déjà été dit, les couples chrétiens stériles peuvent suivre la tradition betsimisaraka de recourir à l'adoption de l'un des enfants des frères ou des sœurs¹⁴².

En troisième lieu, à celui qui a tenté un mariage devant un officier civil ou un ministre non catholique tout en étant tenu à la forme canonique, l'enquête pré-nuptiale

¹³⁹ SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, 6^e Assemblée générale, 29 juin au 5 juillet 1981, « Le mariage et la vie familiale chrétienne en Afrique d'aujourd'hui », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, p. 1015.

¹⁴⁰ Voir SCEAM, *L'Église, famille de Dieu*, p. 37.

¹⁴¹ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CÔTE D'IVOIRE, « Les fonctions de la famille dans le monde contemporain », dans OGUNU, *The African Enchiridion*, vol. 2, p. 784.

¹⁴² Dans la société betsimisaraka, l'adoption est très pratiquée mais elle se fait entre familles car comme on dit : « les enfants des frères de nos pères, et ceux des sœurs de nos mères sont aussi nos enfants » (SCEAM, *L'Église, famille de Dieu*, p. 37).

prescrite par les canons (1066-1067) est suffisante pour prouver son état libre¹⁴³. À Madagascar, pour établir la liberté de se marier, les futurs époux doivent fournir deux sortes de documents : le certificat du mariage civil ou le décret de divorce civil pour un précédent mariage civil avec un autre partenaire et le certificat du baptême daté de moins de trois mois.

Enfin, pour assurer la validité du mariage, il faut que la forme canonique (c. 1108) soit respectée. Comme le mariage coutumier entre deux catholiques est invalide, il faut donc aider les chrétiens qui se sont mariés seulement selon la coutume à contracter un mariage religieux¹⁴⁴. Les personnes vivant dans une situation matrimoniale irrégulière sont souvent oubliées et devraient être aidées par une commission diocésaine. De plus, au niveau paroissial, quelques personnes devraient être nommées pour travailler directement avec ces personnes¹⁴⁵.

Certains canonistes¹⁴⁶ aimeraient que le mariage coutumier entre deux baptisés soit reconnu comme un mariage sacramentel. Ils proposent d'ajouter au mariage

¹⁴³ « Q. Pour prouver l'état libre de ceux qui, alors qu'ils sont tenus à l'observation de la forme canonique, ont tenté de contracter mariage devant un officier civil ou un ministre non catholique, est-il nécessaire de recourir au procès documentaire dont parle le c. 1686, ou bien l'enquête prématrimoniale selon les cc. 1066-1067 est-elle suffisante. R. Non à la première proposition; oui à la seconde » (CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, réponse, 26 juin 1984, dans *AAS*, 76 [1984], p. 747, traduction française dans *DC*, 81 [1984], p. 1124).

¹⁴⁴ Voir *FC*, n° 82.

¹⁴⁵ Même si la majorité des Betsimisaraka vivent dans le *tokantranomaso*, ils sont toujours négligés et l'aide pastorale est rarement proposée pour les aider.

¹⁴⁶ Voir entre autres : B. TENALLEAU, « Mariage coutumier et Église », dans *S*, 14 (1974), pp. 25-44 (= TENALLEAU, « Mariage coutumier et Église »); LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*; IDEM, « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale? », dans *AC*, 22 (1978), pp. 81-147; P. DIKOS, *The Status of the Canonical Form of Marriage in Papua New Guinea : A Comparative Study of Customary, Statutory and Canonical Celebration of Marriage*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2005; R. JACQUES, « The Canonical Form of Marriage Revisited : Did the Decree *Ne Temere*

coutumier une promesse d'indissolubilité et que le mariage soit célébré devant un représentant de l'Église. Ils soutiennent que la forme canonique ne constitue pas un élément constitutif du mariage et est donc dispensable. C'est le concile de Trente qui a imposé la forme canonique du mariage pour empêcher le mariage clandestin. Mais ce problème n'existe plus. Cependant, le mariage coutumier betsimisaraka est instable. Tant que les propriétés essentielles du mariage, comme l'unité et l'indissolubilité, ne seront pas encore acceptées par les Betsimisaraka, il n'est pas conseillé que le mariage coutumier des baptisés puisse être accepté comme une autre forme canonique du mariage chrétien. Cela n'entraînerait que plus de problèmes : le nombre de personnes en situation matrimoniale irrégulière ne cesserait d'augmenter si les Betsimisaraka continuent à se séparer facilement

De plus, les Betsimisaraka n'ont pas de problème à accepter la forme canonique puisqu'ils reconnaissent la compétence de l'Église pour le mariage de ses fidèles. Le problème pour les Betsimisaraka n'est pas lié à la forme canonique mais plutôt aux exigences du mariage. Nous proposons que l'autorité ecclésiastique exerce une sollicitude pastorale spéciale à leur égard, en les faisant entrer dans une pastorale d'accompagnement, de type catéchuménal, où ils vivraient, d'une façon concrète, leur cheminement vers la plénitude sacramentelle. Cet accompagnement pastoral les aiderait à vivre ce passage comme un appel du Christ à un amour plus profond. Plutôt qu'être

Outlast Its Usefulness? », dans V.G. D'SOUZA, *In the Service of Truth and Justice, Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonça, Professor Emeritus*, Bangalore, Centre of Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, 2008, p. 363-364.

abandonnés à eux-mêmes, ils seraient aidés dans leur foi et dans la construction de leur foyer¹⁴⁷.

4.2.1.3.2— Pour la célébration licite¹⁴⁸ du mariage

Le canon 1066 prescrit que rien ne doit s'opposer à la licéité de la célébration du mariage. Les cas d'illicéité dans le cas des mariages betsimisaraka seront examinés ici.

Tout d'abord, étant donné qu'une grande majorité des Betsimisaraka sont déjà mariés ou ont cohabité avec d'autres personnes que les partenaires qu'ils marient religieusement, ils ont habituellement des enfants nés de ces unions précédentes. « Sauf le cas de nécessité, personne n'assistera sans l'autorisation de l'ordinaire du lieu au mariage de la personne qui est tenue par des obligations naturelles envers une autre partie ou envers des enfants nés d'une précédente union »¹⁴⁹. Devant l'augmentation des remariages et les parents qui n'arrivent pas à assumer leurs responsabilités envers les enfants des unions précédentes ou de l'autre partie, la commission de révision du Code de a formulé en 1977¹⁵⁰ le canon 1071 pour « veiller à la protection des droits naturels de

¹⁴⁷ Voir B. TENALLEAU, « Mariage coutumier et Église », p. 42.

¹⁴⁸ « Un sacrement est dit licite lorsque sont respectées les conditions posées par la loi positive de l'Église [qui ne sont pas pour la validité] concernant la manière, le temps, le lieu des célébrations, les personnes, ou tout autre aspect de l'accomplissement des fonctions liturgiques » (Définitions tirées d'une note de R. PAGÉ, *Validity, Lawfulness and Fruitfulness*, document inédit et traduit de l'anglais).

¹⁴⁹ C. 1071, § 1, 3°. C'est une nouveauté apportée par le Code de 1983 (voir *Communicationes*, 9 [1977], pp. 144-145).

¹⁵⁰ Voir *Communicationes*, 9 (1977), pp. 144-145; voir aussi FOSTER, « Divorce and Remariage : What about the Children? », pp. 154-155; J-P. SCHOUPE, « L'admission à la célébration ecclésiale du mariage : regards pastoraux et juridique sur l'application du canon 1071 », dans *AC*, 44 (2002), pp. 163-188 (= SCHOUPE, « L'admission à la célébration ecclésiale du mariage : regards pastoraux et juridique sur l'application du canon 1071 »).

l'autre partie ou des enfants »¹⁵¹. Les unions précédentes peuvent être : un mariage valide dissous par la mort d'un des conjoints, un mariage déclaré nul ou dissous par dispense du pontife romain, un mariage civil dissous par un divorce, ou encore une simple union de fait, de cohabitation ou un mariage à l'essai¹⁵². Le canon 1071 n'affecte que la licéité du mariage.

D'autre part, le canon 1071 concerne aussi les épouses renvoyées par un polygame converti selon le canon 1148¹⁵³. La permission de l'ordinaire du lieu est aussi nécessaire pour la licéité du mariage des personnes liées par les obligations naturelles envers l'ancienne femme. La conférence épiscopale (c. 1067) ou l'évêque diocésain devrait déterminer l'application du canon 1071. Avant de demander la permission de l'ordinaire du lieu, il faut que le prêtre ou le diacre¹⁵⁴ ait la certitude que la partie concernée respecte ses obligations nées de la précédente union¹⁵⁵.

Finalement, étant donné que le droit civil malgache interdit le mariage avant l'âge de dix-huit ans révolus¹⁵⁶, nous recommandons à la conférence épiscopale de Madagascar

¹⁵¹ SCHOUPPE, « L'admission à la célébration ecclésiale du mariage : regards pastoraux et juridique sur l'application du canon 1071 », p. 178.

¹⁵² Voir *ibid.*

¹⁵³ C. 1148, § 3 : « L'ordinaire du lieu, considérant la condition morale, sociale, économique des lieux et des personnes, veillera à ce qu'il soit suffisamment pourvu, selon les règles de la justice, de la charité chrétienne et de l'équité naturelle, aux besoins de la première épouse et des autres épouses renvoyées ».

¹⁵⁴ On peut parler d'un laïc autorisé pour assister au mariage (c. 1112), mais cette pratique n'existe pas encore à Madagascar.

¹⁵⁵ Voir AZNAR, *La preparación para el matrimonio*, pp. 99-113.

¹⁵⁶ Voir THÉBAULT, *Traité de droit civil*, article 6, p. 217.

de fixer l'âge pour la célébration du mariage (c. 1083, § 2) également à dix-huit ans révolus pour se conformer au droit civil puisque toute célébration religieuse du mariage doit être précédée du mariage civil. D'autre part, celui qui mène l'enquête pré-nuptiale doit s'assurer de la maturité des futurs époux afin qu'ils puissent contracter valablement le mariage (c. 1095).

4.2.1.3.3— Pour la célébration fructueuse du mariage

Le canon 1065 dit que pour célébrer fructueusement le sacrement du mariage, on doit encourager les époux à recevoir le sacrement de la confirmation, de l'eucharistie et de la pénitence. Il ne s'agit pas d'une obligation absolue puisqu'en cas d'inconvénient, le mariage ne doit pas être refusé ni retardé. Cette exigence n'affecte ni la validité ni la licéité de la célébration du mariage mais ces sacrements sont importants pour la foi et la célébration fructueuse du mariage¹⁵⁷. Quant au sacrement de la confirmation, nous proposons que l'évêque donne une délégation générale (c. 884, § 1) aux prêtres qui travaillent dans des endroits éloignés où l'évêque ne peut pas se rendre facilement, leur permettant de confirmer les fiancés avant leur mariage. Pour ceux qui sont dans une situation irrégulière, la célébration de la confirmation se fera après la régularisation de leur situation matrimoniale¹⁵⁸.

Toutefois, en parlant de la célébration fructueuse du mariage, la foi est-elle requise pour le mariage chrétien, surtout le mariage sacramentel? Le Code ne traite pas de cette question et la discussion demeure ouverte¹⁵⁹. La Constitution sur la sainte liturgie

¹⁵⁷ Voir ROBITAILLE, « Pastoral Care », pp. 1264-1265.

¹⁵⁸ Voir FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio », p. 40.

¹⁵⁹ Voir note 49 de ce chapitre.

Sacrosanctum concilium ainsi que le *Rituel de la célébration du mariage* de 1969 affirment que les sacrements présupposent la foi¹⁶⁰. Mais il est difficile de déterminer le niveau de la foi des époux. « En effet, la foi de celui qui demande à l'Église de bénir son mariage peut exister à des degrés divers, et c'est le devoir fondamental des pasteurs de la faire découvrir, de la nourrir et de l'amener à maturité »¹⁶¹. Bien que le niveau de foi des contractants n'affecte pas la validité du mariage, le numéro 21 des *praenotanda* du *Nouveau rituel du mariage* de 1991 a repris une partie du numéro 68 de *Familiaris consortio* :

Si, malgré toutes les tentatives qu'on a pu faire, les futurs époux manifestent leur refus explicite et formel de ce que l'Église entend faire quand est célébré un mariage de baptisés, le pasteur ne peut les admettre à la célébration. Même si c'est à contrecœur, il a le devoir de prendre acte de la situation et de faire comprendre aux intéressés que ce n'est pas l'Église mais eux-mêmes qui, dans de telles circonstances, empêchent la célébration que pourtant ils demandent¹⁶².

Il n'est pas question ici du degré de la foi des contractants mais de leur intention et de leur volonté d'accepter ou de refuser ce que l'Église entend faire en célébrant un mariage¹⁶³. Le pasteur d'âmes ne prend la décision de refuser le mariage qu'après avoir tout tenté pour faire accepter la doctrine de l'Église sur le mariage mais que les parties ou

¹⁶⁰ Voir CONCILE VATICAN II, Constitution sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium*, 4 décembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), n° 59, pp. 97-138; voir CONGRÉGATION DU CULTE DIVIN ET DE LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Ordo celebrandi matrimonium*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, *praenotanda*, n° 7.

¹⁶¹ *FC*, n° 68.

¹⁶² *Rituel Romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée/Mame, 2005, Préliminaires [*Praenotanda*] n° 21, p. 17 (= *Rituel du mariage*); voir aussi GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », pp. 194-195.

¹⁶³ Par exemple, le refus du mariage comme communauté de toute la vie entre un homme et une femme, ou le refus de son unité et indissolubilité.

une des parties manifestent leur refus de façon explicite et formelle¹⁶⁴. Dans le contexte betsimisaraka, le pasteur d'âmes doit surtout s'assurer qu'aucune de deux parties ne refuse l'indissolubilité du mariage.

Enfin, le numéro 22 des *praenotanda* du *Nouveau rituel du mariage* de 1991 invite ceux qui ont la charge pastorale à être attentifs aux normes de l'Église pour les cas particuliers comme le mariage avec un baptisé non catholique, avec un catéchumène, avec un non-baptisé ou avec quelqu'un qui a rejeté explicitement la foi catholique¹⁶⁵.

4.2.1.3.4— La durée de la préparation prénuptiale

Le Code de droit canonique ne mentionne pas une durée spécifique de la préparation au mariage¹⁶⁶. Le numéro 15 des *praenotanda* du *Rituel romain de la célébration du mariage* de 1991 dit que « pour une bonne préparation au mariage, un temps suffisant est requis : il faut, au préalable, informer les futurs époux de cette nécessité »¹⁶⁷. Il revient donc à la conférence épiscopale de fixer la durée de ce temps nécessaire à la préparation au mariage¹⁶⁸. Devant l'absence de normes communes concernant la durée de la préparation au mariage dans les diocèses de Madagascar où chaque diocèse, voire chaque paroisse, a sa propre pratique, la conférence épiscopale de Madagascar pourrait fixer la durée de préparation qui sera observée dans tous les

¹⁶⁴ Voir HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* », pp. 119-121.

¹⁶⁵ Voir *Rituel du mariage, praenotanda*, n°22, p. 17.

¹⁶⁶ Le canon 1115 parle d'une résidence d'un mois pour pouvoir célébrer le mariage dans la paroisse du lieu, mais il n'est pas question de la durée de préparation au mariage.

¹⁶⁷ *Rituel du mariage, praenotanda*, n° 15, p. 16.

¹⁶⁸ Voir HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* », pp. 118-119.

diocèses du pays après la réception de la *recognitio* du Saint-Siège de cette norme sous forme de décret général (c. 455)¹⁶⁹.

Toutefois, étant donné la diversité des situations pastorales des diocèses de Madagascar, l'idéal serait que la conférence émette une exhortation plutôt qu'un décret général exécutoire; ce sera à l'évêque diocésain de fixer la durée de préparation de mariage dans son diocèse¹⁷⁰. Il est important d'avoir une pratique uniforme de préparation au mariage dans tout le diocèse. La durée, le contenu et la méthode des cours de préparation doivent être inclus dans le directoire¹⁷¹.

La durée de la préparation peut être différente selon les personnes qui se marient. Pour les personnes déjà mariées depuis plusieurs années selon la coutume et qui décident de régulariser leur situation, quelques semaines de préparation pourraient suffire, tandis que pour les jeunes fiancés, quelques mois de préparation seront nécessaires¹⁷².

Toutefois, cette loi doit prévoir une certaine flexibilité dans le cas de situations graves, comme une grossesse ou un service militaire obligeant le couple à se marier plus rapidement¹⁷³. Dans ce cas, le pasteur d'âmes et les responsables de la préparation au mariage devront donner la formation nécessaire permettant quand même aux fiancés une

¹⁶⁹ Voir *ibid.*

¹⁷⁰ Voir *Rituel du mariage, praenotanda*, n° 13, p. 16.

¹⁷¹ *FC*, n° 66.

¹⁷² Dans les diocèses des États-Unis, cette durée varie de 4 à 6 mois (voir NATIONAL CENTER FOR FAMILY STUDIES, *Preparing for Marriage : A Study of Marriage Preparation in American Catholic Dioceses*, St. Meinrad, IN, Abbey Press, 1983, p. 46).

¹⁷³ Voir HUELS, « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* », p. 119.

connaissance adéquate de la doctrine catholique sur le mariage¹⁷⁴. Toutefois, même si la préparation au mariage est importante, son absence ne constitue pas un empêchement au mariage¹⁷⁵.

4.2.1.3.5— La concession de dispense¹⁷⁶

Sous peine d'illicéité et d'invalidité, une dispense n'est accordée que pour une cause juste et raisonnable, compte tenu des circonstances du cas (c. 90, § 1). L'autorité compétente qui concède la dispense doit juger de la raison qui la justifie. Dans le contexte betsimisaraka deux empêchements se présentent très souvent pour lesquels la concession de la dispense pourrait être nécessaire.

Premièrement, l'union entre deux conjoints dont l'un est baptisé et l'autre est non baptisé est très fréquente. Toutefois, le canon 1086, § 1 parle de l'invalidité de ce type de mariage même si la partie catholique a quitté l'Église par un acte formel¹⁷⁷. On revient à l'application stricte du canon 11 qui établit que : « sont tenus par les lois ecclésiastiques les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui y ont été reçus ». Le non-respect de la forme canonique pose un problème chez les Betsimisaraka puisqu'il arrive très souvent qu'un conjoint non baptisé refuse la célébration religieuse du mariage tout en cohabitant

¹⁷⁴ Voir GAVIN, « Canon 1063: Marriage Preparation As A Lifetime Journey », p. 195.

¹⁷⁵ Voir FC, n° 66.

¹⁷⁶ La dispense est un relâchement, dans un cas particulier, d'une loi purement ecclésiastique (c. 85) et le bénéficiaire de la dispense peut être exempté de l'observance de la loi et de ses effets invalidants. La dispense peut être donnée par le législateur ou son délégué ou par des personnes déléguées par le droit (voir HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 188-189).

¹⁷⁷ Voir BENOÎT XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans AAS, 8 janvier 2010, n° 1, pp. 7-10, traduction française dans DC, 107 (2010), pp. 362-364; voir aussi J. WERCKMEISTER, « Le Motu proprio *Omnium in mentem* et le mariage des ex-catholiques », dans RDC, 57 (2007), pp. 241-254; C. LUTERBACHER-MAINERI, « Quitter l'Église dans le diocèse de Saint-Gall : quelles conséquences pour le droit matrimonial? », dans RDC, 57 (2007), pp. 255-276.

pacifiquement avec la partie catholique. Cette situation concerne surtout les femmes dont le conjoint n'est pas chrétien. Étant donné que la célébration coutumière du mariage sans la dispense de forme canonique place la partie catholique dans une situation matrimoniale irrégulière et l'exclut des sacrements, il est recommandé que le pasteur examine cas par cas les situations pour voir s'il est possible de recourir à la concession d'une dispense de disparité de culte si les conditions des canons (1125-1126) sont remplies. L'ordinaire du lieu peut accorder cette dispense, mais une certaine forme publique de la célébration du mariage est exigée. Certains mariages en situation irrégulière pourraient être régularisés si la pratique pastorale tenait compte de la possibilité de dispenser de cet empêchement et à condition que le consentement soit adéquat¹⁷⁸.

Deuxièmement, étant donné qu'à Madagascar le nombre des catholiques est sensiblement le même que celui des autres Églises chrétiennes, l'union entre une personne baptisée catholique et une partie baptisée non catholique est fréquente. Cependant, le canon 1124 interdit leur mariage sans la permission expresse de l'autorité compétente. Cette interdiction est uniquement pour la licéité, non pour la validité¹⁷⁹.

Selon le canon 1125, l'ordinaire du lieu peut permettre le mariage mixte s'il y a une cause juste et raisonnable et si les conditions posées par ce canon sont remplies¹⁸⁰. La

¹⁷⁸ Pour l'approfondissement de ce thème, il est recommandé de consulter A. GIRAUDO, « Rito del matrimonio tra una parte cattolica e una parte catecumena o non cristiana », dans *QDE*, 19 (2006), pp. 261-271.

¹⁷⁹ Voir R. NAVARRO, Commentaire du c. 1124, dans *CDCA*, p. 815.

¹⁸⁰ C. 1125 : « 1° la partie catholique déclarera qu'elle est prête à écarter les dangers de l'abandon de la foi catholique de la foi et promettra sincèrement de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique; 2° l'autre partie sera informée à temps de ces promesses que doit faire la partie catholique, de telle sorte qu'il soit établi qu'elle connaît vraiment la promesse et l'obligation de la partie catholique; 3° les deux parties doivent être instruites des fins et des propriétés essentielles du mariage, qui ne doivent être exclues ni par l'un ni par l'autre des contractants (voir aussi

conférence épiscopale détermine la façon de faire les déclarations et les promesses de la partie catholique (c. 1126). Selon le directoire pratique de la conférence épiscopale de Madagascar, la partie catholique doit répondre affirmativement à la demande faite par le curé ou par son délégué, en ces termes : « Êtes-vous disposé à persévérer dans la foi catholique et à faire tout votre possible pour que tous vos enfants soient baptisés et éduqués dans la foi catholique »?¹⁸¹ Cette déclaration se fait oralement devant deux témoins catholiques et la partie non catholique. D'autre part, le curé de la partie catholique explique aux futurs époux les fins et les propriétés essentielles du mariage qu'aucun des deux ne doit exclure. Quant à la célébration, les pasteurs des deux futurs époux, en accord entre eux, détermineront la forme publique de la célébration, dans le respect mutuel de leur foi et de leurs engagements et promesses¹⁸².

Comme le mariage mixte est très fréquent à Madagascar, la collaboration avec les autres églises¹⁸³ membres du Conseil des Églises chrétiennes de Madagascar pour lesquelles l'Église catholique reconnaît la validité du baptême est encouragée. Le refus des parents demeure toujours un grand problème à Madagascar : plusieurs jeunes couples appartenant à différentes confessions religieuses n'arrivent pas à réaliser leur mariage à cause de l'interdiction des familles. Le pasteur de chaque confession doit expliquer à ses

PAUL VI, Motu proprio *Matrimonia mixta*, 30 mai 1970, dans *AAS*, 62 [1970], pp. 257-263, traduction française dans *DC*, 67 [1970], pp. 452-455).

¹⁸¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, *Directoire pratique pour l'exécution de la note pastorale sur l'œcuménisme, chapitre V, mariage mixte*, n° 40, dans *ACM*, 26 (1971), p. 23-24 (= CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, *Directoire pratique*).

¹⁸² Voir *ibid.*, n° 42, p. 24.

¹⁸³ L'église catholique de Madagascar reconnaît la validité du baptême de trois églises suivantes : l'Église épiscopale malgache, l'Église de Jésus Christ à Madagascar, l'Église luthérienne malgache.

fidèles que le mariage mixte permet à deux personnes baptisées de se marier religieusement tout en demeurant fidèle à leur propre religion. La question de l'éducation religieuse des enfants est souvent un point de discorde entre les familles de l'époux et de l'épouse. Dans la pratique, il est difficile de concilier les exigences du canon 1125 dans le contexte œcuménique; ce n'est qu'en améliorant le dialogue œcuménique qu'on arrive à célébrer les mariages mixtes à Madagascar. Il faut toujours rechercher une cordiale collaboration avec le ministre non catholique, dès le moment de la préparation au mariage. En effet, les rencontres mutuelles de pasteurs chrétiens, visant à soutenir ces mariages et à en maintenir les valeurs peuvent être un excellent terrain de collaboration œcuménique¹⁸⁴.

4.2.1.3.6— Le soin pastoral après le mariage (c. 1063, 4^o)

Le soin pastoral doit continuer même après la célébration du mariage. Il faut aider les époux à mener une vie de famille toujours plus sainte (c. 1063, 4^o). C'est un engagement qui incombe à toutes les instances de la communauté ecclésiale¹⁸⁵. Le programme de la formation continue pourrait être inclus dans le directoire de la préparation au mariage¹⁸⁶. Ce programme d'accompagnement peut toucher différents aspects de la vie conjugale qui sont communs à tous les couples chrétiens comme le

¹⁸⁴ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 25 mars 1993, dans *DC*, 90 (1993), p. 632.

¹⁸⁵ Voir *FC*, n^o 69; voir aussi FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio », pp. 26-30.

¹⁸⁶ En 2005, l'archidiocèse de Chicago a préparé une directive intitulée « In the Spirit of Cana » regroupant la formation, la préparation, la célébration ainsi que la formation continue des époux (voir ARCHIDIOCESE OF CHICAGO, *In the Spirit of Cana*, <http://www.inthespiritofcana.org/4.1.htm> [16 février 2005]; voir aussi K. BLAIN, « Marriage Education Takes a Lifetime », dans <http://www.usccb.org/laity/marriage/bainstory.htm> [16 février 2005]).

développement de la foi en tant que couple, les décisions financières, les dettes, la sexualité, les enfants, la communication, la résolution de conflits¹⁸⁷.

D'autre part, le soin pastoral doit être étendu aux couples en difficulté, surtout les divorcés et divorcés remariés. La communauté chrétienne doit montrer une attitude d'accueil, d'accompagnement et de compassion envers les divorcés remariés afin qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église. Il faut surtout éviter de traiter les divorcés comme pécheurs publics¹⁸⁸. Nous proposons la création d'une équipe pastorale au niveau diocésain et au niveau paroissial pour s'occuper des divorcés remariés. Il faut inclure dans le directoire de la pastorale du mariage toutes les actions pastorales pour les divorcés remariés. La pastorale des divorcés remariés ne doit pas être réduite au seul problème de l'accès aux sacrements, surtout de l'eucharistie. On peut parler des moyens pour les aider à participer activement dans la vie de la communauté chrétienne. De plus, au niveau de l'Église universelle, il serait peut-être nécessaire de créer une commission interdisciplinaire composée de théologiens, de canonistes et de pasteurs, pour étudier profondément le problème des divorcés remariés puisque cette question touche à la fois les domaines théologique, juridique et pastoral. Il faut une compréhension plus profonde du principe de l'indissolubilité et de ses applications concrètes à la réalité des situations matrimoniales. Il est temps de préparer également un document pastoral pour aider les pasteurs à mieux servir les divorcés remariés puisqu'il leur est difficile de prendre

¹⁸⁷ Voir GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 192. Cette liste est loin d'être exhaustive.

¹⁸⁸ Voir *FC*, n° 84.

position face à des problèmes aussi délicats et qui concernent en profondeur l'existence d'une multitude de personnes¹⁸⁹.

Enfin, la question de la régulation de naissances ne doit pas être oubliée. Nous proposons la création au niveau diocésain de services d'information et d'éducation des parents pour une paternité et maternité responsables. Pour rester fidèle à l'enseignement de l'Église sur la question, il faudrait élaborer des programmes pour former les catholiques aux méthodes naturelles de contrôle des naissances¹⁹⁰.

4.2.2— La création des tribunaux ecclésiastiques pour les causes matrimoniales (cc. 1671-1675)

Même si l'Église insiste sur l'indissolubilité du mariage, face à la rupture de plus en plus fréquente des unions conjugales, elle permet la demande de nullité de mariage. Le tribunal ecclésiastique a pour tâche de vérifier la validité du mariage en déterminant s'il présentait vraiment toutes les qualités requises pour produire des effets aussi graves et irréversibles pour la vie des époux¹⁹¹. Certains canonistes se demandent si les procédures de nullité du mariage ne sont pas la porte de secours permettant le maintien de l'indissolubilité absolue du mariage sacramentel consommé¹⁹². De toute façon, le tribunal

¹⁸⁹ Voir P. MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », dans *AC*, 44 (2002), p. 243 (= MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage »).

¹⁹⁰ Voir SCEAM, « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », dans *DC*, 78 (1981), p. 1019 (= SCEAM, « Mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique »).

¹⁹¹ Voir MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », p. 243.

¹⁹² Voir entre autres J. BERNHARD, « Fidélité et indissolubilité du mariage : questions posées à la doctrine canonique », dans *RDC*, 44 (1994), p. 96; MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », pp. 233-248.

ecclésiastique pour les causes de nullité de mariage est un instrument utilisé par l'Église pour exercer son activité pastorale pour le salut des âmes de fidèles (c. 1752).

Le canon 221, § 1 dit qu'« il appartient aux fidèles de revendiquer légitimement les droits dont ils jouissent dans l'Église et de les défendre devant le for ecclésiastique compétent selon le droit ». L'autorité ecclésiastique érige les tribunaux ecclésiastiques permettant aux fidèles de revendiquer et de défendre légitimement leur droit dans l'accès à la justice¹⁹³. Selon le canon 1674, les conjoints et le promoteur de justice peuvent attaquer le mariage. Le canon 1401 parle de droit propre et exclusif de l'Église de connaître des causes regardant les choses spirituelles et celles qui leur sont annexes¹⁹⁴. Le canon 1671 ajoute que « les causes matrimoniales des baptisés relèvent de droit propre du juge ecclésiastique ». Il ne s'agit pas du droit exclusif de l'Église puisque les tribunaux ecclésiastiques reconnaissent la compétence de droit civil sur les causes relatives aux effets purement civils du mariage (c. 1672).

Quant aux causes matrimoniales de non-baptisés, l'Église reconnaît la juridiction sur les causes matrimoniales de baptisés non-catholiques ou non-baptisés qui veulent prouver devant l'Église catholique l'état libre d'au moins d'une des parties¹⁹⁵.

¹⁹³ Pour favoriser l'accès à la justice, l'Église au Burkina Faso retient que l'organisation judiciaire de l'Église comporte, à la base, l'érection des tribunaux ecclésiastiques. Cette organisation judiciaire se caractérise par la simplicité de la répartition de la compétence, par la souplesse de la procédure et les coûts minimes. Le but est d'aider les fidèles à avoir accès à la justice en promouvant une action judiciaire dans un procès équitable qui se déroule dans un délai raisonnable (voir L. DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église et dans l'État au Burkina Faso*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 2005 (= DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église*).

¹⁹⁴ Voir L.G. WRENN, « Processes [cc. 1400-1752] », dans *CLSA Comm* 2, p. 1616.

¹⁹⁵ Voir C.A. COX, « Certain Special Processes [cc. 1671-1716] », dans *CLSA Comm* 2, pp. 1761-1762. L'article 4 du *Dignitas connubii* reconnaît la compétence de juge ecclésiastique pour traiter de la nullité du mariage des baptisés non catholiques et des non baptisés (CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter

Ainsi, l'érection des tribunaux ecclésiastiques pour les causes matrimoniales fait partie de la mission de l'Église¹⁹⁶. Pourtant, il y a une différence entre le décret de divorce civil et le décret de nullité. Alors que le divorce décide qu'un mariage a existé mais est maintenant dissous, le décret de nullité affirme que, malgré les apparences, le couple n'a jamais réellement été marié aux yeux de l'Église à cause de l'existence d'un empêchement ou d'un vice de consentement ou d'un défaut de la forme canonique. Le laxisme et le rigorisme sont à éviter et le personnel des tribunaux doit coopérer à la recherche de la vérité¹⁹⁷.

Paul VI considérait le ministère de ceux qui travaillent dans le tribunal matrimonial comme un service pastoral de la vérité et de la sagesse et de la justice¹⁹⁸. Pour Jean-Paul II, dans les procès ecclésiastiques, la vérité doit toujours être, depuis le début jusqu'à la sentence, fondement, mère et loi de la justice¹⁹⁹. Benoît XVI considère aussi la mission du tribunal ecclésiastique comme une recherche de la vérité dans la justice et la charité. Il dénonce la tendance opposant la justice à la charité et surtout la déclaration à tout prix de la nullité d'un mariage pour régulariser la situation matrimoniale irrégulière des époux au nom de la charité pastorale sans tenir compte de la

les causes de nullité de mariage *Dignitas connubii*, Texte officiel latin avec traduction française, Libreria Editrice Vaticana, 2005, article 4, p. 23 (= *Dignitas*).

¹⁹⁶ Voir JEAN-PAUL II, Allocution à la Rote romaine, 18 janvier 1990, dans *AAS*, 82 (1990), p. 874.

¹⁹⁷ Voir FAGIOLO, « La preparazione al matrimonio », pp. 18-20.

¹⁹⁸ Voir PAUL VI, Allocution à la Rote romaine, 27 janvier 1969, dans *AAS*, 61 (1969), p. 176, traduction française dans *DC*, 67 (1970), pp. 158-161.

¹⁹⁹ Voir JEAN-PAUL II, Allocution à la Rote romaine, 4 février 1980, dans *AAS*, 72 (1982), p. 173, traduction française dans *DC*, 77 (1980), pp. 206-208.

vérité. La charité sans justice n'est pas une charité et la charité elle-même demande l'objectivité qui est typique de la justice²⁰⁰.

De plus, la justice exige que les causes ne soient pas prolongées au-delà d'une année en première instance et au-delà de six mois en deuxième instance (c. 1453; *CCEO*, c. 1111; *Dignitas*, art. 72). En effet, la lenteur de la justice est en fait un déni de la justice. Les droits des parties impliquées doivent être respectés²⁰¹.

Avant de proposer quelques modèles de tribunaux ecclésiastiques qu'on pourrait instituer pour les diocèses de Madagascar, regardons brièvement les structures de tribunaux ecclésiastiques de causes de nullité du mariage.

4.2.2.1— Les différentes instances de tribunaux ecclésiastiques

Le droit prévoit l'érection obligatoire de certains tribunaux alors que d'autres sont facultatifs. Pour les causes de nullité de mariage, il ne suffit pas d'avoir un tribunal de première instance; un tribunal de deuxième instance est nécessaire puisqu'il faut avoir deux sentences conformes déclarant la nullité du mariage pour permettre aux deux parties de se remarier à l'Église (cc. 1682-1684).

4.2.2.1.1— Les tribunaux de première instance

Les tribunaux de première instance peuvent être diocésains ou interdiocésains. D'une part, le tribunal diocésain est considéré la forme ordinaire du tribunal de première instance. L'évêque diocésain doit en constituer un pour son diocèse (*Dignitas*, art. 22,

²⁰⁰ Voir BENOÎT XVI, Address to the Tribunal of the Roman Rota for the Inauguration of the Judicial Year, 29 January 2010, dans *The Canonist*, 1 (2010), p. 5; voir aussi M.F. POMPEDDA, « L'amministrazione della giustizia nella Chiesa », dans *IE*, 13 (2001), pp. 675-691.

²⁰¹ Voir DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église*, p. 178.

§ 3). D'autre part, il existe aussi le tribunal interdiocésain²⁰². Les premiers tribunaux régionaux ou interdiocésains furent institués pour les causes matrimoniales dans toute l'Italie en 1938²⁰³. Ils furent ensuite constitués dans d'autres pays comme l'Afrique du Sud, les Philippines, le Canada, la France²⁰⁴. Le Code de 1983 prévoit aussi la possibilité pour plusieurs évêques diocésains de constituer un unique tribunal de première instance pour l'ensemble de leurs diocèses. Le tribunal interdiocésain peut être provincial (pour une province ecclésiastique) ou régional (pour plusieurs provinces ecclésiastiques). À la différence de tribunal diocésain, il faut l'approbation du Siège Apostolique pour ériger le tribunal interdiocésain (c. 1423, §§ 1-2; *Dignitas*, art. 23, § 1).

Quand un tribunal interdiocésain est établi, l'évêque diocésain peut instituer dans son diocèse une section d'instruction, avec un ou plusieurs auditeurs et un notaire pour recueillir les preuves et notifier les actes (*Dignitas*, art. 22, § 2). Les ministres du tribunal interdiocésain sont nommés par le groupe des évêques concernés ou par la conférence épiscopale, à moins qu'on ait expressément statué autrement. En cas d'urgence, l'évêque modérateur peut les nommer avant que le groupe des évêques ou la conférence y pourvoie (*Dignitas*, art. 34). Quant à la détermination de la compétence du tribunal, les indications de droit seront respectées (cc. 1404-1416; *Dignitas*, art. 8-21).

²⁰² Voir A. MENDONÇA, « The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases », dans *ME*, 124 (1999), pp. 110-152 (= MENDONÇA, « The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal »).

²⁰³ Voir PIE XI, Motu proprio *De ordinandis tribunalibus ecclesiasticis Italiae pro causis nullitatis matrimonii decidendis*, 8 décembre 1938, dans *AAS*, 30 (1938), pp. 410-413.

²⁰⁴ Voir M. DESDOUITS, « Origine, institution et nature des tribunaux ecclésiastiques régionaux en France », dans *RDC*, 18 (1968), pp. 159-195; 19 (1969), pp. 3-24.

4.2.2.1.2— Les tribunaux de deuxième instance

Comme dans le cas des tribunaux de première instance, les tribunaux de deuxième instance peuvent exister au niveau métropolitain, interdiocésain ou interrégional, sans parler du tribunal d'appel de la Rote romaine et de la Signature apostolique. Enfin, dans la pratique, la Signature apostolique accorde la possibilité d'instituer une autre forme de tribunal de deuxième instance²⁰⁵.

Le tribunal métropolitain est habituellement le tribunal de deuxième instance ou le tribunal d'appel pour tous les diocèses suffragants (c. 1438, 1^o; *Dignitas*, art. 25, 1^o). L'érection d'un tribunal métropolitain de deuxième instance n'a pas besoin d'approbation de la Signature apostolique. Toutefois, pour les causes traitées en première instance devant le tribunal métropolitain, le tribunal de deuxième instance sera celui que l'archevêque a désigné de façon stable avec l'approbation de la Signature apostolique (c. 1438, *Dignitas*, art. 25, 2^o). L'archevêque n'est pas obligé de choisir un tribunal des diocèses suffragants. D'autre part, si un tribunal de première instance a été constitué pour plusieurs diocèses d'un même archidiocèse, selon le canon 1423, le tribunal métropolitain sera le tribunal de deuxième instance pour le tribunal interdiocésain (c. 1439, § 1; *Dignitas*, art. 25, 3^o) et l'archevêque en sera le modérateur.

En plus du tribunal de deuxième instance métropolitain, la loi prévoit d'autres types des tribunaux de deuxième instance (c. 1439).

Premièrement, si un tribunal de première instance a été établi pour plusieurs diocèses qui ne sont pas suffragants d'un même métropolitain, la conférence épiscopale doit constituer un tribunal interdiocésain de deuxième instance avec l'approbation du

²⁰⁵ Cette pratique sera examinée plus amplement plus tard.

Siège apostolique (c. 1439, § 1; *Dignitas*, art. 25, 3^o). Dans ce cas, la conférence des évêques ou l'évêque désigné par eux a tous les pouvoirs qui reviennent à l'évêque diocésain pour son propre tribunal (c. 1439, § 3; *Dignitas*, art. 26).

Deuxièmement, avec l'approbation du Siège apostolique, la conférence des évêques peut établir un ou plusieurs tribunaux de deuxième instance dans la limite de son territoire (c. 1439, § 2; *Dignitas*, art. 25, 4^o). Le tribunal de deuxième instance interrégional est souvent constitué quand le territoire de la conférence épiscopale est divisé en deux ou plusieurs régions.

Finalement, un tribunal de première instance peut être désigné comme tribunal de deuxième instance pour un autre tribunal²⁰⁶. De cette façon, le même personnel peut servir plus d'un tribunal en autant qu'il ne sert pas simultanément dans deux tribunaux reliés hiérarchiquement²⁰⁷. Cependant, les avocats peuvent exercer la même fonction dans deux tribunaux hiérarchiquement reliés²⁰⁸. Ce système est en place dans une province ecclésiastique des États-Unis²⁰⁹. Il est important de respecter la question de la

²⁰⁶ Par exemple, le tribunal suffragant A fait appel au tribunal suffragant B; le tribunal suffragant B fait appel au tribunal suffragant C; le tribunal suffragant C fait appel au tribunal métropolitain D et le tribunal métropolitain D fait appel au tribunal suffragant A (voir Voir R.L. BURKE, « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals », dans *StC*, 28 (1994), pp. 85-98 (= BURKE, « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals »).

²⁰⁷ Voir BURKE, « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals », pp. 85-98; voir aussi L.A. ROBITAILLE, « Judge Serving on Two Tribunals at Different Grades », dans *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2003*, pp. 86-88.

²⁰⁸ Voir BURKE, « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals », p. 92.

²⁰⁹ Voir W.F. KENNY, « The Tribunal of Second Instance : The New York Model Interdiocesan Tribunal », dans *CLSA Proceedings*, 48 (1986), pp. 143-162. Et encore le tribunal de Lystre, par exemple, est compétent comme tribunal de deuxième instance pour les choses jugées dans les tribunaux de première instance de Corinthe et de Thessalonique. Les tribunaux diocésains de Corinthe et de Thessalonique sont compétents comme tribunaux de deuxième instance pour les causes jugées par le tribunal de première instance de Lystre. Le tribunal métropolitain d'Athènes reste le tribunal d'appel pour les causes jugées dans

compétence de tribunal en accord avec les canons (1438-1439) sinon l'incompétence du tribunal sera absolue (c. 1440) et la sentence sera irrémédiablement nulle (c. 1620). Cette pratique permet de mieux utiliser le personnel disponible sans compromettre la liberté et l'impartialité des tribunaux reliés hiérarchiquement. En plus de ces tribunaux d'appel interdiocésains, les fidèles ont toujours le droit d'appeler aux instances supérieures, soit au Pontife romain en tant que juge suprême dans l'Église²¹⁰ (c. 1442), soit à la Rote romaine²¹¹ (c. 1444) ainsi qu'à la Signature apostolique²¹² (c. 1445).

4.2.2.2— Les tribunaux ecclésiastiques à Madagascar

Le 25 janvier 1957, la Sacrée Congrégation de la Propagation de la foi érigea les tribunaux ecclésiastiques dans les diocèses de Madagascar²¹³. Ce décret prévoit, d'une part, la constitution des tribunaux de première instance dans chaque diocèse. Les tribunaux de première instance sont formés de trois membres : un juge unique, un défenseur du lien et un notaire. D'autre part, des tribunaux de deuxième instance seront

le tribunal diocésain de Derbé (voir MENDONÇA, « The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal », pp. 118-119).

²¹⁰ Le pape peut exercer cette mission par lui-même ou par les tribunaux apostoliques de la Rote romaine et de la Signature apostolique, ou par les juges qu'il a délégués (voir P. VALDRINI, *Droit canonique*, Paris, Éd. Daloz, 2^e édition 1999, p. 402).

²¹¹ La Rote est un tribunal d'appel qui connaît, en seconde instance, des sentences dont il est fait appel direct au Siège apostolique, et en troisième instance et au-delà, des sentences rendues par la Rote elle-même ou par les autres tribunaux de seconde instance (voir *ibid.*).

²¹² La Signature apostolique connaît des recours dirigés contre des sentences ou des décisions de la Rote, et des conflits de compétence entre tribunaux ne relevant pas de la même juridiction d'appel; elle connaît aussi des recours en violation de la loi portés contre des actes administratifs particuliers de la Curie romaine, ou approuvés par elle à la suite d'un recours hiérarchique contre un acte administratif particulier d'un titulaire inférieur du pouvoir exécutif, de la réparation des dommages qui en résultent ou d'un conflit de compétences entre les dicastères de la Curie romaine (voir *ibid.*, p. 404).

²¹³ Voir GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, pp. 108-109.

établis à Tananarive, pour les diocèses de Fianarantsoa, Tamatave, Diégo-Suarez, Ambanja, Majunga, Miarinarivo et la préfecture apostolique de Tsiroanomandidy; et à Fianarantsoa pour les diocèses de Tananarive, Antsirabe, Morondava, Fort-Dauphin, Tuléar, Farafangana. Toutefois, ces tribunaux n'ont jamais fonctionné pour différentes raisons, comme le manque de personnel qualifié, l'absence des causes de nullité de mariage, le manque d'intérêt de la part de l'autorité ecclésiastique.

Actuellement, seulement les archidiocèses de Fianarantsoa et d'Antananarivo ont chacun un tribunal de première instance composé d'un vicaire judiciaire et d'un défenseur du lien et deux notaires²¹⁴. Le tribunal d'Antananarivo agit comme un tribunal de première instance pour les causes de cet archidiocèse et il sert de tribunal d'appel de deuxième instance pour les causes du diocèse de Fianarantsoa. Les causes traitées en première instance au tribunal d'Antananarivo seront envoyées au tribunal de deuxième instance de Saint-Denis-de-La Réunion²¹⁵.

Ainsi, les autorités ecclésiastiques de Madagascar ont retardé jusqu'à ce jour l'érection des tribunaux ecclésiastiques dans leurs diocèses. Pourtant, tel qu'il est déjà mentionné, les fidèles doivent avoir la possibilité de défendre leurs droits dans le for ecclésiastique compétent (c. 221, § 1). Un modèle des types de tribunaux ecclésiastiques suivants pourrait être institué à Madagascar.

²¹⁴ Voir *L'Église catholique à Madagascar, annuaire 2008*, pp. 106-107.

²¹⁵ Voir *Annuario pontificio per l'anno 2010*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 50.

Premièrement, la conférence épiscopale de Madagascar pourrait instituer trois tribunaux matrimoniaux régionaux²¹⁶ de première instance pour toute l'île : le tribunal régional du nord-est, le tribunal régional du centre, le tribunal régional du sud²¹⁷. Chaque tribunal agira comme tribunal de deuxième instance pour l'autre : le tribunal régional du nord pour celui du centre et celui du centre pour celui du sud, le tribunal régional du sud pour celui du nord. Les évêques de chaque région nommeront un évêque modérateur dans chaque tribunal (c. 1423, § 1; c. 1439, § 3; *Dignitas*, art. 24, § 2). La conférence des évêques choisira le siège de chaque tribunal régional. Quant aux ministres des tribunaux (vicaire judiciaire, les juges, le défenseur du lien, et les autres membres du personnel), la conférence épiscopale de Madagascar les nommera. Toutefois, en cas d'urgence, l'évêque modérateur peut les nommer jusqu'à ce que la conférence des évêques y pourvoie (*Dignitas*, art. 24). De plus, une section d'instruction composée d'un auditeur, d'un notaire et d'un défenseur du lien sera constituée dans chaque diocèse pour recueillir les preuves. Les dépenses de chaque tribunal seront couvertes proportionnellement par chaque diocèse.

Deuxièmement, la conférence épiscopale de Madagascar pourrait ériger deux tribunaux ecclésiastiques dont un tribunal de première instance pour toutes les causes matrimoniales du pays et un tribunal de deuxième instance pour toutes les causes traitées

²¹⁶ Ces tribunaux seront compétents pour juger les causes de nullité de mariage par procès ordinaire ou selon les canons (1686-1688) ainsi que des causes de séparation des époux.

²¹⁷ Le tribunal du nord comprendrait les diocèses d'Antsiranana, d'Ambanja, de Majunga, de Port-Bergé, de Fenoarivo Antsinanana, de Toamasina. Le tribunal régional du centre comprendrait les diocèses d'Antananarivo, d'Antsirabe, de Miaramivo, de Tsiroanomandidy, de Moramanga et d'Ambatondrazaka. Le tribunal du sud comprendrait les diocèses de Fianarantsoa, d'Ambositra, de Farafangana, d'Ihosy, de Mananjary, de Toliara, de Morombe, de Morondava et de Tolagnaro.

en première instance. Le tribunal de première instance siègerait à Fianarantsoa et le tribunal de deuxième instance à Antananarivo puisque ces deux diocèses comptent plus de catholiques et plus de personnel disponible pour travailler au tribunal ecclésiastique. Une section d’instruction serait instituée dans chaque diocèse. La conférence épiscopale nommerait le vicaire judiciaire ainsi que les autres membres du personnel. La conférence épiscopale doit demander la *recognitio* de la Signature apostolique pour ériger ces tribunaux.

Par ailleurs, il est aussi possible d’avoir un tribunal de première instance dans chaque diocèse et puis un tribunal de deuxième instance national comme dans le cas du Canada. Dans le cas de Madagascar, il est difficile d’instituer un tribunal de première instance dans chaque diocèse. Par conséquent, étant donné le petit nombre de canonistes dans les diocèses et la rareté des causes de nullité de mariage²¹⁸, nous encourageons vivement la création de l’un ou l’autre des deux premières formes de tribunaux ecclésiastiques proposés puisqu’ils sont mieux adaptés aux réalités malgaches²¹⁹.

4.2.3— L’inculturation du mariage

Le numéro 59 de l’exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* parle de l’urgence et de la nécessité de l’inculturation en terre africaine et malgache. « L’inculturation comprend une double dimension : d’une part, une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme et, d’autre

²¹⁸ Les tribunaux de Fianarantsoa et d’Antananarivo traitent chacun cinq causes par année.

²¹⁹ Voir BURKE, « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals », p. 98; voir aussi CONFERENZA EPISCOPALE DEL BELGIO, « Erezione dei Tribunali Interdiocesani fiamminghi e francofoni di prima e di seconda istanza », dans *IE*, 17 (2005), pp. 569-597.

part, l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures »²²⁰. Le mariage est un lieu où l'inculturation s'appliquera. Les valeurs malgaches relatives à la vie matrimoniale pourraient être christianisées. Mais quels sont les aspects positifs du mariage coutumier betsimisaraka qui peuvent être compatibles avec le mariage chrétien?

Tout d'abord, le mariage coutumier betsimisaraka est à la fois personnel et communautaire. Cet aspect communautaire du mariage évite un mariage trop individualiste. Étant donné l'importance du rôle des familles dans la conclusion du mariage coutumier, l'importance du consentement personnel dans le mariage chrétien ne doit pas exalter d'une manière unilatérale la liberté de choix du conjoint au détriment de l'esprit communautaire. Le mariage chrétien doit faire de la place à l'aspect communautaire. Toutefois, un équilibre doit être réalisé entre l'aspect communautaire et personnel du mariage pour que la liberté individuelle soit respectée. Pour promouvoir l'aspect communautaire dans le mariage chrétien, il est souhaitable que les communautés soutiennent et guident l'engagement des couples et que les familles des fiancés soient encouragées à participer à la préparation du mariage pour y exercer chrétiennement leur rôle traditionnel²²¹.

Par ailleurs, étant donné l'importance et l'efficacité du rôle de *mpiantoka* (garant du mariage) dans l'accompagnement du couple, surtout dans des moments difficiles de leur vie, pour éviter la séparation ou le divorce, nous encourageons vivement l'intégration de son rôle dans le mariage chrétien betsimisaraka. Un témoin du mariage peut être

²²⁰ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *DC*, 92 (1995), n° 59, p. 831.

²²¹ Voir SCEAM, « Mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », p. 1019.

nommé *mpiantoka* dont le rôle ne s'arrête pas à la célébration du mariage mais qui accompagnera le couple tout au long de leur mariage et sera disponible pour l'aider autant de fois que son intervention sera nécessaire.

La conférence épiscopale de Madagascar devrait étudier en profondeur le mariage coutumier afin d'incorporer dans le mariage chrétien tout ce qui est recevable de la culture betsimisaraka et du mariage coutumier en particulier.

D'autre part, le mariage coutumier betsimisaraka doit être christianisé. Il faut introduire l'esprit chrétien dans la préparation du mariage coutumier et aider les époux à comprendre qu'une progression spirituelle vers le mariage dans le Seigneur doit se faire. Les époux betsimisaraka doivent respecter les propriétés essentielles du mariage. Tout d'abord, si la polygamie est interdite par le droit civil malgache, l'infidélité maritale²²² demeure un grand problème à l'unité du mariage. La situation d'un homme marié légalement selon la coutume ou civilement ou religieusement, et qui entretient une relation adultère avec une femme célibataire, dans la plupart des cas une jeune fille adolescente²²³, est un problème dans la société betsimisaraka. Les autorités civiles et religieuses et coutumières devraient coordonner leur action pour combattre l'adultère, cause de problèmes familiaux, religieux et sociaux²²⁴.

²²² Bien que l'épouse puisse être infidèle également, c'est l'infidélité de l'époux qu'on voit très souvent dans la société betsimisaraka.

²²³ L'homme supporte financièrement cette jeune femme. La pauvreté a obligé la plupart des jeunes filles à accepter cette situation.

²²⁴ Tel qu'il a été mentionné, l'adultère cause un grand nombre de divorces chez les Betsimisaraka. De plus, le nombre d'enfants nés en dehors du mariage et le nombre de familles monoparentales ne cessent d'augmenter. Ce sont quelques-unes des conséquences néfastes de cette situation.

D'autre part, l'indissolubilité doit être intégrée dans le mariage coutumier betsimisaraka puisqu'en contractant un mariage, les Betsimisaraka entendent toujours un mariage pour toute la vie. Les anciens attribuaient l'instabilité du mariage à la domination du royaume Merina, lorsque les soldats hova mariés prenaient d'autres femmes chez les Betsimisaraka et laissaient ces dernières quand ils retournaient chez eux à la fin de leur service. Les colons français en faisaient de même pendant la période de colonisation et les jeunes betsimisaraka ne font que suivre leur exemple :

Nos ancêtres ne se séparaient pas, comme le font les jeunes à l'heure actuelle, pour des motifs futiles. Ces coutumes mauvaises ont été introduites par les fonctionnaires et les troupes d'occupations Merina, qui pratiquaient ce qu'ils appelaient le *fanambadiana antsiraka* ou mariage sur la côte. Ils prenaient femme sur le pays pour leur plaisir et tenir leur ménage, ils l'abandonnaient quand ils retournaient chez eux. Vous autres, *Vazaha* [étrangers], vous avez fait de même. Nos enfants ne font qu'imiter votre mauvais exemple²²⁵.

De plus, comme dans le mariage chrétien, le divorce ou la séparation sont considérés comme un échec dans le mariage coutumier. C'est pourquoi la séparation ne se produit qu'au terme d'une longue procédure de conciliation et de médiation. Cela montre le souci de la stabilité du mariage coutumier betsimisaraka. L'indissolubilité doit être respectée par tous les hommes et toutes les femmes de tout temps²²⁶. Les témoignages de nombreux foyers betsimisaraka sont de bons exemples pour les futurs époux. Le *mpiantoka* et les familles, le *fokonolona*, ainsi que la communauté ecclésiale sont là pour les aider tout au long de leur vie matrimoniale.

²²⁵ DIOEZIN'NY TOAMASINA, « Mariage traditionnel », p. 305.

²²⁶ Voir JEAN-PAUL II, Allocution à la rote romaine, 28 janvier 2002, « One Cannot Give in to the Divorce Mentality », dans W.H. WOESTMAN, *Papal Allocutions to the Roman Rota (1939-2002)*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2002, pp. 267-269.

Enfin, si les propriétés essentielles du mariage sont incorporées dans le mariage coutumier, il est possible d'incorporer une éducation chrétienne aux étapes progressives du mariage coutumier betsimisaraka vers le mariage sacramentel. Toutefois, la dispense de la forme canonique ne devrait pas être accordée tant que l'indissolubilité du mariage ne sera pas acceptée par les Betsimisaraka mariés selon la coutume. Cela ne ferait qu'accroître le problème car le mariage des baptisés célébré d'après la coutume serait valide et sacramentel²²⁷.

En plus de l'inculturation du mariage, quelques adaptations permises par la loi peuvent être envisagées.

4.2.4— Les adaptations liturgiques (c. 838, § 3)

Selon le canon 838, § 3, « Il appartient aux conférences des évêques de préparer les traductions des livres liturgiques en langues vernaculaires, en les adaptant de manière appropriée dans les limites fixées par ces livres liturgiques, et de les publier après reconnaissance par le Saint-Siège ». De plus, les numéros 39-44 des *praenotanda* du nouveau rituel du mariage de 1991 sont consacrés aux adaptations des conférences épiscopales. Comme le mot adaptation est polysémique²²⁸, il s'agit ici des adaptations prévues par le droit telles que mentionnées dans ce canon 838, § 3 et les *praenotanda* des

²²⁷ Cette position s'oppose à ceux qui réclament la reconnaissance de la forme canonique de mariage des baptisés célébrés selon la coutume (voir entre autres P. ANTOINE, « Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation », dans *AC*, 34 [1991], pp. 175-204; IDEM, *Le mariage : droit canonique africain*, Paris, Beauchesne, 1992; M. LEGRAIN, « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale ? », dans *AC*, 22 [1978], pp. 81-147; J. MALULA, « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, 81 [1984], pp. 870-874; R.A. HOCHWALT, « Are Customary Marriages Valid? », dans *AFER*, 7 [1965], 230-241).

²²⁸ John Huels a énuméré les différentes significations du mot adaptation (voir HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 134-135; voir aussi G.A. ARBUCKLE, « Inculturation Not Adaptation : Time to Change Terminology », dans *Worship*, 60 [1986], pp. 511-520; A.J. CHUPUNGCO, « A Definition of Liturgical Inculturation », dans *Ecclesia Orans*, 5 [1988], pp. 11-23).

livres liturgiques²²⁹. Quels sont les éléments qui peuvent être adaptés dans la liturgie du mariage?

Tout d'abord, tel que mentionné dans le canon 838, la traduction des livres liturgiques en langue vernaculaire est une première forme d'adaptation à faire. Dans le cas de Madagascar en particulier, la traduction du rituel du mariage en langue malgache ou *teny malagasy ofisialy*, la seule langue du pays²³⁰, est plus que nécessaire. Les principes généraux de la traduction doivent être respectés : le texte original, autant que possible, sera traduit intégralement et très précisément sans omission ni ajout au contenu; la traduction doit être faite directement à partir des textes originaux, non pas à partir de traductions en d'autres langues; la traduction doit être conforme à la sainte doctrine²³¹. La *recognitio*²³² de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements est obligatoire pour que le rituel liturgique traduit en langue vernaculaire puisse être utilisé. L'approbation peut être définitive ou *ad interim* ou *ad experimentum*. Après la *recognitio*

²²⁹ Voir CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Varietates legitimae* sur la liturgie romaine et l'inculturation, 25 janvier 1994, dans *AAS*, 87 (1995), pp. 288-314, traduction française dans *DC*, 91 (1994), pp. 435-446 (= CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Varietates legitimae*).

²³⁰ Comme il a déjà été mentionné au premier chapitre de cette thèse, bien qu'il existe différents dialectes à Madagascar, il n'y a qu'une seule langue, la langue malgache officielle. Elle est comprise et utilisée dans tout l'île.

²³¹ Voir CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Liturgicam authenticam* sur l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la liturgie romaine, 28 mars 2001, dans *AAS*, 93 (2001), pp. 685-726, traduction française dans *DC*, 98 (2001), pp. 715-716 (= CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Liturgicam*).

²³² Pour les étapes de l'approbation de la traduction de livres liturgiques et la demande de la *recognitio* du Saint-Siège, il est préférable de consulter entre autres : CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Varietates legitimae*, dans *DC*, 91 (1994), n° 62, p. 443; IDEM, Instruction *Liturgicam*, dans *DC*, 98 (2001), n° 79, pp. 213-214; HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 135-145.

du Saint-Siège, la conférence épiscopale émet un décret de promulgation en précisant la date d'entrée en vigueur du texte.

D'autre part, l'adaptation touche également certains éléments culturels comme la musique et le chant ainsi que les gestes et les attitudes²³³ qui peuvent avoir leur place dans la liturgie du mariage malgache. La conférence épiscopale de Madagascar devrait former une commission liturgique pour étudier la musique, le chant ainsi que les instruments de musique malgaches qui peuvent être adaptés à un usage sacré de la liturgie du mariage. Cette commission serait compétente pour diriger les actions liturgiques sur toute l'étendue du territoire, et promouvoir les études et les expériences des adaptations à proposer au Siège apostolique²³⁴.

Au niveau diocésain en tant que modérateur, promoteur et gardien de toute la vie liturgique de son diocèse (c. 835, § 1), l'évêque diocésain établira dans son diocèse, une commission liturgique en vue de promouvoir l'action liturgique, et autant que possible, des commissions de musique sacrée et d'art sacré²³⁵. La commission liturgique est un organisme diocésain obligatoire tandis que les commissions de musique sacrée et d'art sacré sont hautement recommandées. Toutefois, l'évêque diocésain ne peut pas introduire

²³³ Voir CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instruction Varietates legitimæ*, dans *DC*, 91 (1994), n^{os} 38-45, pp. 440-441, voir aussi HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 143-144.

²³⁴ Voir CONCILE VATICAN II, constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, numéro 44, dans W. RAYMOND, *Le Concile Vatican II (1962-1965) : édition intégrale définitive : texte latin et traduction française avec index et tables*, Paris, Cerf, 2003, p. 29; voir aussi CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques Apostolorum successores*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 2005, article 32.

²³⁵ Voir CONCILE VATICAN II, constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, numéros 45-46, dans W. RAYMOND, *Le concile vatican II (1962-1965) : édition intégrale définitive : texte latin et traduction française avec index et tables*, Paris, Cerf, 2003, p. 29.

de changements dans la célébration des rites, à moins que cela ne lui ait été permis par la conférence épiscopale²³⁶.

De plus, tel que prévu dans le rituel du mariage, le ministre pourrait apporter des adaptations aux rites selon les circonstances. « Ces adaptations ou accommodations consistent souvent dans le choix de certains rites ou des textes qui peuvent mieux répondre aux besoins des participants, à leur préparation spirituelle et à leur culture »²³⁷. Pour accommoder les personnes illettrées, par exemple, le ministre pourrait choisir la formule de consentement par interrogation²³⁸. D'autre part, étant donné la difficulté de procurer des anneaux dans certains endroits à Madagascar, la bénédiction et la remise des alliances peuvent être omises²³⁹. Il revient au ministre d'omettre cette étape selon les circonstances. Finalement, la question concernant l'acceptation des enfants qui vont naître du mariage sera omise dans le consentement des personnes âgées ou déjà mariées selon la coutume, qui ont déjà des enfants. Des prières des époux adaptées à leur situation seront également préparées.

Quant à la célébration du mariage, il est souhaitable qu'elle invite une participation active des familles ainsi que de la communauté chrétienne afin de souligner le caractère public et communautaire du mariage²⁴⁰.

²³⁶ Voir HUELS, *Liturgie et droit*, p. 57.

²³⁷ Ibid., p. 138.

²³⁸ Voir *Rituel du mariage*, deuxième et troisième formule, n^{os} 79-80, pp. 39-41.

²³⁹ Voir ibid., n^{os} 84-90.

²⁴⁰ Voir *Rituel du mariage, praenotanda* n^o 26, p. 18.

Face au refus du mariage religieux pour raison d'insuffisance de moyens financiers, le maintien dans toutes les paroisses de la célébration du *mariazy miaramizotra* ou mariage collectif est fortement encouragé. Il s'agit d'une cérémonie qui réunit une dizaine de couples et leurs parents. Les couples ne sont pas tenus de revêtir des habits dispendieux mais plutôt des tenues plus modestes. Après la cérémonie, la communauté paroissiale prépare une réception selon ses possibilités pour célébrer ensemble cet événement. Cette solution pastorale encourage plusieurs couples à se marier religieusement. En effet, le numéro 8 du *praenotanda* du nouveau Rituel de mariage de 1991 parle de la possibilité de célébrer plusieurs mariages en même temps²⁴¹.

Enfin, la conférence épiscopale de Madagascar devrait adresser une proposition demandant à l'État malgache de reconnaître la validité du mariage chrétien, car cette reconnaissance mettra fin à l'obligation de se marier civilement avant toute célébration de mariage religieux. Cette loi héritée de la législation coloniale a été conservée dans la loi de séparation de l'Église et de l'État en France en 1905 et est toujours présente dans la législation malgache²⁴². La reconnaissance par l'autorité civile malgache du mariage chrétien faciliterait la célébration du mariage chrétien.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de constater qu'il y a beaucoup à faire dans la célébration du mariage chrétien chez les Betsimisaraka. Les deux grands problèmes, à savoir la rareté de la célébration du mariage religieux et l'instabilité du mariage, sont causés par un ensemble de facteurs, comme l'attachement au mariage coutumier,

²⁴¹ Voir *Rituel du mariage, praenotanda* n° 8, p. 14.

²⁴² Voir GRECO, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire*, pp. 297-298.

l'inadéquation du mariage chrétien avec la réalité malgache, l'inégalité du statut de l'homme et de la femme qui crée dans la société malgache un sentiment de réticence de la part des femmes à s'engager dans le mariage chrétien, la multiplicité des causes de séparation, la sécularisation de la société ayant entraîné une perte progressive du rôle que la religion jouait dans la vie des Betsimisaraka²⁴³. Ainsi, même s'il est affirmé que « le vrai problème se trouve dans la peur de l'indissolubilité qui est reconnue au mariage célébré chrétiennement »²⁴⁴, le problème du mariage chrétien betsimisaraka va au-delà de cette question.

Le *tokantranomaso*²⁴⁵ et le divorce suivi de remariage sont la cause des problèmes pastoraux, comme la perte du sens religieux du mariage, la privation de la grâce des sacrements, le grand scandale, la destruction de la famille, l'affaiblissement du sens de la fidélité²⁴⁶. Les personnes vivant dans le *tokantranomaso* et les divorcés remariés sont tous en situation irrégulière au sein de l'Église, et l'exercice de leurs droits est limité même s'ils demeurent toujours membres de l'Église catholique. Les églises en terre betsimisaraka sont donc composées d'une grande majorité de personnes vivant dans des

²⁴³ Cette liste n'est pas exhaustive (voir, entre autres, CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La pastorale des divorcés remariés », dans *DC*, 94 [1997], p. 260; J. WERCKMEISTER, « La grande diversité des comportements matrimoniaux en Europe », dans *RDC*, 55 [2005], pp. 423-429; MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique », pp. 233-248).

²⁴⁴ F.J. URRUTIA, « La pastorale du mariage en Afrique Noire », dans *AC*, 24 (1980), p. 182.

²⁴⁵ *Tokantranomaso* est un terme utilisé par l'Église de Madagascar pour parler des personnes baptisées mariées seulement selon la coutume. À notre avis, ce terme très péjoratif, puisqu'il signifie littéralement « foyer des larmes », doit être changé.

²⁴⁶ Voir *FC*, n° 81.

situations matrimoniales irrégulières. L'Église doit faire tout ce qui est possible pour aider ces personnes.

Tout d'abord, l'action pastorale devra aider les couples vivant dans le *tokantranomaso* à régulariser leur situation²⁴⁷ en se mariant à l'Église selon la forme canonique (c. 1108). C'est la seule solution acceptée par l'Église.

De même, pour régulariser leur situation, les divorcés remariés n'ont que trois possibilités : soit qu'ils mettent fin à cette nouvelle union ou qu'ils vivent comme frères et sœurs en s'abstenant des actes réservés aux époux ou qu'ils s'adressent au tribunal ecclésiastique pour présenter une demande de nullité de leur mariage²⁴⁸. Toutefois, il est regrettable de constater que presque toutes les discussions ou les enseignements de l'autorité ecclésiastique sur les problèmes des divorcés remariés sont réduits à la question de leur admission à la communion eucharistique tout en ignorant d'autres problèmes reliés à cette situation, comme les conséquences sur les enfants et sur l'autre partie innocente abandonnée.

Devant ces problèmes matrimoniaux, des solutions canoniques et pastorales sont proposées pour aider les Betsimisaraka à se marier religieusement et à rester fidèles à leur mariage. Parmi ces solutions, la préparation au mariage qui doit commencer au niveau familial et scolaire et surtout ecclésial, est d'une importance capitale²⁴⁹, et elle est la responsabilité de tous. Par conséquent, la conférence épiscopale de Madagascar et les

²⁴⁷ Voir FC, n° 82.

²⁴⁸ Voir FC, n° 84.

²⁴⁹ Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « La préparation au sacrement de mariage », dans DC, 93 (1996), p. 609.

évêques diocésains individuellement devraient être fortement encouragés à préparer un directoire pastoral pour le sacrement de mariage contenant des orientations pastorales précises et pratiques sur les différentes étapes de la préparation de mariage ainsi que la célébration et l'accompagnement des époux après leur mariage. Le directoire doit inclure aussi tous les moyens pour aider les personnes en situation matrimoniale irrégulière comme les divorcés, les divorcés remariés, les personnes vivant dans le *tokantranomaso*.

D'autre part, l'autorité ecclésiastique de Madagascar devrait être fortement sollicitée à mettre en place des tribunaux ecclésiastiques fonctionnels pour les causes matrimoniales pour que les fidèles puissent y revendiquer légitimement leurs droits (c. 221). Jusqu'à maintenant, l'autorité ecclésiastique de Madagascar n'est pas très enthousiaste pour instituer ces tribunaux de peur que les fidèles considèrent la demande de nullité comme une demande de divorce. Madagascar peut instituer des tribunaux ecclésiastiques fonctionnels pour traiter les causes matrimoniales de toute l'Île et les diocèses ne devraient pas recourir à un tribunal d'un autre pays pour faire appel au tribunal de deuxième instance. La proposition 40 du Synode des évêques de 2005 insiste sur la nécessité d'avoir des tribunaux ecclésiastiques pour les causes de nullité du mariage :

Dans le même temps, le Synode souhaite que les efforts possibles soient mis en œuvre aussi bien pour assurer le caractère pastoral, la présence et l'activité correcte et pleine de sollicitude des tribunaux ecclésiastiques pour les causes de nullité du mariage, que pour approfondir davantage les éléments essentiels en ce qui concerne la validité du mariage, tenant également compte des problèmes venant d'un contexte de profonde transformation anthropologique de notre temps, par lequel les fidèles eux-mêmes risquent d'être conditionnés, en particulier à cause d'un manque de formation chrétienne solide²⁵⁰.

²⁵⁰ SYNODE DES ÉVÊQUES, XI^e Assemblée générale du Synode des évêques (Rome, 2-23 octobre 2005), « Les 50 propositions des Pères synodaux », dans *DC*, 102 (2005), proposition 40, p. 1118.

Enfin, l'inculturation du mariage est plus que nécessaire puisque le mariage concerne l'homme et la femme dans la réalité concrète de leur existence quotidienne dans telle ou telle situation sociale et culturelle²⁵¹. L'inculturation ne doit pas être superficielle et il ne suffit pas d'introduire dans la liturgie des danses, des rythmes, des rites empruntés à la culture betsimisaraka. Il faut une vraie inculturation. Elle se réalisera quand la liturgie deviendra une vraie expression de la foi et de la culture²⁵². D'autre part, tel que prévu par le concile Vatican II, plus précisément la constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, numéro 40²⁵³, en plus des adaptations explicitement permises par le droit, la conférence épiscopale de Madagascar peut recourir aux adaptations plus profondes de la liturgie qui peuvent comprendre l'adoption de certaines coutumes issues de traditions locales et de cultures appropriées pour la liturgie²⁵⁴. L'approbation du Saint Siège est nécessaire avant de procéder à l'adaptation plus profonde. L'Église de Madagascar accuse un retard dans le processus d'inculturation et des adaptations. À l'aide d'une véritable inculturation et de bonnes adaptations, le sacrement du mariage pourrait être accepté plus facilement par les Betsimisaraka. Toutefois, les adaptations

²⁵¹ Voir FC, n° 4.

²⁵² Voir RUZINDANA, « Attention à une inculturation superficielle », dans M. CHEZA, H. DERROITTE et R. LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991) : Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, pp. 178-179.

²⁵³ « Cependant, comme en différents lieux et en différentes circonstances, des adaptations plus profondes de la liturgie sont urgentes [...] Mais pour que l'adaptation se fasse avec la nécessaire circonspection, le Siège apostolique concédera à cette autorité ecclésiastique territoriale la faculté de permettre et de diriger, le cas échéant, pour un temps limité et dans les assemblées qui y sont adaptés, les expériences préalables nécessaires » (CONCILE VATICAN II, constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, numéro 40, dans G. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques*, vol. 3, Paris, Cerf, 1994, pp. 1686-1687).

²⁵⁴ Voir HUELS, *Liturgie et droit*, p. 141.

prévues par le droit ne concernent que la célébration liturgique du mariage. Il faudrait étendre les adaptations à d'autres temps du mariage, comme à la période de préparation et à l'échange de consentements.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'évangélisation de Madagascar commencée au seizième siècle par des missionnaires de différentes nationalités a transformé la vie de nombreux Malgaches qui se sont convertis. Les Betsimisaraka étaient parmi les premiers à recevoir la Bonne Nouvelle. Le processus d'évangélisation fut difficile et doit être continu, car les impacts du christianisme doivent se faire sentir dans tous les aspects de la vie, y compris le mariage. En se convertissant au catholicisme, les Betsimisaraka doivent se conformer aux exigences du mariage chrétien, soit la forme canonique (c. 1108) et l'acceptation de l'indissolubilité du mariage (c. 1056).

Bien que l'indissolubilité du mariage chrétien soit difficilement acceptée par les Betsimisaraka, il serait erroné de conclure que les difficultés du mariage chrétien chez les Betsimisaraka sont liées uniquement à l'indissolubilité. En effet, d'autres facteurs extérieurs, culturels, sociaux, familiaux et économiques ne doivent pas être écartés¹.

Le mariage chrétien chez les Betsimisaraka n'est pas épargné de la crise matrimoniale de la société contemporaine :

[...] il faut reconnaître que nous vivons dans une période difficile pour le droit matrimonial de l'Église. La sécularisation, l'exaltation de la liberté individuelle, la recherche prioritaire du bonheur et de la réalisation des aspirations personnelles de chacun, la libéralisation totale des coutumes sexuelles, le mariage qui a perdu son rôle de seule institution réglant le rapport homme-femme et de fondement de la famille : tout cela a provoqué une fracture profonde entre le droit canonique et la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. Les principes professés par l'Église pendant plusieurs siècles ne sont plus compris, ils semblent être devenus étrangers et d'un autre temps et ils sont de moins en moins appliqués même au sein des communautés chrétiennes².

¹ Voir L.A. ROBITAILLE, « Consent, Culture and the Code », dans *StC*, 33 (1999), pp. 125-138.

² MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », pp. 246-247.

Devant les grands défis auxquels les Betsimisaraka doivent faire face pour se conformer au mariage chrétien, quelques propositions sont avancées pour les y aider. Tout d'abord, le soin pastoral de mariage tient un rôle fondamental dans l'accompagnement des fidèles dans leur vie matrimoniale; c'est pourquoi B. Ramaroson insiste sur la nécessité de la mise en application d'un programme de formation au mariage à Madagascar :

Hier la formation sur le mariage et la famille se faisait spontanément par la vie, tout simplement. Le sens chrétien du mariage est inculqué aux enfants comme naturellement par la vie quotidienne de leur famille et de leur entourage. Ce n'est plus le cas, nous le constatons tous. Il faut donc mettre en place une vraie catéchèse du mariage où prêtres et laïcs ont chacun leur rôle à jouer et en particulier les laïcs, de par leur expérience, d'où l'importance des mouvements. La préparation immédiate ne suffit plus, il faut une formation continue et cela à partir du jeune âge, pourquoi pas à partir de la première communion, pour qu'il n'y ait plus un décalage entre la doctrine proposée par l'Eglise et la pratique des fidèles. Cette formation ne doit pas se limiter à l'éducation sexuelle comme on a l'habitude de faire jusqu'à maintenant. [...] Il faut qu'on arrive à révéler la grandeur du mariage et de la famille, que se marier est une véritable vocation, qu'être mari ou femme est un véritable ministère et qu'ils sont missionnaires de l'amour et de la vie³.

Ce soin pastoral, qui est la responsabilité de tous, ne se limite ni à la préparation au mariage ni à la formation continue mais doit s'étendre aussi aux époux en difficulté, comme les divorcés remariés, pour les accompagner dans leur cheminement spirituel⁴.

Par ailleurs, une des raisons des insuccès de la pastorale du mariage chez les Betsimisaraka vient de l'imposition du mariage chrétien considéré comme le seul modèle possible. Depuis l'arrivée des missionnaires occidentaux à Madagascar jusqu'à présent, le mariage chrétien fut mis de l'avant et imposé dans toute sa rigueur aux Malgaches en

³ B. RAMAROSON, « Essai d'une pastorale de la famille à partir des catéchèses de Jean-Paul II », dans *ACM*, 5 (1994), p. 276.

⁴ Voir entre autres : CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999; *FC*, n° 84; SYNODE DES EVÊQUES, XI^e Assemblée générale, 2-23 octobre 2005, « Les 50 propositions des Pères synodaux », dans *DC*, 102 (2005), proposition 40, p. 1118; X. LACROIX, *Oser dire le mariage indissoluble*, Paris, Cerf, 2001.

excluant le mariage coutumier. Cette pratique est problématique. Tout soin pastoral du mariage chez les Betsimisaraka devrait tenir compte du mariage coutumier. Il a certainement ses propres limites mais tout n'est pas condamnable; il existe certains éléments qui lui sont typiques qui pourraient être intégrés dans le mariage chrétien. L'harmonisation du mariage coutumier et du mariage chrétien pourrait être bénéfique pour les Betsimisaraka, plutôt que le refus ou la condamnation sans équivoque du mariage coutumier. Toute action pastorale se propose de prendre les fidèles où ils se trouvent pour les faire avancer vers l'idéal⁵.

Le mariage chrétien pourrait exploiter, par exemple, le processus communautaire puisque le droit matrimonial de l'Église et la mentalité occidentale semblent converger et aboutir à une personnalisation absolue du mariage⁶, alors que la mentalité betsimisaraka situe le mariage sur les dimensions conjugale et sociale. Les jeunes gens qui se marient et consentent à vivre ensemble selon la coutume le font en tant que membres de deux familles, de deux clans, et de ce fait, leur acte devient communautaire et social⁷. Le rôle de la famille et de la communauté ne devrait pas forcément s'opposer ni à la liberté individuelle des époux ni à leur intérêt. Par contre, les familles peuvent aider les contractants non seulement dans le discernement du choix de partenaire mais aussi dans le respect des obligations matrimoniales envers l'autre, les enfants, les familles et la société. « Dans un vrai mariage coutumier, le consentement de deux familles intervient

⁵ Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 179.

⁶ Voir MONETA, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », p. 238.

⁷ Voir F.M. LUFULUABO, « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », dans *RCA*, 3-4 (1969), p. 362.

non pour supplanter celui des futurs conjoints, mais bien pour le porter, le corroborer et en garantir la stabilité »⁸. C'est pourquoi à Madagascar, le mariage dont la préparation a impliqué les membres de la famille est plus solide que celui préparé seulement par les époux.

De plus, le mariage coutumier betsimisaraka prouve l'importance du rôle de *mpiantoka* (garant du mariage) dans l'accompagnement du couple tout au long de leur vie, et il faudrait christianiser cette démarche. En plus des deux témoins du mariage, on exigerait la présence de *mpiantoka*, non pas pour la validité ou la licéité du mariage mais pour qu'il affirme devant la communauté sa responsabilité d'être garant du mariage. La conférence épiscopale⁹ de Madagascar pourrait ajouter au Rituel un questionnaire adressé au *mpiantoka*¹⁰.

Quant au problème de la forme canonique du mariage coutumier des baptisés, bien qu'il existe présentement certains canonistes qui proposent non seulement la validité du mariage coutumier ou civil des baptisés mais surtout la considération de la forme canonique comme étant nécessaire seulement pour la licéité et non pour la validité¹¹, la

⁸ MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872.

⁹ « Il appartient aux conférences des évêques, en vertu de la Constitution sur la sainte Liturgie, de modifier ce Rituel romain pour l'adapter aux coutumes et aux besoins de chacune des régions, en sorte qu'après reconnaissance par le Saint-Siège, il soit utilisé dans les régions concernées » (*Rituel du mariage, praenotanda*, n° 39, p. 21).

¹⁰ Après le dialogue avec les époux, l'assistant officiel pourrait poser une question comme celle-ci : « Et vous *mpiantoka*, êtes-vous prêt à assumer la responsabilité de garantir ce mariage et d'aider ces époux surtout dans les moments difficiles de leur vie? ». Ce n'est qu'un exemple de la formule de l'insertion de *mpiantoka* dans le mariage chrétien.

¹¹ Voir, entre autres, P. KROCZEK, « Should Canonical Form Still Be Required for the Validity of Marriage? The Future of Can. 1108, *CIC 1983* », dans « *Iustitia et Iudicium* », *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, vol. 2, Pontificia Università Gregoriana/Pontificia

forme canonique du mariage devrait être conservée et améliorée tout en ouvrant la voie aux adaptations. La suppression de la forme canonique pourrait non seulement priver l'Église du contrôle des mariages de ses fidèles mais aussi augmenter le nombre des bigames à cause de l'instabilité du mariage et de l'augmentation de la cohabitation. Toutefois, l'Église en terre betsimisaraka pourrait envisager une série d'étapes correspondant aux étapes du mariage coutumier, en commençant par la présentation des fiancés à la communauté ecclésiale. Les fiancés devraient être accompagnés par la communauté chrétienne tout au long du processus d'intégration et de formation. Devant la communauté, les fiancés pourraient confirmer leur intention de se marier religieusement et s'engageraient à mener à terme leur démarche dans un délai raisonnable¹². Cette proposition respecterait aussi bien le sérieux de la démarche matrimoniale de la coutume betsimisaraka que le cheminement des époux et la grandeur du mariage, sacrement de la foi.

D'autre part, contrairement au mariage coutumier betsimisaraka qui ne connaît pas l'invalidité¹³ du mariage mais distingue plutôt des unions interdites ou permises et

Università della Santa Croce, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 857-879; M. DE MUELENAERE, « Cultural Adaptation and the Code of Canon Law », dans *StC*, 19 (1985), pp. 31-59.

¹² Voir NAVONE, « L'Église face au mariage coutumier », p. 183.

¹³ Toutefois, le droit civil malgache parle de nullité de mariage qui peut être absolue ou relative. Les causes de nullité absolue du mariage sont : la célébration du mariage avant l'âge fixé par la loi; la célébration d'un second mariage avant la dissolution du premier; la célébration du mariage au mépris de liens de parenté; l'identité de sexe; l'absence de consentement de l'une des parties; la célébration du mariage au mépris d'une opposition validée par la justice; l'inobservation des formalités concernant le caractère public de la cérémonie; la célébration devant un officier d'état civil incompétent; la célébration par l'officier d'état civil au domicile de l'un des époux, sans l'autorisation du président du tribunal; la célébration d'un mariage suivant les traditions dans une commune urbaine; l'inaccomplissement des cérémonies traditionnelles essentielles. Il existe deux causes de nullité relative : le vice de consentement à cause du défaut de liberté ou de l'erreur ou la violence; l'époux mineur qui se marie sans avoir obtenu de ses ascendants l'autorisation nécessaire (voir THÉBAULT, *Traité de droit civil moderne*, pp. 92-93; 108-109).

même souhaitées, la demande de nullité de mariage est une possibilité acceptée par l'Église pour régulariser le cas de divorcés remariés. Étant donné l'augmentation du nombre de divorcés remariés dans les églises betsimisaraka, la mise en place des tribunaux ecclésiastiques fonctionnels est plus que nécessaire. L'activité judiciaire de l'Église, en sa spécificité, est elle aussi une activité vraiment pastorale. En effet, sans le procès et les sentences des tribunaux ecclésiastiques, la question de l'existence ou non d'un mariage indissoluble des fidèles serait reléguée à la seule conscience de ceux-ci, avec le risque de subjectivisme¹⁴. Certainement, l'étude de causes de nullité de mariage en terre betsimisaraka devrait tenir compte des facteurs culturels de ce peuple¹⁵.

Ainsi, cette recherche a permis de réaffirmer que l'indissolubilité est un bien pour les époux et les enfants, pour l'Église et pour toute l'humanité¹⁶, même si la fidélité à cette propriété du mariage demeure un grand défi. Il faut continuer à défendre l'indissolubilité du mariage et aider les fidèles à la respecter. Par ailleurs, ce travail permet également de soulever les défis de l'application du droit universel sur l'indissolubilité du mariage dans un contexte particulier et individuel tel que le milieu betsimisaraka. Les propositions avancées sont limitées et ne prétendent pas résoudre toutes les difficultés liées au mariage chez les Betsimisaraka, mais elles peuvent servir comme un premier pas dans la prise de conscience de la gravité de la situation. Elles

¹⁴ Voir JEAN-PAUL II, Allocution au Tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2002, « L'indissolubilité du mariage est un bien » dans *DC*, 99 (2002), p. 153.

¹⁵ Voir R. CALVO, « The Impact of Culture in Marriage Cases », dans *CLSA Proceedings*, 55 (1993), pp. 108-120; A. MENDONÇA, « Recent Rotal Jurisprudence from Sociocultural Perspective », dans *StC*, 29 (1995), pp. 29-83, pp. 317-355.

¹⁶ Voir JEAN-PAUL II, Allocution au Tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2002, « L'indissolubilité du mariage est un bien » dans *DC*, 99 (2002), p. 151.

pourraient aider également ce peuple dans son cheminement comme chrétien betsimisaraka et ouvrir des perspectives de recherche dans l'avenir.

Tout d'abord, étant donné l'importance de l'inculturation du mariage, il faudrait une étude plus approfondie pour découvrir si la loi universelle peut permettre aux conférences épiscopales une inculturation de droit. Il ne faut pas se contenter de l'inculturation liturgique souvent artificielle puisque le droit doit être vécu dans une situation concrète culturelle des fidèles¹⁷. À titre d'exemple, seule l'affirmation de l'indissolubilité doit être tenue comme de droit divin et considérée comme impératif absolu, mais la manière de déterminer quand le mariage conclu devient ou est absolument indissoluble pourrait être inculturée. Le mariage chrétien parle de la consommation par une union sexuelle pour fonder le caractère absolu de l'indissolubilité du mariage sacramentel. Il faudrait mener une étude très approfondie sur la façon de déterminer l'indissolubilité et les moyens plus appropriés pour exprimer l'indissolubilité absolue du mariage dans le contexte betsimisaraka¹⁸. Ne serait-il pas possible, par exemple, comme dans le mariage coutumier, de parler d'indissolubilité qui se construit et se renforce progressivement à travers différentes étapes?

Du côté du mariage coutumier betsimisaraka, il faudrait mener une étude plus approfondie pour déterminer les différences entre le premier mariage et le remariage

¹⁷ Voir entre autres F. MORRISEY, « Is the New Code an Improvement for the Law ? », dans *C*, 183-188 (1986), p. 36; J.M. HUELS, « Interpreting Canon Law in Diverse Cultures », dans *J*, 47 (1987), pp. 249-293; L. ÖRSY, « Interpreter and His Art », dans *J*, 40 (1980), pp. 27-56; S. BWANA, « The Impact of the New Code in Africa », dans *C*, 185 (1986), pp. 103-109; M. DE MÛELENAERE, « Cultural Adaptation and the Code of Canon Law », dans *StC*, 19 (1985), pp. 31-59; JEAN-PAUL II, Discours à l'Université de Coimbra, 15 mai 1982, « Le rôle de la culture dans le monde d'aujourd'hui », dans *DC*, 79 (1982), pp. 547-550; R. BAMRUNGTRAKUL, « Inculturation and Mission », dans *Omnis terra*, 17 (1983), pp. 319-323.

¹⁸ Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 872.

puisque dans la société betsimisaraka, le remariage comme tel ne jouit pas de la même considération que le premier mariage. On pourrait se demander si le remariage n'est qu'une simple union acceptée, le vrai mariage restant toujours le premier. Si c'est le cas, ne serait-il pas possible d'évoquer l'existence d'un empêchement de lien qui interdirait le remariage comme dans la séparation avec maintien de lien du mariage chrétien?

Par ailleurs, puisque le problème du divorce et du remariage devient de plus en plus commun, ne serait-il pas envisageable d'adopter la pratique pastorale de l'Église orthodoxe qui proclame la sainteté et l'unicité du mariage des chrétiens mais, pour certaines raisons, montre une tolérance pour le remariage des divorcés après l'imposition d'un temps de pénitence précédant la cérémonie religieuse? Certainement, l'Église orthodoxe déplore le divorce et le remariage; mais lorsque la communauté conjugale a été brisée et que cette rupture a été légalement entérinée, il est difficile de prétendre que le mariage continue à subsister dans l'abstrait¹⁹. Il est aussi vrai que dans l'Église orthodoxe, le remariage comme tel ne jouit pas de la même considération que le premier mariage. Le remariage est aussi limité et peut être refusé, par exemple, dans le cas où le requérant apparaît comme incontestablement coupable sans circonstances atténuantes de la rupture du précédent mariage. En outre, la troisième noce n'est tolérée que conditionnellement et la quatrième est complètement exclue²⁰. Cette pratique ne pourrait-elle pas s'appliquer dans l'Église catholique?

¹⁹ Voir P. L'HUILLIER, « L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes », dans *StrC*, 21 (1987), p. 258.

²⁰ Voir *ibid.*, p. 260.

Devant la difficulté des pasteurs face à la situation de divorcés remariés dans l'Église, ne serait-il pas temps pour la Congrégation pour la doctrine de la foi de publier un document pastoral sur les divorcés remariés afin d'aider les pasteurs dans leur ministère? Ce document pastoral ne devrait pas ressembler aux documents précédents²¹ qui se contentaient d'énumérer ce que les pasteurs ne doivent pas faire, mais plutôt se pencher sur ce qu'ils pourraient et devraient faire pour les divorcés remariés.

De plus, devant la difficulté d'instituer un tribunal ecclésiastique dans certains endroits pour différentes raisons, il faudrait étudier la possibilité d'enlever l'interdiction dans le canon 1690²² pour permettre le procès contentieux oral pour la cause de nullité de mariage. Le Saint-Siège ne pourrait-il pas accorder la permission à l'évêque diocésain d'utiliser le procès contentieux oral pour une durée de cinq ans par exemple afin d'évaluer les avantages et les difficultés de cette pratique?

Enfin, tel qu'il a été déjà dit, la vie matrimoniale est souvent conditionnée par les facteurs culturels et sociaux. Il faudrait approfondir davantage les influences des attitudes sociales et culturelles dans le consentement des Betsimisaraka. N'existe-t-il pas, par exemple, le risque pour les personnes trop habituées à voir l'instabilité du mariage de contracter un mariage avec l'intention de se réserver le droit de dissoudre le lien et ainsi obtenir la liberté? N'existe-il pas également le risque de contracter un mariage

²¹ Voir surtout JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, dans *AAS*, 74 (1982), traduction française dans *DC*, 79 (1982), pp. 1-37; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Cerf, 1999; IDEM, « Lettre sur l'accès à la communion à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés », dans *DC*, 91 (1994), pp. 930-932; CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, « Déclaration du 4/6/2000 : Les divorcés remariés et la communion eucharistique », dans *DC*, 97 (2000), pp. 715-716.

²² C. 1690 : « Les causes en déclaration de nullité de mariage ne peuvent pas être traitées par un procès contentieux oral ».

indissoluble à condition que l'union soit fertile? Ce ne sont que quelques-uns des points qu'il faudrait approfondir.

BIBLIOGRAPHIE

1— SOURCES

Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909-

Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908.

BENOIT XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), p. 7-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-364.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Mame, Nouvelles Éditions, 1992.

Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ionnis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1995, traduction française E. EID et R. METZ (dir.), *Code des canons pour les Églises orientales*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1997.

Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1989. Texte français *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy/Ottawa, CECC, 1997.

Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Cité du Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, traduction anglaise E.N. PETERS (dir.), *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001.

COETUS STUDIORUM DE IURE MATRIMONIALI, De forma celebrationis matrimonii, dans *Communicationes*, 10 (1978), pp. 86-101.

COMITÉ POUR LA FAMILLE, Le mariage sacrement, dans *DC*, 72 (1975), pp. 912-916.

COMMISSION ÉPISCOPALE DE LITURGIE ET DE PASTORALE SACRAMENTELLE DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Pastorale sacramentelle : points de repère, commentaire et guide de travail*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

COMMISSION FAMILIALE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne*, Documents d'Église, Paris, Centurion, 1992.

COMMISSION PONTIFICALE POUR L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE DU CODE DE DROIT CANONIQUE, réponse à propos des cc. 1066 et 1067, 11 juillet 1984, dans *AAS*, 76 (1984), p. 747, traduction française dans *DC*, 81 (1984), p. 1124.

- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, Propositions sur la doctrine du mariage chrétien, dans *DC*, 75 (1978), pp. 704-718.
- CONCILE VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Éditions du Centurion, 1967.
- CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 1025-1115, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 207-348.
- , Constitution sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium*, 4 décembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), pp. 97-134, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 147-205.
- , Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 947-990, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 537-602.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISSES, Le mariage et la famille selon le dessein de Dieu, dans *DC*, 78 (1981), pp. 384-403.
- CONFERENZA EPISCOPALE DEL BELGIO, Erezione dei Tribunali Interdiocesani fiamminghi e francofoni di prima e di seconda istanza, dans *IE*, 17 (2005), pp. 569-597.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, L'Église, famille de Dieu, rassemblée par l'Eucharistie, dans *ACM*, 54 (1999), pp. 3-43.
- , Lettre pastorale aux prêtres et aux fidèles de leurs diocèses sur la liturgie, dans *ACM*, 19 (1964), pp. 321-326.
- , « L'Église, famille de Dieu, rassemblée par l'Eucharistie », dans *ACM*, 54 (1999), pp. 3-43.
- , « Lettre pastorale sur la catéchèse », dans *Ami du Clergé Malgache*, 24 (1969), pp. 33-43.
- , « Note pastorale sur l'œcuménisme avec annexe concernant le baptême », dans *Ami du Clergé Malgache*, 25 (1970), pp. 33-40.
- , Synode national de 1975 à Madagascar (7-12 octobre 1975), dans *ACM*, 16 (1976), pp. 209-237.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE MADAGASCAR, *Taratasy momba ny fihaonamben'ny tanora katolika [Lettre sur la réunion des jeunes catholiques]*, Antananarivo, 9-11 septembre 1985, Antananarivo, Imprimerie Saint-Paul, 1986.

CONGRÉGATION DES SACREMENTS, Décret *Catholica Doctrina*, et *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*, 7 mai 1923, dans *AAS*, 15 (1923), pp. 389-436.

———, Instruction *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem*, 27 mars 1929, dans *AAS*, 21 (1923), pp. 490-493.

———, Instruction *Dispensationis matrimonii*, 7 mars 1972, dans *AAS*, 64 (1972), pp. 244-252.

———, Lettre circulaire *De processu super matrimonio rato et non consummato*, 20 décembre 1986, dans *ME*, 112 (1987), pp. 423-428.

CONGRÉGATION DU CONCILE, Décret *Ne temere*, 2 août 1907, dans *ASS*, 40 (1907), pp. 525-530.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, réponses concernant la dispense de la forme canonique pour deux catholiques, 22 juillet 2006 et 23 août 2006, dans *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2007*, pp. 33-37.

———, Instruction *Liturgiam authenticam* sur l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie romaine, 28 mars 2001, dans *AAS*, 93 (2001), pp. 685-726, traduction française dans *DC*, 98 (2001), pp. 684-703.

———, *Documenta inde a concilio Vaticano secundo expleto edita 1966-1985*, Rome, Libreria editrice Vaticana, 1985.

———, *Documenta inde Vaticano secundo expleto edita 1966-2005*, Rome, Libreria editrice vaticana, 2006.

———, Instruction *Ut notum est*, 6 décembre 1973, dans *LE*, vol. 5, cols. 6701-6705, n° 4244, traduction française dans W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage : non-consommation, privilège paulin, faveur de la foi, séparation des époux, convalidation, sanation, mort présumée*, Ottawa, Faculté de droit canonique, 1994, Annexe I, pp. 132-137.

———, Intruction *Matrimonii sacramentum*, 18 mars 1966, dans *AAS*, 58 (1966), traduction anglaise dans *CLD*, 6 (1963-1967), pp. 592-596.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La pastorale des divorcés remariés*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

———, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei Potestas ecclesiae*, 30 avril 2001, Cité du Vatican, 2001; traduction anglaise avec un commentaire dans W. KOWAL et W.H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures : Ratified and Non-Consummated Marriage, Pauline Privilege, Favour of the Faith, Separation of Spouses, Validation, Presumed Death*, 4^e édition, revue et mise à jour, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008, pp. 92-128, et dans Appendix I, pp. 209-218, traduction française dans *RDC*, 52 (2002), pp. 417-427.

———, Norms on the Preparation of the Process for the Dissolution of the Marriage Bond in Favour of the Faith, dans F.S. PEDONE et J.I. DONLON (dir.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 2004, pp. 47-72.

———, réponse à propos de la pétition de la dissolution du mariage en faveur de la foi de la partie non-baptisée, dans F.S. PEDONE et J.I. DONLON (dir.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 1998, pp. 13-15.

———, réponse à propos des mariages multiples et des *ligamen*, dans *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 2005, pp. 23-26.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, document sur la préparation au sacrement de mariage, 13 mai 1996, dans *DC*, 93 (1996), pp. 609-622.

———, « La pastorale des divorcés remariés », dans *DC*, 94 (1997), pp. 260-261.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration sur les divorcés remariés et la communion eucharistique, 24 juin 2000, dans *Communicationes*, 32 (2000), pp. 159-162, traduction française dans *DC*, 97 (2000), pp. 715-716.

———, Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage *Dignitas connubii*, 25 janvier 2005, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 2005.

———, réponse à propos de la dispense de la forme canonique du mariage, 5 juillet 1985, dans *AAS*, 77 (1985), p. 771, traduction française dans *DC*, 82 (1985), p. 1148.

CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme, 25 mars 1993, dans *AAS*, 85 (1993), pp. 1039-1119.

- FIKAMBANANA FOIBE MIANDRAIKITRA NY FOMBAM-PIVAVAHANA, *Fanambadiana kristiana (le mariage chrétien)*, Antanimena-Tananarive, Imprimerie catholique, 1973.
- GASPARRI, P. et SEREDI, G., (dir.) *Codici iuris canonici fontes*, Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1923-1939.
- GRECO, J., *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire : recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1931-1957) et quelques décisions du Saint-Siège*, Issy-les Moulineaux, Seine, Impr. Saint-Paul, 1958.
- JEAN-PAUL II, allocution au Conseil pontifical pour la famille, 15 octobre 1985, dans *DC*, 83 (1986), pp. 192-194.
- , allocution à la Rote romaine, 21 janvier 2000, dans *AAS*, 92 (2000), pp. 350-355, traduction française dans *DC*, 97 (2000), pp. 158-161.
- , allocution au Tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2002, dans *DC*, 99 (2002), pp. 151-154.
- , allocution à la Rote romaine, 30 janvier 2003, dans *AAS*, 95 (2003), pp. 393-397.
- , discours à l'arrivée à Antananarivo (Madagascar), 28 avril 1989, dans *DC*, 86 (1989), pp. 525-529.
- , discours à la conférence épiscopale de Madagascar, 29 avril 1989, dans *DC*, 86 (1989), pp. 534-536.
- , discours lors de la visite *ad limina* des évêques du Burundi, 10 septembre 1999, dans *AAS*, 91 (1999), pp. 1143-1149.
- , discours lors de la visite *ad limina* des évêques du Centre Afrique, 27 septembre 1999, dans *AAS*, 92 (2000), pp. 165-172.
- , discours lors de la visite *ad limina* des évêques du Chad, 9 septembre 1999, dans *AAS*, 91 (1999), pp. 1137-1142.
- , discours aux évêques du Nigeria, 13 février 1982, dans *DC*, 79 (1982), p. 249.
- , discours aux jeunes malgaches, 29 avril 1989, dans *DC*, 86 (1989), pp. 530-531.
- , discours au Tribunal de la Rote romaine, 21 janvier 2000, « L'Église ne peut que réaffirmer la joyeuse annonce du caractère définitif du lien conjugal », dans *DC*, 97 (2000), pp. 158-161.

- JEAN-PAUL II, exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *AAS*, 88 (1996), pp. 5-82, traduction française dans *DC*, 92 (1995), pp. 817-852.
- , exhortation apostolique *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, dans *AAS*, 74 (1982), pp. 82-191, traduction française dans *DC*, 79 (1982), pp. 1-37.
- , homélie à Antsiranana, sur l'évangélisation de la Grande Île, 29 avril 1989, dans *DC*, 86 (1989), p. 529.
- , homélie à Fianarantsoa, sur la grandeur du mariage chrétien, 1^{er} mai 1989, dans *DC*, 86 (1989), pp. 546-548.
- , homélie à Antananarivo, « L'Église doit s'inculturer en terre malgache », dans *DC*, 86 (1989), pp. 542-544.
- , lettre apostolique, 25^e anniversaire de *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie, 4 décembre 1988, dans *DC*, 86 (1989), pp. 518-523.
- , lettre encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, dans *AAS*, 71 (1979), pp. 257-324, traduction française dans *DC*, 76 (1979), pp. 301-323.
- , lettre encyclique *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, dans *AAS*, 83 (1991), pp. 249-340, traduction française dans *DC*, 88 (1991), pp. 152-191.
- , « Victoire Rasoamanarivo, exemple pour les femmes de Madagascar », dans *DC*, 86 (1989), 536-539.
- LES ÉVÊQUES ALLEMANDS DU RHIN SUPÉRIEUR, « Divorcés remariés : le respect de la décision prise en conscience », dans *DC*, 90 (1993), pp. 986-994.
- MANSI, J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris/Leipzig, Hubert Welter, 1901.
- Ordo celebrandi matrimonium*, Editio typica altera, Cité du Vatican, Typis polyglottis vaticanis, 1990, praenotanda, traduction française *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée, 2005.
- OCHOA, X. et A. GUTIÉRREZ (dir.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Rome, Commentarium pro Religiosis /Ediurcla, 1966-1998, 8 vol.
- PALERMO, S., (dir.), *Africa pontificia seu de Africae evangelizatione ex documentis pontificiis*, Romae, Dehoniane, 1993.
- PAUL VI, allocution à la Rote romaine, 9 février 1976, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 204-208.

- PAUL VI, allocution au congrès international de droit canonique, 19 janvier 1970, dans *DC*, 67 (1970), pp. 155-157.
- , discours de clôture du symposium de Kampala, 31 juillet 1969, dans *DC*, 66 (1969), pp. 763-765.
- , lettre « *Africae terrarum* », 29 octobre 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 1073-1097, traduction française dans *DC*, 79 (1967), col. 1943.
- , motu proprio *Causas matrimoniales*, 28 mars 1971, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 441-446, traduction française dans *DC*, 68 (1971), pp. 605-606.
- , motu proprio *De episcoporum muneribus*, 15 juin 1966, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 467-472, traduction française dans *DC*, 63 (1966), cols. 1249-1254.
- , motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 mars 1970, dans *AAS*, 62 (1970), pp. 257-263, traduction française dans *DC*, 67 (1970), pp. 452-455.
- PIE XI, lettre encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930, dans *AAS*, 12 (1930), pp. 539-592.
- PIE XII, allocution à la Rote romaine, 3 octobre 1941, dans *AAS*, 33 (1941), pp. 424-425.
- , allocution à la Rote romaine, 1 octobre 1942, dans *AAS*, 34 (1942), pp. 338-343.
- , allocution à la Rote romaine, 6 octobre 1946, dans *AAS*, 38 (1947), pp. 391-397.
- , constitution apostolique *De Africa Gallica et de Insula Madagascaria*, 14 septembre 1956, dans *AAS*, 48 (1956), pp. 113-119.
- , « La stérilité conjugale et ses remèdes devant la morale chrétienne », dans *DC*, 53 (1956), cols. 743-750.
- SARMIENTO, A., J. ESCRIBA IVARS, *Enchiridion familiae : textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio y la familia*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992.
- SIGNATURE APOSTOLIQUE, Decretum de recta applicatione canonum 1150 et 1608, § 4, 23 janvier 1996, dans *Per*, 85 (1996), pp. 357-360, texte latin avec la traduction anglaise dans K.W. VANN et J.I. DONLON (dir.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 1996, pp. 39-45.
- SYNODE DES ÉVÊQUES, « Les 50 propositions des Pères synodaux », dans *DC*, 201 (2005), pp. 1106-1121.

2— OUVRAGES

- ABATE, A., *Il matrimonio nell'attuale legislazione canonica*, 2^e éd., Brescia, Paideia, 1982.
- , *Lo scioglimento del vincolo coniugale nelle giurisprudenza ecclesiastica*, 4^e éd., Naples, D'Auria, 1972.
- ADNES, P., *Le mariage*, Paris, Desclée, 1963.
- ALBERIGO, G., et al., *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, 1994, 3 vol.
- ALTHABE, G., *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, F. Maspero, 1969.
- AMBORSKI, K.M., *The Development of the Process for the Dissolution of the Matrimonial Bond in Favour of the Faith*, Rome, Pontificia Università Lateranense, 2004.
- ANDRIAMANJATO, R., *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1957.
- ANNÉ, L., *Les rites de fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1941.
- ANTOINE, P., *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.
- APPER, O., *Fanomanana amin'ny batemy sy ny Sakramenta sasany (Préparation au baptême et aux autres sacrements)*, Morombe, Als manuscript gedruckt, 1967.
- AUGUSTINE, P.C., *A Commentary on the New Code of Canon Law*, St. Louis, M.O, B. Herder Book Co., 1921-1922.
- AZEVEDO, M., *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Rome, Centre Cultures and Religions, Pontifical Gregorian University, 1982.
- AZNAR, G., *Cohabitation, matrimonio civil, divorciados casados de Nuevo: Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1984.
- , *Derecho matrimonial canonico, Vol. I : canones 1055-1094*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.
- , *La preparacion para el matrimonio : principios y normas canonicas*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

- BALEGAMIRE A. et J-M.V. KOKO, *Mariage africain et mariage chrétien*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BEAL, J.P., J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (dir.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, commandé par CLSA, New York, NY/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000.
- BERAUDY, R., *Sacrement du mariage et culture contemporaine*, Paris, Desclée, 1985.
- BERNÁRDEZ CANTÓN, A., *Las causas canónicas de separación conyugal*, Madrid, Editorial Tecnos, 1961.
- BERSINI, F., *La pastorale dei matrimonio falliti et le cause di nullità*, Bari, Edizione Paoline, 1976.
- BETTICHER, N., *Aspects théologiques de l'indissolubilité du mariage : une amorce de réponse aux catholiques remariés*, Rome, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. In Urbe, 1995.
- BINET, J., *Le mariage en Afrique noire*, Paris, Éditions du Cerf, 1959.
- BOITEAU, P., *Contribution à l'histoire de la nation malgache*, Paris, Éditions sociales, 1968.
- BLOT, B., *L'Église catholique à Madagascar*, Antanimena Tananarive, Imprimerie catholique, 1961.
- , *Laretirety fiomanana amin'ny mariazy (Retraite pour la preparation du mariage)*, Fianarantsoa, Imprimerie catholique, 1956.
- BONNET, L., *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution : du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.
- BONSIRVEN, J.P., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1948.
- BOSTICCO, L., *La pastorale della preparazione al matrinonio nel codice di diritto canonico*, Roma, Edizioni Piemme, 1985.
- BOUDINHON, *Le mariage et les fiançailles : commentaire du décret Ne temere*, Paris, Lethielleux, 1907.
- BOUDOU, A., *Les Jésuites à Madagascar au XIXème siècle*, Paris, G. Beauchesne, 1940.

- BRASIO, A., ed. *Monumenta missionaria africana. Africa ocidentale, segunda série* [période de 1342 au XVII^e siècle, ancien diocèse de Santiago du Cap-Vert], Lisbonne, Agência general do Ultramar, Divisão de publicações e biblioteca/Academia portuguesa da história, 1958-1979.
- BRESSAN, L., *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973.
- BURNS, D.J., *Matrimonial Indissolubility : Contrary Conditions : A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, Catholic University of America, 1963.
- CANITROT, E.-J., *Au sud de l'île Rouge : J.-J. Crouzet, vicaire apostolique de Fort-Dauphin 1896-1932*, Bellevue (Seine-et-Oise), Librairie Vincentienne et missionnaire, 1937.
- CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *The Art of Interpretation : Selected Studies in the Interpretation of Canon Law*, Washington, Canon Law Society of America, 1982.
- CAPARROS, E., M. THÉRIAULT, H. AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, texte latin-français du *Code de droit canonique* et traduction en langue française à partir de la 5^e édition en langue espagnole du commentaire préparé sous la responsabilité de L'INSTITUT MARTIN DE AZPILCUETA, avec le concours des facultés de droit canonique de l'UNIVERSITÉ DE NAVARRE et de l'UNIVERSITÉ SAINT-PAUL, 3^e édition révisée et mise à jour, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2009.
- CAPARROS, E., M. THÉRIAULT, J. THORN (dir.), *Code of Canon Law Annotated*, Prepared under the Responsibility of the Instituto Martin de Azpilcueta, Second edition revised and updated of the 6^e Spanish language edition, edited by E. CAPARROS et al., Montréal, Wilson & Lafleur Limitée, 2004.
- CAPPELLO, F., *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, vol. 5, *De Matrimonio*, Rome, Marietti, 1961.
- CARVALHO VICENTE, M.A., *Un essai de catéchèse inculturée dans le diocèse de Mananjary (Madagascar). Analyse et évaluation critique du livre Kristy Zanaka*, Porto, Éditions Dehoniennes, 1999.
- CASTAÑO, J.F., *Il sacramento del matrimonio*, Rome, Tipolitografia P. Gianfranco, 1992.
- CERETI, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1977.
- , *Matrimonio e indissolubilità : nuove prospettive*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1971.

- CHAPUS, G.S., *L'organisation de l'enseignement à Madagascar sous l'administration du général Gallieni, 1896-1905*, Montpellier, éd. A. Sahy, 1930.
- , *Quatre-vingts années d'influence européenne en Imerina*, Tananarive, Académie malgache, 1925.
- CHAUNU, P., *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI^e siècle)*, 5^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- , *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- CHIAPPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico : commento giuridico-pastorale*, seconda edizione, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, 3 vol.
- CIPRIANI, F., *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella doctrina della Chiesa fino al secolo V*, Torino, Marietti, 1956.
- CIVISCA, L., *The Dissolution of the Marriage Bond*, Naples, M. D'Auria, 1965.
- COLLECTION MINISTÈRE DE LA JUSTICE, *Le divorce en Europe occidentale*, Paris, La documentation française, 1975.
- CORIDEN, J., *The Indissolubility Added to Christian Marriage by Consummation : An Historical Study of the Period from the End of the Patristic Age to the Death of Pope Innocent III*, Rome, Officium Libri Catholici, 1961.
- CORIDEN, J.A., T.J. GREEN, D.E. HEINTSCHEL (dir.), *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, commandé par la CLSA, New York, NY/Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985.
- CORTESÃO, J., *A Expansão dos Portugueses na história da civilização*, Lisonne, Horizonte, 1983, traduction française, *L'expansion des Portugais dans l'histoire de la civilisation*, Lisbonne, Imprensa nacional – Casa da moeda, 1983.
- COTTE, V., *Regardons vivre une tribu malgache : les Betsimisaraka*, Paris, La nouvelle Édition, 1947.
- COTTIAUX, J., *La sacralisation du mariage de la Genèse aux incises mathéennes : contribution à une théologie du développement dogmatique, à l'histoire de la discipline des mœurs et aux problèmes posés par l'absolue indissolubilité du mariage chrétien*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.
- CROUZEL, H., *L'Église primitive face au divorce : du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971.

- CROUZEL, H., *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotal dans l'Église ancienne : études diverses*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1982.
- , *Dix ans d'apostolat dans le vicariat apostolique de Madagascar méridional 1896-1905*, Lille, Société Saint-Augustin, Desclée de Brouwer, 1912.
- DABIRÉ, L., *L'accès à la justice dans l'Église et dans l'État au Burkina Faso*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2005.
- DANEELS, F., *Le mariage dans le code de droit canonique : présentation et commentaire*, Le Boupère, Éditions du Pont-Gentilz, 1994.
- DENIS, L., *Cas de conscience à l'usage surtout des pays africains*, Bruges, Desclée de Brouwer, [1962-1964].
- DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, P. HÜNERMANN (dir.) pour l'édition originale et J. HOFFMANN (dir.) pour l'édition française, Paris, Cerf, 1996.
- DESCAMPS, B., *Histoire générale comparée des Missions*, Paris, Plon, 1932.
- DESCHAMPS, H.J., *Histoire de Madagascar*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1961.
- DE LA MESSELIÈRE PAUL, F., *Du mariage en droit malgache*, Paris, Les éditions Domat-Montchrestien, 1932.
- DE PURY, R., *Les Églises d'Afrique entre l'Évangile et la coutume*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1958.
- DEZ, J., *Les Betsimisaraka de la région de Nosy-Varika*, Paris, Société d'ethnographie de Paris, 1960.
- DIKOS, P., *The Status of the Canonical Form of Marriage in Papua New Guinea : A Comparative Study of Customary, Statutory and Canonical Celebration of Marriage*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2005.
- DUBOIS, R., *Olombelona aho (Je suis un être humain)*, Antananarivo, Edisiona Md. Paoly, 1998.
- DUFOUR, A., *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1971.
- , *Le mariage dans l'école romande du droit naturel au XVIII^e siècle*, Genève, Librairie de l'Université Georg, 1976.

- DUPONT, J., *Mariage et divorce dans l'Évangile : Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.
- ELLIS, S., *Collaboration and Resistance in Madagascar, 1895-1899 with Special Reference to the Kingdom on Imerina*, London, University of Oxford, 1980.
- ESOAVELOMANDROSO, M., *La province maritime orientale du royaume de Madagascar à la fin du XIX^e siècle (1882-1895)*, Antananarivo, Imprimerie F.T.M., 1979.
- FANONY, F., *Le tambour de l'orge : et autres contes des Betsimisaraka du nord (Madagascar)*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- FORBES, E.A., *The Canonical Separation of Consorts : An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132*, Ottawa, The Catholic University of Ottawa, 1947.
- FOURNERET, P., *Le mariage chrétien*, Paris, Beauchesne, 1921.
- FRANCK, B., *Vers un nouveau droit canonique? Présentation, commentaire et critique du Code de droit canonique de l'Église catholique latine révisé à la lumière de Vatican II*, Paris, Éditions de Cerf, 1983.
- FRAZER, J.G., *The Native Races of Africa and Madagascar : A Copious Selection of Passages for the Study of Social Anthropology from the Manuscript Notebooks of Sir James George Frazer*, R.A. DOWNIE (ed.), London, P. Lund, Humphries, 1938.
- FROIDEVAUX, H., *Les Lazaristes à Madagascar au XVII^e siècle*, Paris, Ch. Poussielgue, 1903.
- GARCIA BARBERENA, T. (dir.), *El vínculo matrimonial : divorcio o indisolubilidad?*, Madrid, [Editorial catolica], 1978.
- GASPARRI, P., *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932.
- GAUDEMET, J., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008.
- , *Le mariage en occident : les mœurs et le droit*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- GAVIN, F., *Pastoral Care in Marriage Preparation (c. 1063): History, Analysis of the Norm and Its Implementation by Some Particular Churches*, Rome, thèse de doctorat, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

- GIBBONS, M., *Domicile of Wife Unlawfully Separated from Her Husband*, Washington, The Catholic University of America Press, 1947.
- GLYNN, J., *The Promoter of Justice*, Washington, The Catholic University of America, 1936.
- GRANDIDIER, A., *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar : contenant les ouvrages ou les extraits d'ouvrages portugais, hollandais, anglais, français, allemands, italiens, espagnols et latins*, Paris, Union coloniale, 1903-1920, 9 vol.
- , *Histoire politique et coloniale*, Tananarive, Impr. Officielle, 1942, 3 vol.
- GRECO, J., *Le pouvoir du Souverain Pontife à l'égard des infidèles : le privilège « Petrinum », peut-il être étendu au mariage de non baptisés, spécialement à celui des catéchumènes? Jalons historiques : faits et doctrines*, Rome, Université Grégorienne, 1967.
- HARDY, G., *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, A. Michel, 1937.
- HASTING, A., *Christian Marriage in Africa : Being a Report Commissioned by the Archbishops of Cape Town, Central Africa, Kenya, Tanzania and Uganda*, London, S.P.C.K., 1973.
- HERBECQ P., *Les causes du divorce en droit positif malgache*, Tananarive, Université de Madagascar, 1970.
- HUELS, J.M., *Empowerment for Ministry : A Complete Manual on Diocesan Faculties for Priests, Deacons, and Lay Ministers*, New York/Mahwah, N.J, Paulist Press, 2003.
- , *Liturgie et droit : le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Montréal: Wilson & Lafleur, 2007.
- , *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, 3rd edition revised & updated, Quincy, IL, Franciscan Press, 2003.
- HUYGHUES-BELROSE, V., *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Paris, Karthala, Paris, INALCO, 2001.
- IUNG, N., *Évolution de l'indissolubilité. Remariage religieux des divorcés*, Paris, P. Lethielleux, 1975.
- JACQUES, R., *De Castro Marim à Faifo. Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de educação, 1999.

- JACQUES, R., *Des nations à évangéliser : genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.
- JOMBART, E., *L'indissolubilité du mariage : théorie et pratique*, Montréal, École sociale populaire, 1928.
- KAZI, S.C., *Marriage Among the Chagga of Kilimanjaro : Towards the Problem of Indissolubility : An Anthropologico-Theological Approach*, Rome, Academia Alfonsiana, 1982.
- KIHANCIRE, C., *The Marriage Customs of the Lango Tribe (Uganda) in Relation to Canon Law*, Friedberg bei Augsburg, Pallotti-Verlag, 1957.
- KING, J.P., *The Canonical Procedure in Separation Causes : A Historical Synopsis and Commentary*, Washington, The Catholic University of America, 1952.
- KOERNER, F., *Madagascar, colonisation française et nationalisme malgache: XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- LACROIX, X., *Oser dire le mariage indissoluble*, Paris, Éditions Cerf, 2001.
- LADOMERSZKY, N., *Saint-Augustin docteur du mariage chrétien : étude dogmatique sur les biens du mariage*, Rome, Officium Libri Catholici, 1942.
- LAHADY, P., *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Fianarantsoa, Librairie Ambozontany, 1979.
- LAURENT-BOYER, L., *La médiation familiale*, Cowansville (Qc), Les éditions Yvon Blais inc., 1992.
- LA VAISSIÈRE, C., *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, Paris, V. Lecoffre, 1884.
- LAVONDÈS, H., *Bekoropoka : quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris, Mouton, 1967.
- LE BOURGEOIS, A., *Chrétiens divorcés remariés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- LECLERCQ, J., *Mariage naturel et mariage chrétien*, Tournai, Casterman, 1965.
- LEGRAIN, M., *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Paris, Chalet, 1978.
- LEMIEUX, F.-X., *Le mariage clandestin des catholiques devant la loi du pays*, Montréal, Arbour & Laperle, 1901.

- LE PICARD, R.C., *La communauté de la vie conjugale des époux : étude canonique*, Paris, Recueil Sirey, 1930.
- LÉONARD, A-M., *Séparés, divorcés, divorcés remariés, l'Église vous aime*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1996.
- LESOURD, P., *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931.
- LHANDE, P., *Notre épopée missionnaire : Madagascar 1832-1932*, Paris, Plon 1932.
- LOUVET, L-E., *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, Lille, Desclée de Brouwer, 1998.
- LUFULUABO, F.M., *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1969.
- LUKASZ, W., *La separazione matrimoniale a causa di adulterio (c. 1152) studio di una tradizione bimillenaria*, Rome, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, 1998.
- LUPO, P., *Église et décolonisation à Madagascar*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1974.
- , *Le catholicisme à Madagascar à la fin du XIX^e siècle. Les laïcs. Documents 1883-1886*, Tananarive, Conférence épiscopale de Madagascar, 1977.
- , *Une église des laïcs à Madagascar : les catholiques pendant la guerre coloniale de 1894-1895 d'après l'Histoire Journal de Paul Rafiringa (1894-1895)*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1990.
- MACDONALD, T., *Canonical and Theological Re-examination of the Indissolubility of Marriage*, Winooski, VT, St. Michael's College, 1977.
- MACKIN, T., *Marriage in the Catholic Church : Divorce and Remarriage*, New York, Paulist Press, 1984.
- , *Marriage in the Catholic Church : What is Marriage?*, New York, Paulist Press, 1982-1989.
- , *Marriage in the Catholic Church : The Marital Sacrament*, New York, Paulist Press, 1989.
- MANGALAZA, E., *La poule de Dieu : essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar)*, Bordeaux, Presses Universitaires, 1994.
- , *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar : essai d'anthropologie philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

- MARCHETTA, B., *Scioglimento del matrimonio canonico per inconsumazione*, Padova, CEDAM, 1981.
- MARZOA, A., J. MIRA, R. RODRIGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al código de derecho canónico*, segunda edición, Pamplona, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1997.
- MATHARAN, M., *Casus de matrimonio fere quingenti quibus applicat et per quos explicat sua Asserta moralia circa eandem materiam*, Paris, V. Retaux, 1893.
- MATHON, G., *Le mariage des chrétiens*, vol. 1, *Des origines au concile de Trente*; vol. 2, *Du concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, 1993 et 1995.
- MAURO, F., *L'Expansion européenne (1600-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- MAYAUD, J. B-M., *L'indissolubilité du mariage : étude historico-canonique*, Strasbourg, F. -X. Le Roux, 1952.
- M'BAYE, K., *Le droit de la famille en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- MICHEL, P., *Questions pratiques sur le mariage dans les missions*, Alger, Imprimerie des missionnaires d'Afrique, 1908.
- MIDDLETON, K., *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Leiden, Brill, 1999.
- MIGNE, J.P., *Patrologiae cursus : series graeca*, Paris, Garnier et Migne, 1857-1966, 161 vol.
- , *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris, Migne, 1844-1864, 221 vol.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, *Documents diplomatiques. Affaires de Madagascar 1882-1883*, Paris, Imprimerie nationale, 1888.
- MOLET, L., *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1979, 2 vol.
- MONDAIN, G., *Un siècle de mission protestante à Madagascar*, Paris, Missions évangéliques, 1920.
- MONETA, P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova, ECIG, 1986.

- MORRISEY, F.G., *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2005.
- NAVONE, G., *Ny sakramentan'ny Fanambadiana (Le sacrement du mariage)*, Ambozontany, Fianarantsoa, 1985.
- NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965.
- , *Traité de droit canonique*, 2^e édition revue, Paris, Letouzey et Ané, 1955.
- NGIDU BUAKASA, A. (dir.), *Combats pour un christianisme africain : mélanges en l'honneur du professeur Mulago*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981.
- NONG, D., *The Problematic of Indissolubility of Marriage in the Canonical Doctrine of the New Code : With Special Reference to the Archdiocese of Ende (Indonesia)*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1992.
- NOONAN, J.T., *Power to Dissolve : Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1972.
- OGUNU, O., *The African Enchiridion : Documents and Texts of the Catholic Church in the African World*, vol. I, 1905-1977; vol. II, 1978-1987, Perugia, Editrice Missionaria Italiana, 2005 et 2006.
- OHM, T., *Les principaux faits de l'histoire des missions*, Tournai, Casterman, 1961.
- ÖRSY, L., *Marriage in Canon Law : Texts and Comments, Reflections and Questions*, Wilmington, DE, M. Glazier, 1986.
- , *Theology and Canon Law : New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1992.
- OUEDRAOGO, P., *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale : aspects juridiques et implications pastorales*, thèse, Rome, Université Pontificale Urbainienne, 1983.
- PAGÉ, R., *Les églises particulières*, vol. 1, Montréal, Éditions Paulines, 1985.
- PALAZZINI, P., *Indissolubilità del matrimonio*, Rome, Editrice Statium, [imprimatur 1952].
- PASCAL, R., *La république malgache : pacifique indépendance*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1965.

- PIGNAN, P., *Le mariage chrétien et le mariage traditionnel KABIYE à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alphonsiana, 1987.
- PILE, D., *Dissertation sur l'indissolubilité absolue du lien conjugal : où l'on prouve que tout mariage légitimement contracté, quoique non encore consommé, est indissoluble de sa nature et ne peut être rompu que par la mort naturelle de l'un des conjoints*, Paris, Le Clère, 1788.
- PIOLET, J.B., *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, A. Colin, [1901-1903].
- POIRIER, J., S. RAJONA, *Civilisation malgache*, Tananarive, Université de Madagascar, 1964.
- POLICARPO, L., *Customary Marriage in Zambia in the Light of Canon Law*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1986.
- PROVENCHER, N., *Une place à part entière : les divorcés remariés dans l'Église*, Ottawa, Novalis, Université Saint-Paul, 2007.
- PRUDHOMME, C., *Missions chrétiennes et colonisation : XV^e-XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.
- RABARY, P., *Ny daty malaza : na ny dian'i Jesosy teto Madagasikara [Les dates memorable sur la trace de Jésus à Madagascar]*, Antananarivo, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, 2004.
- RAISON-JOURDE, F., *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991.
- RALAIMIHOATRA, E., *Histoire de Madagascar*, Tananarive, Imp. Société malgache d'édition, 1965.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- , *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- RAKOTO, I., *Parenté et mariage en droit traditionnel malgache*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- RAKOTONDRAHAIVO, M., *Mpivady mifankatia (Couple marié qui s'aime)*, Ambozontany Fianarantsoa, 1975.

- RANDRIAMANALINA, F., *Essai sur l'inculturation de l'évangile à Madagascar : du famadihana à la christologie pascale*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1999.
- RAYNAUT, C., *Structures normatives et relations électives; étude d'une communauté villageoise haoussa*, Paris, Mouton, 1973.
- RAZANAKOLONA ODON, M., *La loi de la gradualité et le mariage coutumier à Madagascar*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1987.
- RAZANATSOAZAKA, O., *L'éducation en pays Betsimisaraka*, Paris, Université de Paris, 1986.
- REY-MERMET, T., *Ce que Dieu a uni : le mariage chrétien hier et aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1974.
- RICHARD, L., *The History of the London Missionary Society 1795-1895*, vol. 1, London, Oxford University Press Warehouse, 1899.
- ROUSSEL, L., *Génération nouvelles et mariage traditionnel*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.
- SÉQUEIRA, J.-B., *Tout mariage entre baptisés est-il sacrement?*, Paris, Cerf, 1985.
- SEJOURNÉ, F., *L'Église et les divorcés remariés, un nouveau regard*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- SEUMOIS, A., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles; méthodologie antique et orientations modernes*, Paris, Église vivante, 1951.
- SHROPSHIRE, D.W.T., *Primitive Marriage and European Law*, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1970.
- SPANNEUT, M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux, Éd. Duculot, 1979.
- SUAU, P., *La France à Madagascar : histoire politique et religieuse d'une colonisation*, Paris, Perrin, 1909.
- TCHAGOLE, J.-B., *La conception de la stabilité du mariage chez les Temba du Nord-Togo comparée à la doctrine de l'église*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1987.
- THÉBAULT, E.-P., *Code des 305 articles*, Tananarive, Imprimerie Officielle, 1960.
- THORN, J., *Le pape s'adresse à la Rote : allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II, 1939-1994*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994.

- TIERSONNIER, J., *Au cœur de l'Ile Rouge : 50 ans de vie à Madagascar : mémoires*, Paris, Beauchesne, 1991.
- TRAPET, M-P., *Le couple face à l'échec : approche juridique et pastorale*, Paris, Centurion, 1989.
- VALDRINI, P., *Le droit canonique*, 2^e édition, Paris, Édition Daloz, 1999.
- VAN DRIESSCHE, J., *L'empêchement de parenté en droit coutumier africain*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.
- VAN GENNEP, A., *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons*, New York, Johnson Reprint, 1969.
- , *Tabou et totémisme à Madagascar : étude descriptive et théorique*, Paris, E. Leroux, 1904.
- VAULX, B., *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris, A. Fayard, 1951.
- VIDAL, H., *La séparation des églises et de l'État à Madagascar (1861-1968)*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970.
- WOESTMAN, W.H., *Les procès spéciaux de mariage : non-consommation, privilège paulin, faveur de la foi, séparation des époux, convalidation, sanation, mort présumée*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994.
- , *Simulation of Marriage Consent : Doctrine, Jurisprudence, Questionnaires*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2000.
- , *Canon Law of the Sacraments for Parish Ministry*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2007.

3— ARTICLES

- ABATE, A.M., « Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di diritto canonico », dans *AP*, 59 (1986), pp. 445-491.
- ABBASS, J., « Contentious Trials : A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes », dans *J*, 56 (1996), pp. 875-904.
- , « Mariage in the Codes of Canon Law », dans *AP*, 68 (1995), p. 521-565.

- AMBROZIC, A.M., « Indissolubility of Marriage in the New Testament », dans *StC*, 6 (1972), pp. 269-288.
- AMO, L., « Mentalidad divorcista y nulidad del matrimonio », dans *IC*, 20 (1980), pp. 255-271.
- ANDRÉ, M., « Du mariage païen au mariage chrétien », dans *Grands lacs*, 182 (1955), p. 13.
- ARENDT, G., « La tradizione cattolica in favore del Privilegio Paolino », dans *Gregorianum*, 4 (1923), pp. 241-270.
- ARDITO, S., « La preparazione al matrimonio e gli impedimenti », dans *AP*, 57 (1994), pp. 105-116.
- ARIAS-GOMEZ, J., « Doctrina católica sobre la indisolubilidad matrimonial », dans *ST*, 10 (1978), pp. 285-305.
- AUBERT, J.M., « Le droit canonique au service de la charité du Christ », dans *l'AC*, 14 (1970), pp. 25-40.
- , « La femme dans les traditions et les mœurs malgaches », dans *RM*, 32 (1955), pp. 43-48.
- , « L'indissolubilité face aux mutations de la société moderne », dans *RDC*, 24 (1974), pp. 323-333.
- , « Pratique canonique et sens de l'humain », dans *RDC*, 28 (1978), pp. 91-104.
- AZNAR GIL, F.R., « La atención pastoral prematrimonial : algunas reflexiones críticas sobre su regulación y práctica en las diócesis españolas », dans *REDC*, 57 (2000), pp. 489-518.
- , « La inserción del tribunal eclesiástico en la pastoral matrimonial diocesana », dans *REDC*, 59 (2002), pp. 249-261.
- , « Nuevas normas sobre la disolución del vínculo matrimonial no sacramental », dans *REDC*, 60 (2003), pp. 141-169.
- BARTCHAK, M.L., « Procedures for Favor of Faith Cases », dans *CLSA Proceedings*, 61 (1999), pp. 93-121.
- BASTIDA, X., « Crisis matrimonial y causas de separación conyugal », dans *REDC*, 30 (1974), pp. 383-394.

- BASTIDA, X., « Derecho y pastoral ante las situaciones de crisis », dans *IC*, 41 (2001), pp. 191-230.
- BASSETT, W., « Power to Dissolve : Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia », dans *J*, 32 (1972), pp. 419-425.
- BEIRNAERT, L., « L'indissolubilité du couple », dans *E*, 347 (1977), pp. 7-17.
- BELROSE-HUYGHUES, V., « Les premiers missions à Madagascar à la lumière des matériaux de la Propaganda du Prof. De. Schmidlin de Munster », dans *OA*, 11 (1980), pp. 113-127.
- , « L'information du Père Christoforro Borro : témoignage d'un compagnon du Père Mariano sur Madagascar (1630) », dans *OA*, 12 (1980), pp. 105-113.
- BENELLI, G., « Discours devant le congrès des juristes africains », dans *DC*, 64 (1967), col. 1440.
- BERNHARD, J., « À propos de l'indissolubilité du mariage chrétien », dans *Revue des Sciences religieuses*, 44 (1970), pp. 49-62.
- , « Comment traduire en termes canoniques des cas d'échec dans le mariage? », dans *RDC*, 36 (1986), pp. 243-266.
- , « La durée du mariage et ses implications canoniques », dans *RDC*, 33 (1983), pp. 276-292.
- , « Le décret Tametsi du Concile de Trente, triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage? », dans *RDC*, 30 (1980), pp. 100-132.
- , « L'exclusion de l'indissolubilité du mariage dans la pratique canonique de l'Église », dans *RDC*, 27 (1977), pp. 159-173.
- , « Fidélité et indissolubilité du mariage : questions posées à la doctrine canonique », dans *RDC*, 44 (1994), pp. 83-99.
- , « Il nuovo diritto matrimoniale », dans *C*, 22 (1986), pp. 388-398.
- , « Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Église d'aujourd'hui? État de la question », dans *l'AC*, 15 (1971), pp. 59-82.
- BERNOS, M., « Le concile de Trente et la sexualité », dans M. BERNOS (dir.), *Sexualité et religions*, Paris, Cerf, 1988, pp. 217-240.

- BERSINI, P., « Amministrazione della giustizia nei discorsi dei Papi », dans *ME*, 113 (1988), pp. 513-524.
- , « Quod Deus non coniunxit, homo separet », dans *ME*, 101 (1976), pp. 49-60.
- BIANCHI, P., « La preparazione al matrimonio, oggi in Italia », dans *QDE*, 2 (1988), pp. 79-94.
- , « L'esame dei fidanzati : disciplina e problemi », dans *QDE*, 15 (2002), pp. 354-394.
- , « L'esclusione della indissolubilità quale capo di nullità del matrimonio. Profili critici », dans *IE*, 13 (2001), pp. 629-651.
- , « Processi e procedimenti canonici per la separazione personale dei coniugi », dans *QDE*, 13 (2000), pp. 146-168.
- , « Nullità di matrimonio e difetti nella sua preparazione », dans *QDE*, 1 (1988), pp. 126-133.
- BLOCH, M., « The Implication of Marriage Roles and Descent : Categories for Merina Social Structures », dans *American Anthropos*, 73 (1971), pp. 164-178.
- BODA, L., « A hazassag felbonthatatlansaganak jogi es teologiai ertelmezese (les interprétations juridiques et théologiques de l'indissolubilité du mariage) », dans *T*, 14 (1980), pp. 72-78.
- BOLCHI, E.L., « Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale in favorem fidei », dans *QDE*, 20 (2007), pp. 299-319.
- BONNET, L., « La communauté de vie conjugale en droit canonique », dans *RDC*, 36 (1986), pp. 33-54.
- BONNET, P., « Il principio di indissolubilità e il matrimonio quale stato di vita tra due battezzati », dans *EIC*, 36 (1980), pp. 6-69.
- BOULANGER, V., « Problèmes matrimoniaux : la recherche actuelle des canonistes, principales orientations », dans *StC*, 7 (1973), pp. 215-226.
- BOTTOMS, A.M., « The Prenuptial Investigation », dans *J*, 14 (1954), pp. 127-135.
- BRIDE, A., « L'actuelle extension au Privilège de la Foi », dans *l'AC*, 4 (1959), pp. 53-81.
- , « Le pouvoir du Souverain Pontife sur les mariages des infidèles », dans *RDC*, 10-11 (1961), pp. 52-101.

- BROWN, W.A., « The Eucharist and Mixed Marriages : Present Status », dans *StC*, 38 (2004), pp. 509-526.
- BULCK, G., « L'empêchement de parenté en droit coutumier africain », dans *Z*, 13 (1959), p. 339.
- BURKE, C., « El contenido del *Bonum Fidei* », dans *IC*, 31 (1991), pp. 659-679.
- , « The bonum coniugum and the bonum prolis: Ends or Properties of Marriage? », dans *J*, 49 (1989), pp. 704-713.
- , « The Sacramentality of Marriage : Canonical Reflections », dans *ME*, 119 (1994), pp. 545-565.
- BURKE, R.L., « Canon 915: The Discipline Regarding the Denial of Holy Communion to Those Obstinate Persevering in Manifest Grave sin », dans *Per*, 96 (2007), pp. 3-58.
- , « The Distinction of Personnel in Hierarchically Related Tribunals », dans *StC*, 28 (1994), pp. 85-98.
- BUTE, J., « Fécondité dans l'Afrique de demain », dans *Congo Afrique*, 20 (1967), pp. 479-486.
- BUERMAN, G., « Canon Law and Marriage Life », dans *AFER*, 11 (1969), pp. 407-409.
- CALLEBAT, B., « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », dans *StC*, 33 (1999), pp. 399-440.
- CANDELIER, G., « Le mariage dans la culture africaine Bantou », dans *ME*, 117 (1992), pp. 313-336.
- , « L'impuissance, empêchement et signe d'une incapacité », dans *RDC*, 44 (1994), pp. 93-145.
- , « Mariage et divorce : problèmes actuels », dans *RTL*, 19 (1988), pp. 433-458.
- CASELLATI-ALBERTI, M.E., « Indissolubilità del matrimonio canonica e dinamica dell'impegno coniugale », dans *ME*, 105 (1980), pp. 295-300.
- CHARLAND, R., « La dispense du mariage non consommé », dans *RDC*, 18 (1968), pp. 30-51.
- , « Le pouvoir de l'Église sur les liens du mariage », dans *RDC*, 16 (1966), pp. 44-57.

- CHARLES, R., « Est-il opportun de priver des sacrements de la réconciliation et de l'Eucharistie indistinctement tous les divorcés remariés? », dans *RDC*, 24 (1974), pp. 153-176.
- CHAUVET, L.M., « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », dans *MD*, 127 (1976), pp. 64-105.
- CIPROTTI, P., « Nullité et dissolution du mariage : aspects anciens et récents », dans *AC*, 32 (1989), pp. 179-195.
- COLEMAN, G., « Can a Person with AIDS Marry in the Catholic Church? », dans *J*, 49 (1989), pp. 258-266.
- CONNOLLY, T.J., « Marriage after the Council, I : Pastoral-Canonical Problems », dans *ACR*, 45 (1968), pp. 50-63.
- , « Marriage after the Council, II : Pastoral-Canonical Problems : Divorce and Remarriage », dans *ACR*, 45 (1968), pp. 151-164.
- CONNOLLY, P., « Contrasts in the Western and Eastern Approaches to Marriage », dans *StC*, 35 (2001), pp. 357-402.
- CREUSEN, J., « La dissolution du mariage légitime », dans *NRT*, 52 (1925), pp. 326-329.
- , « Privilège paulin et mariages mixtes », dans *NRT*, 50 (1923), pp. 88-95.
- CROUZEL, H., « Séparation ou remariage selon les Pères anciens », dans *G*, 47 (1966), pp. 472-494.
- CUNNINGHAM, R.G., « Indissolubility as Paradox », dans *J*, 38 (1978), pp. 434-444.
- DAMIZIA, G., « Il fondamento teologico dell'indissolubilità del matrimonio », dans *L*, 42 (1976), pp. 34-69.
- DECCLERCK, P., « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », dans *RTL*, 32 (2001), pp. 321-352.
- DE DIEGO-LORA, C., « Medidas pastorales previas en las causas de separación conyugal », dans *IC*, 25 (1985), pp. 209-225.
- DE NAUROIS, L., « Extension des exceptions au principe d'indissolubilité », dans *RDC*, 28 (1978), pp. 105-133.
- , « Le problème de la dissolution du mariage par l'Église », dans *NRT*, 93 (1953), pp. 50-77.

- DEL AMO, L., « La verdad, la ley y la justicia en las causas matrimoniales », dans *REDC*, 36 (1980), pp. 504-552.
- , « Las causas matrimoniales in la actualidad », dans *REDC*, 34 (1978), pp. 63-102.
- DELLA ROCCA, F., « Giovanni Paolo II e la giustizia della Rota Romana », dans *EIC*, 48 (1992), pp. 250-254.
- , « Giuridicità e pastoraltà nel diritto canonico », dans *EIC*, 48 (1992), pp. 250-254.
- DELEGLADE, J., « L'indissolubilité du mariage, point de vue d'un canoniste », dans *E*, 333 (1970), pp. 217-229.
- DESDOITS, M., « L'indissolubilité du mariage », dans *EV*, 82 (1972), pp. 257-263.
- DESROCHERS, A., « L'avenir des tribunaux ecclésiastiques de mariage au Canada : évaluations, souhaits et prévisions », dans *CLSA Proceedings*, 57 (1995), pp. 1-16.
- DILWORTH, J., « Marriage Education », dans *AFER*, 3-4 (1961-1962), pp. 230-242.
- DMITRY, G., « *Oikonomia* and Marriage Dissolution in the Christian East », dans *SCL*, 4 (2008), pp. 253-286.
- DONNELLY, F., « The Helena Decision of 1924 », dans *J*, 34 (1976), pp. 442-449.
- DOUCETTE, W.F., « A Marriage Catechumenate », dans *AFER*, 13 (1971-1972), pp. 145-149.
- DUVAL, A., « Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente », dans *MD*, 127 (1976), pp. 34-63.
- EASTON, F.C., « Favor of the Faith Cases and the 2001 Norms of the Congregation for the Doctrine of the Faith », dans *CLSA Proceedings*, 64 (2002), pp. 97-119.
- EGAN, E.M., « The Permanence of Marriage and the Mentality of Divorce », dans *AP*, 63 (1990), pp. 611-624.
- ERNY, P., « Mariage et rencontre des cultures en Afrique noire », dans *S*, 16 (1975), pp. 255-266.
- ERRAZURIZ, C.J., « Verità del matrimonio indissolubile e giustizia », dans *IE*, 13 (2001), pp. 577-590.

- ESCRIVÁ IVARS, J., « Separación conyugal y mediación », dans *IC*, 41 (2001), pp. 247-292.
- ETCHEGARAY, R., « Famille et société », dans *DC*, 78 (1981), p. 403.
- FAGIOLO, V., « La dimensione pastorale dei Tribunali ecclesiastici per le cause matrimoniali », dans *L'Osservatore Romano*, vendredi 13 février 1988, p. 6.
- , « La preparazione al matrimonio : normativa canonica per una pastorale matrimoniale comunitaria », dans *ME*, 119 (1994), pp. 1-52.
- FELLHAUER, D., « The Exclusion of Indissolubility : Old Principles and New Jurisprudence », dans *StC*, 9 (1975), pp. 105-133.
- FERRARI, S., « Le mariage des autres : le mariage entre personnes relevant de systèmes juridico-religieux différents », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 7-35.
- FINNEGAN, J.T., « When Is a Marriage Indissoluble? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage », dans *J*, 28 (1968), pp. 309-329.
- FITZMYER, J., « The Matthean Divorce Tests and Some New Palestinian Evidence », dans *TS*, 37 (1976), pp. 197-226.
- FONDJO, T., « Les hésitations de la pastorale : l'intégration mariage coutumier-sacrement du mariage est-elle possible? », dans *S*, 60 (1975), pp. 272-274.
- FORNÉS, J., « La indisolubilidad del matrimonio : notas en torno a un volumen sobre el vínculo conyugal », dans *IC*, 18 (1978), pp. 443-470.
- FOSTER SMITH, M., « Divorce and Remarriage : What about the Children? Canons 1071, 1077, 1684, 1685, 1689 », dans *StC*, 31 (1997), pp. 147-191.
- FRANSEN, P., « Le divorce pour motif d'adultère au Concile de Trente », dans *C*, 55 (1970), pp. 88-92.
- FUMAGALLI-CARULLI, O., « Amour conjugal et indissolubilité dans le consentement au mariage canonique », dans *StC*, 16 (1982), pp. 219-240.
- , « Ehiliche Lieb und Unaufloslichkeit bei der kirchlichen Eheschliessung », dans *AKK*, 149 (1980), pp. 410-431.
- GARCIA LOPEZ, R., « El derecho a alimentos en el caso de separacion de los conyuges », dans *REDC*, 9 (1954), pp. 487-495.

- GAUDEMET, J., « Mariage et procréation : les aspects historiques », dans *RDC*, 45 (1995), pp. 245-256.
- GAVIN, F., « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », dans *StC*, 39 (2005), pp. 181-201.
- GERHARTZ, J.C., « L'indissolubilité du mariage et la dissolution du mariage dans la problématique actuelle », dans *RDC*, 21 (1971), pp. 198-234.
- GIL, F.R., « Fundamentos bíblicos de la indisolubilidad matrimonial », dans *REDC*, 39 (1983), pp. 344-355.
- GIRAUDO, C., « Inculturation et Liturgie », dans *ACM*, 50 (1995), pp. 69-74.
- , « Madagascar : spazio sacro e inculturazione. Spunti di riflessione liturgica alla vigilia del Sinodo per l'Africa », dans *Rassegna di Teologia*, 35 (1994), pp. 131-147.
- GOTI ORDEÑANA, J., « El proceso para la disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe », dans *REDC*, 62 (2005), pp. 425-457.
- GRAMUNT, I., « Non-Admission to Holy Communion : The Interpretation of Canon 915 », dans *StC*, 35 (2001), pp. 175-190.
- , « The Essence of Marriage in the Code of Canon Law », dans *StC*, 25 (1991), pp. 365-383.
- GRAUSEM, J-P., « Malgachisation de la Théologie : quelques réflexions d'un ancien professeur de théologie », dans *ACM*, 27 (1972), pp. 305-309.
- GRAY, E., « Some Present-Day Problem for African Christians Marriage », dans *IRM*, 45 (1956), pp. 267-277.
- GREEN, T.J., « The Revision of Marriage Law : An Exposition and Critique », dans *StC*, 10 (1976), pp. 363-410.
- GROCHOLEWSKI, Z., « De errore circa matrimonii unitatem, indissolubilitatem e sacramentalem », dans *Per*, 84 (1995), pp. 395-418.
- , « Le esigenze della verità nell'amministrazione della giustizia », dans *ME*, 121 (1996), pp. 397-400.
- , « L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale », dans *ME*, 121 (1996), pp. 223-239.

- GUZMAN-VICENTE, L., « Matrimonio indissoluble? Una cuestion disputada », dans *Burgens*, 20 (1979), pp. 407-453.
- GÜTHOFF, E., « Das Privilegium Petrinum : Die Auflösung einer nichtsakramentalem Ehe durch päpstlichen Gnadenakt », dans *De processibus matrimonialibus*, 9 (2002), pp. 245-257.
- HASTINGS, A., « The Church's Response to African Marriage », dans *AFER*, 13 (1971), pp. 193-203.
- HAYOIT, P., « Réflexions sur le thème « Mariage et procréation » », dans *StC*, 31 (1997), pp. 193-200.
- HERBECQ, P., « Les causes de divorces en droit positif malgache », dans *P*, 735 (1972), pp. 1-40; 736 (1972), pp. 167-208; 740 (1973), pp. 204-264.
- HINES, K.R, et CORIDEN, J.A., « The Indissolubility of Marriage : Reasons to Consider », dans *TS*, 65 (2004), pp. 453-499.
- HOCHEGGER, H., « Une revalorisation du mariage coutumier africain », dans *A*, 65 (1970), pp. 633-635.
- HOCHWALT, R., « Are Customary Marriages Valid? », dans *AFER*, 7-8 (1965-1966), pp. 330-341.
- HOFFEMAN, P., « Jesus' Saying about Divorce and Its Interpretation in the New Testament Tradition », dans *C*, 6 (1970), pp. 50-66.
- HUBERT, M., « La parenté à plaisanterie à Madagascar », dans *BM*, 142-143 (1958), pp. 175-326.
- HUBSCH, B., « Les débuts de la communauté catholique à Antsiranana (1886-1898) », dans *OA*, 25-26 (1987), pp. 225-238.
- HUELS, J.M., « A Policy on Canon 844, § 4 for Canadian Dioceses », dans *StC*, 34 (2000), pp. 91-118.
- , « Interpreting Canon Law in Diverse Cultures », dans *J*, 47 (1987), pp. 249-293.
- , « The Interpretation of Liturgical Law », dans *Worship*, 55 (1981), pp. 218-237.
- , « Preparation for the Sacraments : Faith, Right, Law », dans *StC*, 28 (1984), pp. 33-58.
- , « Principles of Liturgical Adaptation in Light of Justice and Forgiveness », dans *CLSA Proceedings*, 61 (1999), pp. 1-26.

- HUELS, J.M., « The Significance of the 1991 *Ordo Celebrandi Matrimonium* for the Canon Law of Marriage », dans *StC*, 43 (2009), pp. 97-139.
- HUIZING, P., « The Indissolubility of Marriage and Church Order », dans *C*, 4 (1968), pp. 25-31.
- HURLEY, M., « Christ and Divorce », dans *ITQ*, 35 (1968), pp. 58-72.
- HÜRTH, F., « Notæ quædam ad privilegium Petrinum », dans *Per*, 45 (1956), pp. 3-22; 371-391.
- JOHNSON, J.G., « Ligamen and Nullity of Marriage: Too Good to be true? », dans *J*, 42 (1982), pp. 222-228.
- KALANDA, P., « Customary Marriage and Baptism », dans *AFER*, 9 (1967), pp. 66-69.
- KELLY, H.A., « Consanguinity, Incest, and the Dictates of Law », dans *J*, 26 (1966), pp. 181-193.
- KELLY, J.P., « Separation and Civil Divorce », dans *J*, 6 (1946), pp. 187-238.
- KILGUS, N., « La formation par étapes du lien matrimonial en droit canonique et en droit français », dans *RDC*, 57 (2010), pp. 255-276.
- KOWAL, J., « Le Norme per lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei: parte procedural », dans *Per*, 93 (2004), pp. 265-325.
- , « Nuove Norme per lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei », dans *Per*, 91 (2002), pp. 459-506.
- KOWAL, W., « Dissolution of a Marriage in Favour of the Faith », dans W. KOWAL et W.H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures : Ratified and Non-Consummated Marriage, Pauline Privilege, Favour of the Faith, Separation of Spouses, Validation, , Presumed Death*, 4^e édition, revue et mise à jour, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008, pp. 81-130.
- , « Norms for Preparing the Process for the Dissolution of the Matrimonial Bond in Favour of the Faith », dans *Folia canonica*, 8 (2005), pp. 89-118.
- , « Power of the Church to Dissolve the Matrimonial Bond in Favour of the Faith », dans *StC*, 38 (2004), pp. 411-438.
- , « Quelques remarques sur la discipline de la dissolution de mariages en faveur de la foi », dans *StC*, 43 (2009), pp. 161-181.

- KUITERS, R., « Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage », dans *Augustiniana*, 9 (1959), pp. 5-11.
- KUNTZ, J.M., « Deux nouveaux cas de dissolution du mariage », dans *Sciences ecclésiastiques*, 12 (1960), pp. 267-269.
- , « La dissolution du mariage et le pouvoir des clefs », dans *Sciences ecclésiastiques*, 10 (1958), pp. 321-339.
- , « Quousque se extendat Ecclesiae vicaria potestas solvendi matrimonium? », dans *Per*, 48 (1959), pp. 335-348.
- , « The Petrine Privilege : A Study of Some Recent Cases », dans *J*, 28 (1968), pp. 486-496.
- LABELLE, J.-P., « Les incidences pastorales de la dissolution du mariage non sacramentel en faveur de la foi », dans *StC*, 33 (1999), pp. 27-70.
- LABRECHE, J., « Catholics and Natural Marriage », dans *AFER*, 11 (1969), pp. 144-148.
- LADUE, W.J., « The Ends of Marriage », dans *J*, 22 (1969), pp. 424-427.
- LAMBRUSCHINI, L., « Disputatio de potestate vicaria Romani Pontificis in matrimonium infidelium », dans *AP*, 26 (1953), pp. 175-197.
- LAURENTIN, R., « Données statistiques sur les chrétiens en Afrique », dans *C*, 126 (1977), pp. 119-131.
- LEFEBVRE, C., « La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales », dans *RDC*, 24-25 (1974-1975), pp. 376-386.
- LEGRAIN, M., « Attentes pastorales et canoniques des responsables de la préparation au mariage », dans *RDC*, 36 (1986), pp. 91-103.
- , « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale? », dans *AC*, 22 (1978), pp. 81-147.
- , « Mariages et cultures : traditions africaines et modernité; recherches de nouveaux rapports à la sacramentalité », dans *Su*, 161 (1987), pp. 7-21.
- , « Mariage civil et mariage religieux », dans *RDC*, 50 (2000), pp. 163-169.
- LEHMANN K., « Indissolubility of Marriage and Pastoral Care of the Divorce Who Remarry », dans *Communio*, 1 (1974), pp. 219-242.

- LERIDON, H., « Fécondité, stérilité et types d'unions », dans *Cahiers des sciences humaines*, 8 (1971), pp. 91-96.
- L'HUILLIER, P., « L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes », dans *StC*, 21 (1987), pp. 239-260.
- LIPKA, W., « La separación matrimonial canónica : una propuesta de recuperación », dans *IC*, 41 (2001), pp. 501-548.
- LÓPEZ MARTINEZ, M., « Cursillos prematrimoniales, fe y sacramento del matrimonio », dans *REDC*, 44 (1987), pp. 565-575.
- LUFULUABO, F.M., « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans *RCA*, 24 (1969), pp. 351-420.
- LUPO, P., « Catholicisme et civilisation malgache à la fin du XIX^e siècle », dans *OA*, 5-6 (1977), pp. 313-334.
- , « La communauté catholique d'Antananarivo entre 1883 et 1885 », dans *OA*, 7(1979), pp. 317-356.
- , « Tamatave et la mission catholique à la fin du XIX^e siècle », dans *OA*, 21-22 (1985), pp. 197-215.
- , « Un témoignage sur la religion malgache pratiquée à Nosy Be au XIX^e siècle. Une lettre du père Marc Finaz », dans *OA*, 25-26 (1987), pp. 183-222.
- JACQUES, R., « La notion canonique de ``jeunes églises``(canon 786) et les ``moyens suffisants pour l'exercice du ministère épiscopal`` », dans *StC*, 36 (2002), pp. 319-342.
- , « Les non-chrétiens, sujets de devoirs et de droits dans le droit canonique », dans *StC*, 35 (2001), pp. 463-484.
- JENKINS, R.E., « Faithful in All Things Conjugal : Recent Developments in the Bonum Fidei », dans *CLSA Proceedings*, 61 (1999), pp. 179-194.
- JOHNSON, J., « Ligamen and Multiple Marriages », dans *J*, 42 (1982), pp. 222-228.
- , « Total Simulation in Recent Rotal Jurisprudence », dans *StC*, 24 (1990), pp. 383-425.
- MAGNES, B., « Essai sur les institutions et la coutume des TSIMIHETY », dans *BM*, 89 (1953), pp. 1-95.

- MAHONEY, A., « A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19,9 », dans *CBQ*, 30 (1968), pp. 29-38.
- MALULA, J., « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, 81 (1984), pp. 870-874.
- MARAGNOLI, G., « La separazione personale dei coniugi tra legge della Chiesa e legge dello Stato in Italia », dans *QDE*, 13 (2000), pp. 169-191.
- MARATTIL, J., « Reverential Fear as a Ground of Marriage Nullity with Special Reference to the Indian Culture », dans *StC*, 43 (2009), pp. 431-486.
- MARGRAFF, A., « Le divorce et la séparation de corps comparés dans leurs effets », dans *RDC*, 1 (1951), pp. 432-441.
- MARTENS, K., « Sacrament et contrat du point de vue de la procédure canonique », dans *RDC*, 53 (2003), pp. 159-174.
- MAY, W.E., « Marriage, Divorce, and Remarriage », dans *J*, 37 (1977), pp. 267-286.
- MCCORD, H.R., « Factors in Marriage Preparation in the 90s », dans *Origins*, 26 (1996), pp. 45-48.
- , « What Do We Know About Marriage Preparation? », dans *Origins*, 27 (1997), pp. 172-176.
- MCMANUS, F.R., « Privilege of the Faith », dans *J*, 28 (1968), pp. 105-107.
- MENDONÇA, A., « Equivalent Conformity of Sentences in a Marriage Nullity Process : A Case Study », dans *StC*, 38 (2004), pp. 329-344.
- , « Exclusion of the Sacramentality of Marriage : Recent Trends in Rotal Jurisprudence », dans *StC*, 31 (1997), pp. 4-48.
- , « The Importance of Considering Cultural Contexts in Adjudicating Marriage Nullity Cases with Special Reference to Countries of Southeast Asia », dans *CLSA Proceedings*, 57 (1995), pp. 231-292.
- , « The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases », dans *ME*, 124 (1999), pp. 110-152; pp. 350-404.
- , « The Theological and Juridical Aspects of Marriage », dans *StC*, 22 (1988), pp. 265-304.
- , « Use of the Pauline Privilege », dans *SCL*, 2 (2006), pp. 404-405.

- METZ, R., « Les deux Codes : le Code de droit canonique de 1983 et le Code des canons des Églises orientales de 1990. Concordances et discordances », dans *AC*, 39 (1997), pp. 75-94.
- , « Pouvoir, centralisation et droit. La codification du droit de l'Église catholique au début du XX^e siècle », dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 51 (1981), pp. 49-64.
- METZGER, M., « L'importance de l'histoire pour le canoniste », dans *RDC*, 47 (1997), pp. 21-39.
- METZLER, J., « The Foundation of the Congregation *de Propaganda Fide* », dans *Omnis terra*, 4 (1969-1970), pp. 114-123.
- MIGUELEZ, L., « Las causas matrimoniales de separacion temporal », dans *REDC*, 9 (1954), pp. 315-351.
- MILHOU, A., « Découvertes et christianisation lointaines », dans J-M. MAYEUR, C. PIETRI, A. VAUCHEZ, et al., (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 7, Paris, Desclée, 1994, pp. 521-616.
- MINGARDI, M., « Il matrimonio contratto sotto condizione (can. 1102) », dans *QDE*, 22 (2009), pp. 207-223.
- MOINGT, J., « Le divorce pour motif d'impudicité (Matthieu 5, 32; 19, 9) », dans *RSR*, 56 (1968), pp. 337-384.
- MONETA, P., « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », dans *AC*, 44 (2002), pp. 233-248.
- , « Lo scioglimento del matrimonio in favore della fede secondo una recente istruzione della S. Sede », dans *DE*, 87 (1976), pp. 228-253.
- MORLOT, F., « Qu'est-ce que le mariage civil de deux catholiques », dans *StC*, 32 (1998), pp. 157-182.
- MOORE, R.O., « Toward an African Catholic Culture », dans *AFER*, 19 (1977), pp. 234-243.
- MORRISEY, F.G., « Denial of Admission to the Sacraments », dans *CLSA Proceedings*, 52 (1990), pp. 170-186.
- , « Preparing Ourselves for the New Marriage Legislation », dans *J*, 33 (1973), pp. 343-357.

- MORRISEY, F.G., « Revising Church Legislation on Marriage », dans *Origens*, 9 (1979), pp. 209-218.
- , « Revision of the Code of Canon Law », dans *StC*, 12 (1978), pp. 177-198.
- , « Some Themes To Be Found in the Annual Addresses of Pope John Paul II to the Roman Rota », dans *StC*, 38 (2004), pp. 301-328.
- MPONGO, L., « L'infécondité comme empêchement dirimant? », dans *RCA*, 25 (1970), pp. 134-150.
- , « Mariage coutumier et mariage sacrement », dans *RCA*, 25 (1970), pp. 134-150.
- MULAGO, V., « Des chrétiens qui ont découvert le mystère du catholicisme », dans *Orientations pastorales*, 68 (1960), pp. 40-45.
- MULAGO, V., « Mariage africain et mariage chrétien : perspectives liturgico-pastorales », dans *RCA*, 20 (1965), pp. 547-564.
- MYERS, J.J., « Divorce, Remarriage, and Reception of the Holy Eucharist », dans *StC*, 57 (1997), pp. 485-516.
- NAVARRETE, U., « El matrimonio de los catolicos no praticantes y no creyentes », dans *Sal Terrae*, 61 (1973), pp. 875-885.
- , « Schema iuris recogniti de matrimonio textus et observationes », dans *Per*, 63 (1974), pp. 611-658.
- NAVONE, G., « L'Église face au mariage coutumier », dans *l'ACM*, 16 (1977), pp. 168-186.
- NGOYAGOYE, E., « Comment se pose aujourd'hui le problème du mariage? », dans *ACA*, (1971), pp. 23-27.
- NJENGA, J., « Customary African Marriage », dans *AFER*, 16 (1974), pp. 115-122.
- , « Marriage in Successive Stages », dans *AFER*, 28 (1986), pp. 198-207.
- NTABONA, A., « La problématique du mariage chrétien dans le contexte socio-culturel actuel », dans *ACA*, 1 (1971), pp. 28-35.
- OKEKE, O.H., « Christian Celebration of Marriage in Africa Revisited », dans *IE*, 7 (1995), pp. 627-641.
- , « Church as God's Family: From African Ecclesiology to African Canon Law », dans *StC*, 32 (1998), pp. 397-414.

- OKULU, J.H., « Déclin du mariage religieux en Afrique », dans *Afrique urbaine*, 3 (1972), pp. 8-10.
- ORTIZ, M.A., « La competenza dei tribunali periferici secondo il grado di giudizio », dans *IE*, 2 (1997), pp. 451-482.
- PALMER, P.F., « Indissolubility : A Kingship Bond », dans *Pr*, 4 (1987), pp. 28-32.
- PAGÉ, R., « Juges laïcs et exercice du pouvoir judiciaire », dans M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), *Unico Ecclesiae servitio : études de droit canonique offertes à Germain Lesage, o.m.i., en l'honneur de son 75^e anniversaire de naissance et du 50^e anniversaire de son ordination presbytérale*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1991, pp. 197-212.
- , « Marriage : Sacrament of Love or Sacrament of Bond? », dans *StC*, 34 (2000), pp. 5-21.
- PANIZO ORALLO, S., « Sentido pastoral de justicia canonica », dans *REDC*, 48 (1991), pp. 169-182.
- PERROT, J., « Marriage : A Series of Successive Stages in Community », dans *AFER*, 23 (1981), pp. 43-47.
- PETER, J.L., « Pour un éventuel chapitre de l'histoire du christianisme à Madagascar », dans *OA*, 9 (1979), pp. 167-173.
- PETER, U., « Ecumenism : Mixed Marriages and Ancestral Rituals in Africa », dans *AFER*, 52 (2010), pp. 132-153.
- PIERON, J., « Le synode de l'Église de Madagascar », dans *S*, 62 (1976), pp. 25-34.
- POIRIER, J., « Les groupes ethniques de Madagascar », dans *Revue française d'études politiques africaines*, 100 (1974), pp. 31-40.
- PRICE, D.D., « Serving the Truth with Justice : An Analysis of Pope John Paul II's Rotal Allocutions », dans *J*, 53 (1993), pp. 155-185.
- PRIETO, I., « El procedimiento en las causas de separacion conyugal », dans *REDC*, 11 (1956), pp. 45-49.
- QUESNOT, F., « Mœurs et coutumes Mahafaly », dans *BM*, 93 (1954), pp. 99-123.
- RABENORO, G., « La position de la femme dans le droit coutumier malgache », dans *CCEC*, 4 (1967), pp. 45-84.

- RABIAZA, P., « Le mariage malgache », dans *P*, 80 (1970), pp. 133-151.
- RAHARIJAONA, H., « Le droit malagasy de la famille », dans *P*, 78 (1968), pp. 433-448.
- RAKOTO, J., « Enquête sur le mariage effectué en pays Tanala », dans *CCEC*, 1 (1966), pp. 75-118.
- , « Le fafy est-il une simple levée des empêchements au mariage? », dans *CCEC*, 3 (1966), pp. 7-22.
- RAKOTONDRABE, M., « Les premiers catéchismes en langue malgache (1657, 1785 et 1841) », dans *Recherches et Documents*, 9 (1990), pp. 2-68.
- RAKOTONDRABE, R., « Lettre sur une catéchèse des adultes », dans *ACM*, 31 (1977), pp. 14-17.
- RAKOTONDRABE, R., « Notre Synode à Tuléar : Église et sacrement de salut », dans *ACM*, 30 (1975), pp. 129-134.
- RAKOTONDRAVAHATRA, J.G., « Essai de pastorale liturgique dans des églises de campagne », dans *Ami du Clergé Malgache*, 24 (1969), pp. 114-117.
- , « Madagascar : action œcuménique dans une situation politique troublée », dans *S*, 33 (1992), pp. 286-298.
- RANAIVOARIVONY, « La famille malgache : évolution de sa structure », dans *RM*, 19 (1962), pp. 50-54.
- RATZINGER, J., « Le mariage et la famille dans le plan de Dieu », dans *DC*, 79 (1982), pp. 310-315.
- RAZAFINTSALAMA, A., « Trois questions de l'anthropologue », dans *l'ACM*, 15 (1976), pp. 370-376.
- RAZANADRAKOTO, F., « Inculturation de la vie consacrée à Madagascar », dans *S*, 38 (1997), pp. 369-403.
- REDAELLI, G., « Itinerari educativi dei fidanzati al matrimonio : una esperienza pastorale », dans *Ambrosius*, 69 (1993), pp. 374-388.
- REEPER, J., « Indissolubility of Marriage and Divorce », dans *AFER*, 11 (1969), pp. 346-352.
- REGATILLO, E.F., « Causa de separación por adulterio causado por la otra parte », dans *Scripta theologica*, 11 (1959), pp. 691-695.

- REGATILLO, E.F., « Condonación tacita de adulterios », dans *Scripta theological*, 11 (1959), pp. 591-594.
- , « Tratamiento de las causas de divorcio », dans *REDC*, 2 (1947), pp. 33-52.
- REMY, P., « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni : engagement et institution », dans *RDC*, 33 (1983), pp. 250-275.
- RIVELLA, M., « Sacramentalità del matrimonio : esclusione (can. 1101) ed errore (can. 1099) », dans *QDE*, 22 (2009), pp. 206-220.
- ROBERT, C., « Est-il encore opportun de priver des sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie tous les divorcés remariés? », dans *RDC*, 24 (1974), pp. 153-175.
- ROBITAILLE, L.A., « Commentary on Canons 1063-1072, Pastoral Care and What Must Precede Celebration of Marriage », dans J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (dir.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, NY/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000, pp. 1261-1272.
- ROMA, B., « La riconciliazione dei coniugi », dans *IE*, 17 (2005), pp. 463-489.
- SABBARESE, L., « The Dissolution of a Non-Sacramental Marriage in Favour of the Faith », dans *SCL*, 1 (2005), pp. 199-245.
- , « Lo scioglimento del vincolo matrimoniale in favore della fede », dans *Angelicum*, 82 (2005), pp. 673-713.
- SALVATORI, D., « Il timore che invalida il matrimonio », dans *QDE*, 21 (2008), pp. 167-183.
- SARAH, R., « Polygamy », dans *AFER*, 23 (1981), pp. 99-102.
- SCHMIDT, K., « Educatio prolis and the Validity of Marriage », dans *J*, 55 (1995), pp. 243-280.
- , « The Raising of Children as an Essential Element of Marriage », dans *CLSA Proceedings*, 59 (1997), pp. 223-266.
- SCHÖCH, N., « L'esclusione dell'indissolubilità nelle fonti del diritto canonico antecedenti al Codice del 1917 », dans *IE*, 13 (2001), pp. 591-628.
- SCHOUPPE, J-P., « L'admission à la célébration ecclésiale du mariage : regards pastoraux et juridiques sur l'application du canon 1071 », dans *AC*, 44 (2002), pp. 163-188.
- SENON-DUPLESSIS, C., « L'Église catholique et les divorcés : les huit thèses du cardinal Ratzinger », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 393-421.

- SIMON, R., « Mariage africain-mariage chrétien : dialectiques des cultures et de la foi », dans *S*, 16 (1975), pp. 291-306.
- SIMONS, H.J., « Customary Unions in Changing Society », dans *AJ*, 1 (1958), pp. 320-341.
- SKILLIN, H.D., « Marriage in the Year 2000 : Canonical-Pastoral Considerations », dans *CLSA Proceedings*, 52 (1990), pp. 11-25.
- STANKIEWICZ, A., « De iurisprudencia Rotali recentiore circa simulationem totalem e partialem », dans *ME*, 122 (1997), pp. 189-234.
- , « La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità », dans *IE*, 13 (2001), pp. 653-671.
- SORRENTINO, D., « Procedure canoniche e prospettive teologico-spirituali », dans *Notitiæ*, 40 (2004), pp. 618-626.
- TERRANEO, G., « C. 1071: la licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale? », dans *QDE*, 2 (1988), pp. 95-109.
- SMILANIC, D.A., « Reverential Fear », dans *CLSA Proceedings*, 58 (1996), pp. 261-282.
- TOMKO, J., « De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico », dans *Per*, 64 (1975), pp. 99-140.
- TSIDA HATA, M., « African Marriage: Personal and Communitarian », dans *AFER*, 23 (1981), pp. 35-37.
- URRUTIA, F.J., « La pastorale du mariage en Afrique noire », dans *AC*, 24-25 (1980-1981), pp. 169-214.
- VAILLANCOURT, R., « Théologie de l'indissolubilité du mariage dans l'Église catholique romaine », dans *StC*, 21 (1987), pp. 261-264.
- VANZETTO, T., « La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale », dans *QDE*, 15 (2002), pp. 340-353.
- VARGAS-MACHUCA, A., « Los casos de divorcio admitidos por S. Mateo (5,32 y 19,9) : consecuencias para la teología actual », dans *EE*, 1 (1974), pp. 5-54.
- VAWTER, B., « The Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19,9 », dans *CBQ*, 16 (1954), pp. 155-167.

- VERSALDI, G., « Animadversiones quaedam relate ad Allocutionem Ioannis Pauli II ad Rotam Romanam diei 25 ianuarii 1988 », dans *Per*, 88 (1989), pp. 243-260.
- , « Momentum et consecutaria allocutionis Ioannis Pauli II ad auditores Romanae Rotae diei 5 februarii 1988 », dans *Per*, 87 (1988), pp. 109-148.
- VILLACAMPA LUISA, J., « La mediación familiar: recurso voluntario y obligatorio », dans *DE*, 3 (1999), pp. 736-755.
- VILLEGGIANTE, S., « L'esclusione del bonum sacramenti », dans *ME*, 115 (1990), pp. 351-386.
- VOGELEISEN, G., « Le couple situé dans son environnement psychologique », dans *RDC*, 1 (1981), pp. 22-38.
- VINATIER, J., « Pour une meilleure pastorale de la préparation au mariage », dans *MD*, 112 (1972), pp. 112-132.
- WAMBOLDT, W.J., « Canon Law on Indissolubility in the Roman Catholic Church », dans *StC*, 21 (1987), pp. 265-270.
- WERCKMEISTER, J., « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », dans *RDC*, 48 (1998), pp. 59-79.
- , « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du can. 915 », dans *RDC*, 51 (2001), pp. 373-399.
- , « La grande diversité des comportements matrimoniaux en Europe », dans *RDC*, 55 (2005), pp. 423-429.
- WRENN, L.G., « Marriage and Cohabitation », dans *J*, 27 (1967), pp. 85-89.
- ZAGANO, E., « On the Validity of Customary Marriage », dans *AFER*, 7-8 (1965-1966), pp. 364-369.
- ZAMBON, A., « L'esclusione della fedeltà », dans *QDE*, 22 (2009), pp. 164-185.
- ZANETTI, E., « Consulenza e introduzione di una causa di nullità matrimoniale », dans *QDE*, 19 (2006), pp. 70-92.
- , « Perché la Chiesa ammette la separazione? Motivazioni, circostanze e conseguenze », dans *QDE*, 13 (2000), pp. 117-145.

4— JURISPRUDENCE ROTALE SUR LA SÉPARATION

TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* I. FLORCZAK, 4 février 1925 (Arménie), dans *RRDS*, 17 (1925), pp. 39-47.

———, *coram* I. FLORCZAK, 3 juin 1928, Rome, dans *RRDS*, 20 (1928), pp. 267-272.

———, *coram* H. QUATTROCOLO, 3 janvier 1929, Rome, dans *RRDS*, 21 (1929), pp. 1-12.

———, *coram* F. MORANO, 6 décembre 1929, Rome, dans *RRDS*, 21 (1929), pp. 524-530.

———, *coram* A. JULLIEN, 6 août 1930, Rome, dans *RRDS*, 22 (1930), pp. 523-534.

———, *coram* A. JULLIEN, 13 mai 1932, Rome, dans *RRDS*, 24 (1932), pp. 169-189.

———, *coram* I. TEODORI, 8 janvier 1937, Zagreb, dans *RRDS*, 29 (1937), pp. 1-4.

———, *coram* A. WYNEN, 30 mai 1938, Zagreb, dans *RRDS*, 30 (1938), pp. 309-313.

———, *coram* I. TEODORI, 5 août 1938, Zagreb, dans *RRDS*, 30 (1938), pp. 518-521.

———, *coram* H. QUATTROCOLO, 7 juin 1939, dans *RRDS*, 31 (1939), pp. 384-389.

———, *coram* A. WYNEN, 16 février 1940, Zagreb, dans *RRDS*, 32 (1940), pp. 114-118.

———, *coram* A. CANESTRI, 2 mars 1940, Zagreb, dans *RRDS*, 32 (1940), pp. 196-203.

———, *coram* H. CAIAZZO, 9 juin 1943, Zagreb, dans *RRDS*, 35 (1943), pp. 414-422.

———, *coram* H. CAIAZZO, 19 avril 1944, dans *RRDS*, 36 (1944), pp. 300-312.

———, *coram* G. HEARD, 15 mai 1948, Zagreb, dans *RRDS*, 40 (1948), pp. 168-171.

———, *coram* H. CAIAZZO, 9 mai 1949, Oviedo, dans *RRDS*, 41 (1949), pp. 207-212.

———, *coram* P. FELICI, 28 mai 1952, Madrid, dans *RRDS*, 42 (1951), pp. 541-545.

———, *coram* P. MATTIOLI, 30 avril 1958, Beyrouth, dans *RRDS*, 50 (1958), pp. 286-290.

———, *coram* O. BEJAN, 22 décembre 1961, Jérusalem, dans *RRDS*, 53 (1961), pp. 636-648.

———, *coram* A. DE JORIO, 28 mars 1962, Bogota, dans *RRDS*, 54 (1962), pp. 101-110.

- TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* A. DE JORIO, 20 mai 1964, Medellin, dans *RRDS*, 56 (1964), pp. 392-405.
- , *coram* A. SABATTANI, 20 novembre 1964, Jérusalem, dans *RRDS*, 56 (1964), pp. 850-860.
- , *coram* S. LEFEBVRE, 13 février 1967, Bogota, dans *RRDS*, 59 (1967), pp. 93-98.
- , *coram* S. CANALS, 20 novembre 1968, Bogota, dans *RRDS*, 60 (1968), pp. 761-769.
- , *coram* L. ANNÉ, 28 février 1970, Bogota, dans *RRDS*, 62 (1970), pp. 219-222.
- , *coram* O. BEJAN, 13 janvier 1971, Jérusalem, dans *RRDS*, 63 (1971), pp. 7-15.
- , *coram* G.M. ROGERS, 23 octobre 1973, Bogota, dans *RRDS*, 65 (1973), pp. 665-670.
- , *coram* S. MÀSALA, 19 février 1975, Toulouse, dans *RRDS*, 67 (1975), pp. 64-74.
- , *coram* M.F. POMPEDDA, 26 juillet 1976, Madrid, dans *RRDS*, 68 (1976), pp. 347-357.
- , *coram* I.M. PINTO, 14 novembre 1980, Beyrouth, dans *RRDS*, 72 (1980), pp. 724-730.
- , *coram* A. STANKIEWICK, 26 février 1987, Genève, dans *RRDS*, 79 (1987), pp. 75-83.
- , *coram* E. JARAWAN, 15 mai 1989, Genève, dans *RRDS*, 81 (1989), pp. 348-355.

NOTE BIOGRAPHIQUE

Gilbert Augustin RASAMIMANANA, est né le 22 mai 1971 à Mahanoro, Madagascar. Après avoir eu le baccalauréat de l'enseignement général de Madagascar en 1992, il est entré au Prénoviciat des Oblats à Toamasina en 1993. Il a prononcé ses premiers vœux le 8 septembre 1994.

En 1994, il a poursuivi l'étude philosophique à l'Institut Catholique de Madagascar (ICM) d'Antananarivo où il a obtenu le Diplôme Universitaire d'Études Philosophiques (DUEP) en 1987.

En 1998, il est envoyé au Scolasticat International des Oblats à Rome pour continuer l'étude théologique à l'Université Grégorienne de Rome où il a obtenu son Baccalauréat en théologie en 2001.

En 2002, il a été ordonné prêtre à Toamasina. Après son ordination sacerdotale, il a travaillé dans différentes missions de Madagascar. En 2004, il est envoyé à Ottawa pour étudier le droit canonique à l'Université Saint Paul d'Ottawa où il a obtenu la maîtrise et la licence en droit canonique en 2007. Depuis septembre 2007, il a commencé le programme de doctorat en droit canonique.