

**MARIAGES DISPARS : PROPOSITIONS CANONIQUES  
ET PASTORALES POUR UNE LÉGISLATION  
PARTICULIÈRE AU BURKINA FASO**

par  
Roger OUÉDRAOGO

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

© Roger Ouedraogo, Ottawa, Canada, 2011

## RÉSUMÉ

Le Burkina Faso est un pays de mission où les mariages disparés sont couramment célébrés. En raison des difficultés pastorales et des problèmes canoniques qui leur sont liés d'une part, et d'autre part, la sollicitude pastorale confiée à responsabilité de la conférence des évêques (cc. 1067; 1083, § 2; 1126), nous avons entrepris l'étude suivante : « Mariages disparés : propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière au Burkina Faso ». Elle se veut une contribution à la réflexion sur l'application des normes universelles (cc. 1086, §§ 1-2; 1125; 1126) au contexte particulier du pays.

Dans le premier chapitre, nous présentons la réalité socio-religieuse et nous nous intéressons particulièrement aux normes matrimoniales concernant les mariages disparés dans le christianisme, l'islam et la religion traditionnelle africaine ainsi qu'aux questions qu'elles soulèvent.

Le deuxième chapitre analyse les normes universelles de l'Église catholique sur les mariages disparés et considère les législations particulières, surtout celles d'Afrique qui établissent évidemment le lien entre ces normes et les réalités spécifiques dans le territoire d'une même conférence des évêques.

Au troisième chapitre, nous abordons l'application de la législation universelle au Burkina Faso. En l'absence d'une législation de la Conférence épiscopale Burkina-Niger, sont examinées quelques coutumes diocésaines et la pratique de certaines paroisses.

Le quatrième chapitre est consacré aux propositions canoniques et pastorales sur le soin pastoral avant, pendant et après la célébration des mariages disparés. Sont prises en compte les particularités et les sensibilités des religions non chrétiennes au Burkina Faso ainsi que certaines réalités socio-culturelles concernant les mariages disparés.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>viii</b>
<b>ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>ix</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE I – LE BURKINA FASO ET L’INSTITUTION DU MARIAGE .....</b>	<b>7</b>
Introduction.....	7
1.1 – Présentation de la situation religieuse du Burkina Faso .....	7
1.1.1 – Animisme ou religion traditionnelle africaine.....	8
1.1.2 – Islam .....	12
1.1.3 – Christianisme .....	18
1.1.3.1 – Protestantisme.....	19
1.1.3.2 – Catholicisme .....	21
1.2 – La situation religieuse et culturelle du mariage au Burkina Faso .....	23
1.2.1 – Le mariage coutumier .....	24
1.2.2 – Le mariage musulman et la disparité de culte .....	31
1.2.3 – Le mariage chrétien et la disparité de culte .....	36
1.2.3.1 – Le mariage protestant .....	36
1.2.3.2 – Le mariage catholique.....	41
1.3 – Les mariages disparus dans l’Église catholique au Burkina Faso : quelques questions canoniques et pastorales.....	45
1.3.1 – Le rapport entre le droit canonique et la pastorale .....	46
1.3.2 – Quelques questions canoniques et pastorales .....	49
Conclusion .....	53

<b>CHAPITRE II – LA LÉGISLATION DE L’ÉGLISE CATHOLIQUE LATINE SUR LES MARIAGES DISPARS : NORMES UNIVERSELLES ET PARTICULIÈRES.....</b>	<b>57</b>
Introduction.....	57
2.1 – La législation universelle de l’Église.....	59
2.1.1 – L’empêchement de disparité de culte.....	60
2.1.1.1 – Le principe général (c. 1086, § 1).....	60
2.1.1.2 – En cas d’un baptême douteux (c. 1086, § 3).....	66
2.1.2 – La dispense de l’empêchement de disparité de culte (c. 1086, § 2).....	68
2.1.2.1 – Les conditions du canon 1125.....	69
2.1.2.1.1 – Une cause juste et raisonnable (cc. 1125; 90) : validité et licéité.....	69
2.1.2.1.2 – Les autres conditions (cc. 1125, 1 <sup>o</sup> -3 <sup>o</sup> ; 10; 18) : validité et licéité.....	72
2.1.2.2 – Les conditions du canon 1126.....	76
2.1.2.3 – La faculté de dispenser de l’empêchement de disparité de culte.....	76
2.1.3 – La dispense de la forme canonique.....	80
2.1.3.1 – La <i>sanatio in radice</i> (c. 1161, § 1).....	81
2.1.3.2 – Les conditions pour la dispense (c. 1127, § 2).....	84
2.1.3.2.1 – La notion de grave difficulté.....	84
2.1.3.2.2 – La consultation de l’ordinaire du lieu du mariage.....	86
2.1.3.2.3 – La forme publique du mariage.....	87
2.1.3.2.4 – Les règles à fixer par la conférence des évêques.....	88
2.2 – Certaines législations particulières choisies d’Amérique, d’Asie, d’Europe et d’Océanie.....	89
2.2.1 – Certaines législations particulières choisies d’Amérique.....	89
2.2.1.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques du Canada.....	89

2.2.1.2 – La législation particulière de la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis.....	92
2.2.2 – Certaines législations particulières choisies d’Asie.....	94
2.2.2.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques de l’Inde.....	94
2.2.2.2 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques des Philippines .....	95
2.2.3 – Certaines législations particulières choisies d’Europe .....	95
2.2.3.1 – La législation particulière de la Conférence épiscopale de Belgique .....	96
2.2.3.2 – La législation particulière de la Conférence des évêques d’Angleterre et du Pays de Galles.....	96
2.2.3.3 – La législation particulière de la Conférence des évêques de France .....	98
2.2.3.4 – La législation particulière de la Conférence des évêques suisses.....	102
2.2.4 – Certaines législations particulières choisies d’Océanie.....	102
2.2.4.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques de la Nouvelle-Zélande.....	103
2.2.4.2 – La législation particulière de la Conférence épiscopale du Pacifique .....	104
2.3 – Certaines législations particulières choisies d’Afrique .....	105
2.3.1 – La législation particulière de la Conférence épiscopale du Bénin.....	105
2.3.2 – La législation particulière de la Conférence épiscopale de l’Océan Indien..	106
2.3.3 – La législation particulière de la Conférence épiscopale régionale du Nord de l’Afrique.....	106
2.3.4 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques du Nigeria .....	108
2.3.5 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques sud-africains.....	109
2.3.6 – La législation particulière de la Conférence inter-territoriale des évêques de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone .....	110
2.4 – Points communs et points de divergence dans les législations particulières .....	112

2.4.1 – Points communs.....	112
2.4.1.1 La manière de faire les déclarations et les promesses de la partie catholique et le moyen de les établir au for externe .....	113
2.4.1.2 – La manière d’avertir la partie non catholique et le moyen de l’établir au for externe.....	113
2.4.1.3 – Les graves difficultés et la dispense de la forme canonique des mariages mixtes et disparés .....	114
2.4.1.4 – La forme publique à observer en cas de dispense de la forme canonique.....	115
2.4.2 – Points de divergence.....	115
2.4.2.1 – Au sujet des déclarations et des promesses .....	116
2.4.2.2 – Au sujet des graves difficultés.....	117
2.4.2.3 – Au sujet de la forme publique.....	118
2.4.2.4 – Autres points.....	118
Conclusion .....	119
<b>CHAPITRE III – APPLICATION DE LA LÉGISLATION UNIVERSELLE SUR LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO.....</b>	<b>125</b>
Introduction.....	125
3.1 – Les prises de position de la Conférence épiscopale du Burkina-Niger (CEBN) ....	126
3.1.1 – Le dialogue avec les autres religions dans les orientations pastorales du premier synode national.....	127
3.1.2 – Les travaux de la Commission épiscopale de la CEBN pour le dialogue avec l’islam.....	131
3.1.3 – Les normes complémentaires du Code de droit canonique non promulguées.....	134
3.1.4 – Les travaux de la Commission nationale pour les relations entre chrétiens et musulmans du Burkina Faso.....	137
3.2 – Les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale au Burkina Faso.....	142
3.2.1 – L’application particulière des conditions de dispense de l’empêchement de disparité de culte .....	143

3.2.1.1 – Similitudes .....	144
3.2.1.2 – Différences.....	150
3.2.2 – La faculté de dispenser de l’empêchement de disparité de culte.....	155
3.2.2.1 – Similitudes .....	156
3.2.2.2 – Différences.....	156
3.2.3 – La forme canonique de la célébration des mariages disparés.....	158
3.2.3.1 – Similitudes .....	159
3.2.3.2 – Différences.....	159
3.2.4 – La dispense de la forme canonique.....	160
3.2.4.1 – Similitudes .....	161
3.2.4.2 – Différences.....	162
3.3 – La synthèse de l’application de la loi universelle sur les mariages disparés au Burkina Faso .....	164
3.3.1 – Les acquis de l’application de la loi universelle .....	165
3.3.1.1 – Le soin pastoral.....	165
3.3.1.2 – Les promesses et déclarations de la partie catholique .....	168
3.3.1.3 – L’information de la partie non catholique .....	168
3.3.1.4 – L’instruction sur les fins et les propriétés essentielles du mariage.....	169
3.3.1.5 – Les dispenses et la forme canonique de la célébration .....	169
3.3.2 – Les lacunes de l’application de la loi universelle .....	170
3.3.2.1 – Le soin pastoral.....	170
3.3.2.2 – Les promesses et déclarations de la partie catholique et l’information de la partie non catholique.....	171
3.3.2.3 – L’instruction sur les fins et les propriétés essentielles du mariage.....	172
3.3.2.4 – Les dispenses et la forme canonique de la célébration .....	173
Conclusion .....	174

<b>CHAPITRE IV – VERS UNE LÉGISLATION PARTICULIÈRE SUR LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO .....</b>	<b>179</b>
Introduction.....	179
4.1 – La préparation au mariage.....	181
4.1.1 – Propositions canoniques .....	182
4.1.1.1 – De la responsabilité de l’ordinaire du lieu (c. 1064) .....	182
4.1.1.2 – De la responsabilité des pasteurs en général (c. 1063) .....	186
4.1.1.3 – De la responsabilité de la communauté d’Église (c. 1063) .....	187
4.1.2 – Propositions pastorales .....	191
4.1.2.1 – La préparation lointaine (c. 1063, 1°).....	192
4.1.2.2 – La préparation immédiate (c. 1063, 2°).....	195
4.1.2.2.1 – La formation .....	198
4.1.2.2.2 – L’enquête matrimoniale (cc. 1066; 1067; 1069 et 1070) .....	200
4.2 – Les dispenses .....	202
4.2.1 – La dispense de l’empêchement de disparité de culte.....	202
4.2.1.1 – L’application de la notion de cause juste et raisonnable .....	202
4.2.1.2 – Les promesses et la validité de la dispense : application au contexte du Burkina Faso.....	206
4.2.1.3 – Propositions pour des normes complémentaires au canon 1126 .....	207
4.2.2 – La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2) .....	208
4.2.2.1 – La notion de grave difficulté du canon 1127, § 2 : application au contexte du Burkina Faso .....	209
4.2.2.2 – Propositions pour l’application du canon 1127, § 3 .....	210
4.3 – Les promesses et déclarations (c. 1125, 1°).....	215
4.3.1 – Des <i>cautiones</i> du <i>CIC/17</i> aux promesses <i>CIC/83</i> .....	215
4.3.2 – Propositions pour la sauvegarde de la foi .....	221

4.3.3 – Propositions pour le baptême et l'éducation des enfants.....	221
4.4 – La célébration (c. 1063, 3°; <i>Ordo celebrandi matrimonium</i> ) .....	222
4.4.1 – La forme canonique .....	222
4.4.1.1 – Propositions pour l'assistant autorisé (cc. 1108, §§ 1 et 2; 1112) .....	223
4.4.1.2 – Propositions pour les témoins (c. 1108, § 1) .....	227
4.4.1.3 – La célébration liturgique.....	228
4.4.2 – La forme publique de la célébration en cas de dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2) .....	230
4.5 – Certaines attitudes pastorales à promouvoir au Burkina Faso .....	233
4.5.1 – Relation entre la science pastorale et le droit canonique.....	233
4.5.2 – L'alliance matrimoniale entre un homme et une femme (c. 1055) : les relations aux familles et aux communautés de foi.....	235
4.5.3 – Une attention à porter à certains chefs de nullité de mariage .....	236
4.5.3.1 – Erreur sur une propriété essentielle du mariage (c. 1099) .....	239
4.5.3.2 – Crainte grave à cause de la pression familiale (c. 1103) .....	241
4.5.4 – Soin pastoral après la célébration du mariage (cc. 1063, 4° et 1128).....	244
4.5.4.1 – Implication de la communauté chrétienne.....	246
4.5.4.2 – Implication des familles.....	247
Conclusion .....	248
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>252</b>
<b>ANNEXE I .....</b>	<b>262</b>
<b>ANNEXE II.....</b>	<b>267</b>
<b>ANNEXE III .....</b>	<b>270</b>
<b>ANNEXE IV .....</b>	<b>272</b>
<b>ANNEXE V .....</b>	<b>288</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>290</b>

## REMERCIEMENTS

Dans cette entreprise de la rédaction de la thèse, plusieurs personnes m'ont apporté leur soutien et leur contribution. Je leur exprime toute ma gratitude.

À Mgr Thomas Kaboré, évêque de Kaya, qui m'a offert l'opportunité de faire des études en droit canonique et de réaliser ce travail, je dis un merci sincère.

J'exprime ma gratitude à Mme Anne Asselin, doyenne de la faculté de droit canonique et directrice de ma thèse pour son assistance multiforme, sa disponibilité remarquable et ses conseils pertinents.

Ma reconnaissance va également à Mgr Roch Pagé pour son appui constant et ses encouragements chaleureux.

Toute ma reconnaissance au président et aux autres membres du jury qui ont porté de l'intérêt à mon travail, y ont consacré de leur temps et m'ont fait des remarques et suggestions pertinentes.

À mes professeurs, au personnel de la faculté de droit canonique et de la bibliothèque ainsi qu'aux confrères du Burkina Faso qui ont été attentifs à ce travail de recherche et contribué à sa réalisation, j'adresse un cordial merci.

Du fond du cœur, je remercie l'Université Saint-Paul et la faculté de droit canonique pour les bourses dont j'ai bénéficié, Mgr Paul Marchand, évêque de Timmins, la Congrégation des Sœurs de la Charité d'Ottawa et l'Unité pastorale Paul VI pour leurs aides financières. À toutes les personnes qui m'ont manifesté leur générosité, leur fraternité et leur amitié, je dis ma profonde gratitude.

## ABRÉVIATIONS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Rome, 1909 –
ACEAO	Association des conférences épiscopales de l’Afrique de l’ouest (à partir d’août 2010)
AECAWA	Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa (avant août 2010)
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Rome, 1865-1908
c.	canon
cc.	canons
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CCLA	CAPARROS, E. et al. (dir.), <i>Code of Canon Law Annotated</i>
CDCA	CAPARROS, E. et H. AUBÉ (dir.), <i>Code de droit canonique annoté</i>
CEBN	Conférence épiscopale Burkina-Niger
CECC	Conférence des évêques catholiques du Canada
CERAO	Conférence épiscopale régionale de l’Afrique de l’ouest (avant août 2010)
CIC/17	<i>Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i>
CLD	<i>Canon Law Digest</i>
CLSA	Canon Law Society of America
<i>CLSA Comm1</i>	CORDIEN, 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. CORDIEN et T.J. GREEN (dir.), <i>New Commentary on the Code of Canon Law</i>

<i>DC</i>	<i>La Documentation catholique</i>
<i>DDC</i>	NAZ, R. et al. (dir.), <i>Dictionnaire de droit canonique</i>
<i>Decisiones</i>	<i>Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu sententiae</i>
NCCB	National Conference of Catholic Bishops (des États-Unis–avant le 1 <sup>er</sup> juillet 2001)
USCCB	United States Conference of Catholic Bishops (depuis le 1 <sup>er</sup> juillet 2001)
<i>Vatican II, Centurion</i>	CONCILE VATICAN II, <i>Concile œcuménique Vatican II : constitutions, déclarations, messages</i>

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

« À notre époque, la famille, comme les autres institutions [...] a été atteinte par les transformations larges, profondes et rapides de la société et de la culture »<sup>1</sup>. L'institution du mariage n'échappe pas à ces transformations qui sont visibles tant au niveau universel que local. Parmi ces transformations, notons le nombre croissant des mariages entre les catholiques et les autres baptisés et ceux entre les catholiques et les non-baptisés<sup>2</sup>. L'ouverture œcuménique<sup>3</sup> et le dialogue inter-religieux<sup>4</sup> encouragés par le Concile Vatican II y a beaucoup contribué. Par ailleurs, notre monde est de plus en plus sensible aux valeurs de l'égalité, de l'amour, de la paix et de la tolérance. Au même moment, des foyers d'intolérance et de fanatisme religieux<sup>5</sup> se font plus remarquables et se manifestent parfois par la violence où des pertes en vies humaines sont déplorées.

---

<sup>1</sup> JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n° 1, dans AAS, 74 (1982), p. 81, traduction française dans DC, 79 (1982), p. 1 (= JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*).

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, n° 78.

<sup>3</sup> Voir CONCILE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, dans AAS, 57 (1965), pp. 90-107, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 605-634.

<sup>4</sup> Voir CONCILE VATICAN II, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, 28 octobre 1965, dans AAS, 58 (1966), pp. 740-744, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 693-700.

<sup>5</sup> Voir *Message final de la II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique* dans DC, 106 (2009), n° 39 (= *Message final de la II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*) : « Le fanatisme religieux est en train de se répandre dans le monde entier, causant des dégâts en maints endroits de l'Afrique. Par la culture religieuse traditionnelle, nous, les africains, avons le sens profond du Dieu Créateur. Ce sens de Dieu accompagne l'africain dans sa conversion tant au christianisme qu'à l'islam. Quand cette ferveur religieuse vient à être mal orientée par les fanatiques ou manipulée par les politiciens, des conflits surgissent et menacent d'engloutir tout le monde ».

Toutefois, en de nombreux endroits de notre planète, des membres de différentes religions acceptent leur différence, se rencontrent et collaborent<sup>6</sup>.

Au Burkina Faso, la vie inter-communautaire entre les musulmans, les animistes et les chrétiens est pacifique, en général, bien qu'il existe parfois quelques tensions entre communautés musulmanes et chrétiennes. Cependant, l'arbre ne doit pas cacher la forêt. Le climat relationnel qui existe entre les différentes religions est favorable à une vie communautaire harmonieuse et, notamment, au mariage inter-confessionnel. En outre, le contexte socio-culturel où le sentiment d'appartenance au clan<sup>7</sup>, à la famille<sup>8</sup> et au lignage<sup>9</sup> est plus fort que celui de l'appartenance à la religion favorise ce type de mariage. Aussi, le mariage est à la fois une alliance entre deux personnes et une alliance entre deux familles ou deux lignages ou deux clans. Les mariages entre catholiques et non-baptisés

---

<sup>6</sup> Ibid., n° 40 : « L'Assemblée a écouté beaucoup de Pères synodaux témoigner de leur succès sur les chemins du dialogue avec les musulmans. Ils ont attesté que ce dialogue fonctionne et que la collaboration est possible et souvent efficace. [...] En se basant sur les nombreuses valeurs qu'ils ont en commun, chrétiens et musulmans peuvent œuvrer ensemble pour bâtir dans nos pays le règne de la paix et de la réconciliation. Ceci s'est déjà produit à plusieurs reprises ».

<sup>7</sup> Voir E. COPET-ROUGIER, art. « Clan », dans P. BONTE et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, pp. 152-153 : « La notion de clan [...] était appliquée à tout groupe exogame dont les membres se réclament d'un ancêtre commun en vertu d'un mode de filiation exclusif (en ligne paternelle ou en ligne maternelle). [...] Le clan est défini de manière minimale comme un groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun, souvent mythique. [...] Un clan coiffe généralement plusieurs lignages selon une charte généalogique et les attributions de chaque niveau, clanique ou lignager, varient selon les cas. Longtemps, la différence entre clan et lignage ne fut considérée qu'en terme de degré de profondeur généalogique, de sorte que les développements théoriques portant sur les organisations lignagères s'appliquaient également aux clans ».

<sup>8</sup> Voir J. KELLERHALS, art. « Famille », dans R. BOUDON, P. BESNARD, M. CHERKAOUI et B.-P. LÉCUYER (dir.), *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1990, p. 88 : « [...] la famille nucléaire comprend exclusivement les conjoints et leurs enfants non mariés alors que la famille étendue inclut, intégralement ou en partie, deux ou plusieurs de ces unités élémentaires ». Nous emploierons le terme « famille » dans le sens de la famille étendue.

<sup>9</sup> Voir J. BOJU, art. « Lignage », dans P. BONTE et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, p. 421 : « Le lignage est un groupe de filiation unilinéaire dont les membres se réclament soit en ligne agnatique (patrilignage) soit en ligne utérine (matrilignage) d'un ancêtre commun connu. [...] le lignage combine résidence [...], filiation [...], principe d'autorité [...] et patrimoine [...] ».

sont inévitables, voire fréquents au regard des statistiques des religions au Burkina Faso : 50% de musulmans, 40% d'animistes et 10% de chrétiens<sup>10</sup>. Certains les estiment à 2/3 des mariages célébrés à l'église chaque année.

Les normes régissant les mariages en disparité de culte sont contenues dans le Code de droit canonique (cc. 1086, §§ 1-2; 1125; 1126). Par ailleurs, l'Église demande aux conférences des évêques d'édicter des normes complémentaires les concernant (cc. 1067; 1083, § 2; 1126; 1127, § 2) afin de tenir compte des situations particulières sur le territoire d'une même conférence.

En ce qui concerne le Burkina Faso, la Conférence épiscopale Burkina-Niger n'a pas encore publié de normes complémentaires qui auraient pu aider les canonistes et les pasteurs à résoudre certains problèmes dans les mariages entre catholiques et non-baptisés. Pour le moment, les évêques ont concentré leurs efforts dans d'autres domaines non moins importants de la vie ecclésiale.

Ce manque de législation particulière pour la Conférence épiscopale Burkina-Niger nous a conduit à ce sujet de recherche : « Mariages dispar : propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière au Burkina Faso ».

L'expression « mariage dispar » qui désigne les mariages célébrés avec dispense de l'empêchement de disparité de culte n'est pas courante et n'existe pas dans les textes officiels de l'Église. Cependant, elle est employée par quelques auteurs<sup>11</sup>. La difficulté de

---

<sup>10</sup> Voir D. BEN YAHMED (dir.), *Atlas du Burkina Faso*, Paris, Les éditions J.A., 2005, p. 76 (= BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*).

<sup>11</sup> Voir K.E. CHAMMAS, *La disparité matrimoniale en droit canonique*, Roma, Institutum utriusque iuris, Pontificia universitas Lateranensis, 2007 (= CHAMMAS, *La disparité matrimoniale en droit canonique*); C. SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris, L'Harmattan, 2004 (= SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*); P. HAYOIT, « La législation catholique sur les mariages mixtes », dans AA. VV. *Mariage et croyances différentes : le mariage des chrétiens catholiques avec des conjoints de confession religieuse*

cette expression réside dans l'adjectif « dispar » qui est un latinisme<sup>12</sup>. Faut-il s'abstenir de l'utiliser tant qu'il ne sera pas adopté par le législateur universel comme d'autres latinismes tels « équiparé »<sup>13</sup> ou « idoneité »<sup>14</sup>? L'expression vaut la peine d'être utilisée

*différente*, Tournai, Centre diocésain de documentation, 1986, pp. 59-60 : « Dans le passé, c'est-à-dire jusqu'à la promulgation du Code de 1983, l'expression "mariage mixte" a souvent été utilisée pour désigner non seulement les mariages entre baptisés catholiques et baptisés non catholiques, mais aussi les mariages conclus entre baptisés catholiques et non-baptisés. Cette utilisation large du terme "mariage mixte" était manifestement équivoque, car, en réalité, le droit canonique distinguait depuis longtemps les deux situations évoquées : parlant, dans le premier cas, d'un empêchement de religion mixte et, dans le second cas, de disparité de culte. Le Code de 1983 a clairement dissipé cette équivoque : il a réservé le terme de "mariage mixte" au mariage "conclu entre deux personnes baptisées, dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue après le baptême, [...] et l'autre inscrite à une Église ou à une communauté ecclésiale n'ayant pas la pleine communion avec l'Église catholique" (c. 1124). Par conséquent, à strictement parler, le mariage conclu entre un baptisé [catholique] et un non-baptisé devrait s'appeler "mariage dispar" et non pas "mariage mixte". Ces précisions notionnelles ne sont pas sans importance pratique. Certes, le Code de 1983 stipule que les règles relatives aux "mariages mixtes" s'appliquent aussi aux "mariages dispar" (cc. 1086, § 2 et 1129) »; B. CALLEBAT, « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », dans *Studia canonica*, 33 (1999), p. 426 (= CALLEBAT, « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français »): « L'empêchement [de disparité de culte] concerne le mariage d'un baptisé catholique avec un non-baptisé. Il ne doit pas être confondu avec la situation de religion mixte. L'hypothèse du mariage dispar est décrite au c. 1086, § 1 »; P. BOUDIER, *Mariages entre juifs et chrétiens : les problèmes de la disparité, un point de vue catholique*, Paris, Chalet, 1978, p. 10 : « [...] nous employons le terme mariage dispar pour le mariage d'un(e) catholique avec un(e) non-baptisé(e). Ce faisant, nous avons voulu employer le terme courant des canonistes qui réservent le terme de mariage mixte au mariage entre un(e) catholique et un(e) chrétien(ne) de détermination différente [...] »; *ibid.*, pp. 17-27, 63-70; J. WERCKMEISTER, art. « Disparité de culte (cultus disparitas) », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 85.

<sup>12</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « Dispar », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, pp. 539-540; A. BLAISE, art. « Dispar », dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge*, Turnholti, Brepols, 1975, p. 313 : « [...] de religion différente : *in dispari religione* [...] (disparité de culte, du fidèle avec une infidèle) ».

<sup>13</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « Aequipar », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de P. FLOBERT, Paris, Hachette, 2001, p. 34 : « égal, pareil »; A. BLAISE, art. « Aequipar », dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT, Strasbourg, Le latin chrétien, 1954, p. 66 : « complètement pareil »; voir aussi *CIC*, cc. 134, §§ 1 et 3; 381, § 2; 450, § 1; 454, § 1; 516, § 1; 620; 833, 3°; 934, § 1, 1°; 999, 1°; 1140; 1206; 1323, 2°; 1381, § 2 et 1521; *CCEO*, cc. 504, §§ 1 et 2; 533; 554, § 3; 562, § 2; 640, § 2; 1406, § 2 et 1433, § 2.

<sup>14</sup> Voir A. BLAISE, art. « Idoneitas », dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge*, Turnholti, Brepols, 1975, p. 450 : « honnêteté, [...] capacité de [...] »; *idem*, art. « Idoneitas », dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT, Strasbourg, Le latin chrétien, 1954, p. 401 : « aptitude, capacité, faculté [...] »; voir aussi *CIC*, cc. 229, § 3; 378, §§ 1 et 2; 521, § 3; 524; 645, § 3; 646; 653, § 2; 970 et 1052, §§ 1, 2 et 3; *CCEO*, cc. 182, § 1; 285, § 3; 404, § 3; 453, §§ 2 et 3 et 461, § 2.

en raison de sa concision. Aussi, elle permet d'avoir une expression consacrée comme « mariage mixte ».

Le mariage dispar est un sujet abondamment traité dans de nombreux ouvrages et articles. De tous, nous retenons la thèse de doctorat en droit canonique non encore publiée de J. Yoda, « Mariages dispar au Burkina Faso. Archidiocèse de Ouagadougou. Approches canoniques »<sup>15</sup>. L'auteur traite des mariages dispar au Burkina Faso à partir de la pratique pastorale d'un diocèse particulier. Son étude a l'avantage d'avoir le même contexte socio-culturel et ecclésial que notre recherche. Elle prend en compte l'islam et l'animisme en ce qui a trait à l'empêchement de disparité de culte, mais elle n'aborde pas la législation particulière concernant les mariages dispar qui constitue la spécificité de notre étude.

Nous voulons apporter notre contribution à la réflexion sur ces mariages au Burkina Faso pour des normes complémentaires qui respectent l'esprit du droit universel et tiennent compte des situations particulières sociales, culturelles et religieuses.

Pour ce faire, le premier chapitre est consacré à l'institution du mariage au Burkina Faso. Il traite de la disparité de culte dans la législation des différentes religions en présence au Burkina Faso et évoque certaines questions canoniques et pastorales liées aux mariages dispar dans ce pays.

Le deuxième chapitre expose, d'une part, la législation universelle de l'Église catholique latine et, d'autre part, certaines législations particulières sur les mariages dispar. Il nous permet de voir comment, dans les différents continents, les législations particulières font le lien entre les normes universelles et les situations spécifiques.

---

<sup>15</sup> Voir J. YODA, « Mariages dispar au Burkina Faso. Archidiocèse de Ouagadougou. Approches canoniques », Paris, Institut catholique de Paris, Faculté de droit canonique, 2004.

Évidemment, les législations particulières d'Afrique nous sont d'un grand intérêt en raison de la ressemblance des réalités culturelles et socio-religieuses du Burkina Faso avec celles du reste du continent.

Même s'il y a un déficit de normes complémentaires sur les mariages disparés au Burkina Faso, ils sont célébrés et font l'objet de la sollicitude pastorale de l'Église. Le troisième chapitre consiste à faire le point sur l'application de la législation universelle sur ces mariages. Cette application se traduit essentiellement par les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale. Les acquis et les faiblesses que nous relevons permettent d'envisager adéquatement une législation particulière sur les mariages disparés au Burkina Faso.

Le quatrième chapitre comporte des propositions canoniques et pastorales qui peuvent être prises en compte pour l'élaboration de normes complémentaires du Code concernant les mariages disparés au Burkina Faso. Ces propositions portent aussi bien sur la préparation et la célébration de ces mariages que sur leur soin pastoral après la célébration.

Nous adoptons la méthode descriptive pour rendre compte des situations tandis que la comparaison permet de dégager les éléments sur lesquels peuvent se fonder une législation particulière. L'analyse et l'interprétation sont utilisées pour mieux comprendre les différentes situations et aboutir à des conclusions pertinentes.

## CHAPITRE I – LE BURKINA FASO ET L’INSTITUTION DU MARIAGE

### Introduction

Dans le cadre d’une recherche sur les mariages disparus au Burkina Faso, il est tout naturellement question du mariage dans son rapport avec la religion. La religion considère le mariage non seulement comme une réalité humaine mais aussi comme une institution qui a son origine en Dieu. C’est sous cet angle que les religions en présence au Burkina Faso voient aussi le mariage.

Dans ce chapitre consacré à l’institution du mariage au Burkina Faso, sans perdre de vue qu’il y a d’autres types de mariage comme le mariage civil, nous nous limiterons aux mariages ayant un caractère religieux. Parmi eux, nous attacherons un intérêt particulier à ceux-là qui prennent en compte la disparité de culte.

Pour ce faire, nous présenterons d’abord la situation religieuse du Burkina Faso. Ensuite, nous aborderons l’institution du mariage au Burkina Faso à travers sa dimension religieuse et culturelle. Enfin, nous énoncerons quelques questions canoniques et pastorales liées aux mariages disparus dans l’Église catholique au Burkina Faso.

### 1.1 – Présentation de la situation religieuse du Burkina Faso

Il est communément admis que les peuples d’Afrique sont des peuples de croyants :

En Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme l’être *incurablement religieux* : traditionnellement, en effet, il vit en étroite communion avec l’invisible et le sacré; et si l’islam et le christianisme se substituent immanquablement et selon un processus irréversible aux croyances ancestrales, il ne semble pas, dans l’immédiat du moins, que l’athéisme y ait quelque chance de succès<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d’Afrique noire, textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard/Denoël, 1969, p. 5.

Les peuples du Burkina Faso ne font pas exception à la règle. Plusieurs confessions religieuses y comptent un nombre de fidèles plus ou moins important. Elles sont généralement regroupées en trois grands ensembles : l'animisme ou la religion traditionnelle africaine, l'islam et le christianisme.

Nous n'avons pas la prétention dans cette partie du chapitre de faire de grandes considérations sur ces trois religions au Burkina Faso. Nous voulons, pour chacune d'elles, présenter le contexte historique de son implantation au Burkina Faso et relever son importance numérique que donnent les statistiques en notre possession. Dans le but de mieux comprendre les relations interconfessionnelles actuelles marquées d'une manière ou d'une autre par le passé et le contexte actuel, qu'il soit socio-culturel, politique ou économique, les moyens d'enracinement et les rapports qu'entretiennent les unes avec les autres à cause des réalités spécifiques du terrain seront abordés au besoin.

### **1.1.1 – Animisme ou religion traditionnelle africaine**

En abordant l'animisme ou la religion traditionnelle africaine, nous commençons par la problématique liée à la conception qu'on a de cette religion. En effet, l'animisme fait l'objet de plusieurs approches.

En consultant les dictionnaires et les encyclopédies, nous nous rendons compte que l'animisme, malgré sa connexion avec la religion, peut être défini sans aucun rapport avec le caractère religieux<sup>2</sup>. Pour notre part, la définition suivante convient le plus à notre cadre de recherche : « Le terme *animisme* désigne, dans son sens général, la croyance aux âmes et aux esprits. Dans son sens spécial, il se réfère à la théorie d'Edward B. Tylor

---

<sup>2</sup> Nous citons à titre d'exemple cette définition de l'animisme dans P. AUGÉ (dir.), *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1928 : « Système qui considère l'âme comme la cause première non seulement des faits psychologiques mais encore des faits vitaux [...]. Croyance des peuples qui supposent des esprits dans tous les êtres de la nature ». Dans ce dictionnaire, l'animisme est considéré aussi comme une doctrine biologique et ne peut donc pas être vu seulement sous l'angle purement religieux.

(1832-1917), selon laquelle la croyance aux esprits représente la première phase de la religion »<sup>3</sup>. Nous avons choisi cette définition pour son caractère religieux, puisque nous parlons de religion, et aussi pour souligner le débat sur l'animisme.

Nous voulons tout simplement relever qu'il y a des discussions sur le domaine mais nous n'avons nullement l'intention d'insister outre mesure<sup>4</sup>. Et comme le débat n'est encore clos ni sur le vocabulaire ni sur le contenu des termes, nous optons pour l'emploi indifféremment de « animisme » ou de « religion traditionnelle africaine » pour désigner la religion qui était pratiquée au Burkina Faso avant l'arrivée de l'islam et du christianisme. D'ailleurs, cette religion est toujours pratiquée. Certes, il y a des variantes, aujourd'hui tout comme par le passé, selon les régions et les ethnies<sup>5</sup>. C'est pourquoi, en ce qui est du contexte du Burkina Faso, nous sommes parfaitement en accord avec ceux et celles qui préfèrent l'expression « les religions traditionnelles africaines »<sup>6</sup>. Mais, avec quelle exactitude est-il possible de situer historiquement cette religion au Burkina Faso?

Il faut peut-être rechercher l'apparition de cette religion au moins à l'époque des premières populations qui forment l'actuel Burkina Faso, sinon auparavant. Cette

---

<sup>3</sup> N. SINDINGRE, art. « Animisme » dans C. GREGORY (dir.), *Encyclopaedia universalis*, vol. 2, Paris, Encyclopaedia universalis, 1984, p. 176.

<sup>4</sup> Voir E. G. PARRINDER, *La religion en Afrique occidentale, illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot, 1950, p. 26; J.-C. FROELICH, *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'ouest*, Paris, L'Orante, 1964, pp. 22-23; D. PAULME, « Que savons-nous des religions africaines? », dans RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, p. 13; H. HAMPATÉ BA, « Animisme en savane africaine », dans RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, p. 33. Pour les uns, la religion traditionnelle africaine n'est pas synonyme de religion primitive. Pour les autres, les termes qui conviendraient mieux pour désigner cette religion sont l'animisme ou le paganisme.

<sup>5</sup> Le Burkina Faso compte dans sa population un soixantaine d'ethnies.

<sup>6</sup> Voir D. K. DABIRÉ, *Le sacrement de la pénitence et de la réconciliation. Réflexion théologique en contexte d'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de théologie, Pontificia Universitas urbaniana, 2004, p. 39.

hypothèse nous permet-elle de voir plus clair dans les pénombres d'une histoire qui, sans être très lointaine, manque de sources disponibles?

Au regard de certains vestiges culturels, découverts au sud-ouest (murs de pierre et d'argile de 3 à 7 m de haut), les historiens font remonter le premier peuplement de cette aire géographique à une époque inconnue. Mais en réalité, la population actuelle du Burkina Faso, dont on reconnaît une souche « d'autochtone » (*Gurunsi, Senufo*), a été constituée par divers mouvements de migration à partir du XII<sup>e</sup> siècle ap. J.C. Les principaux foyers d'émigration ont été : le territoire du Soudan précolonial des peuples *Mandé* aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle, pour les populations du nord-ouest et nord-est (*Bobos, Marka, Dagara...*)<sup>7</sup>.

La religion de ces populations et de bien d'autres qui s'implantèrent au Burkina Faso sera longtemps uniquement l'animisme.

La force de cette religion était, et est encore, son infusion dans toutes les structures sociales de la population et dans toutes les dimensions de la vie sociale. La religion a façonné les mentalités et les mentalités transpiraient la religion.

Rien de plus significatif [...] que les gestes symboliques destinés à rendre publique et manifeste cette volonté de vie commune : d'une part, le sacrifice accompli par le chef du village sur l'autel de fondation du village, geste destiné à conférer aux arrivants la citoyenneté villageoise; et, d'autre part en signe de rupture avec le passé et de loyalisme envers sa nouvelle cité, le geste accompli par le chef du lignage immigré, qui consiste à déposer dans la maison des ancêtres du village d'accueil une brique de banco, prélevée—souvent volée—dans la maison des ancêtres du village d'origine. Mais, si la communauté naît de ces gestes symboliques, elle se maintient et vit grâce à de solides institutions qui reposent sur un fondement socio-religieux qu'il faut bien connaître. [...] Dans cette société, le facteur d'unité est donc la référence à un même corpus de croyances religieuses<sup>8</sup>.

La religion traditionnelle africaine est présente dans la famille et dans l'éducation.

L'exemple des Gourmantchés, une ethnie du Burkina Faso, en est une illustration :

Religieusement, le[s] Gourmantché[s] pratique[nt] la religion traditionnelle puisqu'ils sont un peu plus de 70% dans la Tapoa à déclarer être animistes. La caractéristique principale de cette religion est la géomancie appelée également « Sable du Gourmantché ». Celui-ci ne décide de rien sans avoir consulté son sable. En fait, cette pratique de la géomancie régleme[n]te et donne un sens à la vie du village et du quotidien de ces populations. C'est ainsi que pour la scolarisation le Gourmantché « consulte » son sable pour savoir quel intérêt il retire ou quelle attitude adopter en y envoyant tel ou tel

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 37.

<sup>8</sup> C. SAVONNET-GUYOT, *État et sociétés au Burkina Faso. Essai sur le politique africain*, Paris, Kathala, 1986, pp. 60-61 (= SAVONNET-GUYOT, *État et sociétés au Burkina Faso*).

enfant. [...] c'est à partir de quelques signes ésotériques qui ressortent du « sable » que les Gourmantchés orientent leurs décisions en faveur de ce qui a été « vu » et communiqué par *l'esprit du sable*. [...] Très souvent, les chefs de ménages promettent d'inscrire les enfants dès la rentrée scolaire prochaine. Mais, dès que la rentrée scolaire est proche, les villageois deviennent alors réticents et très méfiants [...], car après avoir interrogé leur « sable », celui-ci aurait décidé autrement que ce qu'ils avaient promis [...]. Pour eux, contredire alors les divinités en scolarisant les enfants, c'était exposer l'enfant et toute la famille à des malheurs ou au courroux des aïeux. Voulant éviter les malheurs et la colère des dieux, alors, ils déduisaient que l'école était sans valeur. En fait, il faut surtout relever que le refus ou le rejet de l'école est particulièrement généré ou géré par la volonté des divinités et des esprits ancestraux<sup>9</sup>.

La religion n'est pas absente de l'économie et de la politique. Chez les *Moose*<sup>10</sup> par exemple, politique et religion sont étroitement liées :

[...] il ne suffit pas que son père ait été désigné comme *Naaba* [chef] par le collège électoral qui siège à la cour. Encore faut-il qu'il ait été fait *rima* [chef de principauté] après avoir satisfait aux rites du *rîngu* [royaume]. Le *rîngu* est tout à la fois voyage d'initiation et quête de légitimité. Pour qu'un *Naaba* puisse un jour transmettre le *naam* [chefferie] à sa descendance, il doit entreprendre après son élection, un périple qui le conduira d'ouest en est sur tous les lieux historiques (les anciennes résidences royales de ses prédécesseurs, par exemple et tous les lieux saints (les grands autels de la terre) qui relèvent de son commandement<sup>11</sup>.

C'est ainsi que les chefs traditionnels, détenteurs du pouvoir politique, étaient aussi les gardiens de la religion. La pénétration des autres religions au Burkina Faso et leurs relations à l'animisme tiendront compte obligatoirement de cet enracinement profond de ce qui est chronologiquement la première religion.

Dans un passé encore récent, cette religion était majoritaire. Mais, avec les nombreuses conversions à l'islam et au christianisme, elle a perdu sa première place dans

---

<sup>9</sup> Y.K. YARO, *Pourquoi l'expansion de l'enseignement primaire est-elle si difficile au Burkina Faso? Une analyse socio-démographique des déterminants et des perspectives scolaires de 1969 à 2006*, Thèse de doctorat, Paris, Institut de démographie, Université de Paris I, 1994, pp. 125-126 [microfiche].

<sup>10</sup> Les *Moose*, ou Mossi selon la transcription française, sont une ethnie qui représente 48% de la population selon les statistiques contenues dans BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*, p. 76. Ces deux mots sont utilisés comme nom ou comme adjectif. Le singulier de *Moose* est *Moaaga*. Comme adjectif, les deux mots désignent ce qui se rapporte aux *Moose*.

<sup>11</sup> SAVONNET-GUYOT, *État et sociétés au Burkina Faso*, p. 93. Voir E. P. SKINNER, *The Mossi of Burkina Faso*, New York, Waveland, 1984, pp. 128-129. L'auteur montre l'omniprésence de la religion traditionnelle africaine dans le processus de l'accession au trône et dans l'exercice du gouvernement d'un royaume ou d'une principauté ou d'un village ou d'une famille. Le pouvoir de gouvernement s'obtient par la possession des fétiches ancestraux qui sont honorés chaque année dans les fêtes coutumières au cours desquelles des sacrifices sont faits par les chefs de royaume, de principauté ou de village ou de famille.

les statistiques : « Les animistes, en net recul (68,7% en 1960-1961 et 25,9% en 1991), se localisent dans certaines provinces<sup>12</sup> (Poni 85%, Tapoa 68% et Nahouri 69,3%). Ils sont actuellement 40% »<sup>13</sup>. Malgré ce net recul numérique, la religion traditionnelle africaine reste bien présente dans la vie et la mentalité des burkinabè<sup>14</sup>.

Après l'animisme ou la religion traditionnelle africaine, nous abordons l'islam, la religion la plus anciennement implantée au Burkina Faso parmi les religions révélées.

### 1.1.2 – Islam

La pénétration de l'islam au Burkina Faso est mieux connue que l'implantation de l'animisme. Son arrivée est située entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Ce fut une œuvre pacifique de longue haleine après que les tentatives par la guerre sainte aient échoué à plusieurs reprises :

Après l'échec de la guerre sainte, dû à la résistance des guerriers et de toute la société mossi, il s'est produit une infiltration lente et pacifique des commerçants mandé, qui ont pris le relais des négociants arabo-berbères sur la route de l'or et de la kola. Mais sans l'agrément ou du moins la tolérance des dépositaires du pouvoir politique et religieux, les Yarsé musulmans ne se seraient pas implantés dans le pays mossi et, de commerçants itinérants, n'auraient pu devenir marabouts et imams reconnus par l'autorité. L'exemple des royaumes frères du sud ainsi que certaines alliances matrimoniales ont permis à ces Yarsé d'acquérir droit de cité au sein même de la cour royale et d'exercer librement leur prosélytisme<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Depuis 1996 le pays a été divisé administrativement en 45 provinces : le Poni est situé au sud-ouest du pays et fait frontière au sud avec la Côte d'Ivoire et à l'est avec le Ghana; la Tapoa est située au sud-est du pays et fait frontière au sud avec le Bénin et à l'est avec le Niger; le Nahouri est situé au sud du pays et fait frontière au sud avec le Ghana.

<sup>13</sup> BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*, p. 76.

<sup>14</sup> Depuis le changement de nom du pays, de Haute-Volta en Burkina Faso le 4 août 1984, les habitants du pays sont appelés « Burkinabè ». C'est un mot invariable utilisé comme nom et comme adjectif.

<sup>15</sup> Voir J. AUDOUIN et R. DENIEL, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris-Abidjan, L'Harmattan-INADES, 1978, pp. 12-16 (= AUDOUIN et DENIEL, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*).

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

Cette histoire de la pénétration de l'islam au Burkina Faso, où les guerres saintes n'ont pas eu de succès<sup>17</sup>, va marquer pour longtemps le comportement des musulmans dans la société, que ce soit vis-à-vis du pouvoir politique traditionnel ou vis-à-vis des autres religions : une autre stratégie que le jihad s'impose.

Les cours royales et les foyers de l'islam jalonnant les routes du commerce vont servir de point de départ d'un rayonnement incontestable rendu possible grâce à certaines pierres d'attente que l'islam africain présente à la société traditionnelle dont la religion est l'animisme :

L'islam connaît dans l'Afrique contemporaine une diffusion rapide et cela ne doit pas surprendre. L'ancienneté de la présence de l'islam dans certaines régions, le maintien possible de nombre de structures traditionnelles (famille étendue, polygamie, principe de séniorité, solidarité...), la méditation du maître qui rend moins difficile à vivre l'individualisation qui accompagne nécessairement la profession de foi, la tolérance pratique qui n'attend pas du nouveau croyant une *perfection* qui n'est l'apanage que d'un long apprentissage de la foi, autant de raisons qui peuvent expliquer pour une part le succès de la religion musulmane en Afrique. Peut-être conviendrait-il d'y ajouter deux autres faits : d'une part, l'expérience tangible d'une communauté qui ne connaît plus de frontières et, d'autre part, le fait que l'islam n'apparaisse en rien solidaire du monde colonial. Sans doute, il n'y a pas si longtemps, les marchands d'esclaves opéraient encore sur les côtes de l'Afrique orientale et on ne l'a pas oublié. Mais, il semble bien qu'on fasse sans trop de difficulté le départ entre l'arabisme et la foi musulmane. En outre, on a conscience que Noirs et Arabes, face au monde occidental furent, lors des dernières décennies, pareillement humiliés<sup>18</sup>.

En réalité, l'islam ne connaîtra sa véritable expansion au Burkina Faso qu'à la faveur de la colonisation vis-à-vis de laquelle il affichera une distance nette, refusant une complicité compromettante. Il sera parfois mal vu des autorités coloniales à travers certains de ses leaders radicaux considérés comme des éléments subversifs. Nous y reviendrons quand nous aborderons les confréries musulmanes au Burkina Faso. En plus

---

<sup>17</sup> Voir F.E.G. SANON-OUATTARA, *La Traduction en situation de diglossie: le cas du discours religieux chrétien au Burkina Faso*, Thèse de doctorat, Groningen, Faculté des lettres, Université de Groningen, 2005, pp. 95-96 (= SANON-OUATTARA, *La Traduction en situation de diglossie*).

<sup>18</sup> L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 316.

du facteur de la colonisation, il faut noter d'autres facteurs tant internes qu'externes à l'islam : l'influence des marabouts dans la société malgré leur faible niveau d'instruction, l'impact des écoles coraniques et medersas, l'assimilation des musulmans aux commerçants donc à une classe sociale plus aisée, le rang social de ceux qui reviennent d'un pèlerinage à la Mecque.

Tous ces facteurs conjugués vont faire de l'islam la religion majoritaire au regard des statistiques : « Les musulmans étaient concentrés dans le Nord (Oudalan 99,2%, Soum 98,6%, Seno 94,5%). De 27,5% en 1960-1961, ils étaient 52,4% en 1991. Aujourd'hui, ils sont à peu près 50% »<sup>19</sup>.

Cette majorité a des avantages mais aussi des inconvénients. Parmi les avantages, il faut noter la force et la visibilité des grands groupes. Et pour les inconvénients, on relèvera la tendance à la division et à l'affirmation des différentes sensibilités qui mettent à rude épreuve l'unité. De fait, on peut remarquer assez souvent qu'un groupe qui s'agrandit a tendance à se diviser et les sous-groupes qui le composent ont la tentation de s'affirmer fortement. C'est ainsi qu'on distingue trois grandes confréries musulmanes au Burkina Faso : la qadiriya, la tidjania et le hamallisme.

La qadiriya a son origine dans les cours princières de Damas et de Bagdad; celle qui s'est installée au Burkina Faso provient de Bagdad. Elle se caractérise par un sens aigu de l'association et par l'ascèse. Aussi, elle « [...] a à sa tête un cheikh [...], aidé de vicaires (moqaddem) qui président les groupes locaux (zaouïa). Ce n'est pas tant l'enseignement et la formation spécifiques dispensés par la confrérie que la personnalité

---

<sup>19</sup> BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*, p. 76.

de son dirigeant qui importe : de lui dépendent l'extension et le rayonnement de l'association. Une communauté existe à Ouagadougou vers 1920 »<sup>20</sup>.

La tidjaniya est une confrérie qui a son origine au Maroc et se caractérise par un engagement politique : « La tidjaniya a été fondée, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à Fez (Maroc), par le marabout Si Ahmed at-Tidjani. Elle n'est pas seulement mystique mais s'intéresse au bien-être de ses adeptes. Elle ne néglige pas non plus la politique »<sup>21</sup>. À l'époque coloniale, un rapport cité par J. Audouin et R. Deniel dans leur livre sur l'islam en Haute-Volta donne une impression de cette confrérie : « Démocratisant en quelque sorte l'islam [...] le tidjanisme recrute facilement des adeptes [...]. Les jeunes gens en particulier abandonnent la secte qadria avec ses pénitences, ses retraites pénibles »<sup>22</sup>. Elle se présente comme la confrérie des jeunes et de l'avenir.

Quant au hamallisme, connu aussi sous l'appellation les « onze grains », il est né d'un schisme au sein des tidjanes sur une base rituelle :

[...] la prière *Djahourat al-Kemal*, récitée douze fois dans l'ancien rituel du Soudan, l'est seulement onze fois par certains musulmans. Ces discussions d'ordre rituel sur les onze ou douze grains peuvent sembler futiles [...], elles masquent une évolution politique de l'islam. La formule dite des *onze grains* signifie en réalité le réveil du *mahdisme* xénophobe et du fanatisme religieux, tant redoutés, [...] des administrateurs coloniaux. C'est une sorte de drapeau ou de mot d'ordre pour cette *nouvelle société secrète islamique*<sup>23</sup>.

Les adeptes de cette confrérie seront vus à la période coloniale comme des éléments subversifs, non seulement par rapport à l'administration mais aussi par rapport aux autres

---

<sup>20</sup> AUDOUIN et DENIEL, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, p. 48.

<sup>21</sup> Ibid., p. 49.

<sup>22</sup> Ibid., p. 50.

<sup>23</sup> Ibid., p. 51.

musulmans. C'est ainsi que, de la simple surveillance de cette confrérie, l'administration coloniale est passée à la répression envers ses leaders au Burkina Faso.

À partir de 1940, la répression commence. En août, un règlement de comptes entre tribus maures, sur la frontière du Soudan et de la Mauritanie, ayant fait deux cents victimes, Cheikh Hamallah est tenu pour responsable du massacre et déporté en Afrique du Nord, puis en France où il mourra en 1943. En décembre de la même année, le leader des hamallistes à Dori, Amadou Adoulaye, est assigné à résidence à Tabou, Côte d'Ivoire. Raguimia Sawadogo va lui-même être mis en résidence surveillée et Abdoulaye Doukouré refoulé sur Tombouctou<sup>24</sup>.

Ce sont des leaders considérés par les fidèles musulmans comme des martyrs, ce qui a donné un effet contraire à la répression. Elle a attiré plus d'adhésion à l'islam qui sera vu comme une religion de nationalisme contre le pouvoir colonial.

Au-delà de ce mirage, l'islam au Burkina Faso était miné par ces différentes confréries qui n'ont pas résisté à la tentation de la rivalité. Mais, grâce à l'intervention du guinéen Iva Haïdara arrivé en 1951 avec son projet de grande mosquée à Ouagadougou<sup>25</sup> et celle du mauritanien Moulaye Hassane arrivé en 1958 avec son projet d'unifier les musulmans en une seule communauté musulmane<sup>26</sup>, l'islam en Haute-Volta retrouvera une apparente unité en même temps qu'il poursuit sa croissance numérique et se consolide structurellement. « Que conclure de l'histoire de l'islam voltaïque dans ces dernières années, sinon qu'il a su réaliser son unité en mettant sur pied une organisation fortement structurée? Il s'agit, semble-t-il, d'un cas exceptionnel dans l'islam ouest-africain »<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 55.

<sup>25</sup> On lira avec intérêt l'histoire de cette grande mosquée de Ouagadougou dans AUDOUIN et DENIEL, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, pp. 65-67.

<sup>26</sup> La communauté musulmane du Burkina Faso comme structure nationale a une genèse qu'on retrouve également dans AUDOUIN et DENIEL, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, pp. 70-71.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 72-73. Voir A. KOUANDA, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans O. KANE et J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamisme au sud du Sahara*,

De nos jours, tout cela est un acquis de l'histoire encore visible. Bien plus, cette organisation s'est ramifiée en prenant en compte la jeunesse et les femmes pour des regroupements nationaux et des cadres de formation en vue de consolider la foi musulmane. Néanmoins, les confréries musulmanes demeurent une réalité incontournable dans le paysage religieux musulman au Burkina Faso. L'intolérance religieuse et les prêches virulents<sup>28</sup>, reprochés à certains de leurs leaders, obligent à une concertation régulière des responsables de la communauté musulmane du Burkina Faso pour éviter les éventuelles dérives. La communauté musulmane est consciente que la sensibilité religieuse est à fleur de peau, d'une part entre confréries musulmanes<sup>29</sup> et d'autre part entre musulmans et animistes dans une moindre mesure<sup>30</sup>, et bien plus entre musulmans et chrétiens<sup>31</sup>.

L'islam et le christianisme semblent être des éternels rivaux en terre burkinabè à cause des luttes d'influences dans la société et du fait qu'ils ont le même champ de recrutement, la population animiste.

---

Paris/Aix-en-Provence, Iremam/Karthala, 1998, p. 84 (= KOUANDA, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina »).

<sup>28</sup> Voir KOUANDA, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina », pp. 90-92. L'auteur rapporte que des prêches virulents ont provoqué des troubles à Ouagadougou en 1972 et à Bobo-Dioulasso en 1973. Les forces de sécurité ont dû intervenir pour rétablir l'ordre.

<sup>29</sup> Voir *ibid.*, pp. 81-100. L'auteur présente l'islam qui, sous l'autorité du pouvoir traditionnel, recherche son indépendance. Par une lutte âpre, il y parvient mais tombe sous celle du pouvoir politique qui reconnaîtra non seulement la communauté musulmane du Burkina Faso en 1962 mais aussi plus tard le Mouvement sunnite du Burkina Faso (MSBF) en 1973 et l'Association islamique de la Tidjaniyya du Burkina (AITB) en 1979. L'unité structurelle n'a tenu qu'une dizaine d'années. Les conflits internes se sont cristallisés, confirmant ainsi les divisions.

<sup>30</sup> Voir KOUANDA, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina », p. 85.

<sup>31</sup> Voir M. SOMÉ, *La christianisation de l'ouest-Volta : action missionnaire et réactions africaines, 1927-1960*, Thèse de doctorat, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 409 (= SOMÉ, *La christianisation de l'ouest-Volta*). Pour l'auteur, entre l'islam et le christianisme, il y a une tolérance dans la méfiance.

### 1.1.3 – Christianisme

Parler du christianisme au Burkina Faso n'est pas chose aisée. Il est difficile aujourd'hui d'énumérer les Communautés ecclésiales<sup>32</sup> qui se réclament du christianisme ou tout simplement d'en avoir un nombre exact. Sur ce plan, le phénomène des sectes et des nouveaux mouvements ou groupes spirituels ne rend pas non plus la tâche facile. C'est pourquoi, en abordant le christianisme au Burkina Faso, nous nous contenterons de ne considérer que deux ensembles, à savoir le catholicisme et le protestantisme qui ont, de temps en temps, des relations quelque peu conflictuelles.

En effet, au début de l'évangélisation du pays, les missionnaires catholiques considéraient les protestants comme des hérétiques<sup>33</sup> et aujourd'hui, l'Église catholique porte encore les traces de cette vision. Les protestants aussi n'ont pas toujours eu un regard positif sur les catholiques. Un pasteur protestant disait : « [...] nous sommes loin des catholiques. Eux, ils mélangent les coutumes et les religions tandis que nous protestants, nous ne mélangeons pas les coutumes avec notre religion »<sup>34</sup>. Un autre affirme :

Ce qui attire les gens chez les catholiques, c'est qu'ils peuvent faire ce qu'ils veulent car ils restent dans « le monde ». Mais pour nous, c'est impossible d'en rester là; il y a surtout des commandements à respecter [...]. Les musulmans et les catholiques convertissent beaucoup de gens car, chez nous, c'est trop cher. On ne peut pas faire ce qu'on veut [...]. Les catholiques et les musulmans restent dans les fétiches [...], alors que nous sommes en désaccord avec ces pratiques<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> L'expression « Communautés ecclésiales » a un sens technique tel que nous le verrons au chapitre IV.

<sup>33</sup> Voir *ibid.*, p. 258.

<sup>34</sup> P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003, p. 129 (= LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 234.

### 1.1.3.1 – Protestantisme

Sous le mot « protestantisme » nous désignons toutes Communautés ecclésiales qui ne se réclament pas de l'Église catholique, étant entendu que les Églises orthodoxes sont presque inexistantes au Burkina Faso.

Nous ne retiendrons que trois Communautés ecclésiales pour des raisons historiques surtout, bien que nous soyions conscient qu'il en existe davantage. Ce sont les Assemblées de Dieu, l'Alliance chrétienne et la *Serving in Mission*. Ces Communautés ecclésiales se sont implantées au Burkina bien après l'Église catholique qui a fêté ses cent ans d'évangélisation en l'an 2000.

Pour ce qui est des Églises protestantes, leur multiplicité ne permet pas de présenter une histoire unique les concernant. Les missions protestantes sont arrivées au Burkina [Faso] et se sont installées sur trois zones différentes pour éviter la concurrence entre elles, divisant ainsi le Burkina [Faso] en trois zones missionnaires. La mission des Assemblées de Dieu fut la première à s'implanter en 1920 [...], celle de l'Alliance chrétienne à l'ouest en 1923 et celle de la SIM (Serving in Mission) à l'est en 1930. [...] c'est seulement en 1972 que l'Église protestante a commencé à se développer<sup>36</sup>.

Les Communautés ecclésiales sont arrivées au Burkina Faso dans un contexte difficile où leur croissance n'était pas évidente. Du point de vue religieux, le terrain était déjà occupé d'une part depuis des siècles par l'islam et l'animisme et d'autre part par l'Église catholique venue en même temps que la colonisation française, une vingtaine d'années auparavant. Le contexte politique mondial est marqué par la fin de la première guerre mondiale et la consolidation de l'occupation coloniale avec les différentes zones de domination des puissances coloniales. Ainsi, les missionnaires protestants, à cause de leur origine américaine ou britannique, avaient des difficultés avec leur œuvre d'évangélisation dans les colonies françaises. De plus, leur manière d'évangéliser n'était

---

<sup>36</sup> SANON-OUATTARA, *La Traduction en situation de diglossie*, p. 99. Cette régionalisation est soulignée aussi par S. FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : nation, conversion et délivrance en Afrique de l'ouest*, Paris, Karthala/IRD, 2003, p. 89 (= FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*).

pas bien adaptée<sup>37</sup>. Depuis, cette approche a été reconsidérée, permettant une nette expansion du protestantisme avec de nombreuses et nouvelles Communautés ecclésiales dont certaines ont des caractéristiques de sectaires.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, les mouvements religieux vont se succéder au Burkina Faso, surtout à partir des années 1980 au cours desquelles on voit s'installer la Mission Alpha, fondée en 1970 par un pasteur d'origine ghanéenne et installée à Ouagadougou en 1984. Le Centre International d'Évangélisation est créé en 1987 et l'Église Biblique de la Vie Profonde, originaire du Nigeria, s'implante au Burkina Faso en 1985. D'autres mouvements fondamentalistes suivront. Parmi eux, les Groupes Bibliques, la Ligue pour la lecture de la Bible, le mouvement de Jeunesse en Mission, Jeunesse pour Christ, les Ambassadeurs pour Christ ou encore Campus pour Christ<sup>38</sup>.

Les Communautés ecclésiales sont maintenant très visibles par leurs campagnes d'évangélisation et leur présence dans le domaine social, dans le domaine du développement et de l'éducation. Elles restent très minoritaires, du point de vue des statistiques, dans la population religieuse et à l'intérieur du christianisme. L'Agence canadienne de développement international, par son centre de préparation des coopérants, estimait en 1983 les chrétiens de la Haute-Volta, toutes confessions confondues, à 11,50% de la population. Les protestants représenteraient 1,05% de la population<sup>39</sup>.

Par ailleurs, elles n'ont pas une instance de coordination nationale à l'instar de l'Église catholique<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Voir SOMÉ, *La christianisation de l'ouest-Volta*, pp. 234-235. L'auteur relève que les pasteurs observaient une distance vis-à-vis de leurs fidèles.

<sup>38</sup> FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, pp. 89-90.

<sup>39</sup> Ce sont des statistiques qui sont données dans AGENCE CANADIENNE DE DÉVELOPPEMENT INTERNATIONAL, CENTRE DE PRÉPARATION DES COOPÉRANTS, *La Haute-Volta*, juillet 1983.

<sup>40</sup> Nous mentionnons une certaine coordination à laquelle toutes les Communautés ecclésiales n'adhèrent pas. Voir FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, p. 90 : « La majeure partie de ces Églises se regroupe sous la tutelle de la Fédération des Églises et Missions Évangéliques (FEME) fondée en 1961 à Ouagadougou ».

### 1.1.3.2 – Catholicisme

On ne peut parler de l'Église catholique au Burkina Faso sans évoquer son lien historique avec la colonisation : l'évangélisation de l'Église catholique et la colonisation française sont comme un binôme inséparable dans l'histoire du Burkina Faso. Elles constituent deux actions séparées dans leur conception mais qui se retrouvent à faire route ensemble pour quelques années.

La conquête française commence au *Moogo* (pays mossi) soumis en 1896 après le ralliement du Yatenga en 1895, une téméraire opposition des populations de la région de Yako précédant la vaine résistance du Moogo Naaba Wobgo. Le roi de Wogodogo [Ouagadougou] fuit la capitale, tente d'organiser ses partisans pour la reconquête du royaume mais doit finalement s'exiler à Gambaga dans le nord du Ghana, pays d'origine des *Moose*. En janvier 1897, le pays des Sana ou Samo est conquis. En mars de la même année, c'est au tour des pays birifor et lobi. L'année 1897 s'achève par la conquête du pays lobi et bawaba en mai, du Gurunsi et Tussian en juin et du Gulmu en juillet [...]. La conquête fut suivie immédiatement par l'occupation ouvrant une ère nouvelle au cours de laquelle les sociétés autochtones connurent des bouleversements de tous genres. Administrativement, les pays qui constituent aujourd'hui le Burkina Faso devinrent successivement : territoire militaire de 1896 à 1904; membre de la colonie du Haut-Sénégal et Niger de 1904 à 1919; colonie de Haute-Volta de 1919 à 1932<sup>41</sup>.

C'est dans ce contexte de bouleversement social brutal et tragique que les Missionnaires d'Afrique, appelés Pères Blancs, arrivèrent dans le pays pour apporter aux peuples de cette partie de l'Afrique la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ.

En février 1899, Mgr Hacquard entreprit d'explorer la partie orientale de son vicariat. Il saisit auparavant le Général de Trentinian, Gouverneur du Soudan, qui approuva son projet et enjoignit aux résidents de ladite région de favoriser sa mission d'exploration. Parti de Ségou le 26 février, Mgr Hacquard traversa les pays bobo et san mais y eut une impression de déception : ces pays étaient ruinés par la misère et l'esclavage [...]. Mais quand il arriva en pays mossi, le tableau ethnographique qu'il en fit fut à l'opposé de celui des pays bobo et san. [...] En mars 1899, il arrivait à Ouagadougou [...]. L'hospitalité des Mossi, leur organisation centralisée, la bienveillance de leur chef, la très faible influence de l'islam et les bonnes dispositions du capitaine Amman [le Résident français] fondaient l'optimisme du vicaire apostolique sur le succès du christianisme au *Moogo*. [...] Cela explique que dès le 13 janvier 1900, il envoya à Ouagadougou six Pères et deux Frères pour fonder des missions. Mais la mise en application de la politique d'administration directe par le nouveau Résident français, le lieutenant Aubertin, compromettait ses relations avec le Naba Siguiri, mécontent de se voir désormais réduit au rang de simple sujet français. Cette situation conflictuelle n'était pas favorable à une fondation de mission à Ouagadougou<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*, pp. 74-75.

<sup>42</sup> SOMÉ, *La christianisation de l'ouest-Volta*, pp. 66-69.

C'est ainsi que la mission de Koupéla, village situé à 140 km à l'est, fut fondée le 22 janvier 1900, inaugurant par la même occasion une série de fondations à travers le pays : Ouagadougou le 11 juin 1901, Réo en mars 1912, Toma le 31 mars 1913, etc. Autour de ces missions allaient s'organiser très rapidement des œuvres de développement et des œuvres sociales<sup>43</sup> : écoles, dispensaires, foyers de jeunes filles, vergers, unités de mécanique, de menuiserie et de maçonnerie, etc.

Si on a pu relever parfois des complicités entre l'administration coloniale et l'Église catholique, les exemples d'opposition ne manquent pas en de nombreuses occasions. Le rapport avec l'administration constituait un front de combat à divers paliers : au niveau de leur pays d'origine, la séparation de l'Église et de l'État devenait une réalité incontournable et l'anticléricalisme grandissait; la proximité avec l'administration coloniale compromettait gravement l'œuvre d'évangélisation. Il fallait donc sur le fond marquer la différence d'avec l'administration coloniale et aussi travailler à effacer l'image de l'assimilation. D'ailleurs, les populations ne tarderont pas à faire la différence entre missionnaires et colonisateurs, mais ce n'est pas que les missionnaires seront acceptés pour autant. Ils auront en face d'eux l'animisme et l'islam qui, en bien de points, sont différents du christianisme. Tout cela exigeait un génie particulier pour parvenir au point où nous en sommes aujourd'hui : une Église jeune, dynamique, missionnaire avec un laïcat de plus en plus organisé, une jeunesse de plus en plus engagée, une floraison de vocations de catéchistes, de prêtres, de religieux et religieuses. Après environ un siècle d'existence, l'Église au Burkina Faso comptait, en 2004, 12 diocèses, 133 paroisses, 671 prêtres diocésains, 62 instituts religieux et sociétés de vie

---

<sup>43</sup> Voir P. PAULIAT, « Les Pères Blancs en Haute-Volta, 1900-1960 », dans G. MASSA et Y.G. MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 1995, (= MASSA et MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*) pp. 183-184.

apostolique œuvrant dans le pays et 4 congrégations religieuses féminines autochtones<sup>44</sup>. L'importance de l'Église catholique s'impose dans la société en général et dans la sphère religieuse en particulier.

Pour conclure cette partie consacrée à la présentation de la situation religieuse au Burkina Faso, nous relevons, comme force, le dynamisme religieux qui caractérise le christianisme et l'islam au Burkina Faso. Il est remarquable dans les lieux de culte et dans l'engagement de la jeunesse qu'elle soit musulmane ou chrétienne. Une des faiblesses à souligner est la multiplicité des communautés ou confréries ou sectes à l'intérieur des grands ensembles religieux comme le christianisme et l'islam.

L'animisme, quant à lui, demeure le champ commun où tout le monde vient récolter. Il reste très vivace dans le domaine des chefferies traditionnelles, des fêtes coutumières, des funérailles et des mariages. Il n'est pas toujours facile de faire la différence entre religion traditionnelle africaine et culture africaine.

## **1.2 – La situation religieuse et culturelle du mariage au Burkina Faso**

Le mariage au Burkina Faso, comme ailleurs, qu'importe sa forme, qu'elle soit religieuse ou civile ou coutumière, a toujours une empreinte ou des empreintes culturelles.

Ainsi, se retrouvent dans le mariage catholique des marques de la culture romaine : « [...] le Code de 1983 [...] a conservé la plus grande partie des éléments d'origine civilo-romaine présents dans le Code antérieur [...]. En outre, il fait usage de la terminologie romaine dans la définition même du mariage comme *totius vitae consortium*

---

<sup>44</sup> Chiffres obtenus à partir de CONFÉRENCE ÉPISCOPALE BURKINA-NIGER, *Annuaire de l'Église du Burkina-Faso*, Ouagadougou, Presses africaines, 2004 (= CONFÉRENCE ÉPISCOPALE BURKINA-NIGER, *Annuaire de l'Église du Burkina-Faso*).

(c. 1055). L'introduction du *dolus* comme source de nullité de mariage (c. 1098) représente un autre cas d'une catégorie romaine utilisée en un domaine nouveau »<sup>45</sup>.

Il en va de même pour le mariage musulman qui porte les traces de la culture arabe : « [...] le régime du patriarcat était déjà connu et répandu dans toute l'Arabie [...]. À la veille de l'Hégire, le mode de mariage pratiqué est le mariage par achat. Il est le seul honoré, disent les historiens, dans la plupart des tribus arabes, notamment à Médine. L'homme acquiert le droit sur sa femme moyennant le versement d'une somme ou d'une valeur quelconque, au père ou au parent mâle de cette femme »<sup>46</sup>. Malgré la profonde réforme que le prophète Mahomet apportera au régime matrimonial, la dot demeurera un des éléments constitutifs du mariage musulman, témoin culturel du régime matrimonial arabe<sup>47</sup>.

Pour ce qui est du mariage dans la religion traditionnelle que nous verrons à travers le mariage coutumier, des éléments culturels y sont fortement présents.

### **1.2.1 – Le mariage coutumier**

Par mariage coutumier, nous entendons le mariage célébré selon les coutumes. Il aurait été plus logique de parler de mariage selon la religion traditionnelle africaine comme nous parlerons plus loin du mariage musulman et du mariage chrétien. Mais compte tenu du contexte particulier du Burkina Faso, nous préférons l'expression « mariage coutumier ».

---

<sup>45</sup> A. GAUTHIER, *Le droit romain et son apport à l'édification du droit canonique*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1996, p. 13.

<sup>46</sup> L. MILLIOT et F.-P. BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Sirey, 1987, p. 258 (= MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*).

<sup>47</sup> Voir *ibid.*, p. 273.

En effet, plusieurs couples, qu'ils soient catholiques, protestants ou musulmans, célèbrent deux fois, voire trois fois leur mariage. Le mariage coutumier est généralement le premier célébré et il n'apparaît comme une célébration religieuse pour aucun couple musulman, protestant ou catholique. D'ailleurs, il est très souvent suivi du mariage religieux, le mariage civil n'ayant d'intérêt que pour les fonctionnaires de l'État à cause des allocations familiales dont peuvent bénéficier les enfants en bas âge et pour les couples qui voyagent hors du territoire national en raison des formalités aux frontières<sup>48</sup>. Alors, le mariage coutumier serait-il un mariage purement culturel? Et si les gens tiennent tant à ce mariage malgré une société traditionnelle en perte de vitesse, quelles pourraient en être les raisons?

Nous avons déjà vu qu'il y a une soixantaine d'ethnies au Burkina Faso et il est légitime de s'interroger sur leur coexistence. Ce nombre impressionnant d'ethnies est un facteur d'ouverture qui permet un réel brassage des populations au point que certains noms de famille se retrouvent dans plusieurs ethnies<sup>49</sup>. De plus, il n'y a pas d'interdiction de mariage interethnique même si certaines ethnies ont connu, dans le passé, la division de la société en castes avec des interdictions d'union matrimoniale entre elles<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Voir M. ILBOUDO, *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, Québec, Remue-ménage, 2006, p. 82. Nous verrons au chapitre III d'autres raisons pour lesquelles le mariage civil est d'un grand intérêt.

<sup>49</sup> Par exemple le nom de famille « Zongo » se retrouve chez les *Moose* et les Gourounsi. Aussi, il y a des « Compoaré » Bissa ou *Moose*.

<sup>50</sup> Voir R. PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, Tome II, Recherches voltaïques 11, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 1969, p. 286 (= PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*). L'auteur cite les ethnies qui ont fréquemment des unions matrimoniales avec les *Moose* et conclut : « La volonté d'union nationale qui est l'une des bases de l'ordre public actuel exclut toute discrimination sur la race [et l'ethnie] ». Voir S. LALLEMAND, *Une famille mossi*, Recherches voltaïques 17, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 1977, pp. 156-157 (= LALLEMAND, *Une famille mossi*).

Dans un tel contexte de pluralité ethnique et de relations interethniques pacifiques, il n'est pas aisé de présenter le mariage coutumier. En effet, il y a autant de manières de célébrer coutumièrement le mariage qu'il y a d'ethnies, sinon plus. Il va de soi donc que nous soyons obligé d'envisager ce mariage, au Burkina Faso, à travers sa célébration dans une ethnie donnée. Nous choisissons les *Moose* avec ses deux formes de célébration coutumière du mariage<sup>51</sup>. Il faut mentionner que le mariage coutumier a déjà été maintes fois abordé dans plusieurs ouvrages<sup>52</sup>. Pour cela, nous nous contenterons de trouver, à travers la forme dite légitime du mariage chez les *Moose*, des éléments de réponse à nos questions posées ci-dessus et de repérer les traits caractéristiques de ce mariage<sup>53</sup>.

En nous basant sur les auteurs comme Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, R. Pageard, S. Lallemand, A. Weidelenner et N. P. Ouédraogo, pour ne citer que ceux-là, qui nous ont précédé sur le sujet du mariage coutumier des *Moose*, nous pouvons affirmer

---

<sup>51</sup> Voir N. P. OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiastique, aspects juridiques et implications pastorales*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1988, pp. 55-61 (= OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiastique, aspects juridiques et implications pastorales*). L'auteur distingue une forme légitime et une forme illégitime dans le mariage coutumier des *Moose*. Il regroupe dans chacune des deux formes plusieurs manières de se marier selon la tradition des *Moose*.

<sup>52</sup> Nous citons à titre d'exemple quelques publications : MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR [SŒUR], *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939; PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*; LALLEMAND, *Une famille mossi*; A. WEIDELNER, *Réflexions sur le mariage en pays Mossi*, Abidjan, Institut supérieur de culture religieuse, [a. i.]; OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiastique, aspects juridiques et implications pastorales*.

<sup>53</sup> Voir OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiastique, aspects juridiques et implications pastorales*, pp. 65-71. L'auteur décrit trois étapes pour la formation valide du lien matrimonial chez les *Moose* : le *pog-kûuni* ou la promesse solennelle de la donation de femme, le *pog-peegre* ou la conduite de la femme dans la famille de son mari et le *kéesgo* ou la consommation du mariage. Le clou de la première étape est la grande réunion des deux lignages où le chef du lignage de la femme proclame la donation de la femme. Cette proclamation est suivie des rites de la poussière et des trois cris. La deuxième étape est constituée de formalités diverses. Mais ce qui est remarquable, c'est la délégation qui accompagne la femme avec son panier nuptial contenant généralement des ustensiles de cuisine. Elle est composée d'au moins une femme-mère et un garçon. Elle séjournera quelques jours dans la famille du mari avant de s'en retourner. La dernière étape ne comporte aucun rite et a un caractère strictement privé. Toutefois, elle est la plus importante car elle scelle pour toujours, l'union de l'homme et de la femme, alors que jusque-là ce n'était que l'union de deux lignages.

qu'il y a, dans la forme légitime de la célébration du mariage *moaaga*, des éléments purement culturels, des éléments purement religieux et des éléments dont on ne peut appréhender la nature exacte. Il serait donc inexact de voir dans la célébration coutumière du mariage *moaaga*, au moins dans sa forme originelle, une célébration totalement culturelle, dépourvue de tout caractère religieux.

Les *Moose* [...] ne conçoivent guère l'alliance et la procréation en dehors des ancêtres de qui nous recevons tout bien : prospérité, santé, fécondité... Le mariage, croient-ils, est quelque chose de sacré. En effet, depuis la promesse de femme (*pog-kûuni*) jusqu'à la consommation (*kêsgo*) et dans la vie familiale elle-même, tous les rites, gestes et attitudes sont constamment reliés au monde des ancêtres (*yaabrâmba* ou *barâmba*), point de départ et d'aboutissement de toute entreprise humaine. Avant de procéder au rite de la promesse d'une *pog-bila* (jeune femme) en faveur d'un lignage allié, conformément à la coutume, on délègue un membre de la famille pour aller trouver le bénéficiaire et lui dire : « Mes parents ont besoin d'une poule et d'une chèvre pour faire un sacrifice ». Sans hésiter, le prétendant apporte les animaux demandés qui sont immolés aux ancêtres puis mangés par la famille de la future<sup>54</sup>.

La religion traditionnelle africaine est donc au cœur du mariage coutumier *moaaga*. Ses traces sont visibles à travers les rites qui jalonnent la célébration coutumière du mariage. « Avec des variantes régionales, la coutume prévoit des formalités au départ de la cour paternelle et à l'arrivée à la cour du mari. On n'accomplit jamais un acte aussi important que le mariage sans avoir, au préalable, invoqué les mânes des ancêtres en vue d'un mariage fécond »<sup>55</sup>.

Si la religion est présente dans le mariage coutumier, on ne peut non plus nier l'existence d'éléments culturels. Mais, comment distinguer ce qui relève de la religion de ce qui relève de la culture? « On confond souvent sous le nom de “coutumes” ou de “présents de salutation” des dons qui se divisent en deux parts : des fournitures destinées aux sacrifices et des cadeaux qui témoignent du respect porté aux anciens. [...] Le dolo,

---

<sup>54</sup> OUEÐRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 53.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 69.

les noix de cola, les cauris et les francs sont des compléments destinés à remercier les anciens du *buudu* [lignage] donneur. Ils sont interchangeables. Des poulets supplémentaires peuvent aussi être remis en cadeaux »<sup>56</sup>.

Le caractère religieux dans le mariage coutumier *moaaga* perd de son importance de plus en plus. Quand les deux lignages ou tout au moins ceux qui ont le droit de faire la promesse solennelle de la donation de femme sont tous convertis au christianisme ou à l'islam, les éléments en référence à l'animisme sont souvent supprimés ou remplacés<sup>57</sup>. Ainsi, son aspect culturel est de plus en plus mis en relief. Alors, on retrouve dans le mariage coutumier *moaaga* des éléments vraiment culturels : la conception du mariage comme une alliance entre deux lignages<sup>58</sup> relève des valeurs culturelles. Et il en est de même pour la donation de femme faite solennellement par le chef de lignage<sup>59</sup> et les trois cris qui sont poussés par les membres du lignage du mari<sup>60</sup>. Mais que faut-il dire du rite de l'imposition de la poussière? « De nombreux témoignages confirment que le *tom-*

---

<sup>56</sup> PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, p. 291.

<sup>57</sup> Nous le verrons plus loin dans le mariage protestant.

<sup>58</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, pp. 49-51. En signe d'illustration, citons quelques passages de ces pages : « Si dans les sociétés industrialisées la famille se fonde par un acte de volonté individuelle, dans la société traditionnelle *moaaga*, elle est l'œuvre du groupe, c'est-à-dire un acte de responsabilité collectif. [...]. Le mariage *moaaga* est le contrat par lequel le chef de famille, agissant au nom et pour le compte du *buudu*, engage une jeune fille (ou un jeune homme), avec ou sans son consentement et sur laquelle il exerce la puissance paternelle dans des liens conjugaux avec un homme (ou une fille) membre d'une autre famille représentée par son chef, en conformité avec les prescriptions coutumières. [...] En droit coutumier, l'alliance est un contrat passé entre deux lignages étrangers par le sang. C'est un cadre juridique dans lequel l'union conjugale voit le jour. Comme un poisson naît et vit dans l'eau, ainsi l'union des époux *moose* naît et vit dans l'alliance ».

<sup>59</sup> Nous lisons dans PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, p. 288 : « Cette déclaration n'est pas sacramentelle. Elle rappelle les bons procédés du bénéficiaire à l'égard du *buudu* et exprime la volonté de sceller l'amitié entre les deux familles par un don de femme. Cette déclaration ne précise généralement pas l'identité de la promise ».

<sup>60</sup> Voir *ibid.*, p. 290 où il est écrit : « Les trois cris suivent la prise de poussière. Ils ont la même importance que celle-ci pour la consolidation de la promesse ».

*yugbu* (jeter la poussière) est pratiqué dans tout le *Moogo* sous des dénominations diverses [...]. La femme légitimement promise et mariée s'appelle *tom-paga* (femme de la poussière). [...] Après le rite du *tom* [poussière], suit celui des trois cris »<sup>61</sup>. Le rite de l'imposition de la poussière est-il un geste culturel ou un geste cultuel?

Il semble qu'il s'agisse ici de la cendre, *tomp-peglem*. Celle-ci est déposée dans un trou, le *tom-boko*, qui existe dans la cour de tout *kasma* [aîné ou chef de lignage]. La publication de la promesse de mariage n'est valable que lorsque les hommes du *buudu* bénéficiaire ont puisé un peu de cendre dans le *tom-boko* et s'en sont mis sur le front. La formule *m'be tome*, « je suis dans la poussière », qui est considérée comme la marque suprême du respect et de la gratitude, est dite trois fois. [...] À notre connaissance, la signification profonde du *tom-yugbu* [imposition de la cendre] n'a pas été recherchée. On remarque que ce rite était exécuté principalement en deux circonstances : à la suite de la promesse de femme et à la suite de la nomination d'un *naaba* [chef] par un *naaba* supérieur. S'agit-il d'un simple geste de politesse traduisant un profond sentiment d'humilité? S'agit-il au contraire d'un acte de haute portée religieuse, telle qu'une invocation à la Terre et aux Ancêtres? S'agit-il d'une référence à un mythe relativement précis? Nous ne pouvons ici que poser des questions<sup>62</sup>.

Si aujourd'hui on s'interroge sur le véritable sens de ce rite sans avoir une réponse satisfaisante, peut-être qu'il faille aller au-delà du sens réel des rites pour voir les raisons qui motivent leur pratique. À notre avis, si les gens tiennent toujours à ce mariage qui n'est pas considéré comme un mariage religieux par les musulmans et les chrétiens pratiquants, c'est surtout à cause de ses valeurs culturelles. Il est probablement une référence identitaire et implique les membres du lignage. En ce sens, une certaine sécurité est ressentie par le couple, soutenu de part et d'autre par les membres de leurs familles respectives qui garantissent en outre de l'exogamie du futur mariage<sup>63</sup>. Cette sécurité est d'autant plus ressentie qu'il est rare que la belle-famille célèbre coutumièrement deux fois le mariage de leur fille. Même si de plus en plus, ce sont le jeune homme et la jeune fille

---

<sup>61</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 67.

<sup>62</sup> PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, p. 289.

<sup>63</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 65.

qui ont l'initiative du mariage, la parole du chef de lignage, une fois donnée, l'est généralement pour toujours :

En droit traditionnel *moaaga*, la promesse est ferme et irrévocable. Les auteurs de la promesse ne reviennent jamais sur la parole donnée [...]. Une enquête de Sœur Marie André en Afrique de l'ouest confirme cette affirmation : « Le contrat de la promesse, constate-t-elle, ne peut être rompu que rarement et dans certains cas particuliers déterminés par la coutume ». C'est par exemple le cas d'une offense très grave de la belle-famille, ou lorsqu'on ne se plie pas aux exigences de la coutume, ou qu'on entretient des relations sexuelles avec une femme du lignage de la future épouse. En dehors de ces cas, la promesse reste toujours ferme, à tel point que le décès de la jeune fille promise ou du mari éventuel ne peut être la raison de la rupture. La famille se charge souvent de remplacer l'un ou l'autre par un membre du lignage<sup>64</sup>.

En plus de la place prépondérante de la communauté, le mariage coutumier *moaaga* est célébré par étapes dont les plus importantes sont : la promesse solennelle, l'accompagnement de la jeune fille chez son mari et la consommation du mariage<sup>65</sup>. Ce type de mariage jouit d'une grande stabilité et le lien qu'il forme ne peut se rompre qu'exceptionnellement. Et, bien que la procréation soit d'une importance capitale dans la conception *moaaga* du mariage<sup>66</sup>, la stérilité n'est pas une cause ni de nullité ni de dissolution du lien matrimonial<sup>67</sup>. La polygamie qui est admise et couramment pratiquée dans la religion traditionnelle africaine au Burkina Faso, se trouve alors être une solution

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 68.

<sup>65</sup> On lira le passage suivant qui est révélateur des effets de la consommation du mariage *moaaga* dans PAGEARD, *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, p. 303 : « Les premiers rapports ont une extrême importance car ils rendent indissoluble l'union entre les deux personnes. Jusqu'à ce qu'ils eussent lieu, ou du moins jusqu'à ce qu'ils eussent été tentés, la femme pouvait jadis être attribuée à un autre homme du *buudu* si le bénéficiaire initial de la promesse se trouvait indisponible par maladie, absence ou impuissance. Les premiers rapprochements sexuels rendaient en principe une telle permutation impossible. En toute rigueur, ce n'est qu'après ces premiers rapports que l'homme peut être appelé "époux" de la femme X et la jeune femme, l'épouse de l'homme Y. [...] Les premiers rapports efficaces avec une femme régulièrement donnée par le *buudu* confèrent au célibataire une certaine majorité religieuse et sociale; il cesse d'appartenir à la catégorie des enfants [...]; il peut exécuter lui-même les sacrifices, prendre la parole dans les conseils [...], recevoir la tutelle de ses frères cadets ».

<sup>66</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 52.

<sup>67</sup> Voir *ibid.*, pp. 62-64. L'auteur trouve dans le droit coutumier des *Moose* deux empêchements dirimants : la parenté et l'impuissance. Les autres empêchements sont simplement prohibitifs. Nous ne trouvons nulle part la mention de la stérilité.

au problème de la stérilité. « La polygamie offre une solution plus humaine que le renvoi en cas de stérilité de la femme. Le mari peut alors la garder sans renoncer à tout espoir de progéniture »<sup>68</sup>. Cette progéniture, dans la société *moaaga*, est la propriété de l'homme et plus exactement la propriété du lignage<sup>69</sup>.

Pour ce qui est de la formation du lien matrimonial, la tradition *moaaga* ne requiert ni le consentement de l'homme ni celui de la femme. Ce qui compte, c'est celui des deux lignages en l'absence d'empêchement avec le suivi scrupuleux des formalités établies par la coutume des deux lignages<sup>70</sup>. Cette vision du mariage est-elle partagée par le christianisme et l'islam?

### 1.2.2 – Le mariage musulman et la disparité de culte

En abordant le mariage musulman et la disparité de culte, nous avons encore en mémoire la pluralité de l'islam au Burkina Faso avec les trois plus importantes confréries musulmanes : la qadiriya, la tidjania et le hamallisme. Ces confréries ont des divergences sur plusieurs questions doctrinales<sup>71</sup>, mais elles ne touchent pas au mariage et à sa législation universellement acceptée. C'est ce patrimoine universel de l'islam que nous allons présenter.

---

<sup>68</sup> P. ZOUNGRANA, « À propos de la polygamie en Afrique », dans *Telema*, 34 (1983), p. 35.

<sup>69</sup> Voir OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, pp. 40, 46-47. Voir aussi LALLEMAND, *Une famille mossi*, p. 191-192. L'auteur montre qu'il arrive que la femme génitrice de l'enfant ne soit pas celle qui assure son éducation. Il donne l'exemple d'une femme nommée Safieta, âgée de 53 ans, qui n'a pas eu d'enfants mais qui en a éduqué dix.

<sup>70</sup> Voir OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 76.

<sup>71</sup> Voir KOUANDA, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina », p. 83-100.

En islam, le mariage ou *nikâh* ' « [...] est simplement l'acte par lequel une femme devient religieusement permise à un homme »<sup>72</sup> et cet acte est le consentement d'un homme et d'une femme donné devant deux témoins. « En principe, toute personne en état de puberté est appelée à donner son consentement au mariage; et ce consentement n'a pas besoin d'être complété par le consentement de certaines personnes, telles que : père, tuteur testamentaire, ascendant »<sup>73</sup>. Le consentement donné entre un homme et une femme est exclusif pour la femme mais pas pour l'homme qui a le droit d'être polygame : « Si vous craignez, en épousant des orphelines, de vous montrer injustes envers elles, sachez qu'il vous est permis d'épouser en dehors d'elles, parmi les femmes de votre choix, deux, trois ou quatre épouses. Mais si vous craignez encore de manquer d'équité à l'égard de ces épouses, n'en prenez alors qu'une seule, libre ou choisie parmi vos esclaves. C'est pour vous le moyen d'être aussi équitables que possible »<sup>74</sup>.

Dans le mariage, la responsabilité de l'homme n'est pas seulement envers ses épouses mais aussi envers ses enfants : « Le mariage musulman n'est pas un contrat emportant association quant à la personne des époux, leurs intérêts pécuniaires et leurs enfants. Les époux ne sont pas des associés; les enfants appartiennent au père; il est donc équitable que ce soit lui qui solde les frais de leur entretien et de leur éducation »<sup>75</sup>. À ces

---

<sup>72</sup> G.-H. BOUSQUET, *Le droit musulman*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 101 (= BOUSQUET, *Le droit musulman*).

<sup>73</sup> MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 285.

<sup>74</sup> Coran IV, 3. Nous utiliserons la traduction française de M. CHIADMI : *Le Noble Coran*, Lyon, Tawhid, 2004.

<sup>75</sup> MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, pp. 432-433.

responsabilités de l'homme correspondent aussi des droits comme le pouvoir de dissoudre unilatéralement le mariage<sup>76</sup>.

Après ces considérations d'ordre général du mariage musulman, venons-en à la législation sur la disparité de culte<sup>77</sup> qui retient particulièrement notre attention. Elle concerne les époux, les témoins, l'éducation des enfants et/ou la garde des enfants. En règle générale, il est formellement interdit aux musulmanes de se marier à des non musulmans : « Ne mariez pas vos filles aux idolâtres tant qu'ils n'ont pas acquis la foi. Un esclave croyant vaut mieux qu'un négateur libre, même si ce dernier a l'avantage de vous plaire car les négateurs vous convient à l'Enfer, alors que Dieu par un effet de Sa grâce vous invite au Paradis et à l'absolution de vos péchés »<sup>78</sup>. Dans ce passage du Coran, il est question du mariage d'une musulmane avec un idolâtre, mais ce que recouvre exactement le terme « idolâtre » est très discuté. Les chrétiens et les juifs en font-ils partie? Dans tous les cas, compte tenu de la conception de l'autorité de l'homme sur la femme dans le mariage musulman<sup>79</sup>, il convient que la musulmane ne se marie qu'à un musulman.

On craint qu'elle ne se laisse influencer et n'en arrive à se convertir à la religion de son mari. D'autre part si les enfants sont élevés dans la religion du mari, la mère, malgré l'interdiction d'hériter qui atteint les non musulmans, pourrait s'efforcer de faire passer ses biens à ses enfants. C'est un risque de perte morale et matérielle pour la communauté musulmane. On n'a pas la même crainte en ce qui concerne le mari musulman d'une

---

<sup>76</sup> Voir *ibid.*, p. 342. On trouve cinq causes de dissolution du mariage : le décès de l'un des époux, l'absence du mari, l'attribution à l'un des deux de la propriété de l'autre, l'adjuration de l'islam, le *talāk* qui est la dissolution du mariage par déclaration du mari, avec ou sans accord de l'épouse, la dissolution du mariage par décision de justice.

<sup>77</sup> Voir C. SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 639-669 (= SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*). L'auteur développe la notion de disparité de culte matrimoniale et rend compte des différentes positions sur la question. En outre, il donne l'état actuel du problème en lien avec les différents droits des États islamiques à travers le monde.

<sup>78</sup> Coran II, 221.

<sup>79</sup> Voir Coran IV, 34.

*Katābiya* [c'est-à-dire chrétienne ou juive]; on espère même que la situation envisagée plus haut sera renversée au profit de l'islam et qu'il résultera de ce mariage une acquisition pour la *Umma* [communauté]<sup>80</sup>.

Ainsi, il est permis à l'homme musulman de se marier à des femmes non musulmanes, telles les chrétiennes et les juives uniquement :

Toute nourriture bonne et pure vous est désormais permise. La nourriture de ceux qui ont reçu les Écritures est aussi licite pour vous, de même que la vôtre l'est pour eux. Pour ce qui est du mariage, il vous est permis de vous marier aussi bien avec d'honnêtes musulmanes qu'avec d'honnêtes femmes appartenant à ceux qui ont reçu les Écritures avant vous, à condition de leur verser leur dot, de vivre avec elles en union régulière, loin de toute luxure et de tout concubinage. Celui qui trahit sa foi perd le fruit de ses bonnes œuvres et sera du nombre des perdants dans la vie future<sup>81</sup>.

Dans tout mariage permis par la législation musulmane, est requis pour sa validité le consentement des époux qui doit être donné en présence de deux témoins. Sont exigées des témoins les qualités suivantes : être pubère, libre (non esclave), sain d'esprit, musulman, de sexe masculin<sup>82</sup>. L'unanimité n'est pas faite sur ces qualités : « [...] les Hanélites admettent que les deux témoins, en cas de mariage mixte, puissent être chrétiens ou juifs, il n'est même pas nécessaire qu'ils soient de la religion de la femme. [...] Dans le rite hanélite, par voie d'interprétation large d'un verset du Coran (II, 282), on admet que l'un des témoins mâles puisse être remplacé par deux femmes »<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 278.

<sup>81</sup> Coran V, 5; on lira aussi Coran LX, 10 : « Ô vous qui croyez! Quand des croyantes se présentent en réfugiées auprès de vous, mettez leur foi à l'épreuve, bien que Dieu soit le mieux Informé de la sincérité de leur foi. Si vous êtes convaincus qu'elles sont de vraies croyantes, ne les renvoyez pas aux idolâtres, car désormais, elles ne sont plus licites pour eux ni eux licites pour elles. Mais restituez le montant des dots à leurs anciens maris, et vous pouvez vous-mêmes les épouser, en leur versant leur dot. En revanche, ne restez pas unis à des femmes non croyantes. Mais exigez d'elles le remboursement de la dot que vous avez versée en les épousant, de même que les infidèles ont le droit d'exiger le même remboursement de la dot des femmes devenues musulmanes. Telle est la décision de Dieu, statuant entre vous. Dieu est Omniscient et Sage ».

<sup>82</sup> Voir MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 302; SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, p. 554; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, vol. 2, Paris/La Haye, Mouton & Co., 1965, pp. 121-126 (= LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*).

<sup>83</sup> MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 302. Voir LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, pp. 101-104. Pour les écoles ou rites, voir BOUSQUET, *Le droit musulman*, pp. 3-4.

Pour l'éducation des enfants, étant donné que le système familial musulman est patriarcal et que les enfants appartiennent au père, le consensus s'est fait : c'est au père que revient la responsabilité de l'éducation des enfants, donc de leur transmettre sa foi, la foi musulmane. À la femme revient, en premier lieu, la responsabilité de la garde des enfants : « La mère a le droit de *hadāna*, mot qui désigne l'action de couvrir, de porter, de prendre dans ses bras, de protéger. Le droit de *hadāna* est donc le droit de la mère, de garder ses enfants, de les protéger, de leur donner des soins »<sup>84</sup>. C'est un droit naturel de telle sorte qu'on ne peut la refuser à une chrétienne ou une juive mariée à un musulman. D'ailleurs, pour toute personne qui a la *hadāna*, il « est à remarquer que les textes ne font aucune allusion à sa religion et n'exigent pas, chez elle, la qualité de musulmane. Les commentateurs en ont tiré cette conclusion que rien ne s'oppose à ce qu'elle soit dévolue à une personne appartenant à la religion chrétienne ou juive »<sup>85</sup>. Néanmoins, quelle que soit la personne qui a la garde des enfants, « [...] le père [...] conserve la faculté de surveiller l'éducation de l'enfant. [...] c'est au père [...] qu'il appartient de corriger l'enfant, de l'éduquer, de l'envoyer à l'école »<sup>86</sup>. Si l'on se place du côté des enfants, il leur est reconnu le droit d'exiger l'éducation de la part de leurs parents : « Les droits des enfants consistent dans la faculté qu'ils ont d'exiger des parents qu'ils s'acquittent de leurs obligations : nourriture, logement, habillement et éducation »<sup>87</sup>. Même si la responsabilité de l'éducation revient au père, on admet une certaine suppléance par la mère : « En principe, la mère n'est pas tenue d'assurer l'entretien et l'éducation des

---

<sup>84</sup> MILLIOT et BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 423.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 426.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 433.

enfants »<sup>88</sup>. Dans le cas où la mère est chrétienne ou juive, comment concilier d'une part son droit à la garde des enfants et son devoir de suppléance au père dans l'éducation, et d'autre part le droit et le devoir du père de transmettre la foi musulmane aux enfants qui lui appartiennent en exclusivité? La chrétienne ou la juive qui est mariée à un musulman doit être respectée dans sa foi. La loi musulmane n'exige pas d'elle qu'elle se convertisse à l'islam même si on nourrit le secret espoir qu'elle le fasse un jour.

### **1.2.3 – Le mariage chrétien et la disparité de culte**

Pour le mariage chrétien et la disparité du culte, nous voulons réduire notre champ d'exploration à quelques lois aussi bien dans l'Église catholique que dans les Communautés ecclésiales.

#### **1.2.3.1 – Le mariage protestant**

Quand nous avons considéré le protestantisme au Burkina Faso dans le cadre de la situation religieuse de ce pays, nous avons constaté la diversité des Communautés ecclésiales, ce qui rendait complexe une unité de présentation. Dès le début de leur implantation, du moins pour les premiers missionnaires, il y avait comme une division du pays pour préserver des zones d'influence. Que cela soit voulu ou non, on peut y lire déjà l'autonomie ou l'indépendance de chacune des Communautés ecclésiales qui rendra aussi difficile l'approche du mariage protestant.

Pour faire ressortir les divergences d'approche du mariage et de la disparité de culte, malgré une base commune partagée, nous nous intéresserons au mariage dans deux Communautés ecclésiales : les Assemblées de Dieu, la première des Communautés ecclésiales implantées au Burkina Faso, et l'Église de Pentecôte qui est née d'une dissidence dans la première.

---

<sup>88</sup> Ibid.

Comme nous l'avons vu, plusieurs couples burkinabè célèbrent leur union selon le mariage coutumier et le mariage religieux, voire même une troisième fois selon le droit civil. Par rapport au mariage coutumier, les Assemblées de Dieu et l'Église de Pentecôte sont diamétralement opposées. Si les Assemblées de Dieu le reconnaissent et même le pratiquent pour des raisons sociologiques et culturelles en rejetant les pratiques à connotation religieuse animiste, l'Église de Pentecôte le réprouve catégoriquement.

Pour les Assemblées de Dieu, « le mariage protestant n'équivaut pas à une forme d'alliance coutumière, il en est une transformation »<sup>89</sup>. Et cette transformation consiste en partie à extirper du processus du mariage tout élément en référence avec la religion traditionnelle africaine : « [...] pour les Assemblées de Dieu, ce qui devient inacceptable dans les formes de l'alliance coutumière, ce sont essentiellement les références aux *kiimsé* (ancêtres), *kinkirsé* (génies), *tengkuga* (fétiches), désormais assimilés aux œuvres du Diable, mais, en aucun cas, les rituels sociaux liés à l'établissement de nouvelles relations de parenté ne sont inclus dans ce procès de "démonologisation" »<sup>90</sup>. Les éléments de la religion traditionnelle africaine sont remplacés par des éléments sans équivoque quant à leur rapport avec celle-là :

[...] les symboles censés évoquer les cultes des ancêtres et des instances coutumières sont remplacés par des objets dont la référence symbolique évoque le modernité (la richesse), comme par exemple la substitution du mil germé, nécessaire à la fabrication de la bière de mil, par le riz (nourriture assimilée à celle de l'élite urbaine) ou encore, un intéressant jeu d'euphémisation lorsque les protestants offre de l'argent à la place d'une chèvre, d'un coq et des noix de cola (offrandes destinées aux ancêtres)<sup>91</sup>.

Les Assemblées de Dieu ne pratiquent pas le mariage coutumier comme une exigence de la société traditionnelle mais elles l'ont intégré comme une des étapes dans la célébration

---

<sup>89</sup> LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, p. 142.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid., pp. 145-146.

du mariage : « Le mariage protestant déborde largement la cérémonie organisée, parfois en grande pompe, dans le temple le samedi matin (*sibri daaré*). À la limite, cette journée ne représente qu'une importance marginale au regard des longues et parfois filandreuses étapes qui la précèdent »<sup>92</sup>. Ainsi, le mariage coutumier n'est plus étranger au mariage des Assemblées de Dieu de sorte que le pasteur peut devenir un véritable chef de lignage (*buudkasma*) au cœur d'un réseau d'alliances matrimoniales dans sa communauté.

À l'intention des jeunes convertis, les Assemblées de Dieu se devaient d'assumer pleinement, pour leur compte, l'organisation de l'institution du mariage et de veiller à l'instauration d'un autre marché matrimonial. Cette question est très délicate pour les filles qui restent encore nombreuses à fuir leur mari coutumier et donc à se brouiller durablement avec leur lignage et celui de leur fiancé coutumier. La communauté protestante et plus concrètement la famille du pasteur deviennent le refuge des jeunes protestantes en fuite, ainsi que leur nouvelle famille; le pasteur aura la charge d'organiser leur mariage. Par ce mécanisme, le religieux s'installe à la tête d'un nouveau lignage et à l'instar du *buudkasma*, il gère savamment, avec autorité et sûr de son bon droit, « ses filles à marier » (sociales et biologiques) par de très habiles compositions des règles d'alliances coutumières avec les formes du mariage autorisé par l'Église protestante. Avec l'âge et l'expérience, en véritable *big man* qu'il peut devenir, le pasteur se trouve au centre d'un vaste réseau de relations de personnes vivant sous sa dépendance ou ayant sollicité des alliances auprès de filles de son Église [...]. Le mariage protestant tente de régler, à travers une alliance qui se voudrait définitive, à la fois la quête du libre choix du conjoint, les impératifs lignagers et la production d'alliés<sup>93</sup>.

Toutefois, le mariage dans les Assemblées de Dieu, à la différence du mariage coutumier, « impose la monogamie, insiste sur l'indissolubilité du lien du mariage ainsi que sur la fidélité »<sup>94</sup>.

Par ailleurs, cette intégration des étapes du mariage coutumier peut faire penser à une grande ouverture quant à la disparité de culte mais il n'en est rien du tout. « De nombreuses règles et interdits régissent la vie quotidienne des fidèles des Assemblées de Dieu. Ce système d'interdiction devient un véritable mode d'emploi du monde qui donne

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 100.

<sup>93</sup> Ibid., pp. 98-99.

<sup>94</sup> Ibid., p. 99.

aux alliances le cadre contraignant dans lequel elles doivent se conclure et se vivre ultérieurement »<sup>95</sup>. L'insistance sur ces règles et interdits finit par créer dans l'esprit des fidèles la conviction d'être des purs par rapport aux autres qui sont des impurs. Les premiers sont dignes d'un mariage de l'Église et les seconds en sont indignes<sup>96</sup>. Il s'ensuit donc « une endogamie générée entre les purs qui disposent ainsi d'un accès privilégié (à l'exclusion des non-protestants) à un conjoint »<sup>97</sup>.

L'endogamie existe aussi dans l'Église de Pentecôte et elle est sans ambages : « [...] les convertis qui souhaitent demeurer fidèles à leurs propres règles se voient contraints d'organiser des mariages entre fidèles »<sup>98</sup>. La position de l'Église de Pentecôte par rapport au mariage coutumier est ferme : « L'Église de Pentecôte est de celles qui ne reconnaissent pas les mariages coutumiers. [...] Un pentecôtiste se refusera à donner sa fille en mariage à un musulman ou à un animiste, même si les deux familles en étaient convenues depuis longtemps. Pour se dégager de cette alliance, il exigera la conversion du futur mari, lequel refuse la plupart du temps »<sup>99</sup>. Cette loi sur la disparité de culte s'applique indistinctement aux femmes et aux hommes : « Les nouveaux fidèles sont tous confrontés, à un moment donné, aux règles qui régissent le mariage au sein de l'Église de Pentecôte, soit qu'ils étaient déjà mariés, voire polygames lorsqu'il s'agit d'anciens musulmans, soit qu'ils ne le sont pas encore et dans ce cas, il est exclu pour eux de

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 112.

<sup>96</sup> Voir *ibid.*, pp. 113-114.

<sup>97</sup> Ibid., p. 114.

<sup>98</sup> FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, p. 125.

<sup>99</sup> Ibid., pp. 125-126.

contracter une alliance avec une personne de confession musulmane “ou pire, avec un animiste” »<sup>100</sup>.

À chaque situation particulière, correspond une règle.

- i) Pour les célibataires hommes et femmes qui sont nés dans le pentecôtisme ainsi que pour les nouveaux convertis, ce sont les règles du mariage pentecôtiste qui s'appliquent : « l'union avec “une sœur” ou “un frère” de l'Église »<sup>101</sup>.
- ii) Pour les nouveaux convertis monogames, de mariage catholique ou musulman ou coutumier, l'obligation leur est faite de célébrer un autre mariage dans l'Église de Pentecôte : « Dans le cas de mariages coutumiers ou même catholiques, les jeunes époux, alors considérés comme “mal mariés”, sont invités à “régulariser” leur situation en se remariant au sein de l'Église qui “encourage la légalisation des mariages coutumiers” (art. 18.1 de la Constitution), ce qui se traduit concrètement par la célébration d'un nouveau mariage religieux »<sup>102</sup>.
- iii) Pour les polygames, que ce soit le mari qui se convertisse ou une de ses épouses ou toutes les épouses, il y a une impasse :

Dans le cas de polygamie, il faut préciser que la configuration la plus répandue au sein de la communauté des fidèles, surtout en milieu rural, est celle d'épouses converties, avec l'accord du mari qui tolère ces conversions, tandis que lui-même demeure musulman ou animiste. Mais ce type de conversion n'est pas considéré par l'Église comme une conversion « totale ». Les pasteurs exercent alors une pression régulière, et plutôt de principe, sur le mari afin d'obtenir une conversion. Si le mari polygame est désireux de se convertir à son tour, il n'est pas moins dans une impasse puisque l'Église considère que « les nouveaux convertis polygames seront baptisés, mais ne seront pas membres à part entière de l'Église s'ils ne renoncent pas à la polygamie » (art. 15.3 de la Constitution). Pour être en totale conformité avec les règles du mariage pentecôtiste [...], le mari devrait se séparer de toutes les épouses à l'exception de la première. Mais l'Église étant également opposée à la répudiation des épouses, la plupart du temps, la situation en reste là et la non conversion du mari le place dans une sorte

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 126.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid.

d'impose volontaire puisque l'Église « n'encourage pas le divorce et n'accepte pas la polygamie » (art. 18.1 de la Constitution)<sup>103</sup>.

Avec le principe de l'endogamie que nous avons constaté dans l'Église des Assemblées de Dieu et dans l'Église de Pentecôte, les questions liées aux mariages avec les non-baptisés et avec les baptisés des autres Églises nous paraissent inexistantes en principe, mais qu'en est-il en pratique? L'Église catholique a-t-elle la même approche de la question?

### 1.2.3.2 – Le mariage catholique

Contrairement au mariage musulman qui admet la polygamie, le divorce et la répudiation, le mariage catholique, comme le mariage protestant, est monogamique : « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière »<sup>104</sup>.

En outre, l'Église catholique voit dans le mariage, entre autres fins, le bien des époux et la procréation : « 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 »<sup>105</sup>. Cette conception du mariage déborde le mariage entre chrétiens pour toucher tout mariage valide qui ne peut exister que par le consentement libre des conjoints : « C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage; ce

---

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> *CIC*, c. 1056, 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, 1984. Cette traduction est utilisée pour toutes les références subséquentes des canons du Code de 1983.

<sup>105</sup> C. 1055, § 1.

consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine »<sup>106</sup>. Quand au moins un des conjoints est catholique<sup>107</sup>, ce consentement doit être donné suivant la forme canonique, c'est-à-dire devant un assistant autorisé par l'Église et deux témoins : « 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 »<sup>108</sup>. Ces témoins ne sont pas nécessairement chrétiens ou catholiques. Il est exigé d'eux la capacité de rendre compte de l'acte pour lequel ils sont témoins. « Le témoin est une personne qui s'est trouvée présente à l'accomplissement d'un acte ou d'un fait et qui peut par la suite en certifier l'existence, la manière ou les résultats »<sup>109</sup>. L'ouverture de l'Église catholique aux non-catholiques et aux non-chrétiens dans le mariage ne se limite pas aux témoins. Sa législation matrimoniale accepte les mariages mixtes, c'est-à-dire entre catholiques et baptisés non catholiques: « Le mariage entre deux personnes baptisées, dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue après le baptême, et l'autre inscrite à une Église ou à une communauté ecclésiale n'ayant pas la pleine communion avec l'Église catholique, est interdit sans la permission expresse de l'autorité compétente »<sup>110</sup>. Cette permission est de licéité. Par contre, le mariage entre catholiques et non-baptisés est assorti d'un empêchement

---

<sup>106</sup> C. 1057, § 1.

<sup>107</sup> Voir c. 1117.

<sup>108</sup> C. 1108, § 1.

<sup>109</sup> R. NAZ, art. « Témoins judiciaires », dans *DDC*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 1171-1172.

<sup>110</sup> C. 1124. Ce canon a été récemment modifié. Voir BENOÎT XVI, Lettre apostolique en forme de motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 8-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-363 (= BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*). En dehors des citations, l'expression « communauté ecclésiale » employée au singulier sans autre précision désigne la communauté ecclésiale catholique.

dirimant de disparité de culte dont on peut dispenser<sup>111</sup> à certaines conditions<sup>112</sup>. Parmi ces conditions, nous mentionnons, pour l'instant, la promesse de la partie catholique d'écartier les dangers d'abandon de la foi et de faire tout son possible pour le baptême et l'éducation catholiques des enfants. Si cet empêchement n'est pas levé par une dispense, le mariage est frappé de nullité absolue : « Est invalide le mariage entre deux personnes dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou reçue dans cette Église, et l'autre n'a pas été baptisée »<sup>113</sup>. Remarquons au passage que, d'une part, l'endogamie n'est pas exigée dans l'Église catholique et, d'autre part, pour l'empêchement de disparité de culte, dans la législation universelle, il n'y a pas de distinction entre l'homme et la femme.

Si l'Église catholique est ouverte à la disparité de culte dans le mariage, il n'en demeure pas moins que sa préférence va aux mariages entre baptisés et mieux entre catholiques pour des raisons pratiques de l'éducation à la foi des enfants et la vie de foi des conjoints. On comprend alors que Tertullien, père de l'Église<sup>114</sup>, s'exclamait :

Quel couple que celui de deux chrétiens, unis par une seule espérance, un seul désir, une seule discipline, le même service! Tous les deux enfants d'un même père, serviteurs d'un même maître; rien ne les sépare, ni dans l'esprit ni dans la chair; au contraire, ils sont vraiment deux en une seule chair. Là où la chair est une, un aussi est l'esprit. [...] Ils sont l'un et l'autre à égalité dans l'Église de Dieu, à égalité au banquet de Dieu, à égalité dans les épreuves, les persécutions, les consolations. Entre l'un et l'autre

---

<sup>111</sup> Le c. 1086, § 2 pose le principe de la possible dispense de l'empêchement de disparité de culte et renvoie aux cc. 1125 et 1126 pour les conditions à remplir.

<sup>112</sup> Le c. 1125 donne les conditions pour obtenir la permission pour un mariage mixte mais ce sont les mêmes conditions pour obtenir également la dispense de l'empêchement de disparité de culte.

<sup>113</sup> C. 1086, § 1. Ce canon aussi a été modifié par BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*.

<sup>114</sup> Voir J. LIÉBAERT, art. « Pères de l'Église », dans G. JACQUEMET, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1958, col. 1230-1231 : « [...] dans l'usage courant actuel, l'expression "Pères de l'Église" englobe facilement tous les auteurs chrétiens particulièrement remarquables, en tant que témoins de la foi et de la pensée chrétienne notamment, même s'ils ne figurent pas au catalogue des saints et même si leur vie ou leur doctrine n'ont pas été exemptes de déficiences graves. Ainsi, n'exclura-t-on pas en pratique de la catégorie "Pères de l'Église" (comme en témoignent nombre de titre d'ouvrages généraux sur les Pères) Tertullien, pourtant mort dans le schisme, en raison de la valeur et de l'influence positive de sa pensée sur des points essentiels de la foi ».

aucun secret, entre l'un et l'autre aucun faux-fuyant, entre l'un et l'autre aucun motif de peine<sup>115</sup>.

En outre, des raisons théologiques font pencher en faveur de la préférence pour les couples chrétiens ou catholiques :

[...] l'Église a solennellement enseigné et enseigne que le mariage des baptisés est l'un des sept sacrements de la Nouvelle Alliance. Car, par le baptême, l'homme et la femme sont définitivement insérés dans la nouvelle et éternelle Alliance, alliance nuptiale du Christ avec l'Église. C'est en raison de cette insertion indestructible que la communauté intime de vie et d'amour conjugal fondée par le Créateur a été élevée et assumée dans la charité nuptiale du Christ, soutenue et enrichie par sa force rédemptrice. En vertu de la sacramentalité de leur mariage, les époux sont liés l'un à l'autre de la façon la plus indissoluble. S'appartenant l'un à l'autre, ils représentent réellement, par le signe sacramentel, le rapport du Christ à son Église<sup>116</sup>.

La législation de l'Église catholique sur la disparité de culte dans le mariage n'est pas guidée tant par la recherche de l'harmonie du couple que par la volonté d'écarter à tout prix le danger de perdre la foi pour la partie catholique. En effet, le devoir de garder sa foi catholique n'est pas discutable ni négociable. Il est de droit divin et l'Église ne peut en dispenser.

On peut affirmer que l'empêchement de disparité de culte est fondé sur le droit divin, qui interdit à l'homme de mettre en danger sa foi et celle de ses enfants. Mais on ne saurait démontrer que le droit divin confère à cet empêchement son caractère dirimant, parce que le danger qui le motive n'existe pas fatalement dans tous les cas, et parce que l'Église en a toujours accordé la dispense, pratique inapplicable à un empêchement de droit divin. Mais si le caractère dirimant de l'empêchement de disparité de culte est seulement de droit ecclésiastique, cet empêchement n'en est pas moins absolu et s'applique à tout projet de mariage entre baptisés et non-baptisés, même si tout danger de perversion est écarté en fait pour la partie catholique. La présomption de danger qui existe en de tels cas suffit à motiver la défense de l'Église<sup>117</sup>.

Cette attitude défensive quand il s'agit du mariage dispar n'est pas propre à l'Église catholique. Elle existe plus ou moins dans toutes les religions présentes au Burkina Faso dont les positions peuvent être ainsi résumées.

---

<sup>115</sup> TERTULLIEN, *À son épouse*, Sources chrétiennes, 273, Paris, Cerf, 1980, p. 149.

<sup>116</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 13.

<sup>117</sup> R. NAZ, art. « Disparité de culte », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1280 (= NAZ, « art. Disparité de culte »).

- i) Pour le mariage coutumier *moaaga*, le lien matrimonial peut exister entre toutes les personnes, homme ou femme, quelle que soit leur religion, le principe étant que l'homme est le chef dans la famille et que son épouse ou ses épouses, ainsi que ses enfants doivent être normalement de sa religion.
- ii) Pour le mariage musulman, les femmes musulmanes ne peuvent épouser que des hommes musulmans tandis que les hommes musulmans peuvent épouser des chrétiennes ou des juives mais jamais des femmes des autres religions à moins qu'elles ne se convertissent à l'islam; le consentement de l'homme et de la femme qui fait le mariage doit être donné pour sa validité devant deux témoins dont la religion est discutée selon les écoles ou rites dans le cas de disparité de culte.
- iii) Pour le mariage chrétien, protestant ou catholique, il n'y a pas de position commune à toutes les Églises. En général, les Communautés ecclésiales sont opposées à la disparité de culte et prônent l'endogamie, alors que l'Église catholique fait de la disparité de culte un empêchement matrimonial dispensable.

La rencontre entre le christianisme, la religion traditionnelle africaine et l'islam sur le terrain commun du mariage au Burkina Faso ne va pas sans susciter de nombreux problèmes et des questions de tous ordres, mais notre intérêt s'oriente vers les questions canoniques et pastorales que pose le mariage entre catholiques et non-baptisés.

### **1.3 – Les mariages disparés dans l'Église catholique au Burkina Faso : quelques questions canoniques et pastorales**

Avant d'aborder les questions canoniques et pastorales, il convient de relever le rapport entre la pastorale et le droit canonique. Ces deux domaines de la vie ecclésiale apparemment étrangers l'un à l'autre, entretiennent des rapports très étroits.

### 1.3.1 – Le rapport entre le droit canonique et la pastorale

Le rapport entre le droit canonique et la pastorale se situe à deux niveaux : le niveau de la pratique et celui de la science. Il s'agit donc de voir d'un côté, le rapport de l'agir pastoral et du droit canonique en tant que normes à être appliquées et de l'autre côté, le rapport entre la science pastorale et la science canonique.

Si la science canonique s'est établie depuis des siècles<sup>118</sup> comme un domaine de recherche, de réflexion et d'élaboration indépendamment de la théologie, mais toujours en relation avec elle, la science pastorale, quant à elle, se présente comme une science nouvelle qui se construit<sup>119</sup>. C'est ainsi que Marcel Viau en 1984 intitulait un article : « La pastorale est-elle une science? »<sup>120</sup>. Conscient que la pastorale, comme science, est vraiment en gestation, il attire l'attention du lecteur dès l'introduction : « [...] cet article n'est qu'une piste de recherche, une ébauche préliminaire, un coup de sonde. Son but est de poser quelques jalons en vue de charpenter un modèle de recherche qui aurait pour fonction de mettre au jour les principaux fondements épistémologiques d'une véritable science pastorale, d'une "pastrologie" »<sup>121</sup>. Par rapport à la théologie ou au droit canonique, la science pastorale est un nouveau champ d'investigation, mais la pratique pastorale est très ancienne. L'agir pastoral existe dès le début de l'Église et s'enracine dans l'histoire du peuple d'Israël.

---

<sup>118</sup> Voir IDEM, art. « Droit canonique », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1472-1485; A. BRIDE, art. « Droit canonique », dans G. JACQUEMET, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 1104-1108.

<sup>119</sup> Voir J.-P. BAGOT, art. « Pastorale », dans G. JACQUEMET, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 766-773 (= BAGOT, « Pastorale »).

<sup>120</sup> M. VIAU, « La pastorale est-elle une science? », dans *Sciences pastorales*, 3 (1984), p. 13 (= VIAU, « La pastorale est-elle une science? »). Voir IDEM, « Plaidoyer pour une métapastorale », dans *Sciences pastorales*, 5 (1986), pp. 47-63.

<sup>121</sup> VIAU, « La pastorale est-elle une science? », p. 14.

Il semblerait normal de définir la pastorale comme l'action des « pasteurs », donc des ministres ordonnés de l'Église. Mais déjà en Israël, le peuple tout entier était appelé à être collectivement avant-garde du monde nouveau créé par Dieu; il était donc investi d'une mission divine. Dans l'Église, tous les croyants participent à la mission sacerdotale et doivent devenir « lumière du monde », « sel de la terre », artisan de l'œuvre de Dieu. Celle-ci ne saurait s'enclorre dans des ministres particuliers. C'est pourquoi dans les pays francophones au moins, on a étendu le sens du mot « pastorale » à toute action organisée de l'Église, qu'elle soit le fait de clercs ou de laïcs<sup>122</sup>.

Il n'y a donc pas de doute que le rapport entre la pastorale et le droit canonique soit séculaire. Mais, il a été diversement apprécié au cours de l'histoire de l'Église.

On a parfois vu dans ce rapport une opposition : « On oppose dans l'*aula* conciliaire, et ailleurs, le droit canonique à la pastorale. On insiste sur la primauté de celle-ci »<sup>123</sup>. Puis, on réalisera aussi la complémentarité entre les deux.

Le Concile nous donne, en conséquence, une très belle solution du problème, au point de vue théorique : il n'existe pas d'opposition entre le droit canonique et la pastorale. Tous les deux ne sont que des manifestations du pouvoir du Christ qui se continue dans l'Église. Tous les deux ont la même finalité. Tous les deux utilisent les mêmes instruments. Les deux activités sont complémentaires. Il faut seulement harmoniser [...]. Si, par la pastorale, on cherche, au for interne, à implanter chez les chrétiens fidèles l'ordre de la grâce par lequel ils s'unissent à Jésus-Christ, [...] par le droit canonique on s'efforce, en outre, de procurer un ordre adéquat qui consiste davantage à régir efficacement les activités ecclésiales et à leur donner l'impulsion nécessaire<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> BAGOT, « Pastorale », col. 766.

<sup>123</sup> L. DE ECHEVERRIA, « Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique », dans *L'Année canonique*, 13 (1969), p. 82.

<sup>124</sup> Ibid., p. 84. On retrouvera exprimée aussi cette complémentarité dans J.-C. PÉRISSET, « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », dans *Revue de droit canonique*, 43 (1993), pp. 119-120 (= PÉRISSET, « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage ») : « S'il y a une distinction à faire entre droit canonique et pastorale, comme branches du savoir théologique, [...] il faut maintenir celle-ci dans l'unité de leur jaillissement originel, à savoir l'incarnation du Verbe qui se plonge dans l'Église, son Corps mystique [...]. Quant à leur altérité, dans la comparaison sponsale de l'union du Christ et de son Église, il faut considérer toutes les activités de l'Église comme expression de sa fidélité au Christ [...], car toutes ont pour but de faire réussir la mission salvifique de Celui qui n'est pas venu condamner les hommes, mais les sauver [...]. Dans leur rapport mutuel, comme secteurs distincts de l'activité ecclésiale, il faut dire que la pastorale est l'ultime étape du jugement pratique éclairé par la foi auquel le droit canonique offre des points d'ancrage et des balises, pour que la réalisation de la mission ecclésiale réponde pleinement à la volonté du Christ, Tête de l'Église. Le droit canonique est orienté vers son application pastorale comme la structure de l'arbre vers ses fruits. Aussi, convient-il des normes intangibles, pour exprimer la foi et rendre effective la communion sacramentelle de la grâce, et des normes transitoires, qui tiennent compte des conditions d'exercice de la mission de l'Église dans le monde de ce temps ».

Et, avec le Concile Vatican II, que Jean XXIII a voulu pastoral, a commencé une nouvelle ère où une insistance sera mise de plus en plus sur le caractère pastoral du droit canonique. D'ailleurs, plusieurs papes ont beaucoup œuvré pour la mise en évidence de ce caractère pastoral du droit canonique. Pie XII disait déjà en 1944 :

[...] le juriste qui, comme tel, considère le droit pur et la stricte justice, a coutume de se montrer, comme d'instinct, étranger aux idées et aux fins de la sollicitude pastorale des âmes; il défend la séparation nette entre les deux fors, celui de la conscience et celui de l'ordonnance externe de la vie juridico-sociale. Cette tendance vers une nette division des deux domaines est, jusqu'à un certain degré, légitime, en tant que le juge et ses collaborateurs, dans la procédure judiciaire, n'ont pas pour office propre et direct la sollicitude des âmes. Mais ce serait d'autre part une funeste erreur d'affirmer qu'il ne se trouve pas entre eux aussi en dernière instance au service des âmes<sup>125</sup>.

Paul VI relèvera la fonction pastorale du juge ecclésiastique<sup>126</sup>, la nature pastorale du droit dans l'Église<sup>127</sup> et la valeur pastorale du pouvoir de juridiction<sup>128</sup>. Quant à Jean-Paul II, il montrera l'authentique valeur pastorale du droit canonique<sup>129</sup>. Il apparaît donc que pastorale et droit canonique sont imbriqués de sorte que nous aurions pu développer, d'une part, un lien entre la science canonique et l'agir pastoral et, d'autre part, une éventuelle influence de la science pastorale sur les normes canoniques. Cette osmose entre droit canonique et pastorale n'empêche pas qu'il y ait des questions relevant de la pastorale ou du droit canonique ou du droit canonique et de la pastorale. Ce sont toutes

---

<sup>125</sup> PIE XII, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 2 octobre 1944, dans J. THORN (dir.), *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 (= THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*), pp. 32-33.

<sup>126</sup> Voir PAUL VI, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 25 janvier 1966, dans THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*, pp. 87-88.

<sup>127</sup> Voir IDEM, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 8 février 1973, dans THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*, pp. 124-126.

<sup>128</sup> Ibid., pp. 127-130.

<sup>129</sup> Voir JEAN-PAUL II, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 18 janvier 1990, dans THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*, pp. 218-222.

ces questions que nous regroupons sous la rubrique « questions canoniques et pastorales ».

### 1.3.2 – Quelques questions canoniques et pastorales

Nous aborderons ces questions canoniques et pastorales dans leur relation avec le mariage coutumier *moaaga* d'une part, et d'autre part, dans leur relation avec le mariage musulman dans le contexte particulier de l'Église catholique au Burkina Faso. Pour ce faire, nous commencerons par évoquer les questions communes que soulèvent les deux mariages avant d'aborder celles qui leur sont spécifiques.

Quelques questions canoniques et pastorales peuvent se poser en lien avec la polygamie et l'éducation des enfants selon la conception du mariage coutumier *moaaga* et du mariage musulman.

La polygamie est acceptée aussi bien dans le mariage coutumier *moaaga* que dans le mariage musulman même si ce dernier la limite à quatre femmes. Par contre, le mariage catholique est fondamentalement monogamique. Pour cela, nous nous demandons s'il n'y a pas un risque en ce qui a trait à l'unité comme propriété du mariage<sup>130</sup> venant de la partie musulmane ou animiste engagée dans un mariage dispar. Certes, il y a la préparation au mariage dont il est question au canon 1063, 2° et l'instruction sur les fins et propriétés essentielles du mariage dont fait obligation le canon 1125, 3°. Mais cela suffit-il à changer la mentalité, voire la conviction sur la polygamie pour une personne qui n'est pas catholique? D'un point de vue pastoral, comment travailler à réduire l'influence de cette mentalité ambiante de polygamie chez les non-baptisés qui optent pour le mariage chrétien?

---

<sup>130</sup> Voir c. 1099.

Le même effort pastoral est nécessaire sur le champ de l'éducation des enfants. Dans la société traditionnelle *moaaga*, l'enfant appartient au lignage. Ceci ressemble fort au mariage musulman où les enfants et la responsabilité de leur éducation reviennent au père. Par le père, l'enfant appartient à la *Umma* (la communauté musulmane). Or, dans le mariage dispar, la législation universelle de l'Église catholique souhaite voir les enfants éduqués dans la foi catholique, que ce soit le père ou la mère qui est catholique. Théoriquement, chaque communauté religieuse a une législation claire mais sa mise en pratique demeure laborieuse. Comment concilier les différentes approches de l'enfant et de son éducation dans le mariage dispar? Si l'approche de l'Église catholique doit l'emporter sur les autres, comment y parvenir quand on sait que le christianisme est minoritaire au Burkina Faso par rapport à l'islam et à l'animisme? À cause de la conception traditionnelle *moaaga* qui veut que l'enfant appartienne au lignage, il arrive qu'un enfant de père catholique ou même de deux parents catholiques soit confié à un oncle musulman ou à une tante animiste depuis son enfance jusqu'à son adolescence. Jusqu'à quel point les parents sont-ils convaincus que les enfants leur appartiennent et que la responsabilité de leur éducation leur incombe en premier lieu? Et même s'ils en étaient convaincus, ont-ils la force morale de braver les exigences de la coutume et le lignage, sans oublier que le plus souvent le mariage a été arrangé par la famille? Que pourrait être l'application des canons 1136 et 1366<sup>131</sup>?

---

<sup>131</sup> Nous lisons respectivement au c. 1136 et au c. 1366 : « Les parents ont le très grave devoir et le droit primordial de pourvoir de leur mieux à l'éducation tant physique, sociale et culturelle que morale et religieuse de leurs enfants »; « 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 ». Voir A.B.C. CHIEGBOKA, « Sanction to Parents in Inter-Faith Marriages : A Reflection on the Nigerian Local Church Praxis », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 221-241 (= CHIEGBOKA, « Sanction to Parents in Inter-Faith Marriages : A Reflection on the Nigerian Local Church Praxis »).

Après ces questions canoniques et pastorales sur deux réalités communes au mariage coutumier *moaaga* et au mariage musulman, venons-en à celles qui sont en rapport seulement avec le mariage coutumier *moaaga*. Nous notons l'éternelle question sensible de la liberté de consentement. Le mariage coutumier *moaaga* que nous avons vu ne requiert pas le consentement des conjoints mais plutôt celui des lignages alors que le mariage catholique l'exige. Certains pensent qu'il y a de la place pour un consentement des conjoints à travers la permanence de l'union matrimoniale :

Le fait qu'une femme soit mariée ne signifie pas qu'elle a consenti personnellement au choix effectué par ses parents. Les fugues fréquentes, et même les cas de séparation, ainsi que les mariages par enlèvement illustrent bien que les époux peuvent bien refuser le choix opéré par les lignages. Mais si un homme et une femme vivent unis sous un même toit et ont des enfants, on peut avoir la présomption raisonnable qu'il y a communion de vie, de pensée, de sentiments et surtout de volontés. En d'autres termes, la constance de l'union permet d'affirmer que les époux ont consenti, même à posteriori<sup>132</sup>.

Sans entrer dans une dynamique de débat, nous relevons qu'en aucun moment des étapes du mariage coutumier *moaaga*, tel que nous l'avons vu, il n'est fait référence au consentement des conjoints. Certes, on peut le présumer par la consommation qui est un acte privé. Cependant, ne perdons pas de vue que le consentement concerne les deux parties et que, par conséquent, une partie peut forcer la main à une autre ou toutes les deux parties peuvent se résigner au consentement des lignages. C'est pourquoi, poussés par le désir de liberté, les jeunes veulent, de nos jours, avoir l'initiative du choix de leur conjoint. Le mariage dans l'Église des Assemblées de Dieu a apporté un correctif au mariage coutumier *moaaga* en l'intégrant comme une étape d'un mariage chrétien et en mettant en valeur le choix libre des conjoints. Le consentement des deux lignages et le consentement des conjoints sont possibles comme un des aspects à prendre en compte

---

<sup>132</sup> OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 76.

dans la perspective d'une alliance chrétienne à la fois individuelle et communautaire. Le mariage catholique n'est-il pas trop centré sur les deux conjoints seulement en oubliant tout le réseau des liens familiaux? Certes, la famille ne doit pas se substituer aux conjoints mais n'a-t-elle pas son rôle à jouer? Pour nous, la liberté de consentement des conjoints dans le mariage coutumier *moaaga* constitue un point névralgique<sup>133</sup>. De fait, l'Église catholique n'entend pas sur ce point légiférer seulement sur les mariages catholiques mais sur tout mariage. Alors, le mariage coutumier *moaaga* est-il un mariage valide sans le consentement des conjoints même s'il a été consommé? Quel est l'intérêt de ce mariage pour les catholiques qui le pratiquent? Pour eux, c'est un vrai mariage dans la mesure où il est socialement considéré comme tel avec une indissolubilité certaine. Mais l'est-il d'un point de vue canonique?

En relation avec la célébration coutumière *moaaga* du mariage qui se fait par étapes, où situer le consentement des lignages et des conjoints? Peut-on parler de consentement par étapes comme on parlerait de célébration matrimoniale par étapes? « Un problème qui intéresse nos communautés d'Afrique est celui de la manifestation du consentement. Doit-il être ponctuel—le “oui” sacramentel—ou convient-il de le concevoir comme fractionné et échelonné dans le temps, selon les rites traditionnels [...]?

---

<sup>133</sup> Voir LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, pp. 98-99. L'auteur évoque la fuite des jeunes filles et leur refuge chez les pasteurs ou les religieuses afin d'échapper à leur mari coutumier qu'elles refusent d'épouser. C'est un phénomène encore actuel même s'il est en nette régression par rapport au passé. À l'époque de la colonisation le phénomène était ainsi apprécié dans X. BOINOT, « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta, 1950-1960 », dans MASSA et MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*, p. 227 : « Dans les années 50, les problèmes qui opposaient administration et missionnaires semblent s'estomper. Il existe pourtant toujours la question de la liberté des filles. L'Église ne peut accepter que l'on veuille disposer des jeunes filles pour les marier contre leur volonté à des non-chrétiens souvent polygames. Lorsque ces jeunes filles sont catéchumènes ou chrétiennes, tout naturellement, elles demandent protection à la mission. Mais aussi, on va voir de plus en plus des filles non chrétiennes qui viennent à la mission principalement pour éviter un mariage qu'elles ne veulent pas ».

C'est là une question importante, car il y va du sérieux et de la stabilité tant du consentement que de la vie conjugale et familiale en général »<sup>134</sup>.

En ce qui concerne la relation entre le catholicisme et l'islam dans le mariage, nous retenons deux questions essentielles qui lui sont propres.

- i) L'islam admet le divorce et la répudiation; pour un musulman qui marie un catholique, ce qui est permis par la législation matrimoniale musulmane et catholique, n'y a-t-il pas un risque d'erreur sur l'indissolubilité du mariage pour la partie musulmane?
- ii) La loi musulmane qui interdit le mariage entre une musulmane et un non-musulman étant stricte, certains ont trouvé, au Burkina Faso, l'astuce de demander à la partie catholique de se convertir à l'islam pour la forme, pour faire plaisir aux parents de la femme, pour une question d'honneur de la belle-famille. Parfois, on va même jusqu'à une célébration musulmane du mariage avant ou après la célébration catholique, ce qui est formellement interdit par le canon 1127, § 3<sup>135</sup>. Quelles sont les conséquences canoniques et pastorales d'une double célébration religieuse du même mariage?

## Conclusion

Nous retiendrons de ce chapitre que le Burkina Faso est un pays de diversité ethnique, de variété culturelle et de pluralité religieuse avec un esprit d'ouverture et une culture de tolérance qui marquent d'une empreinte tous les secteurs de la vie dont le

---

<sup>134</sup> OUÉDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, p. 174.

<sup>135</sup> Ce paragraphe du canon dit : « Il est interdit qu'ait lieu, avant ou après la célébration canonique selon le § 1, une autre célébration religieuse de ce même mariage pour donner ou renouveler le consentement matrimonial ».

mariage. On notera à cet effet les mariages interethniques qui ne constituent guère un problème social. Un tel contexte socio-culturel et religieux se ressentira dans une législation particulière des mariages dispar.

Le point commun aux différentes célébrations du mariage et à la vie matrimoniale en général est la place prépondérante du lignage ou de la famille ou de la communauté. Et comme ce n'est pas une réalité spécifique au Burkina Faso, même si elle peut avoir sa particularité, les législations particulières d'Afrique que nous aborderons dans le deuxième chapitre nous permettront de voir comment cette réalité culturelle a été intégrée.

En présentant le paysage religieux qui joue un rôle important sur nombre des mariages dispar, nous avons souligné le dynamisme des différentes religions au Burkina Faso, mais aussi les querelles intestines existantes au sein d'une même religion et entre les religions. Ainsi, on constate que protestants et catholiques ne se font pas toujours des compliments. Les protestants trouvent les catholiques quelques fois trop accommodants dans l'observance de certaines lois chrétiennes. Par ailleurs, une certaine rivalité existe entre chrétiens et musulmans. Alors, comment tenir compte de ces points sensibles dans une législation particulière des mariages dispar? Toutefois, cela ne signifie nullement que, pour la sérénité, voire l'harmonie dans le mariage dispar, l'Église catholique faille édulcorer sa législation dans les normes particulières. À cet effet, le droit universel de l'Église sur les mariages dispar est la base de tout droit particulier. Par conséquent, les législations particulières en ce domaine, à travers les différents continents, constituent des points de référence quand elles ont des réalités socio-culturelles et religieuses semblables à celles du Burkina Faso.

Dans le mariage dispar au Burkina Faso, la partie non baptisée est en général musulmane ou animiste. Pourtant, la législation universelle ne précise pas la religion de la partie non baptisée, qu'elle ait une religion ou non. Une législation particulière pourra expliciter ce qu'elle entend par partie non baptisée et orienter ses normes en conséquence. Pour ce qui est du Burkina Faso, il faudra faire la différence entre les mariages disparis islamo-catholiques et les mariages disparis entre catholiques et animistes.

En outre, dans le contexte africain, comme ailleurs, l'enfant a une place importante dans le mariage et la famille. Aussi, l'Église catholique latine voudrait que les enfants nés de mariages disparis soient baptisés et éduqués dans la foi catholique. Or, au Burkina Faso, dans le mariage coutumier que nous avons vu et dans le mariage musulman, l'enfant appartient au lignage de l'homme et à sa communauté religieuse. Quels sont les moyens prévus par le droit universel et le droit particulier facilitant l'observance de cette norme dans le cas d'un mariage dispar?

Dans le même sillage, l'Église catholique tient à préserver la foi de la partie catholique dans un mariage dispar. Comment cette exigence se traduit-elle dans le droit universel et le droit particulier?

D'ailleurs, les enjeux de sauvegarder la foi de la partie catholique dans un mariage dispar sont tels que l'Église catholique a fait de la disparité de culte un empêchement dirimant pouvant être dispensé à certaines conditions. Le prochain chapitre nous permettra de les examiner plus en profondeur, au niveau du droit universel et du droit particulier.

Conformément aux règles fixées par le droit universel et le droit particulier, l'ordinaire du lieu peut dispenser de la forme canonique dans un mariage dispar. En effet, pour les mariages disparis, le droit universel de l'Église catholique présente des ouvertures

pour une législation particulière confiée à la sollicitude pastorale des évêques par la conférence épiscopale. Quelles sont les normes universelles de l'Église catholique sur ces mariages? Qu'est-ce qui relève du droit particulier? Comment certaines conférences des évêques ont-elles mis à profit les opportunités que leur offre le droit universel pour établir des normes qui tiennent compte des réalités socio-culturelles et religieuses de leur territoire?

## CHAPITRE II – LA LÉGISLATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE LATINE SUR LES MARIAGES DISPARS : NORMES UNIVERSELLES ET PARTICULIÈRES

### Introduction

« Le mariage entre des catholiques, même si une seule des parties est catholique, est régi non seulement par le droit divin mais aussi par le droit canonique »<sup>1</sup>. Il faut entendre ici par « droit canonique », la loi purement ecclésiastique<sup>2</sup> qui « n'inclut pas seulement les lois contenues dans le Code de droit canonique mais aussi toutes les autres normes que l'Église promulgue, basées sur sa juridiction du mariage »<sup>3</sup>.

Il en résulte que le droit canonique comprend d'une part, le droit particulier pour les Églises particulières et leur regroupement comme les conférences épiscopales, et d'autre part, le droit universel pour toute l'Église latine et les Églises catholiques orientales. Alors, les normes universelles, tout en gardant la spécificité de leurs destinataires, peuvent, dans une certaine mesure, parfois servir à toutes les Églises catholiques.

Bien que les tribunaux des Églises orientales *sui iuris* ne soient pas régis par les dispositions de l'Instruction [*Dignitas connubii*], ils sont toujours obligés d'observer les éléments de doctrine et de jurisprudence qui sont la source des normes exclusives de l'Instruction. Par exemple, les dispositions de l'Instruction basées sur la jurisprudence de la Rote romaine ne lieraient pas *per se* les tribunaux orientaux. Cependant, les principes de jurisprudence eux-mêmes guideraient les tribunaux orientaux quant à l'étendue que la jurisprudence de la Rote romaine sert de modèle pour tous les tribunaux de l'Église catholique incluant ceux des Églises catholiques orientales *sui iuris*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> C. 1059; 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*, art. 2, § 1, texte officiel latin avec la traduction française, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2005, p.21 (= CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*).

<sup>2</sup> Voir K. LÜDICKE et R.E. JENKINS, *Dignitas Connubii : Norms and Commentary*, Alexandria, VA, CLSA, 2006, p. 16 (= LÜDICKE et JENKINS, *Dignitas Connubii : Norms and Commentary*).

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid., p. 13.

Par ailleurs, cette instruction incorpore pour les tribunaux latins, le canon 782, § 2 du *CCEO*<sup>5</sup> : « Le mariage entre une partie catholique et une partie baptisée non catholique, restant sauf le droit divin, est régi aussi : 1) par le droit propre de l'Église ou de la Communauté ecclésiale à laquelle appartient la partie non catholique, si cette communauté a son droit matrimonial propre; 2) par le droit auquel est tenue la partie non catholique, si la Communauté ecclésiale à laquelle elle appartient n'a pas un droit matrimonial propre »<sup>6</sup>. Cette loi du Code oriental est utilisée « comme une loi supplétoire pour l'Église latine parce qu'elle établit un principe fondamental de droit tel que établi par le législateur suprême commun de toutes les Églises catholiques, le pape. Cette règle reflète la sensibilité œcuménique mais est aussi nécessaire pour la clarté juridique »<sup>7</sup>.

Pour cette clarté juridique, dans le présent chapitre consacré au droit universel et particulier des mariages disparés dans l'Église latine, nous nous référerons aussi au droit universel des Églises catholiques orientales.

Ainsi, dans un premier temps, en nous intéressant à la législation universelle de l'Église catholique latine, un accent particulier sera mis sur le Code de droit canonique de 1983 mais sans oublier les autres documents législatifs. Dans un deuxième temps, nous examinerons les normes de certaines conférences épiscopales. Enfin, nous dégagerons les points de convergence et de divergence de ces législations particulières.

---

<sup>5</sup> Le texte français *Code des canons des Églises orientales, texte officiel et traduction française* par E. EID et R. METZ (dir.), Vatican, Librairie éditrice vaticane, 1997 sera utilisé pour toutes les références subséquentes aux canons de ce Code.

<sup>6</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 2, § 2; voir aussi *ibid.*, art. 4.

<sup>7</sup> J.M. HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1986, p. 182 (= HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*). Sauf indication contraire, les traductions de l'anglais au français sont les nôtres.

## 2.1 – La législation universelle de l'Église

Le Code de droit canonique de 1983 est évidemment le cœur de la législation universelle de l'Église catholique latine sur les mariages disparés. Cependant, il faut noter que le Code s'inscrit dans un patrimoine ecclésial de plusieurs siècles. L'empêchement de disparité de culte dans le mariage tel qu'il est présenté dans le Code est le fruit d'une tradition séculaire.

[...] Saint Paul recommande aux chrétiens de ne pas frayer avec les païens, et spécialement de ne pas se soumettre au même joug que l'infidèle, ce qui s'entend du mariage (2 Co 6, 14), mais il n'édicte pas de défense absolue. Au contraire, il admet dans la même épître (2 Co 7, 12-16) que les unions entre chrétiens et païens ne sont pas impossibles. Les Pères de l'Église, notamment Saint Augustin [...] et Saint Cyprien [...] professent la même doctrine mitigée : le mariage avec les infidèles ne pouvait être entièrement évité à cause de leur grand nombre et de la nécessité où se trouvaient les chrétiens de vivre au milieu d'eux. Au IV<sup>e</sup> siècle, des conciles locaux commencent à défendre le mariage entre chrétiens et infidèles, mais sans accompagner leur défense de la sanction de nullité. [...] C'est seulement vers le XII<sup>e</sup> siècle qu'une telle sanction apparaît et que dès lors l'empêchement est revêtu de son caractère dirimant, [...] pour marquer l'horreur que l'on professait dans tout le pays chrétien pour le mariage avec les juifs et les musulmans<sup>8</sup>.

Pourtant, le mariage de catholiques avec des non-baptisés et certaines catégories d'hérétiques faisait l'objet d'un empêchement invalidant pour quelques Églises orientales par le Concile *in Trullo* en 692 (c. 72)<sup>9</sup>. Les canons de ce concile n'ont pas été reçus dans

---

<sup>8</sup> NAZ, « art. Disparité de culte », col. 1279.

<sup>9</sup> Voir P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, dans PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, vol. 9/1, Grottaferrata, Tipografia italo-orientale « S. Nilo », 1962, pp. 209-210 : « Non licere virum orthodoxum cum muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari; sed et si quid eiusmodi ab ullo ex omnibus factum apparuerit, irritas nuptias existimare, et nefarium coniugium dissolvi; neque enim ea quae non sunt miscenda misceri, nec ovem cum lupo nec peccatorum partem cum Christi parte coniungi oportet. Si quis autem ea quae a nobis decreta sunt transgressus fuerit, segregetur. Si autem aliqui, qui adhuc sunt infideles et in orthodoxorum gregem nondum relati sunt, sunt inter se legitimo matrimonio coniuncti, deinde hic quidem, eo quod est honestum electo, ad lucem veritatis accurrerit, ille vero erroris vinculo detentus fuerit, nolens divinos radios fixis oculis intueri, si infideli uxori placet cum viro fideli habitare, vel vice versa viro infideli cum fideli uxore, ne a se invicem separentur; ex divina enim apostoli sententia, "sanctificatus est vir infidelis in muliere, et sanctificata est mulier infidelis in viro" »; traduction française : « Qu'il ne soit pas permis à un homme orthodoxe de s'unir à une femme hérétique, ni à une femme orthodoxe d'épouser un homme hérétique; et si pareil cas s'est présenté pour n'importe qui, le mariage doit être considéré comme nul et le contrat matrimonial illicite est à cesser; car il ne faut pas mélanger ce qui ne se doit pas, ni réunir un loup à une brebis. Si quelqu'un transgresse ce que nous avons décidé, qu'il soit excommunié. Quant à ceux qui étant dans l'incrédulité, avant d'être admis au bercail des orthodoxes, s'engagèrent dans un

l'Église occidentale, mais l'empêchement y a été introduit entre les VII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, pour être finalement incorporé dans le Code de 1917, au canon 1070<sup>10</sup>. La législation actuelle établit que l'empêchement de disparité de culte rend une personne inhabile à contracter valablement mariage<sup>11</sup>.

### 2.1.1 – L'empêchement de disparité de culte

La disparité de culte est parfois associée à l'empêchement de religion mixte.

Au sens large, la disparité de culte est la différence de religion existant entre deux personnes. Au sens strict, adopté par le droit canonique, la disparité de culte est la situation où se trouvent deux personnes dont l'une est baptisée et l'autre ne l'est pas. La disparité de culte est prise en considération par le droit canonique sous ces deux formes, lorsqu'elle existe entre deux candidats au mariage. Si elle se présente sous sa première forme, par exemple entre un catholique et un protestant, elle fait naître un empêchement prohibitif de mariage [...] qui porte le nom d'empêchement de religion mixte. Lorsqu'elle se présente entre un baptisé dans l'Église catholique et un non-baptisé, la disparité de culte fait naître l'empêchement dirimant qui porte ce nom<sup>12</sup>.

#### 2.1.1.1 – Le principe général (c. 1086, § 1)

Jusqu'à sa récente modification<sup>13</sup>, le canon 1086, § 1 était ainsi formulé : « Est invalide le mariage entre deux personnes dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou reçue dans cette Église et ne l'a pas quittée par un acte formel, et l'autre n'a

---

mariage légitime, puis, l'un d'entre eux ayant choisi la part la meilleure vint à la lumière de la vérité, tandis que l'autre fut retenu dans les liens de l'erreur sans vouloir contempler les rayons de la lumière divine, si l'épouse incroyante veut bien cohabiter avec le mari croyant, ou vice-versa le croyant avec la non-croyante, qu'ils ne se séparent pas, car selon le divin apôtre, "le mari non-croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non-croyante est sanctifiée par son mari" ». Le texte latin et le texte français sont de l'auteur ci-dessus cité. Voir aussi G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12, Paris & Leipzig, H. Welter, 1901-1927, col. 51.

<sup>10</sup> Voir J.P. BEAL, « Disparity of Worship », dans *CLSA Comm 2*, p. 1288; voir aussi SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, p. 132; P. VALDRINI et al., *Droit canonique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Dalloz, 1999, pp. 332-333. Ce dernier ouvrage situe l'introduction de l'empêchement de disparité de culte dans l'Église catholique latine vers les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (voir aussi R. NAZ, *Traité de droit canonique*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1954, pp. 340-341).

<sup>11</sup> Voir cc. 1073 et 1086.

<sup>12</sup> NAZ, « art. Disparité de culte », col. 1278-1279. Voir T. ORTOLAN, art. « Disparité de culte », dans A. VACANT et E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 15, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 1416-1417.

<sup>13</sup> Voir BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*, dans AAS, 102 (2010), p. 10, DC, 107 (2010), p. 363.

pas été baptisée ». Il différerait fondamentalement de son correspondant dans le *Code des canons des Églises orientales* qui se limitait à affirmer : « Le mariage avec une personne non baptisée ne peut être célébré valablement » (c. 803). Cette différence concernait le fait de quitter l'Église catholique par un acte formel comme étant « inconcevable dans la discipline et la mentalité orientale »<sup>14</sup>. Les orientaux appliquent le principe canonique : « *semel catholicus, semper catholicus* », une fois catholique, toujours catholique. Désormais, ce principe est intégré dans la législation matrimoniale de l'Église latine. Parmi les raisons évoquées pour la modification du canon 1086, § 1<sup>15</sup> ainsi que les canons 1117<sup>16</sup> et 1124<sup>17</sup>, nous retenons celles-ci :

D'abord, il s'est avéré difficile de préciser la détermination et la configuration pratique, dans les cas individuels de cet acte formel de séparation de l'Église<sup>18</sup>, soit quant à sa

---

<sup>14</sup> J. ABBASS, *Two Codes in Comparison*, Kanonica, 7, 2<sup>e</sup> éd. rév., Rome, Institut pontifical oriental, 2007, p. 117 (= ABBASS, *Two Codes in Comparison*); voir G.D. GALLARO, « The Sacramental Mystery of Marriage », dans F.J. MARINI, *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC : A Handbook for the Pastoral Care of Members of Other Catholic Churches Sui Iuris*, Washington, CLSA, 2003, pp. 192-193.

<sup>15</sup> Pour le texte du canon modifié, voir BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*, art. 3.

<sup>16</sup> Pour le texte du canon modifié, voir *ibid.*, art. 4: « La forme établie ci-dessus doit être observée si au moins l'une des parties contractant mariage est baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue, restant sauves les dispositions du canon 1127, § 2 » (c. 1117).

<sup>17</sup> Pour le texte du canon modifié, voir *ibid.*, art. 5.

<sup>18</sup> Pour la détermination et la configuration théorique de la clause « quitter l'Église catholique par un acte formel », voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LEGISLATIFS, Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica, 13 mars 2006, Prot. N. 10279/2006, dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 177-179, traduction française dans *Bulletin des nouvelles de la Société canadienne de droit canonique*, vol. 31, n° 1 (2006), pp. 8-9 : « Depuis longtemps, de nombreux évêques, vicaires judiciaires et autres praticiens du droit canonique ont soumis à ce Conseil pontifical des doutes et des demandes d'éclaircissement à propos de ce que l'on désigne comme *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* dans les canons 1086 § 1, 1117 et 1124 du Code de droit canonique. Il s'agit, en effet, d'un concept nouveau dans la législation canonique et différent des autres modalités plutôt "virtuelles" (c'est-à-dire basées sur des comportements) d'abandon "notoire" ou simplement "public" de la foi (cf. c. 171, § 1, 4<sup>o</sup>; 194, § 1, 2<sup>o</sup>; 316, § 1; 694, § 1, 1<sup>o</sup>; 1071, § 1, 4<sup>o</sup> et § 2), circonstances dans lesquelles les baptisés dans l'Église catholique ou ceux qui sont accueillis en son sein restent tenus par les lois purement ecclésiastiques (cf. c. 11). [...] Pour que l'abandon de l'Église catholique puisse être valablement configuré comme un véritable *actus formalis defectionis ab Ecclesia*, avec effet quant aux exceptions prévues dans les canons ci-dessus, il doit se concrétiser ainsi : a) la décision intérieure de sortir de l'Église catholique; b) la mise en acte et la manifestation extérieure de cette décision; c) la réception de cette décision par l'autorité ecclésiastique compétente ».

substance théologique, soit quant à son aspect canonique. En outre, beaucoup de difficultés sont apparues tant dans l'action pastorale que dans la pratique de tribunaux. En effet, on constatait que de la nouvelle loi semblait naître, au moins indirectement, une certaine faculté ou, pour ainsi dire, une incitation à l'apostasie dans les endroits où les fidèles catholiques sont en nombre limité, ou bien là où sont en vigueur des lois matrimoniales injustes qui établissent des discriminations entre les citoyens pour des raisons religieuses; en outre, elle rendait difficile le retour de ces baptisés qui désiraient contracter un nouveau mariage canonique après l'échec du précédent; enfin, beaucoup de ces mariages devenaient de fait pour l'Église des mariages en quelque sorte clandestins<sup>19</sup>.

Au-delà de cette modification, le canon 1086, § 1 maintient le principe de l'empêchement de disparité de culte tel que stipulé au canon 1070, § 1 du Code de 1917 : « Est nul le mariage contracté entre une personne non baptisée et une personne baptisée dans l'Église catholique, ou venue de l'hérésie ou du schisme à cette Église »<sup>20</sup>. Dans les deux Codes, le caractère dirimant de l'empêchement de disparité de culte est affirmé d'emblée. En fait, l'empêchement dirimant interdit « un acte juridique sous peine de nullité »<sup>21</sup>.

La nullité est une sanction édictée par la loi, qui enlève à un acte son efficacité juridique. La nullité peut être prononcée soit par une loi irritante, soit par une loi inhabilitante. La loi irritante frappe l'acte de nullité parce qu'il n'a pas été accompli dans les conditions fixées par elle, tel un mariage contracté sans témoins. La loi inhabilitante frappe l'acte de nullité parce qu'il a été posé par une personne à laquelle elle ne reconnaissait pas la capacité de le produire tel le mariage du clerc engagé dans les ordres majeurs<sup>22</sup>.

Dans le cas du canon 1086, § 1, il s'agit d'une loi inhabilitante. En effet, le canon 1073 affirme : « L'empêchement dirimant rend la personne incapable de contracter valablement

<sup>19</sup> BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*, dans AAS, 102 (2010), p. 9, DC, 107 (2010), p. 363.

<sup>20</sup> Sauf indication contraire, nous utiliserons pour le Code de 1917, la traduction française de R. NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Paris, Letouzey et Ané, 1955, 4 vol. en 3 (= NAZ, *Traité de droit canonique*) et nous citerons le texte latin de *Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis polyglottis Vaticanis, 1917. Pour la présente citation nous avons CIC/17, c. 1070, § 1 : « Nullum est matrimonium contractum a persona non baptizata cum persona baptizata in Ecclesia catholica vel ad eandem ex haeresi aut schismate conversa ».

<sup>21</sup> J. WERCKMEISTER, art. « Dirimer », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 85. Dans le même article, il définit le verbe « dirimer » ainsi : « Rendre nul, invalide [...]. Se distingue de "prohiber", interdire sans pour autant invalider ».

<sup>22</sup> R. NAZ, art. « Nullités », dans DDC, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1036.

mariage ». De plus, ce canon satisfait au critère que pose le canon 10 : « Seules doivent être considérées comme irritantes ou inhabilitantes les lois qui spécifient expressément qu'un acte est nul ou une personne inhabile ».

Par ailleurs, au canon 1086, § 1, le législateur explicite ce qu'il faut entendre par la « partie catholique »<sup>23</sup> dans le mariage : la personne qui « a été baptisée dans l'Église catholique ou reçue dans cette Église »<sup>24</sup>.

La première catégorie est constituée par les personnes qui ont été baptisées dans l'Église catholique<sup>25</sup>. Ainsi, sont exclues les personnes baptisées dans les autres Églises chrétiennes et celles qui ont un lien particulier avec l'Église sans être baptisées, comme les catéchumènes :

Sont en lien avec l'Église d'une manière spéciale les catéchumènes qui, sous la motion de l'Esprit Saint, demandent volontairement et explicitement à lui être incorporés et qui, par ce désir ainsi que par la vie de foi, d'espérance et de charité qu'ils mènent, sont unis à l'Église qui les considère déjà comme siens. L'Église a le souci spécial des catéchumènes : en les invitant à mener une vie évangélique et en les introduisant à la célébration des rites sacrés, elle leur accorde déjà diverses prérogatives propres aux chrétiens<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Voir cc. 96; 112; 1118; 1121; 1125; 1127 et 1146.

<sup>24</sup> Voir cc. 1117 et 1124.

<sup>25</sup> Voir NAZ, *Traité de droit canonique*, pp. 340-341 : « Dans l'Église latine, c'est la coutume qui, peut-être dès le XII<sup>e</sup> siècle, fit admettre partout l'invalidité du mariage entre un baptisé et un non-baptisé; aucun texte de loi générale n'exista à ce sujet avant le Code [de 1917]. Aucune distinction n'était faite entre le baptisé dans ou en dehors de l'Église catholique; le canon 1070 [du Code de 1917] a restreint l'empêchement au baptisé dans l'Église catholique et au baptisé dans l'hérésie et le schisme qui s'est ensuite converti [...]. Sont baptisés dans l'Église catholique : les enfants que les parents ou tuteurs présentent au baptême avec l'intention de les faire agréger à cette Église (cf. c. 750, § 2, 1<sup>o</sup>), ou les adultes qui ont eu pour eux-mêmes cette intention. Par contre, c'est de l'intention du ministre que dépend l'agrégation lorsque l'enfant est baptisé en cas de péril de mort, à l'insu ou contre le gré des parents ou tuteurs (cf. c. 750, § 1), ou même en dehors de ce péril, lorsque les parents ou tuteurs ont perdu tout droit sur l'enfant ou sont dans l'impossibilité de les exercer (cf. c. 750, § 2, 2<sup>o</sup>) ». Voir aussi BENOÎT XIV, *Bref Singulari nobis*, 9 février 1749, dans P. GASPARRI, *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 2, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1927, p. 193; HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, p. 185.

<sup>26</sup> C. 206.

L'incorporation à l'Église se fait juridiquement par la réception valide du baptême<sup>27</sup> : « Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Église du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition, pour autant qu'ils sont dans la communion de l'Église et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle »<sup>28</sup>. Le canon 204, § 2 fait la distinction entre l'Église catholique et l'Église du Christ : « Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une société, subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui ». L'expression « subsiste dans », en latin « subsistit in », a récemment fait l'objet de deux questions adressées à la Congrégation pour la doctrine de la foi. La première a été ainsi formulée : « Comment doit être comprise l'affirmation selon laquelle l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique? ». De la réponse qui a été donnée, nous retenons :

Dans le numéro 8 de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, « subsister » signifie la perpétuelle continuité historique et la permanence de tous les éléments institués par le Christ dans l'Église catholique, dans laquelle on trouve concrètement l'Église du Christ sur cette terre. Selon la doctrine catholique, s'il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et les Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique, grâce aux éléments de sanctification et de vérité qu'on y trouve, le verbe « subsister » ne peut être exclusivement

---

<sup>27</sup> Voir c. 849 : « Le baptême, porte des sacrements, nécessaire au salut qu'il soit reçu en fait ou du moins désiré, par lequel les êtres humains sont délivrés de leurs péchés, régénérés en enfants de Dieu, et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Église, n'est conféré valablement que par le bain d'eau véritable accompagné de la formule requise »; c. 850 : « Le baptême est administré selon le rituel prescrit dans les livres liturgiques approuvés, sauf en cas d'urgente nécessité où il faut observer seulement ce qui est requis pour la validité du sacrement »; c. 854 : « Le baptême sera administré par immersion ou par infusion, en observant les dispositions de la conférence des évêques »; c. 861 : « Le ministre du baptême est l'évêque, le prêtre et le diacre, restant sauves les dispositions du can. 530, 1°. Si le ministre ordinaire est absent ou empêché, un catéchiste ou une autre personne députée à cette charge par l'ordinaire du lieu confère licitement le baptême, et même, dans le cas de nécessité, toute personne agissant avec l'intention requise; les pasteurs d'âmes, surtout le curé, veilleront à ce que les fidèles soient instruits de la façon correcte de baptiser ».

<sup>28</sup> C. 96. Voir J.M. HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, 3<sup>th</sup> ed., Quincy, Franciscan Press, 2002, p. 2: « Les catholiques eux-mêmes peuvent devenir séparés de la pleine communion avec l'Église par l'apostasie, l'hérésie ou le schisme. Cependant, ils restent toujours catholiques et peuvent retourner à l'Église à tout moment par le sacrement de pénitence et, quand il est nécessaire, par la remise de la peine d'excommunication ».

attribué qu'à la seule Église catholique, étant donné qu'il se réfère à la note d'unité professée dans les symboles de la foi (« Je crois en l'Église, une »); et cette Église une « subsiste » dans l'Église catholique<sup>29</sup>.

Quant à la deuxième, « Pourquoi utilise-t-on l'expression “subsiste dans”, et non pas tout simplement “est” », la Congrégation a répondu :

L'usage de cette expression [...] indique la pleine identité de l'Église du Christ avec l'Église catholique [...] [et] a pour raison d'être de vouloir signifier que, en dehors de ses structures, « on trouve plusieurs éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, incite à l'unité catholique ». En conséquence, ces Églises et Communautés séparées, bien que nous les croyons victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique<sup>30</sup>.

Une personne baptisée appartient à l'Église du Christ, mais peut être plus ou moins en communion avec l'Église catholique dans laquelle subsiste l'Église du Christ :

« Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique » (c.205). Toute personne baptisée valablement mais non pleinement tenue par ces liens de communion

<sup>29</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église, 29 juin 2007, dans AAS, 99 (2007), pp. 606-607, traduction française dans DC, 104 (2007), p. 718.

<sup>30</sup> Ibid., p. 719. Voir IDEM, Notification à propos du livre « Église : charisme et pouvoir » du P. Leonardo Boff, 11 mars 1985, dans AAS, 77 (1985), pp. 756-762, traduction française dans DC, 82 (1985), pp. 484-486; IDEM, Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église *Dominus Iesus*, 6 août 2000, dans AAS, 92 (2000), pp. 742-765, traduction française dans DC, 97 (2000), pp. 812-822; F. A. SULLIVAN, « The Meaning of *subsistit in* as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith », dans *Theological Studies*, 69 (2008), pp. 116-124. En se basant sur les dernières prises de position de la Congrégation pour la doctrine de la foi et aussi sur le contexte des débats du Concile Vatican II sur la substitution de « l'Église du Christ est l'Église catholique » par « l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique », l'auteur relève l'ambiguïté de l'expression *subsistit in*. L'explication de l'expression et sa compréhension sont du domaine de l'ecclésiologie mais aussi dépendent du choix de son interprétation. En effet, il y a deux courants d'interprétation : l'interprétation allemande rapproche *subsistit in* à la « substance », une conception philosophique qui fait de l'Église catholique le seul et unique lieu où subsiste l'Église du Christ, les autres Églises et Communautés ecclésiales n'ayant que des éléments ecclésiaux; l'autre interprétation qui se base sur le latin classique, *subsistere* voulant aussi dire « être présent dans », verrait, même si c'est de manière imparfaite, que l'Église du Christ est présente dans d'autres Églises, au moins dans les Églises orthodoxes qui sont reconnues comme de vraies Églises particulières. La réponse de la Congrégation reprend ces deux interprétations mais laisse une question en suspens : Comment l'Église du Christ peut-elle ne pas subsister dans de vraies Églises particulières reconnues comme telles à cause de la validité de l'Eucharistie et la succession apostolique?

appartient certes à l'Église du Christ mais pas à l'Église catholique. Cependant, elle peut être reçue dans la pleine communion de l'Église catholique<sup>31</sup>.

L'admission à la pleine communion de l'Église catholique se fait selon un rituel en appendice du rituel de l'initiation chrétienne des adultes<sup>32</sup>.

La personne capable d'être admise à la pleine communion est une non-catholique, valablement baptisée et qui jouit de l'usage de la raison. [...] L'acte formel nécessaire à l'admission valide est la profession de foi catholique du candidat prononcée devant l'autorité ecclésiastique compétente, c'est-à-dire l'évêque diocésain ou son délégué, le curé, le vicaire paroissial ou un aumônier qui possède les facultés du curé ou du vicaire paroissial. Au cours de la célébration du rite, la personne qui va être admise se joint à la communauté en récitant le symbole de Nicée-Constantinople, puis elle ajoute : « Tout ce que croit la sainte Église catholique, tout ce qu'elle enseigne et annonce comme étant révélé par Dieu, je le crois et je le confesse »<sup>33</sup>.

### 2.1.1.2 – En cas d'un baptême douteux (c. 1086, § 3)

En abordant la question du baptême douteux de l'une des parties dans le mariage dispar, le législateur s'est situé dans le cas où le mariage a déjà été célébré. En effet, s'il s'agissait d'un doute avant le mariage, on aurait assurément cherché à clarifier la situation en menant une enquête auprès de témoins ou de l'intéressé lui-même. Si le doute quant au baptême subsistait, on pourra procéder soit par le baptême sous condition en application des canons 869, § 1 et 845, § 2, soit par la concession de la dispense *ad cautelam* : « Après enquête, [si] le doute, à savoir [...] [si quelqu'un] a été valablement baptisé ou

---

<sup>31</sup> Voir NAZ, *Traité de droit canonique*, p. 341 : « Sont considérés comme convertis à l'Église catholique : les enfants qui, bien que baptisés en dehors d'elle, sont ensuite élevés de façon catholique par leurs parents ou tuteurs convertis depuis ; les adultes qui passent formellement au catholicisme ».

<sup>32</sup> Voir *Ordo initiationis christianae adultorum, editio typica*, 6 janvier 1972, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, pp. 183-192, version française *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée/Mame, 1997, pp. 201-208 (= *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*).

<sup>33</sup> J.M. HUELS, *Liturgie et droit. Le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Montréal/Paris, Wilson & Lafleur Ltée/Le Laurier, 2007, pp. 86-87 (= HUELS, *Liturgie et droit*).

non, ne peut être levé, l'ordinaire du lieu peut dispenser *ad cautelam* (par précaution) de l'empêchement de disparité de culte (c. 1086, § 1) et on peut procéder au mariage »<sup>34</sup>.

Selon le canon 1086, § 3, un doute au sujet du baptême peut survenir après la célébration du mariage. Ce doute peut porter aussi bien sur la partie catholique que sur la partie non baptisée. La partie catholique est-elle validement baptisée? La partie non baptisée l'est-elle vraiment? Dans le cas d'un tel doute, le mariage est présumé valide en application du canon 1060 : « Le mariage jouit de la faveur du droit; c'est pourquoi, en cas de doute, il faut tenir le mariage pour valide, jusqu'à preuve du contraire ». Pourtant le doute du canon 1060 porte sur la validité du mariage lui-même alors que celui du canon 1086, § 3 porte sur le baptême d'une des parties. Comment le fait d'être baptisé ou non joue-t-il sur la validité d'un mariage dispar? Posons deux hypothèses.

- i) S'il arrivait que la partie considérée catholique n'ait jamais été validement baptisée et que l'autre partie soit de fait non baptisée, nous nous retrouverions dans le cas d'un mariage entre non-baptisés. Alors, les parties n'auraient besoin ni de dispense de l'empêchement de disparité de culte ni de dispense de la forme canonique.
- ii) S'il arrivait que la partie considérée non baptisée soit de fait baptisée validement et que la partie catholique le soit aussi, nous nous retrouverions en présence d'un mariage entre une partie catholique et une partie baptisée non catholique ou catholique. Alors, le mariage serait de religion mixte ou entre catholiques. Dans les deux cas, la dispense de l'empêchement de disparité de culte n'aurait pas sa raison d'être. Par contre, si le mariage a été célébré avec une dispense de la forme canonique, il faudra s'assurer que cette dispense ait été accordée par une personne

---

<sup>34</sup> Ibid., pp. 113-114.

qui en a la faculté et dans les circonstances prévues par le droit, sous peine de l'invalidité de la dispense et par conséquent de celle du mariage lui-même. La dispense de la forme canonique peut être concédée par l'ordinaire du lieu en cas de danger de mort (c. 1079, § 1) pour tout mariage même entre deux catholiques<sup>35</sup> et par l'ordinaire du lieu de la partie catholique en cas de graves difficultés pour un mariage mixte ou dispar (c. 1127, § 2)<sup>36</sup>. Aussi, en cas de danger de mort et en même temps si l'ordinaire du lieu ne peut être atteint, « ont le même pouvoir de dispenser tant le curé ou le ministre dûment délégué que le prêtre ou le diacre qui assiste au mariage selon le canon 1116, § 2 » (c. 1079, § 2).

Il est donc important d'établir avec certitude que les parties sont baptisées ou non, car la validité ou l'invalidité du baptême peut avoir un effet direct sur celle du mariage.

### **2.1.2 – La dispense de l'empêchement de disparité de culte (c. 1086, § 2)**

Le canon 1086, § 2 prévoit la possibilité de dispenser de l'empêchement de disparité de culte si certaines conditions prescrites aux canons 1125 et 1126 sont remplies.

---

<sup>35</sup> La forme canonique prescrite au canon 1108 est exigée si au moins une des parties contractant le mariage a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue (c. 1117). Mais en vertu du canon 87, l'évêque diocésain peut-il dispenser de la forme canonique pour un mariage entre deux catholiques en dehors du cas de danger de mort? Une interprétation authentique du Conseil pontifical pour les textes législatifs a répondu par la négative. Alors, le Pontife romain est la seule autorité compétente pour concéder la dispense de la forme canonique pour un mariage entre deux catholiques en dehors du cas de danger de mort (voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Réponse à des doutes, 1<sup>er</sup> août 1985, dans AAS, 77 [1985], p. 771, traduction française dans DC, 82 [1985], p. 1148).

<sup>36</sup> Voir *Canon Law Digest : Officially published documents affecting the Code of Canon Law 1986-1990*, vol. 12, Washington, CLSA, 2002, p. 708. À la question de savoir s'il est nécessaire pour la validité que la dispense de la forme canonique soit accordée par l'ordinaire du lieu de la partie catholique, la Commission pontificale pour l'interprétation authentique du Code de droit canonique a répondu : « La loi réglementant l'octroi de cette sorte de dispense est clairement exposée dans le canon 1127, § 2 [...]. Le seul ordinaire qui a le droit de dispenser de la forme canonique dans les mariages mixtes est l'ordinaire du lieu de la partie catholique. Seulement lui peut valablement accorder cette dispense. Puisqu'il n'y a aucun doute réel de droit (*dubium iuris*) qui soit de la compétence spécifique de cette Commission, il n'y a aucune base pour une réponse officielle ».

### 2.1.2.1 – Les conditions du canon 1125

Aux trois conditions à remplir pour qu'une permission du mariage mixte ou une dispense de l'empêchement de disparité de culte soit accordée, le canon 1125 pose un préalable : « L'ordinaire du lieu peut concéder cette permission s'il y a une cause juste et raisonnable ». Il en va de même pour la dispense.

#### 2.1.2.1.1 – Une cause juste et raisonnable (cc. 1125; 90) : validité et licéité

La cause juste et raisonnable du canon 1125 comporte évidemment un élément subjectif, son évaluation étant soumise au jugement discrétionnaire de l'ordinaire du lieu.

[...] [Il] doit juger de la valeur suffisante de la raison et la cause doit en être une qui explique ou justifie la dispense. L'autorité qui peut accorder la dispense doit aussi examiner les circonstances entourant le cas et qui sont directement reliées à la cause juste et raisonnable. Ces causes justes et raisonnables n'existent pas de façon abstraite, mais seulement dans des circonstances précises de cas bien concrets. La gravité de la loi ou son importance doit être aussi prise en considération. Plus importante est la loi, plus impérative et sérieuse doit être la raison justifiant l'octroi de la dispense, ou plus incontestable pourrait être le motif de la refuser<sup>37</sup>.

Au-delà de la subjectivité que peut revêtir cette appréciation, quelle importance a ce préalable? La structure littéraire du canon semble faire de la cause juste et raisonnable la base de la dispense sur laquelle reposent les autres conditions.

Dans certains canons du Code de 1983, on retrouve les expressions *iusta et rationabili causa* (cause juste et raisonnable)<sup>38</sup>, *iusta et proportionata causa* (cause juste et proportionnée)<sup>39</sup>, *iusta tantum et necessaria causa* (cause juste et nécessaire)<sup>40</sup>. Ces expressions ont en commun *iusta causa* (cause juste ou juste motif)<sup>41</sup>. En examinant leur

---

<sup>37</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, p. 189.

<sup>38</sup> Voir cc. 90, § 1; 831, § 1; 881; 906 et 1125.

<sup>39</sup> Voir c. 189, § 2.

<sup>40</sup> Voir cc. 1308, § 1 et 1310, § 1.

<sup>41</sup> Voir cc. 56; 72; 98, § 2; 104; 187; 193, § 3; 270; 271, § 3; 308; 318, § 2; 395, § 2; 527, § 2; 533, § 1; 538, § 1; 550, § 1; 552; 554, § 3; 563; 657, § 3; 665, § 1; 667, § 4; 668, § 2; 689, § 1; 857, § 2; 874, § 1,

signification dans les différents contextes, le sens de *iusta et rationabili causa* pourra mieux se définir. Des cinq canons où l'expression se retrouve, les canons 90 et 1125 se rapprochent davantage dans la mesure où il est question de dispense. En effet, le canon 90 qui porte sur la dispense en général peut éclairer la portée de l'expression *iusta et rationabili causa*, reprise au canon 1125.

L'existence d'une « cause juste et raisonnable » est-elle nécessaire à la licéité et à la validité de la dispense de l'empêchement de disparité de culte? L'empêchement de disparité de culte étant une loi ecclésiastique, sa dispense suit les normes générales relatives à la dispense de toute loi ecclésiastique<sup>42</sup>. À ce sujet, le canon 90, § 1 déclare qu'il « n'y a pas de dispense d'une loi ecclésiastique sans une cause juste et raisonnable, compte tenu des circonstances du cas et de l'importance de la loi dont on dispense; sinon, la dispense est illicite et, à moins qu'elle n'ait été donnée par le législateur ou son supérieur, elle est même invalide ». Une des sources de ce canon est le canon 84 du Code de 1917<sup>43</sup> qui associe l'appréciation du juste motif à l'importance de la loi.

---

2°; 905, § 2; 918; 920, § 2; 933; 936; 963; 964, § 3; 1015, § 2; 1142; 1143, § 2; 1146, 2°; 1196; 1245; 1267, § 2; 1293, § 1, 1°; 1335; 1342, § 1; 1429; 1436, § 2; 1465, § 2; 1469, § 2; 1482, § 2; 1555; 1591; 1650, § 2; 1668, § 2; 1698, § 1; 1704, § 1 et 1737, § 1.

<sup>42</sup> Voir cc. 85-93; voir aussi CALLEBAT, « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », p. 435. La tradition canonique considère comme étant des empêchements de droit divin, soit naturel ou positif et donc non dispensables : l'impuissance (c. 1084), le lien antérieur (c. 1085) et la consanguinité à tous les degrés en ligne directe et jusqu'au second degré inclusivement, en ligne collatérale (c. 1078, § 3). Les autres empêchements sont considérés comme étant de droit ecclésiastique (voir J.P. BEAL, « The Nature and Effect of an Impediment », dans *CLSA Comm* 2, p. 1273).

<sup>43</sup> *CIC/17*, c. 84 : « § 1 A lege ecclesiastica ne dispensatur sine iusta et rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur; alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida est. § 2 Dispensatio in dubio de sufficientia causae licite petitur et potest licite et valide concedi »; traduction française : « § 1 On ne doit pas dispenser d'une loi ecclésiastique sans un motif juste et raisonnable, et, pour apprécier ce motif, on tiendra compte de l'importance de la loi dont on dispense. § 2 En cas de doute sur la suffisance du motif, la dispense peut être demandée licitement, et elle peut être concédée valablement et licitement ».

Cette nécessité d'un motif pour légitimer la concession de la dispense a été constamment proclamée en droit canonique et à juste titre. Puisque la loi est une ordonnance de la raison, en vue du bien commun, celui qui dispenserait de la loi sans motif agirait à la fois contre la raison et contre le bien commun. Celui qui a charge de gouverner le peuple, dit saint Thomas d'Aquin, et qui accorde la permission de ne pas observer la loi, uniquement par un caprice de sa volonté, sera infidèle à son rôle de dispensateur ou imprudent : infidèle, au cas où il n'aurait pas en vue le bien commun; imprudent, au cas où il ignorerait le motif de la dispense. Un juste motif est toujours requis pour la licéité d'une dispense, de quelque loi qu'il s'agisse, et quelle que soit la personne qui l'accorde, fut-ce le souverain Pontife en personne. Le législateur, même s'il s'agit d'une loi qu'il a lui-même portée, n'en est pas le maître absolu; il reste toujours un dispensateur, agissant prudemment en vue du bien commun<sup>44</sup>.

Nous pouvons donc en conclure que s'il n'y a pas de « cause juste et raisonnable », la dispense de l'empêchement de disparité de culte est illicite. D'ailleurs, la « licéité (légalité) se réfère à tout ce qui est requis par le droit. Un acte valide mais illicite est celui dont les effets sont réalisés même si l'agent a omis de remplir une ou plusieurs exigences de la loi ou a agi contrairement à celle-ci sous un ou plusieurs rapports »<sup>45</sup>. La dispense de l'empêchement de disparité de culte serait-elle valide sans une « cause juste et raisonnable »? Les avis sont partagés. J. Bernhard pense que cette « cause juste et raisonnable » n'est pas nécessaire pour la validité de la dispense de l'empêchement de disparité de culte. Il se base sur le canon 10<sup>46</sup>. D'autres, qui se basent sur le canon 90, estiment que la « cause juste et raisonnable » est requise pour la validité lorsque l'autorité concédant la dispense n'est pas l'auteur de la loi ou son supérieur.

Un juste motif est requis pour la validité d'une dispense lorsqu'il s'agit d'une loi portée par un supérieur plus élevé en dignité que celui qui accorde cette dispense [...]. Ce supérieur est sensé, en effet, n'avoir communiqué le pouvoir de dispenser que sous condition que celui qui en userait le ferait raisonnablement et non sans motif. L'inférieur qui dispenserait sans motif dépasserait donc les limites de son mandat et agirait sans pouvoir, invalidement par conséquent. Par contre, le supérieur qui dépasserait sans motif

---

<sup>44</sup> NAZ, *Traité de droit canonique*, pp. 226-227.

<sup>45</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, p. 82.

<sup>46</sup> Voir J. BERNHARD, « Mariage entre chrétiens de confession différente », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), p. 383 (= BERNHARD, « Mariage entre chrétiens de confession différente »).

la loi qu'il a lui-même portée, ou d'une loi portée par une autorité égale à la sienne, son prédécesseur par exemple, agirait valablement mais illicitement<sup>47</sup>.

Dans le cas de la dispense de l'empêchement de disparité de culte, l'auteur de la loi est l'autorité suprême dans l'Église<sup>48</sup> et elle seule en dispenserait valablement sans « une cause juste et raisonnable »<sup>49</sup>.

Le canon 1536, § 1 du *Code des canons des Églises orientales* résout l'ambiguïté.

§ 1. La dispense, c'est-à-dire le relâchement d'une loi purement ecclésiastique dans un cas particulier, peut être accordée seulement pour une cause juste et raisonnable, compte tenu des circonstances du cas et de l'importance de la loi dont on dispense; sinon la dispense est illicite et, à moins qu'elle n'ait été donnée par le législateur lui-même ou l'autorité supérieure, elle est même invalide.

§ 2. Le bien spirituel des fidèles est une juste cause et raisonnable.

§ 3. Dans le doute sur la suffisance de la cause, la dispense est accordée licitement et valablement.

Toutefois, l'autorité compétente s'assurera que les autres conditions du canon 1125 sont aussi remplies.

#### **2.1.2.1.2 – Les autres conditions (cc. 1125, 1<sup>o</sup>-3<sup>o</sup>; 10; 18) : validité et licéité**

Les autres conditions que fixe le canon 1125 sont ainsi libellées :

[...] 1<sup>o</sup> la partie catholique déclarera qu'elle est prête à écarter les dangers d'abandon de la foi et promettra sincèrement de faire son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique;

2<sup>o</sup> 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<sup>o</sup> 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<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> NAZ, *Traité de droit canonique*, p. 227. Voir R. BÉZAC, « Dispenses matrimoniales (dans quelques décisions récentes », dans *Revue de droit canonique*, 9 (1959), p. 70 (= BÉZAC, « Dispenses matrimoniales »).

<sup>48</sup> Voir c. 1075.

<sup>49</sup> Voir SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, p. 281. L'auteur donne un avis contraire : « Avec certains auteurs classiques, nous ne nous rangeons pas derrière cette position du nouveau Code latin, car, en effet, l'équité canonique ne s'accommode pas du pouvoir arbitraire en droit ecclésiastique. Nous pensons que sans motif raisonnable, même si la concession est faite par le législateur, elle doit être invalide. Donner une dispense sans raison nous semble illogique, voire incompatible avec la nature et la notion même de la dispense. Sa concession sans cause menace l'égalité des fidèles et la rationalité du système juridique ».

<sup>50</sup> Il y a d'autres conditions pour un mariage mixte ou dispar subséquent à une dissolution du lien matrimonial en faveur de la foi. Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Normae de conficiendo*

La première de cette série de conditions concerne la partie catholique et reprend en substance les fondements de l'empêchement de disparité de culte et de religion mixte esquissés au premier chapitre. Au sujet de cette condition, il existe une différence entre le Code de 1917<sup>51</sup> et celui de 1983, différence introduite par l'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Matrimonii sacramentum* en 1966 et le *motu proprio* de Paul VI, *Matrimonia mixta*<sup>52</sup> : « [...] la partie catholique [...] est soumise à la grave obligation de promettre sincèrement qu'elle fera tout son possible pour que tous ses enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique »<sup>53</sup>. Le premier insistait sur la garantie de la part des parties de préserver et de transmettre la foi catholique tandis que le second

---

processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei *Potestas Ecclesiae*, art. 5, § 1, 30 avril 2001, E civitate Vaticana, 2001, p. 9, traduction française non officielle dans *Revue de droit canonique*, 52 (2002), p. 422 : « Si la partie catholique a l'intention de contracter mariage avec une personne non baptisée ou baptisée non catholique [...] la partie non catholique déclarera qu'elle est prête à laisser à la partie catholique la liberté de pratiquer sa religion et de baptiser et éduquer les enfants dans la foi catholique »; D. DEBUF, « Le privilège en faveur de la foi : que change l'instruction d'avril 2001 par rapport à celle de décembre 1973 », dans *Revue de droit canonique*, 52 (2002), pp. 435-436; W. KOWAL, « The Power of the Church to Dissolve the Matrimonial Bond in Favour of the Faith », dans *Studia canonica*, 38 (2004), pp. 431-438; IDEM, « Quelques remarques sur la discipline de la dissolution de mariages en faveur de la foi », dans *Studia canonica*, 43 (2009), pp. 167-169 ; 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*, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, 2008, pp. 100-105.

<sup>51</sup> Voir *CIC/17*, c. 1061 : « § 1 Ecclesia super impedimento mixtae religionis non dispensat, nisi : 1° urgente iustae ac graves causae; 2° cautionem praetiterit coniux acatholicus de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo, et uterque coniux de universa, prole catholice tantum baptizanda et educanda; 3° moralis habeatur certitudo de cautionum implemento. § 2 Cautiones regulariter in scriptis exigantur »; traduction française : « § 1 L'Église ne dispense de l'empêchement de religion mixte que: 1° s'il y a des raisons justes et graves; 2° si le conjoint acatholique donne la garantie d'écartier le danger de perversion du conjoint catholique et si les deux conjoints donnent celle de baptiser tous leurs enfants et de leur assurer la seule éducation catholique; 3° s'il y a certitude morale que ces garanties seront exécutées. § 2 Généralement, ces garanties seront demandées par écrit ».

<sup>52</sup> Voir PAUL VI, *Motu proprio* établissant les normes relatives aux mariages mixtes *Matrimonia mixta*, 31 mars 1970, n<sup>os</sup> 4-6, dans *AAS*, 62 (1970), p. 261, traduction française dans *DC*, 67 (1970), p. 454 (= PAUL VI, *Matrimonia mixta*). Voir aussi CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur les mariages mixtes *Matrimonii sacramentum*, 18 mars 1966, dans *AAS*, 63 (1966), pp. 235-239, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 581 (= CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Matrimonii sacramentum*).

<sup>53</sup> PAUL VI, *Matrimonia mixta*, n<sup>o</sup> 4.

n'exige que la partie catholique soit prête à écarter les dangers de l'abandon de la foi et promette sincèrement de faire tout son possible d'élever les enfants dans la religion catholique. Le quatrième chapitre reviendra sur ce passage d'une exigence de « garanties » à une exigence de « promesses ».

Après la condition relative à la partie catholique, il y a la condition concernant la partie non catholique qui doit être informée des promesses de la partie catholique (c. 1125, 2°). Pour cela, le droit universel n'en fixe ni le moment, ni la manière.

Le but est de s'assurer que la partie non catholique « connaît vraiment la promesse et l'obligation de la partie catholique », lui permettant ainsi de bien comprendre que la partie catholique a dorénavant une obligation importante qui engagera sa conscience. Par contre, aucune garantie n'est exigée de la partie non catholique comme dans le Code de 1917 (c. 1061, § 1, 2°).

La troisième condition qui s'adresse aux deux conjoints porte sur leur instruction à propos des fins<sup>54</sup> et des propriétés essentielles du mariage<sup>55</sup>.

Il faut relever [...] qu'en tant qu'institution naturelle, le mariage est ordonné à une double fin : le bien commun de la société dont il assure la durée, et le bien commun des époux dont l'union fait qu'ils se complètent l'un l'autre non seulement en vue de la génération, mais pour assurer le développement de toutes les virtualités respectives. De ce que le mariage est une institution de nature et de ce que son indissolubilité est une règle de droit naturel, il résulte que même les non-baptisés sont tenus de respecter cette règle. [...] Cette seconde règle [l'unité du mariage] résulte principalement de l'exclusivité naturelle de l'amour. Elle exclut à la fois la polyandrie et la polygamie<sup>56</sup>.

C'est à cause de ce caractère naturel des fins et des propriétés essentielles du mariage qu'elles « ne doivent être exclues ni par l'un ni par l'autre des contractants » (c. 1125, 3°).

---

<sup>54</sup> Voir c. 1055; *CIC/17*, c. 1013, § 1; voir aussi R. NAZ, art. « Mariage en droit occidental », dans *DDC*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 751-752 (= NAZ, « art. Mariage en droit occidental »).

<sup>55</sup> Voir c. 1056; *CIC/17*, c. 1013, § 2; NAZ, « art. Mariage en droit occidental », col. 744-745.

<sup>56</sup> NAZ, « art. Mariage en droit occidental », col. 745.

Ainsi, l'ordinaire du lieu ne doit pas permettre un mariage mixte ou concéder une dispense de l'empêchement de disparité de culte à moins que ces trois conditions soient remplies et qu'il existe aussi une cause juste et raisonnable. Quel lien y a-t-il entre ces conditions et la cause requise, et la validité ou la licéité de la dispense?

Il est certain que le non-respect de ces conditions affecte la licéité de la dispense accordée. Mais, pour la validité de la dispense en rapport avec ces trois conditions, rien dans le canon lui-même ne permet de se prononcer. En effet, le canon ne dit pas expressément que si ces conditions ne sont pas remplies, la dispense accordée est invalide. Or selon le canon 10 : « Seules doivent être considérées comme irritantes ou inhabilitantes les lois qui spécifient expressément qu'un acte est nul ou une personne inhabile ». De plus, le mariage étant un droit naturel<sup>57</sup>, toutes les lois pouvant restreindre son exercice ne peuvent être sujettes à une interprétation large si nous nous référons au canon 18 : « 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 »<sup>58</sup>. À la lumière des canons 10 et 18, nous en déduisons que les trois conditions du canon 1125, qu'elles soient prises séparément ou ensemble, n'affectent pas la validité de la dispense<sup>59</sup>.

Les conditions ci-dessus mentionnées ont besoin d'être explicitées pour leur mise en pratique et c'est pourquoi leurs modalités d'application sont laissées à l'initiative de la conférence des évêques conformément au canon 1126.

---

<sup>57</sup> Voir c. 1058 : « Peuvent contracter mariage tous ceux qui n'en sont pas empêchés par le droit ».

<sup>58</sup> Voir HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 118-121.

<sup>59</sup> Voir C. LEFEBVRE, « Actes récents du Saint Siècle : chronique générale (1969-1970) », dans *L'Année canonique*, 15 (1971), p. 601; voir aussi R. NAVARRO-VALLS, « Les mariages mixtes », commentaire du canon 1125, dans *CDCA*, pp. 997-998 (= NAVARRO-VALLS, « Les mariages mixtes »); SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, p. 291.

### **2.1.2.2 – Les conditions du canon 1126**

Le canon 1126 est en lien étroit avec deux des trois conditions du canon 1125 :

#### **i) Les déclarations et les promesses de la partie catholique**

Pour ces déclarations et ces promesses, deux tâches sont confiées à la conférence des évêques : fixer la manière dont elles doivent être faites et définir la façon de les établir au for externe.

#### **ii) L'information à porter à la connaissance de la partie non catholique**

Elle concerne les promesses de la partie catholique. Comment en informer la partie non catholique?

Les conditions du canon 1126, au stade actuel de cette recherche, demeurent abstraites, mais la deuxième partie du présent chapitre permettra de voir comment certaines conférences épiscopales les expriment en fonction des situations régionales ou nationales.

Mais avant de passer à l'examen de ces normes particulières, il faut voir plus en détail la faculté de dispenser de cet empêchement.

### **2.1.2.3 – La faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Étant donné que les lois ecclésiastiques n'obligent que les catholiques, la dispense de l'empêchement de disparité de culte est une grâce qui est adressée à cette partie, bien que le résultat—la permission pour le mariage—affecte les deux parties. « La grâce (*gratia*) octroyée par le rescrit est quelque chose dont la conséquence juridique est bénéfique à un individu (personne physique ou juridique) mais ne l'est pas de prime abord pour la communauté en général, ce que ferait une provision »<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, p. 173.

Le canon 1086, § 2 ne précise pas l'autorité compétente qui a la faculté<sup>61</sup> ou le pouvoir de dispenser de cet empêchement. Toutefois, le canon 88 du Code de 1983 établit que « l'ordinaire du lieu a le pouvoir de dispenser des lois diocésaines et, chaque fois qu'il le juge profitable au bien des fidèles, des lois portées par le concile plénier ou provincial, ou par la conférence des évêques ». De plus, le canon 1078, § 1 explicite que c'est l'ordinaire du lieu qui peut « dispenser ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire de tous les empêchements de droit ecclésiastique, excepté de ceux dont la dispense est réservée au Siège apostolique ». On entend par ordinaire du lieu, selon le canon 134 : le Pontife romain, l'évêque diocésain et ceux qui lui sont équiparés selon le canon 368 ainsi que le vicaire général et le vicaire épiscopal. De plus, il est entendu qu'en cas de vacance du siège épiscopal<sup>62</sup>, l'administrateur diocésain a la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité du culte. « L'administrateur diocésain remplit le pouvoir ordinaire et propre dans le diocèse à partir du moment de l'acceptation de son élection. Est exclus de ce pouvoir tout ce qui ne lui revient pas en raison de la nature des choses ou par disposition du droit »<sup>63</sup>.

Selon le droit, d'autres personnes peuvent aussi dispenser de cet empêchement en des circonstances exceptionnelles<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Pour une définition de la faculté, voir HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 180-181; IDEM, *Empowerment for Ministry. A Complete Manual on Diocesan Faculties for Priests, Deacons and Lay Ministers*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2003, pp. 28-35 (= HUELS, *Empowerment for Ministry*); voir aussi R. NAZ, art. « Facultés », dans *DDC*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 800-802.

<sup>62</sup> Voir c. 416 : « Le siège épiscopal devient vacant par la mort de l'évêque diocésain, par sa renonciation acceptée par le Pontife romain, par son transfert et par la privation notifiée à l'évêque ».

<sup>63</sup> CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, 22 février 2004, n° 240, Ottawa, CECC, 2004, p. 268 (= CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*); voir c. 427, § 1.

<sup>64</sup> Voir CALLEBAT, « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », p. 436.

- i) En cas de danger de mort et en même temps si l'ordinaire du lieu ne peut être atteint, ont le pouvoir de dispenser « tant de la forme à observer dans la célébration du mariage que de tous et chacun des empêchements de droit ecclésiastique publics ou occultes », le curé, le ministre sacré dûment délégué et aussi le prêtre ou le diacre dans la situation du canon 1116, § 2<sup>65</sup> qui stipule que :

S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient un assistant compétent selon le droit, les personnes qui veulent contracter un vrai mariage peuvent le contracter valablement et licitement devant les seuls témoins :  
1° en cas de danger de mort;  
2° en dehors du danger de mort, pourvu qu'avec prudence il soit prévu que cette situation durera un mois. Dans les deux cas, si un autre prêtre ou diacre peut être présent, il doit être appelé et être présent avec les témoins à la célébration du mariage, restant sauve la validité du mariage devant les seuls témoins.

Dans la situation de danger de mort, le confesseur a le pouvoir de dispenser de tous les empêchements occultes au for interne dans l'acte même du sacrement de la Réconciliation ou en dehors<sup>66</sup>. Si l'empêchement de disparité de culte est occulte, le confesseur peut en dispenser en cas de danger de mort.

- ii) Quand on découvre un empêchement alors que « tout est déjà prêt pour les noces et que le mariage ne pourra, sans risque probable de grave dommage, être différé jusqu'à ce que la dispense soit obtenue de l'autorité compétente, [...] pourvu que le cas soit occulte, tous ceux dont il s'agit au can. 1079, §§ 2 et 3, [...] ont le pouvoir de dispenser de tous les empêchements, sauf de ceux dont il s'agit au canon 1078, § 2, 1° »<sup>67</sup>. Dans cette situation, peuvent dispenser de

---

<sup>65</sup> Voir c. 1079, §§ 1-2.

<sup>66</sup> Voir c. 1079, § 3; HUELS, *Liturgie et droit*, p. 120; voir aussi NAZ, « art. Disparité de culte », col. 1283.

<sup>67</sup> C. 1080, § 1.

l'empêchement de disparité de culte, s'il est occulte, le curé, le ministre sacré dûment délégué, le prêtre ou le diacre dans la situation du canon 1116, § 2 et le confesseur.

En plus de ces situations où le pouvoir de dispenser est donné par le droit, le pouvoir de dispenser d'un empêchement peut être délégué en vertu du canon 85 : « La dispense, ou relâchement de la loi purement ecclésiastique dans un cas particulier, peut être accordée, dans les limites de leur compétence, par ceux qui détiennent le pouvoir exécutif, et aussi par ceux à qui le pouvoir de dispenser appartient explicitement ou implicitement, en vertu du droit lui-même ou d'une délégation légitime ». L'ordinaire du lieu demeure celui qui a le pouvoir ordinaire de dispenser de cet empêchement. Cependant, l'exercice de ce pouvoir peut être limité par l'évêque diocésain comme le prévoit le canon 479<sup>68</sup>. L'évêque diocésain peut se réserver la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte et il peut aussi légitimement la déléguer à une autre personne pour un cas ou des cas particuliers ou pour un ensemble de cas (c. 137). Mais peut-il déléguer ce pouvoir à un laïc au regard des canons 129, § 2, 137, § 1, 138, 1079, §§ 2-3 et 1116 : « [...] un chancelier laïc pourrait-il recevoir une délégation générale pour accorder des dispenses par délégation de l'évêque, étant donné, d'une part, l'ouverture du

---

<sup>68</sup> Voir c. 479 : « § 1 Au vicaire général, en vertu de son office, revient dans le diocèse tout entier le pouvoir exécutif qui appartient de droit à l'évêque diocésain, à savoir : poser tous les actes administratifs à l'exception cependant de ceux que l'évêque se serait réservés ou qui requièrent selon le droit un mandat spécial de l'évêque. § 2 Au vicaire épiscopal revient de plein droit le même pouvoir dont il s'agit au § 1, mais seulement pour une partie déterminée du territoire ou pour une catégorie d'affaires, pour des fidèles d'un rite déterminé ou d'un groupe pour lesquels il a été constitué, à l'exception des causes que l'évêque se serait réservées ou qu'il aurait réservées au vicaire général, ou qui requièrent selon le droit un mandat spécial de l'évêque. § 3 Au vicaire général et au vicaire épiscopal, dans la sphère de leur compétence, appartiennent aussi les facultés habituelles concédées à l'évêque par le Siège apostolique, ainsi que l'exécution des rescrits, sauf autre disposition expresse du droit, ou à moins que l'exécution n'ait été confiée à l'évêque diocésain en raison de ses qualités personnelles ».

canon 129, § 2 et, d'autre part, les restrictions du canon 274, § 1? »<sup>69</sup>. Une « interprétation stricte de la loi veut que si les clercs sont aptes à l'exercice du pouvoir de gouvernement, les laïcs y soient inaptes (c. 129, § 1) »<sup>70</sup>. Aussi, on peut voir dans le canon 89 une exclusion des laïcs<sup>71</sup>. Toutefois, « certains croient qu'il ne faut pas conclure que la coopération à l'exercice du pouvoir de gouvernement dont il est question au canon 129, § 2 exclut automatiquement le pouvoir de dispenser »<sup>72</sup>. En effet, lorsque le laïc chancelier accorde des dispenses, il ne le fait pas en vertu de son office qui, d'ailleurs, ne requiert pas le pouvoir d'ordre, mais par délégation légitime<sup>73</sup>. De plus, c'est « à l'évêque de déterminer les conditions d'octroi des dispenses pour ses fidèles »<sup>74</sup>. Alors, si un laïc était chargé de vérifier que ces conditions sont remplies, rien n'empêcherait qu'en bout de ligne, il puisse en faire lui-même la concession<sup>75</sup>.

### 2.1.3 – La dispense de la forme canonique

Le Code de 1983 distingue deux formes canoniques du mariage : la forme ordinaire selon laquelle le mariage doit être contracté devant un assistant autorisé et deux

---

<sup>69</sup> Voir A. ASSELIN, *Les laïcs au service de leur Église : le point actuel du droit*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008, p. 112 (= ASSELIN, *Les laïcs au service de leur Église : le point actuel du droit*); voir aussi J.M. HUELS, « The Power of Governance and its Exercice by Lay Persons : A Juridical Approach », dans *Studia Canonica*, 35 (2001), pp. 91-94.

<sup>70</sup> ASSELIN, *Les laïcs au service de leur Église : le point actuel du droit*, pp. 113-114.

<sup>71</sup> Voir *ibid.*, p. 114.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Voir *ibid.*, p. 115.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Voir *ibid.*, pp. 115-116. De plus en plus, des chanceliers laïcs sont délégués pour accorder des dispenses d'empêchement de mariage. Toutefois, cette délégation fait l'objet d'un débat où des arguments pour ou contre sont développés; voir aussi J.H. PROVOST, « The Power of Lay Chancellors to Dispense », dans W.A. SCHUMACHER et al., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1986, pp. 56-61; F.G. MORRISEY, « The Power of Lay Chancellors to Dispense », dans F.S. PEDONE et J.I. DONLON, *Roman Replies and CLSA Opinions*, Washington, CLSA, 2001, pp. 80-81.

témoins (c. 1108) et la forme extraordinaire selon laquelle le mariage peut être contracté en présence de deux témoins seulement en certaines circonstances indiquées au canon 1116, § 1 ou en présence de deux témoins et d'un prêtre ou d'un diacre n'ayant pas la faculté nécessaire (c. 1116, § 2). Le Code traite également des mariages invalides par défaut de forme—au canon 1160, sur la convalidation<sup>76</sup>, et au canon 1161, sur la *sanatio in radice*. La convalidation dite « simple » ne pose pas problème. Elle exige que le mariage soit contracté de nouveau, cette fois selon la forme. La *sanatio in radice* est plus complexe et elle mérite que nous nous y attardions.

### 2.1.3.1 – La *sanatio in radice*<sup>77</sup> (c. 1161, § 1)

« La sanation radicale d'un mariage nul est sa convalidation sans renouvellement du consentement, concédée par l'autorité compétente, et qui comporte la dispense de l'empêchement, s'il y en a un, et de la forme canonique, si elle n'a pas été observée, ainsi que la ratification des effets canoniques pour le passé » (c. 1161, § 1). La *sanatio in radice* est une fiction du droit<sup>78</sup> qui donne rétroactivement à un mariage invalide tous ses

---

<sup>76</sup> Voir c. 1160; voir aussi F. DANEELS, *Le mariage dans le Code de droit canonique : présentation et commentaire*, Luçon, Pont-Gentilz, 1983, p. 66 (= DANEELS, *Le mariage dans le Code de droit canonique*) : « Le mariage peut être nul par défaut de forme, par exemple par manque de témoins ou parce que l'assistant n'avait pas la faculté nécessaire, même pas par suppléance du droit. Dans ce cas, il faut, en règle générale, pour la convalidation simple du mariage invalide, qu'il soit contracté de nouveau dans la forme canonique ».

<sup>77</sup> Voir W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, pp. 99-107 (= WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*).

<sup>78</sup> Voir *ibid.*, pp. 101-103 : « Une *sanatio in radice* est un acte posé par l'autorité compétente supprimant les obstacles qui empêchaient le consentement des parties d'avoir son effet naturel. Lorsqu'on a supprimé ces obstacles au moyen de la *sanatio*, l'union devient valide à compter du moment de [la] levée des obstacles. La *sanatio* n'agit pas de façon rétroactive, au sens où elle rendrait le mariage valide à partir du moment où le consentement a été donné—cela est absolument impossible, car on ne peut pas changer le passé. Au départ, l'union était soit valide, soit invalide. C'est en recourant à une fiction légale que l'on considère que l'union avait des effets dès le moment où le consentement a été donné, et c'est seulement en ce sens qu'on peut parler de rétroactivité : ainsi, le droit considèrera les enfants issus de cette union comme légitimes, [...] [alors qu'ils] étaient, en fait, des enfants illégitimes au moment de leur naissance. [...] La *sanatio* n'est pas la cause du mariage et l'union n'en résulte pas. Le seul effet de la *sanatio* est de lever un

effets canoniques depuis son origine, pourvu que les consentements persistent et n'aient pas été révoqués<sup>79</sup>. La *sanatio in radice* est une faveur<sup>80</sup> qui peut être donnée par le Siège apostolique<sup>81</sup>, par l'évêque diocésain<sup>82</sup> et par ceux qui sont équiparés à l'évêque diocésain<sup>83</sup>. Elle comporte également *ipso facto* la dispense de l'empêchement de droit ecclésiastique<sup>84</sup> s'il y en avait, et la dispense de la forme canonique s'il y a lieu. En tout état de cause, elle « peut être concédée par l'évêque diocésain cas par cas, même si plusieurs motifs de nullité se rencontrent dans le même mariage » (c. 1165, § 2) et, s'il s'agit d'un mariage mixte ou dispar, il faut que soient remplies les conditions du canon 1125. Par ailleurs, l'évêque diocésain ne peut l'accorder « s'il existe un empêchement dont la dispense est réservée au Siège apostolique selon le canon 1078, § 2<sup>85</sup>, ou bien s'il s'agit d'un empêchement de droit naturel ou de droit divin positif qui a déjà cessé »

---

ou plus d'un obstacle au consentement. Une fois que ces obstacles ont été éliminés, le consentement peut avoir son effet naturel—qui est l'union elle-même ».

<sup>79</sup> Voir cc. 1161, § 2; 1162 et 1163, § 1.

<sup>80</sup> Voir c. 1161, § 2.

<sup>81</sup> Pour le for interne, c'est la Pénitencerie apostolique (*Pastor bonus*, art. 118) et pour le for externe, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements (*Pastor bonus*, art. 63). Voir c. 1165, § 1.

<sup>82</sup> Voir c. 1165, § 2.

<sup>83</sup> Voir c. 134.

<sup>84</sup> Voir c. 1161, § 1; pour les empêchements de droit divin ou de droit naturel, le mariage ne peut être remédié qu'après la cessation de l'empêchement (c. 1163, § 2).

<sup>85</sup> Il s'agit de l'empêchement d'ordres sacrés ou de vœu public perpétuel de chasteté dans un institut religieux de droit pontifical et de l'empêchement de crime de conjugicide (c. 1078, § 2, 1° et 2°; voir c. 1090). Pour le dernier empêchement, voir DANEELS, *Le mariage dans le Code de droit canonique*, p. 31.

(c. 1165, § 2)<sup>86</sup>. Ces restrictions concernent l'évêque diocésain et ceux qui lui sont équiparés et non le Siège apostolique qui peut concéder une *sanatio* générale<sup>87</sup>.

Pour la licéité, elle « ne doit pas être concédée s'il n'est pas probable que les parties veuillent persévérer dans la vie conjugale » (c. 1161, § 3). C'est une norme de prudence<sup>88</sup>; « mais si on ne l'observe pas et si on accorde la sanation, le mariage devient valide, à moins que la non-probabilité de vouloir persévérer dans la vie conjugale implique dans le cas précis, une révocation du consentement »<sup>89</sup>. Alors, une sanation dans ce cas irait à l'encontre des canons 1162, § 1 et 1163, § 1 et sa validité en serait affectée. C'est pourquoi, pour la validité, si « le consentement fait défaut chez les deux parties ou chez une seule, le mariage ne peut pas être l'objet d'une sanation radicale, soit que le consentement ait fait défaut au début, soit que donné au début, il a été révoqué par la suite » (c. 1162, § 1). Par contre, elle peut être concédée à l'insu des conjoints mais pour une cause grave<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Voir HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 227-228 : « Les empêchements dont on est certain qu'ils sont de droit divin sont le lien d'un mariage antérieur (c. 1085), l'impuissance antécédente et perpétuelle (c. 1084) et la consanguinité au premier degré de la ligne directe [...] (c. 1091, § 1). [...] L'empêchement de lien antérieur cesse avec le décès du premier conjoint ou par la dissolution du mariage ».

<sup>87</sup> Voir L. BENDER, art. « Convalidation du mariage », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 549 : « La *sanatio* a été accordée non seulement sous la forme de mesure individuelle mais par voie de dispense générale. Ainsi, Jules II l'appliqua à l'Angleterre en 1554 pour faciliter son retour à la foi catholique; Clément VIII en 1595 valida par ce moyen tous les mariages contractés par les grecs en violation de l'empêchement de consanguinité au quatrième degré; Pie VII, le 25 avril 1803, donnait pouvoir au cardinal Caprara pour valider tous les mariages purement civils contractés en France pendant la révolution. Par la constitution *Provida* du 18 juin 1906, Pie X déclarait valides tous les mariages *acatholica et invalida* contractés en Allemagne avant le 15 avril 1906 ». Voir aussi WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, pp. 99-100.

<sup>88</sup> Voir WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 103.

<sup>89</sup> J. HERVADA, « La convalidation du mariage », commentaire du canon 1161, dans *CDCA*, p. 1022.

<sup>90</sup> Voir c. 1164.

### 2.1.3.2 – Les conditions pour la dispense (c. 1127, § 2)

Le canon 1117 fait obligation de la forme canonique dès qu'au moins une des parties contractant le mariage est catholique. Toutefois, dans les mariages mixtes et dispars, « si de graves difficultés empêchent que la forme canonique ne soit observée, l'ordinaire du lieu de la partie catholique a le droit d'en dispenser dans chaque cas particulier, après avoir cependant consulté l'ordinaire du lieu où le mariage est célébré, et restant sauve pour la validité une certaine forme publique de célébration » (c. 1127, § 2).

Que recouvre la notion de « grave difficulté » ?

#### 2.1.3.2.1 – La notion de grave difficulté

Le canon 1127, § 2 « [...] requiert qu'il y ait "graves difficultés" pour observer la forme canonique avant qu'elle puisse être dispensée. La formulation [...] [de cette loi] a besoin d'être lue à la lumière du canon 90, § 1 »<sup>91</sup> où il est requis une « juste cause et raisonnable » pour la validité de la dispense d'une loi ecclésiastique sauf si elle est concédée par l'auteur de la loi ou son supérieur. Aussi, « [...] les graves difficultés mentionnées ici doivent être quelque chose de plus [...] »<sup>92</sup> qu'une « cause juste et raisonnable ». Toutefois, à la différence de la « cause juste et raisonnable » qui est pour la validité de la dispense d'une loi ecclésiastique, la « grave difficulté » est pour la licéité de la dispense de la forme canonique dans le canon 1127, § 2. En effet, rien n'indique expressément que cette condition est pour la validité<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> E.G. PFNAUSCH, « Place of Marriage and Dispensation of Form », dans K.W. VANN et J.I. DONLON, *Roman Replies and CLSA Opinions*, Washington, CLSA, 1996, p. 104.

<sup>92</sup> HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, p. 223.

<sup>93</sup> Voir J.M. HUELS, « Exceptions to the Canonical Form and Marital Validity », dans J. KOWAL e J. LLOBELL (dir), « *Iustia et iudicium* » : *studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Studi giuridici, 89, vol. 2, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 884-885 (= HUELS, « Exceptions to the Canonical Form and Marital Validity ») : « Cette condition de graves

En outre, il est difficile d'appréhender objectivement la notion de grave difficulté.

Il semble ici encore qu'il revient à l'autorité ecclésiastique qui a la faculté de concéder la dispense d'apprécier si les difficultés d'observer la forme canonique sont graves ou non.

Situant la grave difficulté dans le contexte général des dispenses, J. Bernhard écrit :

Que signifie l'expression « sérieuses difficultés »? Elle est insolite dans le contexte des dispenses. Il convient donc de se référer au texte conciliaire fondamental, *Christus Dominus*, n° 8b : « chaque évêque diocésain a la faculté de dispenser de la loi générale de l'Église, en un cas particulier, les fidèles [...] chaque fois qu'à son jugement la dispense profitera à leur bien spirituel ». À la lumière de ce texte, l'ordinaire peut assez facilement apprécier le caractère sérieux des difficultés qui se présentent au couple<sup>94</sup>.

C'est avec *Matrimonia mixta* que cette compétence, réservée jusque-là au Siècle apostolique<sup>95</sup>, est accordée à l'ordinaire du lieu<sup>96</sup>. Néanmoins, « il appartient à la conférence des évêques de fixer les règles selon lesquelles ladite dispense sera concédée en suivant une pratique commune » (c. 1127, § 2). Se basant sur des législations particulières, certains auteurs ont donné des exemples de « graves difficultés » pouvant éclairer l'ordinaire du lieu dans son appréciation : la nécessité de maintenir l'harmonie familiale ou d'éviter le bannissement de la famille, le besoin d'obtenir l'accord des

---

difficultés (au pluriel) est évidemment plus grande que la condition habituelle d'une "cause juste et raisonnable" pour une dispense valable (c. 90, § 1). [...] D'une part, ce n'est pas une condition expresse pour la validité. D'autre part, le canon 90, § 1 exige, pour la validité d'une dispense, que l'autorité prenne en compte (*habita ratione*) la gravité de la loi. Dans le fait de tenir compte de la gravité de cette loi, on ne peut pas échapper au fait que la condition principale pour accorder la dispense est la présence de graves difficultés qui gênent l'observance de la forme. Pour la validité, cependant, le canon 90, § 1 exige expressément seulement que l'ordinaire du lieu n'accorde pas la dispense avant de tenir compte de cette gravité. [...] Après que l'ordinaire ait pris en compte la gravité de c. 1127, § 1 et sa condition de graves difficultés, une dispense serait valide, même sans graves difficultés, pourvu qu'il y ait une cause juste et raisonnable ».

<sup>94</sup> BERNHARD, « Mariage entre chrétiens de confession différente », p. 381. Voir c. 1554; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 199.

<sup>95</sup> Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Matrimonii sacramentum*, col. 582 : « Dans la célébration des mariages mixtes, on doit observer la forme prescrite par le canon 1094 [du Code de 1917]. Cela est requis pour la validité. Mais si des difficultés se présentent, l'ordinaire soumettra le cas au Saint-Siège avec tous ses éléments »; J.P. BEAL, « Mixed Marriages », commentaire du canon 1127, § 2, dans *CLSA Comm 2*, p. 1349 (= BEAL, « Mixed Marriages »); R. MARICHAL, « *Le Motu proprio* sur les mariages mixtes », dans *Études*, 333 (1970), p. 115.

<sup>96</sup> Voir PAUL VI, *Matrimonia mixta*, n° 9.

parents pour le mariage, le besoin de reconnaître l'engagement religieux de la partie non catholique, le besoin de reconnaître le lien de parenté ou de proximité de la partie non catholique avec le ministre non catholique qui célébrera le mariage et la nécessité de respecter la tradition dans certaines régions qui veut que le mariage soit célébré dans l'Église de la mariée<sup>97</sup>. Si ces raisons ou d'autres semblables étaient jugées « graves », l'ordinaire du lieu pourrait accorder la dispense. Cependant, si la célébration se déroulait dans un autre diocèse, l'ordinaire du lieu de ce diocèse sera consulté auparavant.

#### **2.1.3.2.2 – La consultation de l'ordinaire du lieu du mariage**

Le droit universel requiert la consultation de l'ordinaire du lieu de la célébration du mariage sans mentionner qu'elle est pour la validité ou non. Sans doute, une dispense de la forme canonique concédée sans cette consultation serait illicite mais ne saurait être invalide<sup>98</sup>.

La compétence d'accorder une dispense pour ses sujets appartient à celui qui a le pouvoir exécutif nécessaire et ne dépend pas de quelqu'un d'autre. Cela semble évident sur la base du canon 91 qui dit que celui qui possède le pouvoir de dispenser peut exercer ce pouvoir sur ses sujets même s'ils sont hors de son territoire. Le canon 1127 précise que c'est l'ordinaire du lieu de la partie catholique qui a le droit d'accorder la dispense. La personne dispensée est seulement obligée d'observer une certaine forme publique de cérémonie, mais elle n'est pas limitée quant à la nature ou à la place de cette cérémonie à moins que cela ne soit ajouté comme une condition de la même dispense. Par conséquent, la dispense pourrait être accordée sans que l'ordinaire du lieu ne connaisse le lieu de la cérémonie publique ou même si le lieu était changé après l'émission du rescrit. Dans tous les cas, il n'y aurait aucun effet sur la validité de la dispense. Cependant, dire que la consultation mentionnée dans ce canon n'est pas une condition pour la validité ne signifie pas qu'elle n'a pas d'importance ou ne devrait pas être respectée. Elle devrait être comprise comme une norme du droit gouvernant l'ordre public et l'exercice propre de l'autorité en respect des droits des autres. Toutefois, il ne semble pas que l'absence d'une

---

<sup>97</sup> Voir HUELS, *Empowerment for Ministry*, p. 216; T.P. DOYLE, « Mixed Marriages », commentaire du canon 1127, dans *CLSA Comm 1*, p. 805 (= DOYLE, « Mixed Marriages »); CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme, 25 mars 1993, n° 154, dans *AAS*, 85 (1993), p. 1095; HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, p. 223. Les exemples de graves difficultés qui sont donnés dans ce dernier livre se rapportent aux normes complémentaires de la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis. Voir aussi BEAL, « Mixed Marriages », p. 1349.

<sup>98</sup> Voir HUELS, « Exceptions to the Canonical Form and Marital Validity », p. 884.

telle consultation puisse donner lieu à une action de nullité du mariage dans un procès sommaire selon le canon 1686<sup>99</sup>.

Même si la dispense est valablement accordée, il faut, selon canon 1127, § 2, pour la validité du mariage, qu'une « certaine forme publique de la célébration » soit observée, afin de pouvoir prouver le fait du mariage au for externe.

### **2.1.3.2.3 – La forme publique du mariage**

En quoi consiste la forme publique du mariage? La complexité de la question réside dans le terme « publique », que le petit dictionnaire de droit canonique définit par opposition à ce qui est occulte (délits publics et délits occultes, empêchements publics et empêchements occultes) et aussi à ce qui est privé (associations privées et associations publiques)<sup>100</sup>. Deux conditions doivent être réunies en même temps pour satisfaire au caractère public de la forme d'un mariage :

- i) la possibilité de prouver le mariage au for externe<sup>101</sup> pour éviter le caractère occulte;
- ii) la possibilité d'attester d'une reconnaissance publique qui peut être religieuse ou civile<sup>102</sup> afin d'écartier la possibilité d'un mariage privé ou clandestin.

Une fois le mariage célébré, selon le canon 1121, § 3, l'ordinaire du lieu de la partie catholique veillera à l'inscription de la dispense et de la forme publique observée dans le

---

<sup>99</sup> J.A. DOYLE, « Necessity of Consultation with the Ordinary of the Place of Marriage for the Sake of Validity of Dispensation from Canonical Form », dans W.A. SCHUMACHER et al., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1987, p. 134.

<sup>100</sup> Voir J. WERCKMEISTER, art. « Public », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, p. 170; BEAL, « Mixed Marriages », p. 1350; voir aussi DOYLE, « Mixed Marriages », p. 805.

<sup>101</sup> Voir BEAL, « Mixed Marriages », p. 1350; HUELS, *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, p. 223: « [...] à condition que ce soit une célébration publique en présence de témoins ».

<sup>102</sup> Voir DOYLE, « Mixed Marriages », p. 805; HUELS, *The Pastoral Companion: A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, p. 223: « Bien qu'un mariage en "common law" soit valide dans certaines juridictions civiles, il ne pourrait pas l'être en droit canon dans ce cas parce qu'il manque une forme publique de célébration. (D'un autre côté, si deux non-catholiques contractent mariage en "common law", il est reconnu comme valide par le droit canon à condition que le droit civil reconnaisse sa validité) ».

registre des mariages de la curie diocésaine et de la paroisse propre de la partie catholique. De plus, conformément au même canon, « le conjoint catholique est tenu d'informer aussitôt que possible le même ordinaire et le curé de la célébration du mariage, en indiquant aussi le lieu de la célébration et la forme publique observée »<sup>103</sup>. Cette forme publique peut avoir été indiquée expressément par l'ordinaire du lieu ayant concédé la dispense ou avoir été déjà prévue par les dispositions de la conférence des évêques<sup>104</sup>.

#### **2.1.3.2.4 – Les règles à fixer par la conférence des évêques**

Le canon 1127, § 2 invite la conférence des évêques à édicter des normes selon lesquelles la dispense de la forme canonique sera concédée sans préciser sur quoi exactement elles doivent porter. Devraient-elles inclure tous les éléments du canon 1127, § 2, tels les graves difficultés, la consultation de l'ordinaire du lieu de la célébration du mariage et la forme publique de la célébration? Aucun d'eux n'est exclu.

Par ailleurs, dans les normes complémentaires au canon 1127, la conférence des évêques pourra aussi prendre en considération le canon 1121, § 3 sur les inscriptions après le mariage<sup>105</sup> même si le droit universel ne le demande pas expressément. Parmi ces normes complémentaires, certaines pourront définir les conditions de validité et de licéité<sup>106</sup>, non seulement de la dispense de l'empêchement de disparité de culte mais aussi de la forme publique. Dans le droit universel, il existe un lien étroit entre les mariages mixtes et les mariages disparis; il ne sera donc pas surprenant que ce même lien demeure

---

<sup>103</sup> C. 1121, § 3.

<sup>104</sup> Voir NAVARRO-VALLS, « Les mariages mixtes », p. 1000.

<sup>105</sup> Voir BEAL, « Mixed Marriages », p. 1350.

<sup>106</sup> Voir DOYLE, « Mixed Marriages », p. 805.

dans les législations particulières. Toutefois, notre attention se portera davantage sur les normes complémentaires spécifiques aux mariages disparés.

## **2.2 – Certaines législations particulières choisies d'Amérique, d'Asie, d'Europe et d'Océanie**

Cette section est consacrée à la présentation de normes complémentaires sur les mariages mixtes et disparés établies par certaines conférences épiscopales choisies de tous les continents à l'exception de l'Afrique qui sera abordée dans la prochaine section. Les législations particulières qui ont été retenues pour examen l'ont été en raison de leur originalité par rapport au droit universel et de l'intérêt qu'elles suscitent en nous en vue des propositions pour un droit particulier des mariages disparés au Burkina Faso.

### **2.2.1 – Certaines législations particulières choisies d'Amérique**

Le droit particulier de la Conférence des évêques catholiques du Canada et de celui de la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis sont ici examinés. Leur choix a été motivé par l'esprit pragmatique qui anime tant leur rédaction que leur contenu.

#### **2.2.1.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques du Canada**

Les normes complémentaires aux canons sur les mariages mixtes et disparés de la CECC<sup>107</sup> concernant le canon 1125 n'indiquent pas la manière de faire les déclarations pour la partie catholique. Elles se contentent de reprendre ce qui est dit au canon 1125, 1°. Par contre, elles précisent que les promesses qui concernent le baptême et l'éducation des

---

<sup>107</sup> Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Normes complémentaires du Code de droit canonique de 1983*, Décrets 13 et 34, Ottawa, CECC, 1996. Pour tous les autres droits particuliers, nous indiquerons les références aux textes législatifs que nous avons consultés. Tout ce que nous dirons à leur sujet se trouve aux références que nous mentionnerons de sorte que seules les citations de passages feront l'objet de notes de bas de pages.

enfants seront faites oralement et en présence du curé ou de son délégué. Elles doivent faire l'objet d'une discussion préalable entre les deux parties et sont indicatives de l'esprit de dialogue que les évêques du Canada entendent promouvoir dans les mariages mixtes et dispars. Le commentaire des normes complémentaires, à cet effet, est explicite.

La première des obligations qui incombent en conscience au partenaire catholique est de demeurer fidèle à sa foi catholique telle que la professe l'Église catholique. Ce devoir ne doit nullement être considéré comme s'opposant au respect de la foi de l'autre conjoint, ni à l'effort que devrait faire la partie catholique de comprendre la foi et les pratiques religieuses de son conjoint et de la communauté chrétienne à laquelle il appartient. L'autre obligation est de faire une promesse concernant le baptême et l'éducation catholique de tous les enfants nés de la future union. [...] La promesse de « faire tout son possible » n'annule pas la même obligation de conscience de la partie non catholique, mais signifie tout ce qui peut être fait dans les circonstances actuelles du mariage (cf. *Familiaris consortio*, n° 38). Cela suppose surtout pour les époux un effort d'entente courageux, un dialogue calme pour découvrir les points communs de leur foi afin de les transmettre ensuite à leurs enfants. [...] Tout en tenant compte, d'une part, des promesses faites par la partie catholique, la décision concernant la foi des enfants ne peut être unilatérale et elle doit respecter la conscience des deux parties. En pratique, il est important de rappeler aux parties que l'éducation chrétienne des enfants est une obligation de conscience bilatérale qui doit être remplie dans un esprit de respect et de soutien mutuels<sup>108</sup>.

C'est pourquoi la « partie non catholique sera informée à temps de ces promesses et des obligations de la partie catholique »<sup>109</sup>.

Par ailleurs, pour la manière d'établir au for externe les promesses et les déclarations de la partie catholique, la CECC décrète qu'une attestation sera faite par la personne responsable de l'enquête pré-nuptiale. Cette attestation indiquera aussi que la partie non catholique a été dûment informée. Si la partie catholique refuse de faire ces déclarations et ces promesses ou s'il apparaît clairement qu'elle n'est pas sincère,

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 88.

<sup>109</sup> Décret 13, n° 3. Le décret ne précise pas qui informera la partie non catholique mais le commentaire canonico-pastoral de ce même décret préparé par des canonistes et approuvé par la CECC déclare : « [...] [la partie non catholique] devra [...] être informée à temps des promesses et des obligations de la partie catholique, c'est-à-dire suffisamment en avance de la célébration du mariage pour qu'une discussion et une décision concernant la foi du conjoint catholique et des enfants puissent avoir lieu sans précipitation. Il appartient de préférence au curé de la partie catholique ou à son remplaçant d'informer en toute clarté la partie non catholique des promesses faites ».

l'autorisation de mariage mixte ou la dispense de l'empêchement de disparité de culte ne sera pas accordée.

En plus, la CECC traite de la dispense de la forme canonique dans les mariages mixtes et dispars. Mais avant de préciser les situations de graves difficultés, elle insiste sur la préparation au mariage comme un moyen de résoudre les difficultés ou d'en amoindrir la gravité : « Les pasteurs d'âmes sont tenus par l'obligation de veiller à ce que les mariages soient préparés comme il convient. Si après la période de préparation, il est évident que de graves difficultés empêchent que la forme canonique ne soit observée, l'ordinaire du lieu de la partie catholique a le droit d'en dispenser dans chaque cas particulier après avoir cependant consulté l'ordinaire du lieu où le mariage est célébré »<sup>110</sup>. Les raisons qui peuvent motiver une dispense de la forme canonique doivent concerner « le bien-être spirituel des époux en raison surtout de l'attachement de la partie non catholique à la foi familiale, la tranquillité et la paix de leurs relations personnelles ou familiales »<sup>111</sup>. Sont aussi prises en compte les raisons « fondées sur une relation spéciale qu'a la partie non catholique à un ministre ou à un lieu de culte non catholique »<sup>112</sup>.

Conformément au canon 1127, § 2, les normes complémentaires rappellent qu'il faut, pour la validité des mariages célébrés avec dispense de la forme canonique, qu'une certaine forme publique soit observée mais n'élabore pas davantage.

Par ailleurs, les normes complémentaires, en plus de souligner le rôle de vigilance de l'ordinaire du lieu qui a concédé la dispense, reprennent les prescriptions du canon 1121, § 3 pour les inscriptions après le mariage : « Si le mariage a été préparé par un

---

<sup>110</sup> Ibid., n<sup>os</sup> 3 et 4.

<sup>111</sup> Ibid., n<sup>o</sup> 5, 1-2.

<sup>112</sup> Ibid., n<sup>o</sup> 5, 3.

prêtre qui n'est pas le curé de la partie catholique, le curé reste à la fois responsable de demander et d'obtenir la dispense et veillera à l'enregistrement du mariage après sa célébration »<sup>113</sup>. Dans ce cas, la responsabilité de la partie catholique se limite à informer seulement son curé de la célébration du mariage, du lieu et de la forme publique utilisée.

### **2.2.1.2 – La législation particulière de la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis**

Le droit particulier de la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis<sup>114</sup> stipule que les déclarations et les promesses peuvent être faites oralement ou par écrit au choix de la partie catholique et en présence d'un prêtre ou d'un diacre. À cet effet, une formule est proposée. Ainsi, pour les déclarations, la partie catholique pourra dire : « Je réaffirme ma foi en Jésus-Christ et, avec l'aide de Dieu, je veux continuer de vivre cette foi dans l'Église catholique »<sup>115</sup>. Quant aux promesses, elle dira : « Je promets de faire tout mon possible pour partager la foi que j'ai reçue avec nos enfants en les faisant baptiser et en les éduquant comme catholiques »<sup>116</sup>.

Pour que la partie non catholique soit au courant des promesses, les évêques catholiques des États-Unis souhaitent que l'information soit intégrée à l'enquête pré-nuptiale habituelle. Cette information pourra être donnée soit par le prêtre ou le diacre,

---

<sup>113</sup> Ibid., n° 9.

<sup>114</sup> Voir NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Statement on the Implementation of the Apostolic Letter on Mixed Marriages*, 1<sup>er</sup> janvier 1971, dans NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Implementation of the 1983 Code of Canon Law : Complementary Norms*, Washington, NCCB, 1991, pp. 35-49. Dans les présentes normes, les évêques catholiques des États-Unis accordaient la faculté de dispenser de la forme canonique à l'ordinaire du lieu de la célébration aussi. Mais, en 1983, pour être en accord avec le nouveau Code, cette disposition fut abrogée. Voir aussi NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Implementation of the 1983 Code of Canon Law : Complementary Norms*, Washington, NCCB, 1991, p. 17.

<sup>115</sup> Ibid., n° 5.

<sup>116</sup> Ibid.

soit par la partie catholique elle-même. Dans tous les cas, le prêtre qui soumet la demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte ou d'autorisation pour un mariage mixte certifiera que la partie catholique a fait ses déclarations et ses promesses et que la partie non catholique en a été avertie. Pour cela, le prêtre pourra utiliser la formule suivante : « La promesse et la déclaration requises ont été faites par la partie catholique en ma présence. La partie non catholique a été informée de ces exigences de telle sorte qu'il est certain qu'elle n'ignore pas la promesse et l'obligation de la partie catholique »<sup>117</sup>. Ces promesses sont présumées être sincères, mais si le prêtre a une raison de douter de leur sincérité, il renoncera à faire la demande de l'autorisation pour le mariage mixte ou de la dispense pour le mariage dispar. Il soumettra le cas à l'ordinaire du lieu.

Dans le cas où l'ordinaire du lieu de la partie catholique décide de concéder la dispense alors que le mariage a lieu dans un autre diocèse, l'ordinaire du lieu de ce diocèse en sera tout simplement informé à l'avance. On notera que la dispense n'est accordée que pour une juste cause pastorale et en cas de graves difficultés. Toutefois, une liste exhaustive ni des graves difficultés ni des causes justes pastorales n'est donnée. Seulement quelques raisons types pouvant justifier la concession de la dispense sont citées : atteindre l'harmonie familiale ou éviter l'éloignement de la famille, obtenir l'accord parental pour le mariage, reconnaître une revendication significative de parenté ou d'amitié avec le ministre non catholique, permettre le mariage dans une église qui a une signification particulière pour la partie non catholique. En général, la dispense est accordée pour qu'une autre célébration religieuse du mariage soit possible, mais, exceptionnellement, elle peut être concédée pour la célébration d'un mariage civil, surtout

---

<sup>117</sup> Ibid.

entre catholiques et juifs. Dans tous les cas, il faut une forme publique de mariage reconnue au for civil selon les règles fixées par la Conférence des évêques catholiques des États-Unis. Aussi, ces règles établissent qu'il est de la responsabilité du prêtre qui a soumis la demande de dispense de s'assurer qu'une fois la cérémonie publique du mariage achevée, les notifications du mariage ont été envoyées dans les formes habituelles à la place du baptême de la partie catholique, à la chancellerie du diocèse qui a accordé la dispense et à la paroisse dans laquelle la demande a été faite.

### **2.2.2 – Certaines législations particulières choisies d'Asie**

Parmi les législations particulières de l'Asie, notre choix s'est porté sur celles de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde et des Philippines à cause de certains aspects personnels, sociaux et religieux caractérisant le mariage mixte ou dispar qui y ont été relevés.

#### **2.2.2.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde**

Dans le droit particulier de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde<sup>118</sup> sur les mariages mixtes et dispar, il est établi que les déclarations et les promesses de la partie catholique doivent être faites par écrit et portées à la connaissance de la partie non catholique avant le mariage. Rien n'est dit sur la manière de l'en informer. Cependant, le prêtre établira dans un rapport écrit qu'il signera, qu'elle a été avertie. Ce rapport ainsi que les promesses et les déclarations de la partie catholique seront conservés avec le dossier du mariage de façon à ce qu'il y ait la preuve au for externe de ces mêmes déclarations et promesses.

---

<sup>118</sup> Voir CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Complementary Norms to Canons 1112, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1699-1700.

Pour qu'une dispense de la forme canonique soit accordée, il faut une situation de graves difficultés comme des problèmes sérieux de conscience, des demandes indiscutables pour le bien spirituel des parties et la tranquillité des relations familiales. Alors, la forme publique de la célébration du mariage exigée par le droit universel sera approuvée par l'ordinaire du lieu. Si cette forme publique implique la participation à des cérémonies religieuses non catholiques ou non chrétiennes, les principes de la *communicatio in sacris* seront observés.

#### **2.2.2.2 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques des Philippines**

De la législation particulière de la Conférence des évêques catholiques des Philippines<sup>119</sup>, nous ne retiendrons que ce qui est considéré comme de graves et sérieuses difficultés pour la concession de la dispense de la forme canonique : le refus de la partie non catholique et l'opposition forte de ses parents, le danger pour les bonnes relations entre les parties, le dommage économique sérieux, un grave conflit de conscience de la partie non catholique. Les autres aspects de cette législation appartiennent au droit universel que nous avons déjà abordé.

#### **2.2.3 – Certaines législations particulières choisies d'Europe**

Concernant l'Europe, les législations particulières de Belgique, d'Angleterre et du Pays de Galles, de France et de Suisse ont retenu notre attention pour les éléments spécifiques de culture humaine et religieuse qui s'y trouvent.

---

<sup>119</sup> Voir CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Complementary Norms to Canon 1127*, dans *CCLA*, p. 1763.

### **2.2.3.1 – La législation particulière de la Conférence épiscopale de Belgique**

Pour la législation particulière de la Conférence épiscopale de Belgique<sup>120</sup>, il n'est pas nécessaire que les promesses et les déclarations soient faites par écrit. Il est exigé du prêtre qui fait la demande de dispense de l'empêchement adressée à l'évêque de rendre compte de l'entrevue préparatoire au mariage qu'il a eue avec les fiancés et des engagements pris par la partie catholique. Si la partie non catholique ne peut être à cette entrevue, elle sera informée des engagements et des obligations de l'autre partie au sujet du baptême et de l'éducation catholique des enfants.

### **2.2.3.2 – La législation particulière de la Conférence des évêques d'Angleterre et du Pays de Galles**

Les évêques d'Angleterre et du Pays de Galles proposent deux voies à la partie catholique pour faire ses déclarations et ses promesses : soit qu'elle signe un formulaire à cet effet en présence d'un prêtre qui, lui aussi, signe comme témoin, soit qu'elle les fasse oralement en présence d'un prêtre qui signe un formulaire approprié confirmant ainsi qu'elles ont été faites<sup>121</sup>.

Le prêtre remplira aussi un formulaire faisant ressortir les éléments suivants :

- le nom et la religion de chacune des deux parties;
- la paroisse de la partie catholique;
- le fait que la partie catholique s'est adressée au prêtre pour demander une permission ou une dispense;

---

<sup>120</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE BELGIQUE, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, pp. 1805-1806.

<sup>121</sup> BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *Complementary Norms to Canons 1067, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1676-1678.

- le rapport à l'effet que la partie catholique a fait les déclarations et les promesses nécessaires;
- le fait que le prêtre a expliqué à la partie non catholique les déclarations et les promesses de la partie catholique et la mention qu'elles ont été faites en présence de la partie non catholique, s'il y a lieu;
- la mention que la partie non catholique ne s'oppose pas à la réalisation des déclarations et des promesses de la partie catholique et ainsi les rendre inutiles.

La signature de tous ces documents par le prêtre fait foi de leur authenticité.

Au sujet de la dispense de la forme canonique, la Conférence des évêques insiste d'abord sur l'information à donner aux personnes concernées à l'effet que l'ordinaire du lieu a le pouvoir de la concéder mais aussi qu'il faut une raison sérieuse pour le faire. Un prêtre ne devrait ni retenir cette information ni présenter des demandes pour cette dispense sans raisons sérieuses. Par ailleurs, en aucun moment, elle ne peut être accordée pour le plaisir du couple uniquement. Il faut des situations importantes telles le bien-être spirituel des parties, surtout quand la partie non catholique est spécialement attachée à la foi familiale, la tranquillité et la paix de leurs relations interpersonnelles et familiales menacées ou bien qu'il existe des raisons basées sur une relation spéciale que la partie non catholique a avec un ministre non catholique ou un lieu de culte non catholique.

Dans ces cas, l'ordinaire du lieu de la partie catholique peut donner la dispense. Il consultera l'ordinaire du lieu du mariage avant de le faire si le mariage est célébré dans un autre diocèse. Aussi, s'il la concède, il veillera à ce que les exigences à la fois du droit canonique et du droit civil soient remplies.

### 2.2.3.3 – La législation particulière de la Conférence des évêques de France

Les normes complémentaires sur les mariages mixtes et disparés promulguées par la Conférence des évêques de France<sup>122</sup> comprennent trois grandes parties :

- le mariage d'un catholique avec un chrétien non catholique;
- le mariage d'un catholique avec un non-baptisé;
- la réconciliation d'un conjoint catholique avec l'Église.

Ces parties sont précédées par une déclaration préliminaire et des perspectives générales, puis se terminent par des annexes qui contiennent des éléments pour la déclaration d'intention et un exemple de déclaration d'intention commune.

Nous ne retiendrons dans ces normes complémentaires que ce qui a trait aux mariages disparés dans lesquels la partie non baptisée est non croyante ou membre d'une religion non chrétienne. Dans de tels cas, les évêques de France invitent à voir dans les fiancés « toute la qualité de l'amour qui les habite et tout le sérieux qu'ils mettent à construire leur foyer »<sup>123</sup>. Ils estiment que le contact avec les religions non chrétiennes ou avec des convictions diverses peut être considéré comme comportant certains avantages.

Nous voulons dire aussi le bien que nous pouvons tirer nous-mêmes de la rencontre avec ceux qui ne partagent pas la foi en Jésus-Christ et nous répétons avec Paul VI : « L'Esprit Saint nous parle à travers l'incroyance du monde ». L'accueil des personnes incroyantes comme le dialogue avec les membres des religions non chrétiennes nous conduisent à nous mettre en question et nous poussent à laisser Dieu renouveler notre propre foi. C'est dire l'importance que nous attachons aussi à la pastorale des mariages mixtes entre catholique et non-baptisé. Nous portons le souci d'une recherche toujours à poursuivre en ce domaine. À travers toute attitude pastorale, nous avons à manifester l'amour de Dieu pour les hommes<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Normes complémentaires concernant les canons 1126 et 1127*, § 2, 31 mars 1988, dans CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Bulletin officiel de la Conférence des évêques de France*, 34 (1988), pp. 474-492.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 475-476.

Dans les perspectives générales, la Conférence des évêques aborde la préparation au mariage qui portera, entre autres, sur des éléments comme l'unité, l'indissolubilité et la sainteté du mariage. Elle n'a pas évité la délicate question de l'éducation des enfants : « Les fiancés doivent savoir qu'ils sont tous les deux responsables de cette éducation et qu'ils ont à la mener dans un esprit d'ouverture, de compréhension, de respect, afin que leurs enfants deviennent eux-mêmes des artisans de la réconciliation des hommes dont un chrétien sait qu'elle s'accomplit en Jésus-Christ »<sup>125</sup>. Cette affirmation ne diminue en rien l'obligation en conscience de la partie catholique de transmettre sa foi à ses enfants. Toutefois, cette obligation n'est pas une alternative du tout ou du rien. Les évêques français ont manifesté un esprit d'ouverture en reconnaissant la diversité de situations qui peuvent se retrouver chez les parties non baptisées.

Les fiancés qui se préparent au mariage avec un catholique peuvent appartenir à des « mondes spirituels » très divers : membres de religions non chrétiennes, hommes et femmes se réclamant d'idéologies très variées et dont certains vont jusqu'à confesser Jésus-Christ sans être catéchumènes. Dans de nombreux cas, le non-baptisé n'est pas nécessairement un incroyant. Il se peut qu'il soit déjà en dialogue avec des chrétiens, dans sa vie de tous les jours, qu'il soit en recherche, voire même qu'il participe à des rencontres suscitées par une pastorale catéchuménale. Il faut donc tenir compte de cette situation pastorale pour la préparation au mariage et pour la célébration elle-même<sup>126</sup>.

C'est pourquoi au cours de la préparation au mariage, les convictions morales et spirituelles du fiancé non baptisé feront l'objet d'une attention particulière : « Le prêtre saura aider les fiancés à mieux percevoir les valeurs humaines et religieuses qu'ils peuvent avoir en commun, et à en découvrir les limites et les risques. De façon précise, il aidera la partie catholique à prendre conscience des conditions dans lesquelles pourront se

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 476.

<sup>126</sup> Voir *ibid.*, p. 484.

réaliser l'unité du foyer, le respect des convictions essentielles de chacun, [...] l'éducation humaine et religieuse des enfants »<sup>127</sup>.

Pour les déclarations et les promesses que la partie catholique aura à faire, il n'y a rien de spécifique dans les normes complémentaires pour les mariages disparés. Les normes fixées pour les mariages mixtes valent pour les mariages disparés également. Ainsi, nous retiendrons que les évêques de France souhaitent que la partie non catholique soit avertie des promesses, de préférence par le prêtre. D'autre part, dans les annexes aux normes, les mariages mixtes et disparés retiennent l'attention. En effet, on y retrouve des éléments de déclaration d'intention : l'affirmation de liberté de consentement, l'affirmation d'entière fidélité et d'indissoluble unité dans le mariage, le respect de la conscience de chacun, l'affirmation de la fidélité de la partie catholique à Jésus-Christ dans l'Église, l'acceptation de la fécondité et l'intention d'éducation catholique des enfants, la promesse sincère de la partie catholique de faire tout son possible pour le baptême et l'éducation des enfants dans l'Église catholique, la position du non-chrétien, qui, mis au courant de cette promesse, peut selon le cas dire ou non son accord. La déclaration d'intention est commune aux fiancés ou individuelle, rédigée de manière personnelle ou en utilisant des formules proposées.

Par ailleurs, la Conférence des évêques désapprouve toute tentative d'imposer le baptême à la partie non baptisée.

On n'imposera jamais le baptême pour permettre un mariage religieux. On préfère le mariage avec disparité de culte à un baptême fait en dehors des exigences normales du catéchuménat. Le baptême qui est le sacrement de la foi n'est donné qu'à celui qui est converti à Jésus-Christ et reconnaît dans l'Église le sacrement du salut. Il est lié à la confirmation et ordonné à l'Eucharistie. Il ne peut donc être conféré seulement pour pouvoir célébrer le mariage à l'église<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 485.

<sup>128</sup> Ibid., pp. 485-486.

C'est pourquoi la dispense de la forme canonique en cas de graves difficultés dont il s'agit au canon 1127, § 2 sera concédée. Aussi, seront présumés comme étant de graves difficultés les situations suivantes :

- Les futurs mariés ont été informés par le ministre non catholique qu'à certaines conditions, le mariage célébré au temple pourrait être reconnu par l'Église catholique. Les fiancés ne comprendraient pas que cette possibilité leur soit refusée.
- La famille de la partie non catholique accepte difficilement le mariage mixte et répugne à une célébration catholique.
- La partie non catholique a un lien privilégié avec sa paroisse ou avec un des ministres de sa confession<sup>129</sup>.

La dispense accordée dans ces situations exige la forme publique qui est assurée en France par le mariage civil. Toutefois, il est à souhaiter « que le mariage revête un caractère religieux »<sup>130</sup>.

Après de telles célébrations de mariage et pour les besoins des différentes inscriptions aux registres, une copie de l'acte du mariage civil ou religieux non catholique sera demandée et envoyée par le prêtre responsable de la préparation de ce mariage au diocèse qui a accordé la dispense.

Faute d'obtenir cette copie, l'archiviste fera inscrire la dispense de forme canonique en marge de l'acte de baptême de la partie catholique en précisant qui a accordé la dispense et le numéro du rescrit. Au vu de ce document attestant de la célébration du mariage, inscription sera faite de la dispense de la forme canonique et de la célébration du mariage sur le registre des mariages de l'évêché, et celui de la paroisse catholique responsable de la préparation (c. 1121, § 3)<sup>131</sup>.

Par contre, si une dispense de la forme canonique n'a pas été concédée, il est recommandé de suivre ce qui est prescrit par les livres liturgiques pour la célébration du mariage. En général, la célébration est faite dans un rite en dehors de la messe et sans Eucharistie. S'il devait en être autrement, on s'en réfèrera à l'ordinaire du lieu.

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 481.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid., p. 482.

#### **2.2.3.4 – La législation particulière de la Conférence des évêques suisses**

Conformément au canon 1126, les évêques suisses décrètent que lors de la préparation au mariage, le curé responsable ou son remplaçant expliquera à la partie catholique le contenu du canon 1125 en présence de la partie non catholique<sup>132</sup>. « Il confirme par écrit qu'il a rendu la partie catholique attentive à ses devoirs et que celle-ci s'est déclarée d'accord »<sup>133</sup>. Si la partie non catholique n'a pas assisté à l'entretien, le curé ou son remplaçant veillera à ce qu'elle soit informée des promesses et des déclarations de la partie catholique.

Aussi, en considération des graves difficultés dont il s'agit au canon 1127, la Conférence des évêques suisses établit qu'une dispense de la forme canonique peut être concédée à condition qu'elle rende « plus facile à la partie catholique l'accomplissement de son devoir de rester fidèle à l'Église et d'exercer son influence sur le mariage selon son engagement »<sup>134</sup>. Alors, la forme publique de la célébration du mariage sera le mariage religieux non catholique ou civil.

#### **2.2.4 – Certaines législations particulières choisies d'Océanie**

Pour l'Océanie, les législations particulières de la Conférence épiscopale de la Nouvelle-Zélande et du Pacifique ont fait l'objet de notre choix pour leur spécificité socio-culturelle et religieuse.

---

<sup>132</sup> Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISSES, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, p. 1957.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Ibid.

#### **2.2.4.1 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques de la Nouvelle-Zélande**

En réponse aux exigences du canon 1126, la Conférence des évêques catholiques de la Nouvelle-Zélande décrète que les déclarations et les promesses se feront sous forme de formulaire à lire et à être signé par la partie catholique et par le prêtre ou le diacre<sup>135</sup>. Si pour une raison ou pour une autre, la partie catholique, bien que voulant les faire, n'est pas disposée à signer le formulaire, il revient à l'évêque diocésain de décider de quelle manière il admettra qu'elles ont été faites.

Sans se prononcer sur la manière dont la partie non catholique sera avertie, la Conférence des évêques estime que même si la partie non catholique était présente lors des déclarations et des promesses, la preuve qu'elle a été informée sera donnée par le prêtre ou le diacre qui en attestera le fait sur un formulaire à cet effet.

Elle donne aussi des orientations sur les raisons pouvant motiver une dispense de la forme canonique :

- il faut que la raison invoquée ne montre pas un désengagement de foi de la partie catholique et soit en même temps fondée sur le respect de l'engagement de foi de la partie non catholique;
- l'ordinaire du lieu peut accorder cette dispense si à son jugement prudent, un refus pourrait constituer un grave danger pour la foi de la partie catholique ou pour la paix et l'harmonie du couple.

---

<sup>135</sup> Voir NEW ZELAND CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans CCLA, pp. 1717-1718.

#### **2.2.4.2 – La législation particulière de la Conférence épiscopale du Pacifique**

Selon le droit particulier de la Conférence épiscopale du Pacifique<sup>136</sup>, les déclarations et les promesses sont faites oralement ou par écrit, au choix de la partie catholique et de préférence en présence de l'autre partie. Lorsqu'elles sont faites oralement, le prêtre qui fait la demande de la permission pour un mariage mixte ou de la dispense pour un mariage dispar témoignera qu'elles ont été faites et signera un document à cet effet. Si elles sont faites par écrit, il attestera cet écrit. Dans les deux cas, elles peuvent être ainsi formulées : « Je déclare que je suis décidé, comme la loi divine le demande, à conserver ma foi catholique et à éviter le danger de l'abandonner. Je m'efforcerai plus tard, comme la loi divine le requiert aussi, et je le ferai de mon mieux, à ce que les enfants issus de notre mariage soient baptisés et élevés dans l'Église catholique »<sup>137</sup>.

Pour accorder la dispense de la forme canonique, il faut que la célébration canonique du mariage soit impossible à cause du refus de la partie non catholique ou à cause de graves inconvénients pour les époux-mêmes ou pour leurs familles. Aussi, si les deux époux éclairés par leur foi choisissent de se marier sans la forme canonique pour ne pas créer un obstacle à une union paisible ou si, au lieu et à la date choisis pour le mariage, aucun prêtre ou diacre ne peut être présent, la dispense peut être concédée.

Une fois le mariage célébré avec la dispense, les époux remettront une copie de leur acte de mariage au curé de la partie catholique pour les formalités d'inscription.

---

<sup>136</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU PACIFIQUE, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, pp. 1916-1918.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 1917.

Sur le plan liturgique, un tel mariage ne prive pas la partie catholique d'une célébration de l'Eucharistie ou une prière accompagnée de la Communion avant ou après le mariage, à un moment favorable choisi avec le consentement des époux. « La bénédiction des alliances et d'autres prières usuelles peuvent prendre place à ce moment-là »<sup>138</sup>.

### **2.3 – Certaines législations particulières choisies d'Afrique**

En Afrique, six pays et régions retiennent notre attention : le Bénin, la région de l'Océan Indien<sup>139</sup>, la région de l'Afrique du Nord, le Nigeria, l'Afrique du Sud, la région qui regroupe la Gambie, le Liberia et la Sierra Leone. Toutes ces législations sont pertinentes à cause de la présence d'éléments sociologiques, culturels et religieux que l'Afrique met en exergue.

#### **2.3.1 – La législation particulière de la Conférence épiscopale du Bénin**

En réponse à la requête du canon 1126, la Conférence épiscopale du Bénin a fixé des règles pour les mariages mixtes et dispars en tenant compte d'une réalité sociologique : « Étant donné la place prépondérante de l'homme dans [...] [les] familles béninoises, la dispense ou l'autorisation sera accordée plus facilement lorsque la partie catholique est un homme »<sup>140</sup>. Si la partie non catholique est un homme, elle sera soumise à des cautions. Ces cautions diffèrent selon que cette partie est protestante, musulmane ou d'une autre religion non chrétienne. Ainsi, un protestant doit s'engager à ne pas faire

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 1918.

<sup>139</sup> Voir SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Annuaire statistique de l'Église*, Rome, Librairie éditrice vaticane, 2002, pp. 102-103. Dans ce document tous les territoires de la Conférence épiscopale de l'Océan Indien font partie du continent africain. Ces territoires sont : La Réunion, l'Île Maurice, les Îles Seychelles et les Îles Comores.

<sup>140</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, *Normes complémentaires au canon 1126*, dans CDCA, p. 1817. On retrouve à cette même page toutes les normes complémentaires au canon 1126.

pression sur sa femme pour qu'elle devienne protestante. Aussi, si on n'arrive pas à dissuader la partie catholique de contracter mariage avec un musulman, ce dernier s'engagera à ne pas contraindre sa femme à devenir musulmane. Quant à l'homme qui est d'une autre religion non chrétienne, il s'engagera à laisser sa femme pratiquer sa religion, à ne pas la soumettre à des rites et cérémonies contraires à la foi catholique et à laisser éduquer chrétiennement les enfants.

Les évêques du Bénin n'ont pas abordé la question de la dispense de la forme canonique et les graves difficultés dont il s'agit au canon 1127.

### **2.3.2 – La législation particulière de la Conférence épiscopale de l'Océan Indien**

La Conférence épiscopale de l'Océan Indien a décrété que les déclarations et les promesses de la partie catholique se feront par écrit ou oralement et en présence du curé ou de son délégué<sup>141</sup>. Si elles sont faites oralement, le curé ou son délégué dressera un procès-verbal signé par lui seul qui tiendra lieu de preuve au for externe. Dans ce procès-verbal, sera aussi mentionnée de quelle manière la partie non catholique a été informée, soit par la partie catholique elle-même, soit par le curé ou toute autre personne.

Cette Conférence épiscopale n'a pas édicté de normes pour la dispense de la forme canonique et n'a pas traité des graves difficultés qui lui sont liées.

### **2.3.3 – La législation particulière de la Conférence épiscopale régionale du Nord de l'Afrique**

La législation particulière de la Conférence épiscopale régionale du Nord de l'Afrique exige que les promesses et les déclarations se fassent par écrit et que le ministre sacré qui établit le dossier du mariage s'assure que la partie non catholique a été

---

<sup>141</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE L'OCÉAN INDIEN, *Statuts et normes canoniques avec annexes*, Port-Louis, Imprimerie Père-Laval, 1995, p. 32.

informée<sup>142</sup>. De plus, dans la demande écrite d'autorisation ou de dispense adressée à l'évêque par le ministre sacré, il sera fait mention que la partie non catholique a été avertie.

Les évêques de l'Afrique du Nord, se basant sur un contexte religieux qui leur est propre, prennent en compte dans leur droit particulier la dispense de la forme canonique : « Étant donné que les Églises qui composent la CERNA [Conférence épiscopale régionale du Nord de l'Afrique] sont établies dans des pays où l'islam marque toute la vie de la société, l'ordinaire du lieu pourra dispenser de la forme canonique dans des cas où celle-ci présenterait des difficultés graves »<sup>143</sup>. Sont considérées comme graves difficultés : le refus de la partie non catholique de se présenter devant un ministre catholique et l'impossibilité de la présence d'un ministre catholique à cause de l'environnement familial ou sociologique.

Il revient à l'ordinaire du lieu de la partie catholique de concéder la dispense. Toutefois, il consultera auparavant l'ordinaire du lieu de la célébration si le mariage est célébré dans un autre diocèse.

Quant à la forme publique qui est exigée dans ces mariages, elle pourra être assurée par le mariage civil. Dans ce cas, une copie de l'acte civil du mariage sera jointe au dossier du mariage. De tels mariages sont inscrits « soit dans les registres de la paroisse où le mariage civil aura été célébré, soit dans le registre spécial de l'évêché. Notification sera faite à la paroisse de baptême de la personne catholique »<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE REGIONALE DU NORD DE L'AFRIQUE (CERNA), *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans CDCA, pp. 1799-1800.

<sup>143</sup> Ibid., p. 1800.

<sup>144</sup> Ibid.

### **2.3.4 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques du Nigeria**

Les évêques catholiques du Nigeria établissent que les promesses et les déclarations de la partie catholique se feront par écrit et en présence du curé ou son délégué, de la partie non catholique, d'au moins un parent ou un proche de chaque partie<sup>145</sup>. Elles sont lues à haute voix par la partie catholique avec la main sur la Bible en utilisant la formule suivante :

Moi, ... partie catholique soussignée souhaite contracter mariage avec ... baptisé non catholique / non-baptisé. Je déclare par la présente que je suis prêt à écarter tous les dangers d'abandon de la foi catholique. Je promets aussi sincèrement de faire ce qui est à mon pouvoir pour que tous les enfants nés de ce mariage soient baptisés et éduqués dans la foi catholique. Que Dieu vienne à mon aide ainsi que les Saints Évangiles que je touche de mes mains<sup>146</sup>.

Ce texte est signé par la partie catholique et, après explication de ces promesses et déclarations, la partie non catholique signera aussi pour attester qu'elle en a été informée. Ensuite, le curé ou son délégué ainsi que les parents et proches des parties signeront comme témoins. L'original de ce document sera conservé dans les archives de la paroisse et une copie authentifiée accompagnera la demande de permission ou de dispense.

Par ailleurs, la Conférence des évêques catholiques du Nigeria propose un formulaire pour la demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte qui sera rempli et signé par la partie catholique. Ce formulaire mentionne quelques raisons motivant la demande : la cessation d'un concubinage ou d'un grave scandale, le danger d'un mariage civil ou coutumier seulement, la méfiance d'une familiarité dangereuse, etc.

Dans les normes complémentaires au canon 1127, § 2, les évêques ne définissent pas ce qu'ils entendent par graves difficultés ni n'en donnent d'exemples. Cependant,

---

<sup>145</sup> Voir CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF NIGERIA, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1742-1743.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 1742.

pour qu'une dispense de la forme canonique puisse être accordée, il faut qu'il y ait des garanties suffisantes pour la foi de la partie catholique. Aussi, il revient à l'ordinaire du lieu de déterminer si le danger d'abandon de la foi catholique existe ou non. En outre, dans la demande de cette dispense, la partie catholique indiquera la forme de la célébration du mariage voulue par les parties. Mais avant qu'elle ne soit accordée, la communauté catholique sera préparée par de bonnes catéchèses qui font ressortir clairement que ni ces mariages, ni cette forme de leur célébration ne signifient un abandon de la foi catholique.

### **2.3.5 – La législation particulière de la Conférence des évêques catholiques sud-africains**

Les évêques catholiques sud-africains demandent à la partie catholique d'entrer en dialogue avec l'autre partie avant les promesses sur le baptême et l'éducation catholiques des enfants<sup>147</sup>. C'est vraisemblablement de cette façon que la partie non catholique sera informée.

Les déclarations et les promesses de la partie catholique sont faites oralement et en présence du curé ou de son délégué à qui il revient de noter sur le formulaire de l'enquête pré-nuptiale que la partie catholique a accompli les obligations requises. Il lui appartient aussi d'assurer l'ordinaire du lieu par écrit, dans la demande d'autorisation de mariages mixtes ou de dispense de l'empêchement de disparité de culte, que les déclarations et les promesses ont été faites et que la partie non catholique a été correctement informée. Si les promesses ne sont pas sincères, la requête ne sera pas accordée.

Pour qu'une dispense de la forme canonique soit concédée, les exigences du canon 1125, 1<sup>o</sup>-3<sup>o</sup> doivent être observées et les conditions suivantes remplies :

---

<sup>147</sup> Voir SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Norms to Canons 1125, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1784-1785.

- que la liberté des parties pour se marier soit établie;
- que la raison évoquée concerne de quelque manière, soit la grave difficulté pour la partie non catholique à se marier devant un prêtre catholique quand son parent ou proche est un ministre dans son Église, soit la répugnance de sa famille à se soumettre à la forme catholique du mariage.

La concession de cette dispense mentionnera expressément que la forme publique de la célébration est pour la validité du mariage et des copies du rescrit seront conservées dans les archives de la curie diocésaine de l'ordinaire du lieu qui a concédé la dispense et dans les archives de la paroisse de la partie catholique où elle a au moins un quasi-domicile.

Une fois la célébration établie, le mariage et les détails de la dispense seront notés dans le registre des mariages de la curie diocésaine et celui de la paroisse de la partie catholique où elle a au moins un quasi-domicile. On notifiera le mariage et la dispense à la paroisse de baptême de la partie catholique pour qu'une inscription soit faite au registre de baptême.

### **2.3.6 – La législation particulière de la Conférence inter-territoriale des évêques de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone**

La Conférence inter-territoriale des évêques de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone décrète que les déclarations et les promesses de la partie catholique se feront oralement<sup>148</sup>. Par ailleurs, il revient au prêtre demandant l'autorisation pour un mariage mixte d'attester par écrit qu'elles ont été faites et que la partie non catholique en a été informée.

---

<sup>148</sup> Voir INTER-TERRITORIAL CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE GAMBIA, LIBERIA AND SIERRA LEONE, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1689-1690.

Si une dispense de la forme canonique est demandée, elle sera accordée par l'évêque diocésain de la partie catholique. Toutefois, il est souhaitable que les évêques diocésains n'accordent une telle dispense que dans des circonstances très exceptionnelles. Le rescrit la concédant devra comporter une date précise, un lieu déterminé et un témoin officiel désigné, avec l'exigence d'une nouvelle dispense pour tout changement qui interviendrait.

En conclusion, la présentation de ces quelques législations particulières des conférences épiscopales suscite des réflexions sur le style de leur rédaction.

Le droit particulier du Canada est accompagné d'un commentaire canonico-pastoral approuvé par la CECC. Quelle est la valeur juridique de ce commentaire? Certes, il n'a pas la valeur d'une loi et n'est pas non plus un décret général exécutoire ou administratif<sup>149</sup>. Cependant, son approbation par la Conférence des évêques montre sa pertinence et sa conformité avec l'esprit et la lettre des normes complémentaires. C'est un excellent moyen non seulement pour obtenir des normes complémentaires concises et précises mais aussi pour les expliciter tout en laissant une certaine liberté d'interprétation, d'application et de modification des normes complémentaires.

La Conférence des évêques de France, à la différence de la CECC, opte pour une législation particulière plus élaborée qui comporte le risque d'une certaine lourdeur. Par contre, cette option permet d'inclure des détails utiles sans avoir la contrainte de la

---

<sup>149</sup> Voir c. 31 : « § 1 Ceux qui détiennent le pouvoir exécutif peuvent, dans les limites de leur compétences, porter des décrets exécutoires qui précisent les modalités d'application de la loi ou qui en urgent l'observation. § 2 Pour la promulgation et le délai de mise en vigueur des décrets dont il s'agit au § 1, il faut observer les dispositions du c. 8 ». Voir aussi cc. 32-33; J. WERCKMEISTER, art. « Décret », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 77 : « décision d'interprétation ou d'explication de la loi, prise par le pouvoir exécutif (par opposition à la loi ou décret général, édictés par le pouvoir législatif, ou à la coutume) ».

concision. Elle permet aussi de réunir dans un seul document les normes et les réflexions théologico-pastorales qui relèvent de l'auteur-même de la loi.

Il ne faut donc pas que le souci de la concision prive la législation des éléments utiles pour sa clarté. Aussi, il faut admettre que certains détails mêmes utiles ne conviennent pas à un texte législatif.

## **2.4 – Points communs et points de divergence dans les législations particulières**

Les normes complémentaires ayant pour but l'adaptation aux contextes régionaux de la législation universelle, il est normal que des différences ressortent entre elles. Mais il y a également des points communs. Les unes et les autres seront considérées dans les éléments suivants :

- la manière de faire les déclarations et les promesses de la partie catholique et le moyen de les établir au for externe;
- la manière d'avertir la partie non catholique et le moyen d'en établir la preuve au for externe;
- les graves difficultés et la dispense de la forme canonique des mariages mixtes et dispars;
- la forme publique à observer en cas de dispense de la forme canonique;

### **2.4.1 – Points communs**

Dans le droit particulier des conférences épiscopales, plusieurs points communs se dégagent au-delà des continents et des milieux socio-culturels ou religieux.

#### **2.4.1.1 La manière de faire les déclarations et les promesses de la partie catholique et le moyen de les établir au for externe**

En examinant le droit particulier des conférences épiscopales, quatre options apparaissent dans la manière de faire les déclarations et les promesses de la partie catholique.

- i) La première est de les faire oralement. Cette manière est préférée par les Conférences des évêques catholiques du Canada, de l'Afrique du Sud, de la Suisse et la Conférence inter-territoriale des évêques de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone.
- ii) La deuxième qui consiste à les faire par écrit est proposée par les Conférences des évêques catholiques de l'Inde, de France et la Conférence épiscopale régionale du Nord de l'Afrique.
- iii) La troisième offre la possibilité de les faire oralement ou par écrit. Elle concerne les Conférences des évêques catholiques des États-Unis, d'Angleterre et du Pays de Galles, de Belgique et du Pacifique.
- iv) La quatrième, où se retrouvent les Conférences des évêques catholiques de la Nouvelle-Zélande et du Nigeria, exige qu'elles soient faites oralement et par écrit.

Dans la quasi-totalité des législations particulières, quand les déclarations et les promesses sont faites oralement, elles sont établies au for externe par une attestation ou un rapport écrit du prêtre qui mène l'enquête pré-nuptiale. Par contre, si elles sont faites par écrit, le prêtre y apposera sa signature pour en faire foi.

#### **2.4.1.2 – La manière d'avertir la partie non catholique et le moyen de l'établir au for externe**

Plusieurs législations particulières sont silencieuses sur la manière d'avertir la partie non catholique.

Quelques-unes préconisent la présence de la partie non catholique aux entrevues préparatoires au mariage ou aux déclarations et promesses de la partie catholique. C'est ce qui ressort du droit particulier des Conférences épiscopales de Belgique, d'Angleterre et du Pays de Galles, de la Suisse et de la Nouvelle-Zélande.

D'autres sont plus précises et indiquent la personne qui doit informer la partie non catholique : le prêtre ou son délégué, la partie catholique ou toute autre personne. Les évêques des États-Unis, de France, de l'Océan Indien et du Canada préfèrent cette précision.

Qu'une personne en particulier soit désignée ou non, informer la partie non catholique est un acte qui sera établi au for externe selon les normes des Conférences des évêques catholiques de l'Inde, du Canada, d'Angleterre et du Pays de Galles, de la Nouvelle-Zélande, de l'Océan Indien, de l'Afrique du Nord, du Nigeria, de l'Afrique du Sud et de la Conférence inter-territoriale de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone.

#### **2.4.1.3 – Les graves difficultés et la dispense de la forme canonique des mariages mixtes et dispars**

Plusieurs législations particulières ont en commun la même approche en ce qui concerne les graves difficultés empêchant l'observance de la forme canonique. Ainsi, sont considérées comme de graves difficultés :

- le bien-être spirituel des époux selon le droit particulier des Conférences épiscopales du Canada, de l'Inde, d'Angleterre et du Pays de Galles, de la Suisse et de la Nouvelle-Zélande;
- les graves conflits de conscience selon les normes des Conférences des évêques catholiques de l'Inde et des Philippines;

- la paix, l'harmonie et la tranquillité dans le foyer ou dans la famille selon les règles fixées pour le Canada, les États-Unis, l'Inde, les Philippines, l'Angleterre et le Pays de Galles, la Nouvelle-Zélande et les îles de l'Océan Pacifique;
- le refus de la partie non catholique ou la répugnance de sa famille de la forme canonique selon la législation particulière en vigueur aux Philippines, en France, dans les îles de l'Océan Pacifique, en Afrique du Nord et en Afrique du Sud;
- un lien privilégié avec un ministre non catholique ou un attachement spécial à un lieu de culte non catholique selon les décrets des Conférences des évêques catholiques du Canada, des États-Unis, d'Angleterre et du Pays de Galles, de France et de l'Afrique du Sud.

#### **2.4.1.4 – La forme publique à observer en cas de dispense de la forme canonique**

Le mariage civil ou une forme publique de mariage reconnue au for civil sont les formes publiques de célébration acceptées par la législation particulière des Conférences épiscopales des États-Unis, d'Angleterre et du Pays de Galles, de France, de la Suisse et de l'Afrique du Nord. Dans certains de ces pays (États-Unis et Suisse) et en Inde, les célébrations religieuses non catholiques sont admises aussi.

Ces points communs que nous venons de voir ne constituent guère un répertoire exhaustif. Nous nous sommes limité aux plus importants. Il en sera de même pour les points de divergence.

#### **2.4.2 – Points de divergence**

Dans cette partie, nous voulons relever les points spécifiques à certaines législations particulières.

#### **2.4.2.1 – Au sujet des déclarations et des promesses**

La Conférence des évêques de France établit que les promesses et les déclarations se font sous forme de déclaration d'intention. Une des particularités de cette déclaration d'intention est qu'elle peut être commune aux deux parties dans le cas d'un mariage mixte. Ainsi, se trouvent résolus la manière de faire les déclarations et les promesses, le moyen de les établir au for externe, la manière d'avertir la partie non catholique et le moyen de l'établir au for externe.

Dans le même sens, la législation particulière de la Conférence des évêques catholiques du Nigeria, tout en affirmant que les promesses et les déclarations relèvent uniquement du devoir et de la responsabilité de la partie catholique, exige la présence d'autres personnes : la partie non catholique et des témoins (le curé et au moins un témoin pour chaque partie). Par ailleurs, ces déclarations et ces promesses sont faites à la manière d'un serment, la main sur la Bible.

La conférence épiscopale de l'Océan Indien apporte sa note spécifique : toute personne peut avertir la partie non catholique : le conjoint lui-même, le curé ou toute autre personne.

Dans les autres continents, nous retrouvons aussi des spécificités. C'est ainsi qu'en Nouvelle-Zélande, on estime que la partie catholique peut faire les promesses et les déclarations mais refuser de les signer. C'est alors à l'évêque diocésain d'exiger une autre preuve au for externe.

Aussi, en Angleterre et au Pays de Galles, les évêques exigent un rapport attestant que la partie non catholique ne s'oppose pas aux déclarations et à l'accomplissement des promesses.

#### **2.4.2.2 – Au sujet des graves difficultés**

La Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis fait remarquer qu'il faut avant tout une juste cause pastorale même s'il y a de graves difficultés empêchant l'observance de la forme canonique.

Parmi ces graves difficultés, la Conférence des évêques catholiques des Philippines souligne le dommage économique que peuvent subir les parties.

La Conférence des évêques d'Angleterre et du Pays de Galles insiste sur l'exigence d'avoir des raisons sérieuses pour demander la dispense de la forme canonique. Elle souligne même qu'il serait mal qu'un prêtre ne divulgue pas cette information (l'insuffisance des raisons) en demandant la dispense.

Si le refus d'accorder la dispense constitue un danger pour la foi de la partie catholique, il y a grave difficulté. C'est pourquoi les évêques suisses la concèdent pour rendre plus facile à la partie catholique l'accomplissement de son devoir de rester fidèle à l'Église catholique et d'exercer son influence sur le mariage. Aussi, pour les évêques catholiques de la Nouvelle-Zélande, il faut que la raison invoquée ne montre pas un désengagement de foi de la partie catholique et reflète le respect de l'engagement de foi de la partie non catholique.

Par contre, les évêques catholiques du Nigeria estiment qu'il faut des garanties suffisantes pour la foi catholique avant d'accorder la dispense même si de graves difficultés existent.

La Conférence inter-territoriale de la Gambie, du Liberia et de la Sierra Leone réserve cette faculté à l'évêque diocésain de la partie catholique qui ne l'utilisera qu'exceptionnellement. En outre, la dispense comportera des mentions précises (date, lieu et témoin officiel) qu'il faudrait respecter sous peine d'invalidité.

Pour la Conférence épiscopale du Pacifique, la non-disponibilité d'un ministre sacré au lieu et à la date choisis est une situation de grave difficulté.

La Conférence épiscopale régionale de l'Afrique du Nord circonscrit cette impossibilité en précisant qu'elle peut provenir de l'environnement familial ou sociologique.

#### **2.4.2.3 – Au sujet de la forme publique**

Pour la Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis, la forme publique requise est celle qui est civilement reconnue pour la célébration du mariage.

En Inde, il revient à l'ordinaire du lieu de l'approuver, alors qu'au Nigeria, les évêques catholiques permettent à la partie catholique d'indiquer la forme publique que les parties entendent observer.

#### **2.4.2.4 – Autres points**

Pour les normes complémentaires au canon 1121, § 3 au sujet des inscriptions après le mariage, les évêques de l'Afrique du Nord décrètent qu'elles soient faites dans les registres du diocèse et de la paroisse où le mariage a été célébré tandis qu'en Afrique du Sud, elles se feront dans les registres du diocèse et de la paroisse où la partie catholique a au moins un quasi-domicile.

S'il est difficile, voire impossible, d'obtenir une copie de l'acte du mariage civil ou non catholique pour ces inscriptions, la Conférence des évêques catholiques de France propose qu'une attestation de l'archiviste du diocèse en fasse foi. Avec ce document, on fera les autres inscriptions prescrites par le droit universel et le droit particulier.

Les différentes législations particulières que nous venons de voir ont pris très souvent en compte certaines réalités pastorales propres aux territoires des conférences épiscopales.

C'est ainsi que le droit particulier de la Conférence épiscopale de France indique clairement que dans les mariages disparis, on n'imposera pas le baptême à la partie non baptisée pour quelque raison que ce soit.

Aussi, la Conférence épiscopale du Pacifique accorde la possibilité d'une célébration de l'Eucharistie ou d'une prière accompagnée de la Communion avant ou après le mariage. Au cours de cette célébration, la bénédiction des alliances ou d'autres prières peuvent se faire.

La Conférence des évêques du Bénin trouve qu'étant donné la place prépondérante de l'homme dans les familles béninoises, la dispense de l'empêchement de disparité de culte ou l'autorisation de mariage mixte seront accordées plus facilement quand la partie catholique est un homme. Aussi, la dispense et l'autorisation seront conditionnelles à des cautions que le futur non catholique devra observer, ce qui rappelle le canon 1061 du Code de 1917.

La Conférence des évêques catholiques du Nigeria rappelle qu'il faut motiver la demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte. Mais avant qu'une telle dispense ne soit accordée, la communauté catholique devra être préparée par de bonnes catéchèses que de tels mariages ne signifient pas abandon de la foi catholique.

### **Conclusion**

Deux axes ont orienté notre recherche dans ce chapitre : le droit universel et le droit particulier des conférences épiscopales.

Dans le droit universel, la validité des mariages disparis est soumise à l'observation des prescriptions concernant la dispense de l'empêchement de disparité de culte et de forme canonique s'il y a lieu. Il faut que l'autorité qui dispense ait la compétence requise et que les conditions de validité prescrites par le droit tant universel

que particulier soient observées. Au Burkina Faso, le droit particulier en la matière est constitué par les différentes coutumes diocésaines et la CEBN (Conférence épiscopale Burkina-Niger) n'a pas encore promulgué des normes complémentaires du Code de 1983. Dans le prochain chapitre nous examinerons quelques-unes de ces coutumes diocésaines. Cet examen nous permettra de savoir quelles sont les personnes auxquelles le droit particulier accorde la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte et de la forme canonique.

Par ailleurs, nous serons attentif, d'une part, aux conditions de validité et de licéité qui sont établies dans ces différents droits particuliers et qui diffèrent de celles fixées par le droit universel, et d'autre part, à certains aspects significatifs de ces coutumes diocésaines. De fait, le droit particulier des conférences épiscopales que nous venons de voir présente une diversité d'approches concernant les mariages mixtes et disparés. Les coutumes diocésaines au Burkina Faso comportent-elles aussi cette diversité d'approche ou bien une certaine unité se dégage-t-elle? Les différentes prises de position de la CEBN ont-elles pu influencer les coutumes diocésaines?

Dans le cadre des promesses et des déclarations, la différence culturelle et socio-religieuse marque les législations particulières. Ainsi, en France, la signature apposée sur un document suffit à engager le signataire. Pour arriver au même résultat, au Nigeria, on a mis en valeur le sens de la parole d'honneur si chère à plusieurs cultures africaines surtout quand elle est donnée devant témoins. On comprend alors la présence des témoins des deux parties. Cette parole d'honneur est sacrée et elle l'est encore plus quand on prend Dieu à témoin. La dimension religieuse ancrée dans l'être africain et la présence permanente de la religion dans la vie sociale que nous avons évoquées dans le premier chapitre a été prise en compte dans la législation particulière du Nigeria. C'est pourquoi

on demande à la partie catholique de faire ses promesses et ses déclarations en ayant la main posée sur la Bible, la Parole de Dieu. Ce qui leur confère une solennité et une sincérité certaine. Peut-on prendre Dieu à témoin et devant témoins et ne pas être sincère ou ne pas tenir parole? C'est légitime de faire prendre au sérieux les promesses et les déclarations de la partie catholique. Cependant cette manière prend l'allure d'un serment<sup>150</sup>, d'où le désir implicite de garanties. Dans ce sens, la législation du Nigeria rejoint celle du Bénin. Ces deux pays sont de l'Afrique de l'ouest dont fait partie le Burkina Faso. Concernant les promesses et les déclarations, en quoi le Burkina Faso diffère-t-il des deux autres pays?

Dans la législation particulière du Bénin, les évêques proposent d'accorder plus facilement la dispense ou l'autorisation si la partie catholique est l'homme. Bien que cela reflète une situation culturelle particulière, la disposition nous apparaît discriminatoire. Nous comprenons le désir des évêques du Bénin de protéger la foi catholique et assurer sa transmission aux enfants. Au Bénin comme dans bien d'autres parties d'Afrique, une certaine mentalité veut maintenir la femme dans une position d'infériorité par rapport à l'homme dans le mariage. Par contre, sur ce continent, l'Église tient une position avant-gardiste dans la lutte pour la libération de la femme. Comment comprendre la position des évêques du Bénin qui semble consacrer une situation socio-culturelle? Pourquoi ne pas laisser à la discrétion des évêques diocésains ou des ordinaires des lieux ou des curés

---

<sup>150</sup> Voir c. 380. Celui qui est promu à l'épiscopat, avant la prise de possession canonique de son office, doit prêter serment de fidélité; voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Formules de la profession de foi et du serment de fidélité*, 9 janvier 1989, dans AAS, 81 (1989), p. 106, traduction française dans *Bulletin de nouvelles de la Société de droit canonique*, vol. 17, n° 2 (1991), p. 41. Voir aussi JEAN-PAUL II, Constitution apostolique sur la vacance du Siège apostolique et l'élection du Pontife romain *Universi domini gregis*, 22 février 1996, n°s 12; 48; 53, dans AAS, 88 (1996), pp. 314; 326; 329, traduction française dans DC, 93 (1996), pp. 255; 259; 260-261. Les différents serments des cardinaux électeurs et le serment de ceux qui sont commis à leur service se terminent ainsi : « Que Dieu m'aide ainsi que les saints Évangiles que je touche de mes mains ». C'est la même formule de conclusion qui est utilisée au Nigeria dans les promesses et les déclarations de la partie catholique.

l'appréciation de chaque cas en particulier? Comment en terre burkinabè cette position socio-culturelle de l'homme et de la femme dans la famille est-elle prise en compte dans la pastorale des mariages disparés en général et dans la concession des dispenses en particulier? Cette pastorale reflète-t-elle la tolérance religieuse et l'esprit d'ouverture qui caractérisent la situation religieuse dans ce pays?

La Conférence des évêques de France a intégré dans sa législation particulière sa vision spécifique de ces mariages et les évêques catholiques du Canada insistent sur le dialogue entre les parties, avant et durant les mariages mixtes et disparés. Ces exemples pourraient-ils servir dans le contexte particulier du Burkina Faso?

En outre, certaines conférences épiscopales ont donné un contenu aux déclarations et promesses ou à la préparation des mariages mixtes et disparés. Les coutumes diocésaines au Burkina Faso ont-elles des exemples ou des canevas de déclarations et de promesses? Existe-t-il au niveau des paroisses et des diocèses un programme de préparation spécifique aux mariages disparés?

Sur les six législations particulières d'Afrique que nous avons examinées, deux n'ont pas abordé la dispense de la forme canonique, une insiste de n'en faire usage que très exceptionnellement et les trois autres la traite comme tout autre point du droit. Par ailleurs, la dispense de la forme canonique comporte l'obligation d'observer une certaine forme publique du mariage. Comment, au Burkina Faso, la forme publique de la célébration du mariage a-t-elle été prise en compte dans les coutumes diocésaines en cas de dispense de la forme canonique?

D'autres conférences épiscopales ont abordé sommairement la célébration liturgique des mariages mixtes et disparés et leur inscription au registre des mariages.

Quelles sont, au Burkina Faso, les différentes célébrations liturgiques de ces mariages?

Quelles sont les directives diocésaines au plan de la liturgie et des inscriptions?

L'inscription du mariage célébré avec dispense de la forme canonique peut s'avérer compliquée quand on ne peut pas avoir la preuve écrite de la célébration, soit qu'il y a refus de l'établir ou d'en délivrer une copie, soit qu'elle n'est pas ordinairement établie. Nous nous rappelons les mariages musulmans et coutumiers tels que présentés au premier chapitre. La Conférence des évêques catholiques de France ont tenté de résoudre le problème en mandatant l'archiviste du diocèse pour établir une attestation que le mariage a été célébré. Avec cette attestation qui est la preuve que le mariage a été célébré, les inscriptions peuvent être faites au registre des mariages et au registre des baptêmes. Si l'archiviste du diocèse n'a pas été témoin de la célébration, sur quoi se fonderait son attestation ? Le droit particulier de la Conférence épiscopale de France n'en dit rien mais pour certains sacrements et sacramentaux, le droit universel fait recours à un témoin au-dessus de tout soupçon<sup>151</sup> ou les sujets mêmes du sacrement au moyen du serment<sup>152</sup>. Au Burkina Faso, si la dispense de la forme canonique est accordée, quelles sont les formes publiques de célébration ? Les mariages musulmans et coutumiers sont-ils reconnus comme des formes publiques de célébration et comment en obtient-on la preuve ?

Sur le territoire de la Conférence épiscopale du Pacifique, il est souhaitable pour la communauté et la partie catholique d'avoir une célébration de l'Eucharistie ou une prière accompagnée de la Communion, avant ou après la cérémonie des mariages mixtes et

---

<sup>151</sup> Voir cc. 876; 894 et 1209.

<sup>152</sup> Voir cc. 876; 894 et 1068.

dispars, même s'ils ont été célébrés avec une dispense de la forme canonique<sup>153</sup>. Bien que ces célébrations en dehors du mariage lui-même ne changent rien aux effets canoniques de la cérémonie avec dispense de la forme canonique, elles apparaissent comme une caution communautaire ou ecclésiale qui rassure la partie catholique et sa famille. Aussi, elles pourront écarter les risques d'incompréhension d'une forme de célébration à caractère exceptionnel. Ces risques ont été pris en compte aussi par les évêques catholiques du Nigeria qui voudraient que la communauté catholique y soit préparée par de bonnes catéchèses. Au Burkina Faso, où les catholiques sont minoritaires par rapport aux musulmans et aux gens de la religion traditionnelle africaine, comment les risques d'incompréhension de la dispense de la forme canonique sont gérés ?

Les différentes questions que nous venons de poser trouveront leur réponse dans le chapitre suivant consacré à l'application de la loi universelle sur les mariages dispars au Burkina Faso.

---

<sup>153</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU PACIFIQUE, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, p. 1918 : « La validité d'un [...] [mariage conclu avec la dispense de la forme canonique] ne prive nullement la partie catholique de la célébration de l'Eucharistie offerte avant ou après la cérémonie du mariage. [...] Cependant, le prêtre ou le diacre veillera à ce que la célébration de l'Eucharistie ou une prière accompagnée de la Communion ait lieu à un moment favorable choisi avec le consentement des époux et ne gênant pas la célébration du mariage lui-même ».

## CHAPITRE III – APPLICATION DE LA LÉGISLATION UNIVERSELLE SUR LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO

### Introduction

Les normes particulières sur les mariages disparus que nous avons examinées dans le chapitre précédent reflètent des réalités nationales ou régionales plus ou moins proches de celles du Burkina Faso.

L'intérêt de ces normes particulières a résidé pour nous dans leur contenu mais aussi dans le fait qu'elles ont réussi à appliquer la loi universelle dans une unité de législation pour un ensemble d'Églises particulières dont les chefs font partie d'une même conférence épiscopale<sup>1</sup>.

Une des caractéristiques de la conférence des évêques est l'unité territoriale comme un pays, une nation ou une région<sup>2</sup>. Cependant, au-delà de l'unité territoriale, il faut voir surtout l'unité du contexte pastoral.

Les conférences épiscopales sont normalement nationales, c'est-à-dire qu'elles comprennent les évêques d'un seul pays parce que les liens de culture, de traditions et d'histoire communes, ainsi que l'entrecroisement des rapports sociaux entre les citoyens d'un même pays, demandent une collaboration des membres de l'épiscopat de ce territoire beaucoup plus continue que ne pourra l'exiger les conditions ecclésiales d'un autre genre de territoire. Toutefois, les normes canoniques elles-mêmes laissent ouverte la possibilité pour une conférence épiscopale d'« être érigée pour un territoire plus ou moins étendu, de telle sorte qu'elle comprenne seulement les évêques de certaines Églises particulières constituées dans le territoire donné ou les chefs des Églises particulières situées dans des nations différentes » [c. 448, § 2]. On en déduit qu'il peut y avoir des conférences épiscopales également à un autre niveau territorial ou bien au niveau supra-national<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir c. 448, § 1 : « La conférence des évêques comprend en règle générale les chefs de toutes les Églises particulières d'une même nation selon le canon 450 ».

<sup>2</sup> Voir *Christus Dominus*, n° 37; PAUL VI, Motu proprio pour l'application des décrets conciliaires sur la charge des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions *Ecclesiae sanctae*, 6 août 1966, n° 41, dans AAS, 58 (1966), pp. 757-767, traduction française dans DC, 63 (1966), col. 1457; SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire des évêques en leur ministère*, 22 février 1973, n° 210, Ottawa, CECC, 1974, p. 124; CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, n°s 23 et 30; cc. 447 et 448, § 2.

<sup>3</sup> JEAN-PAUL II, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, n° 16, dans AAS, 90 (1998), p. 652, traduction française dans DC, 95 (1998), p. 755 (= JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*).

La Conférence épiscopale du Burkina-Niger<sup>4</sup> se situe à ce « niveau supra-national » et compte actuellement treize diocèses au Burkina Faso et deux au Niger<sup>5</sup>.

En abordant l'application de la loi universelle sur les mariages disparés au Burkina Faso, nous ne pouvons pas ignorer les prises de positions de cette conférence épiscopale même si elles concernent les deux pays. Elles constitueront le premier point du présent chapitre. Ensuite, nous examinerons les coutumes diocésaines en vigueur au Burkina Faso sur les mariages disparés ainsi que la pratique paroissiale qui existe en la matière dans le pays. Puis, nous ferons une synthèse de l'application de la loi universelle sur les mariages disparés au Burkina Faso.

### **3.1 – Les prises de position de la Conférence épiscopale du Burkina-Niger (CEBN)**

Pour ce premier point, nous avons estimé utile de traiter, d'une part, des prises de position de tous les évêques de la Conférence épiscopale du Burkina-Niger et, d'autre part, de celles des évêques du Burkina Faso uniquement. C'est pourquoi nous nous intéresserons en premier lieu aux orientations pastorales du premier synode national du Burkina Faso avant de considérer les travaux de la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam. Enfin, nous examinerons les normes complémentaires du Code de droit canonique de 1983 qui n'ont pas été promulguées par la CEBN et les travaux de la Commission nationale pour les relations entre chrétiens et musulmans.

---

<sup>4</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER, *Statuts de la Conférence épiscopale du Burkina-Niger*, 18 février 1999, art. 1, Ouagadougou, 1999 (= CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER, *Statuts*): « 1. Les évêques du Burkina et celui (ceux) du Niger, sur sa (leur) demande, sont constitués en conférence des évêques, selon le canon 449, § 1. 2. Cette conférence prend le nom de : “Conférence épiscopale du Burkina-Niger” ».

<sup>5</sup> Il s'agit pour le Burkina Faso des archidiocèses de Ouagadougou, de Bobo-Dioulasso et de Koupéla, des diocèses de Koudougou, de Ouahigouya, de Manga, de Nouna, de Dédougou, de Diébougou, de Banfora, de Fada N'Gourma, de Kaya et de Dori. Le Niger compte l'archidiocèse de Niamey et le diocèse de Maradi.

### 3.1.1 – Le dialogue avec les autres religions dans les orientations pastorales du premier synode national<sup>6</sup>

« L'Église-Famille au Burkina Faso a célébré dans la foi et l'espérance son premier synode national du 22 au 28 novembre 1999 à Ouagadougou »<sup>7</sup>. Plusieurs événements ecclésiaux ont entouré l'initiative de la célébration de ce synode. Notons au niveau universel l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique tenue à Rome du 10 avril au 8 mai 1994<sup>8</sup>. Au niveau national, il a été précédé par des synodes

---

<sup>6</sup> Nous ne retrouvons pas dans le Code de droit canonique de 1983 l'expression « synode national » mais plutôt l'expression « conciles particuliers » (cc. 439-446) qui regroupe le « concile plénier » pour les Églises particulières d'une même conférence des évêques (c. 439) et le « concile provincial » pour celles d'une même province ecclésiastique (c. 440). Il peut arriver que les limites du territoire d'une conférence des évêques ou même celles d'une province ecclésiastique coïncident avec le territoire d'une nation. La nation n'étant pas une personne juridique canonique, il va de soi qu'on ne parle pas de « concile national » ou de « synode national » dans le Code de droit canonique. Toutefois, on retrouve l'expression « synode national » dans R. NAZ, art. « Synode », dans *DDC*, vol. 7, Letouzey et Ané, 1965, col. 1135, dans R. LAURENTIN, *Enjeu du deuxième synode et contestation dans l'Église*, Paris, Seuil, 1969, p. 154 et dans B. FRANK, *Actualité nouvelle des synodes : le synode commun des diocèses allemands (1971-1975)*, Le point théologique, 36, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 75, 77, 81 et 83, pour ne citer que ceux-là. Est-ce que « concile national » conviendrait mieux ? C'est une expression qui n'existe pas comme telle dans le Code de droit canonique de 1983 mais on peut la déduire du canon 439 et parler de « concile plénier national » ou « concile provincial national ». Par contre, elle est utilisée dans N. IUNG, art. « Concile », dans *DDC*, vol. 3, Letouzey et Ané, 1942, col. 1279 et dans G. MARSOT, art. « Concile plénier national ou régional », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1444-1445. Au-delà des termes et des expressions, l'Église au Burkina Faso a voulu se réunir pour célébrer ensemble dans la foi et l'espérance tout en évitant les cadres juridiques parfois complexes que propose le Code de droit canonique.

<sup>7</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, 21 janvier 2002, n° 1, Ouagadougou, [e.i], 2002, p. 6 (= CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*).

<sup>8</sup> Voir *ibid.*

diocésains et des assemblées diocésaines<sup>9</sup> célébrés dans les différentes Églises particulières<sup>10</sup>.

Par ailleurs, il est en lien étroit avec le grand jubilé de l'an 2000 et le centenaire de l'évangélisation du Burkina Faso : « À la vérité, ce synode [a été] célébré comme [une] préparation au Grand Jubilé et au centenaire de l'évangélisation de notre pays [...] »<sup>11</sup>.

Des propositions qui ont été faites par les délégués synodaux, il a résulté des orientations pastorales post-synodales : « Aujourd'hui, fils et filles de notre Église-Famille, nous venons, nous, vos évêques, vous faire connaître les fruits des travaux de ce synode, et vous livrer les conclusions que nous en tirons pour le renouvellement du visage de notre Église-Famille qui s'engage résolument dans son deuxième centenaire »<sup>12</sup>. Ces conclusions s'articulent en sept points : « l'évangélisation en profondeur, la pastorale familiale, l'auto-prise en charge, la pastorale sociale, les moyens de communication sociale, le dialogue avec les autres [religions], et la formation »<sup>13</sup>.

Le mariage en général est traité dans le point consacré à la pastorale familiale, mais rien de particulier n'a été dit sur les mariages disparés. Toutefois, un point porte sur le dialogue avec les autres religions : « L'Église, de par sa nature, est appelée à s'ouvrir à

---

<sup>9</sup> Les diocèses suivants ont tenu des synodes avant le synode national : Bobo-Dioulasso (1995-1997), Diébougou (1996), Ouahigouya (1997-2000), Koupéla (1999), Koudougou. En 1997, le nouvel évêque de Kaya a opté providentiellement pour une assemblée diocésaine au lieu d'un synode diocésain. En effet, le siège devenait vacant en 1998 à la suite de son décès. L'option de l'assemblée diocésaine a permis au diocèse de continuer les célébrations qui étaient prévues à cet effet et de les mener à terme. S'il s'était agi d'un synode diocésain, il aurait été suspendu de plein droit en attendant un nouvel évêque qui déciderait de sa poursuite ou de sa clôture (voir c. 468, § 2).

<sup>10</sup> Voir *L'Osservatore romano*, 34 (2003), édition française du 24 juin 2003, p. 7.

<sup>11</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, p. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, n° 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, n° 14.

tous les hommes pour faire d'eux des disciples du Christ (Mt 28, 19). Elle réalise sa mission d'évangélisation essentiellement par le dialogue, dialogue entretenu en son sein, et dialogue avec les frères baptisés, les adeptes de l'islam et de la religion traditionnelle »<sup>14</sup>.

Les évêques notent en premier lieu le dialogue avec les musulmans et citent Jean-Paul II : « Chrétiens et musulmans sont appelés à promouvoir un dialogue exempt de tous les dangers qu'entraînent un irénisme de mauvais aloi ou un fondamentalisme militant, et à s'élever contre des politiques et des pratiques déloyales, ainsi que contre tout manque de réciprocité en matière de liberté religieuse »<sup>15</sup>. Cet esprit de dialogue que les catholiques de l'Afrique sont invités à avoir et à promouvoir ne devrait pas occulter les difficultés. C'est pourquoi les évêques burkinabè relèvent que « certaines sectes musulmanes affichent parfois des attitudes d'intolérance, de fanatisme et de prosélytisme excessif, allant jusqu'à vouloir imposer leurs pratiques religieuses en matière alimentaire »<sup>16</sup>. Face à de telles attitudes, il n'est pas surprenant d'être confronté à un dialogue difficile dans les mariages disparés lorsqu'une des parties appartient à ces

---

<sup>14</sup> Ibid., n° 43.

<sup>15</sup> JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, n° 66, dans AAS, 88 (1995), pp. 41-42, traduction française dans DC, 92 (1995), pp. 833-834 (= JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*). Voir IDEM, Discours aux évêques du Burkina Faso et du Niger en visite *ad limina*, n° 7, 17 juin 2003, dans DC, 105 (2003), pp. 738-739 : « Dans vos pays, les communautés chrétiennes vivent au sein de sociétés marquées par la prédominance de l'islam et des valeurs qui lui sont propres. Je me réjouis que, comme vous me l'avez dit, les relations des catholiques avec les croyants de l'islam soient généralement empreintes de respect, d'estime et de convivialité. [...] Je vous encourage à cultiver ce dialogue en vous dotant de structures et de moyens qui le garantissent, afin que soit bannie la peur de l'autre qui naît souvent de la méconnaissance profonde des valeurs religieuses qui l'animent, sans jamais renoncer à rendre compte en toute clarté de l'espérance qui est en vous. Que, dans le patrimoine authentique de leurs traditions religieuses, chrétiens et musulmans puisent les forces nécessaires pour collaborer au développement solidaire de leur pays ».

<sup>16</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, n° 46. Voir *Message final de la II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, n° 39; II<sup>e</sup> ASSEMBLÉE SPÉCIALE DU SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Les 57 propositions, proposition 11, dans DC, 106 (2009), p. 1038.

groupes. Cependant, les évêques demeurent en général optimistes en ce qui a trait au dialogue avec l'islam : « [...] des points de rencontre existent, et une certaine collaboration est possible. Là aussi, le synode a demandé que les catholiques soient mieux informés sur les réalités de l'islam, que la Commission épiscopale compétente devienne fonctionnelle, et que des experts en islamologie soient formés et mis au service des communautés chrétiennes »<sup>17</sup>. Cette volonté de dialogue islamo-chrétien n'est pas unique mais s'étend aussi aux relations avec la religion traditionnelle africaine.

Dans le dialogue avec cette religion, les évêques du Burkina Faso font de l'approche de Jean-Paul II la leur :

En ce qui concerne la religion traditionnelle africaine, un dialogue serein et prudent pourra, d'une part préserver d'influences négatives qui affectent la manière de vivre de nombreux catholiques, et d'autre part, permettre l'assimilation de valeurs positives, telles que la croyance en un Être Suprême, Éternel, Créateur, Providence et juste Juge, qui s'harmonisent avec le contenu de la foi. Ces valeurs peuvent être considérées comme une *préparation évangélique*, car elles comprennent de précieuses *semences du Verbe*, qui sont susceptibles de conduire, comme elles l'ont déjà fait dans le passé, un grand nombre de personnes à « s'ouvrir à la plénitude de la Révélation en Jésus Christ à travers la proclamation de l'Évangile ». Aussi faut-il traiter avec beaucoup de respect et d'estime les adeptes de la religion traditionnelle, en évitant tout langage inadéquat et irrespectueux. À cet effet, les enseignements qui conviennent seront donnés dans les maisons de formation sacerdotales et religieuses sur la religion traditionnelle<sup>18</sup>.

Aussi, ils constatent l'évolution positive des relations entre la religion traditionnelle africaine et le catholicisme :

Au Burkina Faso, si, dans les débuts de l'évangélisation, la religion traditionnelle a eu des attitudes d'autodéfense devant l'enseignement des missionnaires, et des attitudes d'exclusion envers les premiers convertis, elle opte maintenant, grâce à une meilleure connaissance mutuelle et à l'action positive des catholiques, une attitude de plus grande tolérance. Néanmoins, le synode recommande, ici aussi, de donner aux catholiques une formation pour une connaissance éclairée de la religion traditionnelle en vue d'un dialogue sérieux [...] <sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 67.

<sup>19</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, n° 47.

On peut donc conclure prudemment que l'Église catholique au Burkina Faso est animée par un esprit d'ouverture et de dialogue avec les autres religions, notamment l'islam et la religion traditionnelle africaine.

Dans les mariages disparés au Burkina Faso, la partie non baptisée est dans la plupart des cas de ces deux religions. Alors, dans le traitement de ces mariages, on devrait tenir compte des propos avancés par le pape et les évêques burkinabè. D'ailleurs les travaux de la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam confirment cet esprit de dialogue et d'ouverture.

### **3.1.2 – Les travaux de la Commission épiscopale de la CEBN pour le dialogue avec l'islam<sup>20</sup>**

Ayant été interpellée par les évêques du Burkina Faso dans les orientations post-synodales du premier synode national<sup>21</sup>, la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam a offert des suggestions pastorales pour les mariages entre catholiques et musulmans ou mariages islamo-chrétiens<sup>22</sup>. En particulier sur ces mariages, elle aboutit à cette conclusion : « Nous sommes confrontés aujourd'hui dans notre pastorale à ce problème épineux du mariage islamo-chrétien et nous voudrions attirer la vigilance des agents pastoraux, l'attention des communautés ecclésiales de base [CEB], la prudence des

---

<sup>20</sup> Les statuts de la CEBN stipulent à l'article 25 que des commissions épiscopales sont établies selon les différents secteurs de l'évangélisation. C'est ainsi que, d'abord, la Commission épiscopale pour le dialogue inter-religieux fut formée pour s'occuper de l'œcuménisme et des relations avec l'islam et les non-croyants. Par la suite, l'importance de l'œcuménisme au niveau de l'Église universelle et celle de l'islam au niveau national amenèrent la CEBN à scinder cette commission épiscopale en trois : la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam, la Commission épiscopale pour l'œcuménisme, et la Commission épiscopale pour les non-croyants et la culture. De ces trois Commissions, la première est la plus active. Nous remarquons que malgré l'importance de la religion traditionnelle africaine, il n'y a pas de commission épiscopale la concernant.

<sup>21</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, n° 46.

<sup>22</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, Ouagadougou, [e.i.], 7 octobre 2003 (= COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*).

filles chrétiennes et enfin la vigilance des parents dans leur devoir d'éducateurs »<sup>23</sup>. Elle souligne la complexité et l'ampleur de ces mariages : « Un constat objectif permet d'établir sans risquer de beaucoup se tromper que le phénomène va en se multipliant [...] [entretenu] par des filles désemparées devant la difficulté de se trouver un mari »<sup>24</sup>. Bien que sa préoccupation porte principalement sur le mariage entre catholiques et musulmans, la Commission n'a pas manqué d'aborder le mariage traditionnel :

[Le mariage traditionnel ou coutumier] présente beaucoup d'affinités avec le mariage musulman. [...] Maintes normes régissent son vécu et se déteignent ou même affectent et défigurent le mariage chrétien ou bien musulman. Chrétiens et musulmans en milieu rural, pour la plupart, vivent selon ce régime du mariage traditionnel culturel. Aucune question matrimoniale n'est exempte du poids et de l'influence du mariage traditionnel : la place de la femme est à la cuisine, elle est faite pour avoir des enfants. Le nombre des femmes est illimité selon la possibilité réelle de chaque mari<sup>25</sup>.

Par contre, la célébration civile consolide l'indissolubilité du mariage. « La loi burkinabè oblige tout citoyen qui veut se marier à ce que le mariage civil précède tout mariage religieux, aussi bien musulman que chrétien. Au Burkina [Faso], certains diocèses ont commencé à appliquer la loi<sup>26</sup>. Pastoralement, le mariage civil consolide l'indissolubilité du mariage »<sup>27</sup>. C'est pourquoi la Commission conseille ce qui suit :

Faire les démarches prévues pour le mariage civil selon les décrets du Code de la famille [...] : âge minimum de la fille (17 ans accomplis) et du garçon (19 ans accomplis); liberté de consentement; enquête préliminaire de la mairie ou de la préfecture, avec affichage, pour savoir s'il y a déjà un autre mariage qu'on essaie de simuler; exiger l'option monogamique du mariage civil; visite médicale préalable, avec test du VIH/SIDA recommandé<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 3.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Si tous les diocèses n'appliquent pas cette loi, c'est en raison que les institutions civiles permettant le mariage civil ne sont pas encore implantées partout ou sont difficilement accessibles.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., p. 5.

En plus, la Commission n'a pas manqué d'affirmer ce principe cher à l'Église catholique : « [...] toute personne se marie avec la personne de son choix sans discrimination de race, couleur, religion, etc. Par conséquent, le mariage est possible avec un musulman »<sup>29</sup>, et elle souligne les conditions à remplir<sup>30</sup>.

Par ailleurs, il faut avouer que « la partie chrétienne aura toujours d'énormes difficultés à tenir ferme dans sa foi »<sup>31</sup> pour de nombreuses raisons culturelles et religieuses parmi lesquelles sont à citer :

- la pauvreté et même la misère ambiante dans nos sociétés;
- le manque d'autonomie financière de la plupart des filles et femmes;
- la pression sociale de la grande famille du mari musulman surtout sur la femme chrétienne;
- le bas niveau de formation intellectuelle;
- la foi peu éclairée, sociologique de bien de jeunes chrétiens de nos villages et villes;
- le manque de préparation préalable à leur vie de couple mixte (éducation des enfants, pratique religieuse ...) <sup>32</sup>.

Pour ces raisons, la Commission invite à prendre en compte ce qui suit :

- [Il faut] s'assurer que le mariage civil avec option monogamique se fasse au préalable.
- Une chose essentielle à regarder comme critère de réussite, c'est l'autonomie financière de la fille chrétienne dans le mariage islamo-chrétien.
- La foi vive de la partie chrétienne est la première condition de la réussite de cet engagement dans un mariage islamo-chrétien.
- Les parents sont les premiers responsables pour éduquer la foi de leurs enfants dès leur bas âge, spécialement du côté de la maman souvent proche de leur enfant. Les enfants suivront plus facilement ce qu'ils voient vivre chez leurs parents. À travers les CEB, ils devraient être éclairés à ce sujet.
- Il faut impliquer les communautés ecclésiales de bases, spécialement par l'éducation de leurs filles chrétiennes avant le mariage en les rendant conscientes des problèmes rencontrés dans ce genre de mariage islamo-chrétien. Si le mariage a lieu, qu'elles l'accueillent comme un don de Dieu fait à la Communauté comme « témoignage de vie inter-religieuse » et qu'elles le soutiennent par la prière et les visites.
- Dans les mouvements de jeunesse catholique, qu'on n'ait pas peur de présenter les avantages et les inconvénients du mariage islamo-chrétien!

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Voir *ibid.* : « Pour gérer ces mariages entre chrétiens et musulmans, l'Église pose des conditions bien précises. Ce sont des mariages avec disparité de culte, et des promesses précises sont faites de part et d'autre; les conjoints s'engagent à s'en acquitter respectivement. [...] La dispense [de l'empêchement] de disparité de culte relève de l'évêque ».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>32</sup> *Ibid.*

- Les pasteurs devraient se faire attentifs à l'accompagnement et au cheminement de tels couples, avec l'aide d'autres couples « mixtes » qui ont réussi.
- Il faudrait donner à ces couples « mixtes » une formation spécifique pour la préparation au mariage, suffisamment longue pour permettre un véritable échange entre eux et une connaissance mutuelle dans leur religion. Il faut trouver les voies et moyens pour que les clauses qui régissent le mariage avec disparité de culte ne se réduisent pas à un protocole à remplir<sup>33</sup>.

En conclusion de ses réflexions, la Commission déclare :

Pour l'heure, l'Église est préoccupée par ce genre d'union. Certes, il arrive souvent que les choses se passent sans demander quoi que ce soit à l'Église ou même à la famille, (des jeunes en viennent à cohabiter), alors s'ils viennent pour régulariser leur situation, il reste à étudier cas par cas. [...] Nous pensons que les couples de fonctionnaires vivant en ville et plus « indépendants » de leur grande famille ont plus de chance de réussite, nous en sommes témoins. Ils sont même une chance pour l'Église comme témoignage de vie commune possible entre chrétiens et musulmans, mais le taux d'échec reste élevé. En définitive, la prudence reste de mise<sup>34</sup>.

Il s'est agi pour la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam de donner des orientations pastorales et des conseils pratiques pour les mariages islamo-chrétiens, mais les aspects juridiques et canoniques des mariages disparés en général seront traités par un groupe mandaté par la CEBN pour travailler sur les normes complémentaires du Code de 1983.

### **3.1.3 – Les normes complémentaires du Code de droit canonique non promulguées<sup>35</sup>**

Suite à une lettre du Secrétairerie d'État du Saint-Siège<sup>36</sup>, un groupe de travail

---

<sup>33</sup> Ibid., pp. 6-7.

<sup>34</sup> Ibid., p. 7.

<sup>35</sup> Selon un membre du groupe de travail, c'est en raison d'un manque de suivi au niveau de la CEBN que ces normes complémentaires n'ont pas été promulguées.

<sup>36</sup> Voir SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, Lettre aux présidents des conférences épiscopales, n° prot. 120.568/236, 8 novembre 1983. Aux n°s 1 et 2 de cette lettre, l'urgence pour les conférences épiscopales d'édicter des normes complémentaires du Code de 1983 est clairement exprimée : « La législation particulière confiée par le Code aux conférences épiscopales est l'expression de la sollicitude apostolique pour les Églises particulières qui forment la conférence; mais elle est surtout la prestation d'un véritable service à l'égard du peuple de Dieu, et ce service se réalise en définitive par la détermination de la discipline qui doit être un instrument efficace de renouveau et de vie ecclésiale grâce à son adaptation aux situations locales concrètes. [...] Même si l'importance du sujet et la méthode de travail de la conférence ne permettent pas de procéder plus rapidement, on ne doit pas pour autant différer ce travail plus qu'il n'est nécessaire; il faut au contraire lui donner la priorité sur d'autres tâches moins urgentes ».

composé d'un évêque diocésain, de trois prêtres missionnaires et de trois prêtres diocésains<sup>37</sup> s'est réuni les 14 et 15 mai 1985 à Ouagadougou.

Pour marquer l'importance de ces normes complémentaires, le groupe de travail a exprimé le souhait de voir tous les diocèses participer à cette œuvre qui concerne tout le territoire de la CEBN<sup>38</sup>. Mais, en attendant, il se propose de voir « l'un après l'autre tous les cas dans lesquels des normes particulières peuvent ou doivent être publiées »<sup>39</sup>.

De tous les canons concernant les cas où des normes complémentaires peuvent être portées, seul le canon 1127, § 2 traite spécifiquement des mariages disparés. En effet, il s'agit de la dispense de la forme canonique pour laquelle le groupe de travail déclare : « C'est le respect de la liberté de la partie non catholique qui peut justifier la dispense de la forme canonique dans les mariages mixtes. Mais pour accorder la dispense, on exigera la présence de témoins catholiques lors [de la cérémonie du mariage] »<sup>40</sup>.

Les canons 1067 et 1126 se rapportent aussi aux mariages disparés. De fait, le canon 1067 demande d'établir des normes pour l'interrogatoire des futurs époux mais cela n'est pas spécifique aux mariages disparés. Cependant, le groupe de travail a fait une réflexion qui prend en compte spécialement les mariages mixtes et disparés.

---

<sup>37</sup> Il s'agit de mgr Dieudonné Yougbaré, évêque de Koupéla à l'époque, les pères Louis Le Gall, Xavier Boïnot, Maurice Catoir, les abbés Abel Ouédraogo, Marius Kinda et Philippe Ouédraogo devenu évêque puis président de la CEBN.

<sup>38</sup> Voir *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, 14 et 15 mai 1985, Ouagadougou, 1985, p. 1 (= *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*).

<sup>39</sup> Pour tous ces cas, le Secrétairerie d'État a joint une liste de canons à laquelle s'est tenue le groupe de travail.

<sup>40</sup> *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, p. 4.

Les feuilles d'interrogatoire sont à refaire pour qu'elles soient adaptées. [...] De façon générale, il convient de revoir les différents formulaires [et] distinguer différents cas : mariages mixtes, mariage avec un musulman, mariage avec disparité de culte (simple païen qui n'est pas musulman). [...] Il existe dans certains pays des feuilles de « déclaration d'intention » qui remplace la feuille d'interrogatoire. Cette nouvelle forme de procéder peut convenir à certaines catégories de personnes (l'élite?)<sup>41</sup>.

Il apparaît clairement pour le groupe de travail qu'il faille distinguer et traiter différemment certaines catégories de mariages disparés. Avec une telle approche, les mariages disparés où la partie non baptisée est catéchumène ne peut retenir l'attention du groupe comme une catégorie en tant que telle, non pas qu'il ait perdu de vue la spécificité juridique et canonique de tels mariages mais parce qu'il constate que ces mariages posent moins de problèmes canoniques et pastoraux à cause du lien particulier que les catéchumènes ont avec l'Église<sup>42</sup>.

Au sujet du canon 1126 concernant la façon dont doivent être faits les déclarations et les engagements avant les mariages mixtes et disparés, le groupe de travail se contente de renvoyer aux rapports des rencontres sur les mariages mixtes de Yopougon 1984 et de Koudougou 1985<sup>43</sup>.

Nous ne retiendrons que la rencontre de Koudougou qui a été organisée par la Commission nationale des relations entre chrétiens et musulmans du Burkina Faso à la suite de celle de Yopougon qui concernait la Commission épiscopale pour les relations

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 10. Nous lisons sur ces feuilles d'interrogatoire : « Les fiancés [...] doivent faire serment sur l'Évangile ou sur le Crucifix [...] » (voir annexe III), ce qui peut être inadéquat pour la partie non baptisée dans les mariages disparés.

<sup>42</sup> Voir c. 206.

<sup>43</sup> Voir *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, p. 11.

entre chrétiens et musulmans de la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'ouest (CERAO)<sup>44</sup>.

### **3.1.4 – Les travaux de la Commission nationale pour les relations entre chrétiens et musulmans du Burkina Faso**

La Commission nationale des relations entre chrétiens et musulmans du Burkina Faso est membre de la Commission épiscopale pour les relations entre chrétiens et musulmans de la CERAO et diffère ainsi de la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam de la CEBN. D'ailleurs, cette dernière commission utilise les résultats des travaux réalisés au niveau de la CERAO<sup>45</sup> et qui se réfèrent, entre autres, aux travaux des commissions nationales.

Parmi les travaux de la Commission nationale du Burkina Faso, ceux de la rencontre de Koudougou sont significatifs. En effet, dans la série des attitudes pastorales à promouvoir vis-à-vis des couples islamo-chrétiens, la Commission insiste sur l'importance de l'accueil.

Il faut se décider positivement à vouloir accueillir et accompagner le couple islamo-chrétien. Lorsqu'il s'agit d'une femme chrétienne, il arrive qu'elle se sente très marginale par rapport à sa communauté chrétienne, parfois même coupable d'un tel mariage. Dans certains milieux marqués par un christianisme traditionnel, il n'est pas rare de trouver une attitude quelque peu condescendante voire méprisante vis-à-vis des femmes chrétiennes de couple inter-religieux. Ces formes plus ou moins fortes de rejet

---

<sup>44</sup> La CERAO, créée en 1963, fusionnera avec l'AECAWA (Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa) fondée en 1977 pour donner naissance à l'ACEAO (Association des conférences épiscopales de l'Afrique de l'ouest) qui tiendra sa première session en août 2010 à Yamoussoukro en Côte d'Ivoire. Voir <http://www.radiovaticana.org/fr1/Articolo.asp?c=265106> (7 avril 2009).

<sup>45</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, p. 7 : « Les pasteurs ont à leur disposition, s'ils le désirent, un dossier complet composé par la Commission épiscopale pour les relations entre chrétiens et musulmans (CERAO) : "Pastorale des mariages islamo-chrétiens" [1990] qu'on peut se procurer au Secrétariat de la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam [...] ». En présentant le dossier, le père Joseph Stamer, secrétaire de ladite commission écrit : « Il est le fruit d'un long mûrissement et pourtant, il n'a pas la prétention de dire le dernier mot sur la question. En fait, ce dossier ne dit rien de nouveau. Le principe même de sa préparation consistait à reprendre, trier, organiser et harmoniser dans un ensemble cohérent de nombreux documents, études et réflexions pastorales existants dans les différentes Églises locales de l'Afrique de l'ouest » (voir fiche 0 – 1). On retrouve dans ce dossier de nombreuses références aux travaux de la rencontre de Koudougou 1985.

risquent de provoquer des ruptures avec la communauté, avec les conséquences pénibles que cela comporte. Une chrétienne mariée à un musulman doit pouvoir prendre sa place, avoir des responsabilités dans la communauté chrétienne. Pour cela il importe qu'elle soit reconnue comme chrétienne à part entière, quoique dans une situation particulière qui lui permet de beaucoup apporter à la communauté. Elle attend de cette communauté et surtout des prêtres une attention et une aide spéciale. En ce qui concerne la partie musulmane, il est très possible qu'elle connaisse aussi des difficultés si elle appartient à un milieu conservateur et fermé. On dit alors volontiers d'un musulman ayant épousé une chrétienne : les enfants ne peuvent pas être de bons musulmans, puisque leur mère est chrétienne. Ce qui mettra l'intéressé dans une situation embarrassante et risque de provoquer par contre-coup de nouvelles tensions à l'intérieur du foyer<sup>46</sup>.

Ensuite, la Commission a abordé les conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte sans toutefois traiter de la cause juste et raisonnable qui avait déjà été circonscrite par le Conseil permanent de la CERAO en 1971. Ainsi, comblant la lacune, le Conseil permanent considère comme causes justes et raisonnables, les situations suivantes :

- l'exiguïté du lieu;
- l'âge avancé de la fille et le fait qu'elle n'a jamais été demandée en mariage par un catholique;
- le veuvage avec enfants en bas âge;
- la revalidation d'un mariage déjà existant;
- la légitimation d'un enfant né ou à naître;
- la coutume du mariage entre [les membres de deux] familles ou villages;
- un scandale ou une infamie à éviter ou pour y mettre fin<sup>47</sup>.

Alors, en tenant compte de ce qui a été fait préalablement au niveau régional, la Commission nationale du Burkina Faso formula cette proposition au sujet des promesses et déclarations de la partie catholique : « [...] il faut insister pour que le conjoint non baptisé donne des assurances sérieuses qu'il laissera pleine liberté au conjoint catholique

---

<sup>46</sup> COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, 11-15 novembre 1985, Koudougou, 1985, p. 46 (= COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*).

<sup>47</sup> CERAO, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*, [Abidjan], Dossiers pastoraux, 1990, fiche III – 1 (= CERAO, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*). Voir A. BRIDE, art. « Empêchements de mariage », dans *DDC*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 312-313 (= BRIDE, « art. Empêchements de mariage »). La plupart des situations évoquées par la CERAO sont décrites dans cet article à l'exception de celle de la coutume de mariage entre les membres de deux familles ou villages.

pour pratiquer sa religion »<sup>48</sup>. En outre, elle relève le fait culturel du rôle de la femme et de l'homme qui ne doit pas être ignoré.

On fait remarquer très à propos qu'il y a une nette différence selon que c'est le mari ou la femme qui est catholique, puisque dans un ménage, l'autorité et la force sont du côté du mari. Le pasteur devra donc être plus exigeant si le mari n'est pas chrétien; car la foi et la liberté religieuse de la femme sont plus facilement en danger. [...] C'est au pasteur de savoir être ferme pour protéger la foi de ses fidèles et les empêcher, au besoin, de s'engager dans une situation impossible. La partie catholique promet qu'elle fera tout son possible pour que tous ses enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique. Mais il est douteux qu'elle ait toujours gain de cause surtout si c'est le mari qui n'est pas chrétien. Aussi certains suggèrent, en ce cas, de ne pas urger le baptême des enfants dès la naissance mais d'attendre qu'ils aient l'âge de choisir eux-mêmes<sup>49</sup>.

Pour les mariages islamo-chrétiens, la Commission nationale a proposé un texte de déclaration d'intention pour le conjoint catholique :

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit !

Au moment où devant Dieu, je m'engage dans les liens du mariage, je professe la foi chrétienne.

Au jour de mon mariage, devant tous, je veux en pleine liberté, lier avec ..... une véritable communauté de vie et d'amour.

Je veux par cet engagement établir un lien sacré entre nous, que rien, durant notre vie ne pourra détruire.

Mon futur époux (épouse) musulman(e), dûment informé(e) du but (fins et propriétés) essentiel du mariage chrétien monogame et durable, je fais les déclarations et promesses ici, selon ma foi chrétienne et à la demande de l'Église catholique.

Je déclare être prêt(e) à écarter les dangers d'abandon de la foi et promets sincèrement de faire mon possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique.

Avec lui (elle), je partage certaines valeurs de foi qui nous sont communes comme la fidélité à Dieu, la prière, la bonté, la générosité, le respect de la parole donnée, le partage avec les démunis.

Je m'engage à respecter la foi et la pratique religieuse de mon futur époux (épouse). Dans cette perspective, je chercherai aussi avec mes enfants à mieux connaître l'esprit de l'islam qu'il (elle) professe.

Je pense que notre amour nous appelle à travailler avec les autres pour plus d'amour, de justice et de paix.

Fait à .....le .....

Conjoint catholique  
(*Signature*)

Prêtre  
(*Signature*)

Témoins  
(*Signature*)<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, p. 76.

<sup>49</sup> Ibid., pp. 78-79.

<sup>50</sup> Ibid., p. 83.

Cette déclaration d'intention remplit les exigences du canon 1125, 1° et évoque partiellement la condition du canon 1125, 3°. En effet, la partie catholique affirme que la partie non catholique est informée des fins et propriétés essentielles du mariage. Mais qu'en est-il de la partie catholique elle-même par rapport à ces fins et propriétés essentielles? On peut bien conclure qu'implicitement, il va de soi que la partie catholique les connaisse et les accepte.

Si une déclaration d'intention peut être imposée à la partie catholique, elle l'est difficilement à la partie non catholique selon l'esprit du droit universel. C'est donc en conformité avec cet esprit que la Commission propose une déclaration d'intention facultative<sup>51</sup> au conjoint musulman :

Au nom de Dieu Bienfaiteur et Miséricordieux !

Au moment où devant Dieu, je m'engage dans les liens du mariage, je déclare que je suis musulman(e).

Au jour de mon mariage, en m'engageant devant tous, je veux en pleine liberté et en présence de Dieu créer avec .....une véritable communauté de vie et d'amour, m'efforcer selon la recommandation du Coran, d'établir entre nous l'amour et la bonté (Coran 30, 21).

Je veux par cet engagement réciproque, établir un lien sacré entre nous, que durant notre vie ni les difficultés, ni les souffrances, ni même la stérilité ne pourront détruire.

Je sais que ma future épouse (époux) s'engage selon sa foi chrétienne et la demande de l'Église, dans un mariage monogame pour toujours. En retour, je lui promets tout au long de notre vie une fidélité totale ainsi qu'un véritable soutien et elle (il) sera mon unique épouse (époux).

J'accueille les enfants qui naîtront de notre union. Nous les éduquerons dans le respect de Dieu et de tous les hommes, avec le meilleur de nous-mêmes.

Avec mon épouse chrétienne (époux chrétien), je reconnais comme miennes certaines valeurs de foi qui sont celles des chrétiens comme la fidélité à Dieu, la prière, la bonté, la générosité, le respect de la parole donnée, le partage avec les démunis.

Je m'engage à respecter la foi et la pratique religieuse de ma future épouse (époux). Dans cette perspective, je chercherai aussi à mieux connaître l'esprit du christianisme qu'elle (il) professe et j'encouragerai mes enfants à le faire également. Je pense enfin que notre amour nous appelle à travailler avec les autres pour plus d'amour, de justice et de paix.

Fait à .....le .....

---

<sup>51</sup> En acceptant de s'engager par une déclaration d'intention, la partie non catholique offre à la partie catholique des conditions favorables à sa vie de foi, même si le baptême et l'éducation catholique des enfants n'y sont pas évoqués. D'ailleurs, ne sont-ils pas des obligations de la partie catholique? Mais, cet engagement étant facultatif, la partie non catholique pourrait le refuser et cela ne saurait être un empêchement à la célébration du mariage pourvu que les conditions du canon 1125, 2°-3° soient remplies d'une autre manière.

Conjoint musulman  
 (*Signature*)

Témoins  
 (*Signature*)

Prêtre  
 (*Signature*)<sup>52</sup>

Par ailleurs, abordant la célébration des mariages islamo-chrétiens avec dispense de la forme canonique, la Commission a envisagé la possibilité d'admettre la célébration musulmane traditionnelle du mariage comme forme publique :

Habituellement, le mariage musulman ne se déroule pas à la mosquée et, même dans le cas contraire, les conjoints n'y sont pas présents. Il convient de distinguer la conclusion du mariage et sa consommation. La conclusion du mariage se fait par l'échange des consentements par personnes interposées, qui habituellement ne se situe pas à la mosquée. Elle ne donne pas lieu à une célébration particulière. Mais on y récite toujours le Fatiha, la première sourate du Coran. C'est le moment du transfert de la mariée au domicile de son époux qui marque la consommation du mariage. Il donne lieu à des réjouissances populaires. C'est une fête sociale que l'on peut respecter. Cependant, un certain nombre de remarques s'imposent dont il faut tenir compte selon les pays et les coutumes. En effet, il doit rester évident que cette célébration ne doit pas comporter des éléments en contradiction avec les engagements pris en vue du mariage chrétien, par exemple, pour la partie catholique, si on lui demandait de prononcer la profession de foi musulmane comme préalable au mariage musulman. En ce qui concerne la partie musulmane, l'engagement pris en vue du mariage chrétien en pleine connaissance de cause ne doit pas être oblitéré dans son esprit par la célébration musulmane traditionnelle. Il devra n'y avoir aucune confusion : la partie chrétienne doit agir de façon à ne pas donner l'impression qu'elle a renoncé à sa foi. Ce qui doit être clair pour la partie musulmane au cours du mariage chrétien doit l'être également pour la partie chrétienne au cours de la célébration musulmane<sup>53</sup>.

En ce qui concerne le soin pastoral après la célébration, la Commission insiste sur le rôle des communautés.

Les relations de la partie chrétienne avec la communauté musulmane et celles de la partie musulmane avec la communauté chrétienne seront essentiellement des relations informelles. Mais on ignore volontiers qu'elles sont néanmoins importantes comme contribution locale à une rencontre fraternelle entre chrétiens et musulmans. Les chrétiens ne doivent pas oublier qu'ils seront en grande partie jugés à travers ce chrétien, cette chrétienne, spécialement connue par les liens sociaux multiples que tisse le mariage. Un chrétien ou une chrétienne mariée à un musulman ou à une musulmane aura à expliciter sa foi. À ce titre, il est donc souhaitable qu'il ait une information correcte sur leur propre foi, mais aussi sur l'islam. L'ignorance crée beaucoup de torts. En ce qui concerne les relations de la partie musulmane avec la communauté chrétienne, elles risquent de se trouver assez réduites voire inexistantes, si on n'y prête pas attention. La partie musulmane craindra peut-être le risque d'affronter, le risque d'être mise à l'écart par la communauté chrétienne. C'est une éventualité qui n'est pas à exclure et c'est la partie chrétienne qui en supporterait sans doute le poids. Il serait possible de favoriser les

---

<sup>52</sup> COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, p. 83.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 43.

relations d'amitiés entre le couple islamo-chrétien et tel et tel couple de chrétiens convaincus ou de responsables de service dans l'Église. Cela aurait l'avantage de faciliter des relations avec la communauté chrétienne et, éventuellement, la participation de la partie musulmane dans une manifestation islamo-chrétienne<sup>54</sup>.

Au terme de cette première partie du chapitre, on aurait été en droit d'espérer que les travaux des différents groupes aient été repris dans une législation particulière pour l'ensemble du territoire de la CEBN. Tel que nous le verrons plus loin, cette législation n'a pas été promulguée. Néanmoins, les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale que nous abordons maintenant seront influencées par ces travaux.

### **3.2 – Les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale au Burkina Faso<sup>55</sup>**

Depuis le 5 décembre 2000, le Burkina Faso compte trois provinces ecclésiastiques pour les treize Églises particulières érigées entre 1921 et 2004<sup>56</sup>. Elles sont divisées en paroisses<sup>57</sup> et la population catholique qui est minoritaire varie entre 0,4% et 22,7%<sup>58</sup>. La population majoritaire est musulmane ou de la religion traditionnelle

---

<sup>54</sup> COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, p. 47. Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS (CERAO), *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*, fiche IV – 4 : « Après le mariage, le prêtre devra suivre le foyer, en amitié, pour l'aider à s'établir, à garder l'harmonie entre les deux, à progresser sur le plan religieux pour le bien de chacun et des enfants. [...] Il sera parfois plutôt souhaitable de mettre le jeune couple en relation avec un autre foyer ou encore des chrétiens convaincus ».

<sup>55</sup> La recherche pour cette section repose sur quelques documents publiés et des données recueillies à l'aide d'un questionnaire que nous avons rédigé et auquel des personnes-ressources ont répondu (voir le questionnaire en annexe I pour les coutumes diocésaines et en annexe II pour la pratique paroissiale).

<sup>56</sup> L'archidiocèse de Ouagadougou est la première Église particulière et fut d'abord érigé en vicariat apostolique le 2 juillet 1921. Le diocèse de Dori est la plus jeune Église particulière, érigé le 24 novembre 2004.

<sup>57</sup> Au Burkina Faso, les Églises particulières sont subdivisées en paroisses conformément au canon 374. Les autres subdivisions sont des regroupements de paroisses : par exemple, les zones pastorales dans le diocèse de Ouahigouya ou les doyennés dans les diocèses de Dédougou et Koudougou. Ces subdivisions ont à leur tête, respectivement, un responsable de zone pastorale ou un curé-doyen qui correspondent aux vicaires forains (cc. 553-555).

<sup>58</sup> Ces chiffres se rapportent respectivement au diocèse de Dori (voir <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/ddori.html> [22 novembre 2008]) et à l'archidiocèse de Ouagadougou (voir <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/douag.html> [22 novembre 2008]).

africaine suivant les régions où sont situées les diocèses et les paroisses<sup>59</sup>. Il s'ensuit que les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale portent les marques de ces réalités socio-religieuses et de certains facteurs socio-culturels tels le rôle de l'homme et de la femme dans le mariage ou l'autorité parentale de laquelle relèvent en définitive les enfants.

L'examen de ces coutumes diocésaines et de la pratique paroissiale s'articulera autour des points suivants :

- l'application particulière des conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte;
- la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte;
- la forme canonique de la célébration des mariages dispars;
- la dispense de la forme canonique.

Sur chacun de ces points, il s'agira d'examiner les similitudes et les différences qui se dégagent des coutumes diocésaines et de la pratique des paroisses.

### **3.2.1 – L'application particulière des conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

L'application des conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte au Burkina Faso présente des similitudes et des différences que nous traiterons à la lumière des exigences du canon 1125 : l'existence d'une cause juste et raisonnable, les promesses et déclarations de la partie catholique, l'information de la partie non catholique et l'instruction des parties sur les fins et propriétés essentielles du mariage.

---

<sup>59</sup> Voir BEN YAHMED, *Atlas du Burkina Faso*, p. 76. Sur les quatre provinces—circonscriptions administratives—qui composent le diocèse de Dori, trois sont très islamisées : Oudalan (99,2 %), Soum (98,6%) et Séno (94,5%). La religion traditionnelle africaine est fort présente dans la Tapoa (68%) dont les limites territoriales coïncident avec celles de la paroisse de Diapaga dans le diocèse de Fada N'Gourma. Elle l'est également dans le Poni (85%), une partie du diocèse de Diébougou.

### 3.2.1.1 – Similitudes

#### i) La cause juste et raisonnable

Des six diocèses<sup>60</sup> dont nous avons obtenues les coutumes concernant les mariages disparis, cinq<sup>61</sup> n'ont pas traité de la cause juste et raisonnable considérée d'abord comme le fondement d'une demande de dispense. Il faut donc qu'elle soit recherchée implicitement dans la demande formulée au niveau de la paroisse et ses motifs. Le sondage effectué dans les paroisses<sup>62</sup> révèle que les motifs pour demander une dispense de l'empêchement de disparité de culte peuvent être divisés en trois catégories : des motifs concernant la partie non catholique ou la partie catholique ou les deux parties.

Deux motifs s'appliquent à la partie non catholique : l'espoir fondé de sa conversion<sup>63</sup> et son engagement à laisser la partie catholique réaliser ses promesses et déclarations<sup>64</sup>.

Pour la partie catholique, les motifs avancés se résument à éviter ou faire cesser un scandale que provoquerait un concubinage<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Ce sont l'archidiocèse de Ouagadougou et les diocèses de Dédougou, Diébougou, Dori, Kaya et Ouahigouya.

<sup>61</sup> Seul le diocèse de Kaya donne des raisons à mentionner dans la demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte.

<sup>62</sup> Il s'agit des paroisses Sainte-Famille de Tounouma dans l'archidiocèse de Bobo-Dioulasso, Notre-Dame-du-Rosaire de Bomborokuy dans le diocèse de Nouna, Notre-Dame-de-Fatima dans le diocèse de Dédougou, Sainte-Anne dans le diocèse de Dori, Sainte-Maria-Goretti de Boulsa dans le diocèse de Kaya, Saint-Augustin dans le diocèse de Koudougou, Saint-Joseph de Pabré et Saint-André de Saaba dans l'archidiocèse de Ouagadougou ainsi que les paroisses d'Arbinda et de Bogandé, respectivement dans les diocèses de Dori et de Fada N'Gourma. Pour quelques-unes de ces paroisses, les coutumes diocésaines ne nous ont pas été accessibles en raison de difficultés de communication.

<sup>63</sup> Voir la pratique des paroisses de Bomborokuy, Pabré, Tounouma, Bogandé et Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>64</sup> Voir la pratique des paroisses de Bomborokuy et Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>65</sup> Voir la pratique des paroisses d'Arbinda, Tounouma, Boni, Pabré, Sainte-Anne de Dori et Saint-Augustin de Koudougou.

L'harmonie du couple est le motif qui se rapporte aux deux parties<sup>66</sup>.

Nous constatons que toutes les paroisses qui ont retenu des motifs relatifs à la partie non catholique se situent dans des régions où la religion traditionnelle africaine est majoritaire. Certes, des mariages islamo-chrétiens s'y rencontrent mais, en général, il s'agit de mariages où la partie non catholique est de la religion traditionnelle africaine. C'est pourquoi un espoir fondé de sa conversion est possible et qu'elle peut même s'engager à laisser la partie catholique s'acquitter de ses obligations. Dans une région islamisée, ces motifs peuvent rarement être invoqués et sont pratiquement impossibles dans un mariage islamo-chrétien.

Par contre, le motif tenant du scandale de concubinage se retrouve aussi bien dans les milieux majoritairement animistes que musulmans, signe que les pasteurs et les communautés chrétiennes tiennent au mariage chrétien par lequel la foi catholique est affirmée.

La prise en compte de l'harmonie dans le couple par un si petit nombre de paroisses reflète la conception traditionnelle du mariage encore présente dans la mentalité même des chrétiens. Le mariage ordonné surtout à la procréation est, avant tout, une alliance entre deux familles qui lui garantissent sa stabilité.

## **ii) Les promesses et déclarations de la partie catholique**

Bien qu'il s'agisse d'une obligation de la seule partie catholique, quelques diocèses<sup>67</sup> et paroisses<sup>68</sup> ont souhaité que les deux parties en discutent et, si possible,

---

<sup>66</sup> Voir la pratique des paroisses de Saaba et Pabré.

<sup>67</sup> Voir les coutumes diocésaines de Dédougou et Diébougou. Pour les coutumes diocésaines, se référer à la synthèse que nous avons faite en annexe IV.

<sup>68</sup> Voir la pratique des paroisses d'Arbinda, Tounouma et Saint-Augustin de Koudougou.

arrivent à une entente avant la célébration du mariage. Ce souhait rejoint l'appel de Jean-Paul II : « Pour ces mariages, il est nécessaire que les conférences épiscopales et les différents évêques prennent des mesures pastorales adéquates, visant à garantir la défense de la foi du conjoint catholique et la sauvegarde de son libre exercice, surtout quant à son devoir de faire ce qui est en son pouvoir pour que les enfants soient baptisés et éduqués de manière catholique »<sup>69</sup>.

Les diocèses de Kaya et Ouahigouya ainsi que la paroisse Saint-André de Saaba exigent un engagement de la partie non catholique. Cet engagement, dans le diocèse de Kaya, rappelle le canon 1061, § 1, 2° du Code de 1917 : la partie non catholique promet « de laisser pleine et entière liberté [...] [à la partie catholique] de pratiquer la religion catholique [et aussi] de laisser élever les enfants dans la religion catholique »<sup>70</sup>. Ce retour aux termes du Code de 1917 vise l'accroissement du nombre de catholiques et cela a été possible en raison de l'importance de la religion traditionnelle africaine et de l'opportunité d'un islam plus conciliant. Géographiquement, le diocèse de Kaya se situe dans une zone de transition d'une situation de majorité de l'islam au nord à une situation de majorité de la religion traditionnelle africaine au sud.

Le diocèse de Ouahigouya, situé au nord, est sensible aux mariages islamo-chrétiens et préoccupé aussi de la sauvegarde de la foi catholique, mais ne peut exiger un engagement comme celui de Kaya. La partie non catholique fait une déclaration d'intention qui remplit les exigences du droit universel et respecte le dialogue inter-religieux :

---

<sup>69</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 78.

<sup>70</sup> Extrait du formulaire d'engagements des deux parties en usage dans le diocèse de Kaya.

[...] Je veux, par cet engagement réciproque, établir entre nous un lien sacré que rien, durant notre vie, ne pourra détruire. Je sais que ma future épouse s'engage selon la foi chrétienne et la demande de l'Église dans un mariage monogame et irrévocable. En retour, je m'engage à une fidélité totale tout au long de notre vie. [...] elle sera mon unique épouse. Je m'engage à respecter sa foi et sa pratique religieuse. [...] J'accueillerai les enfants qui pourront naître de notre union. Nous les éduquerons dans le respect de Dieu et de tous les hommes, avec le meilleur de nous-mêmes. Je n'ignore pas les obligations religieuses de mon épouse concernant l'éducation de nos enfants. Afin de favoriser une meilleure harmonie entre nous, je chercherai à mieux connaître l'esprit du christianisme qu'elle professe et j'encouragerai mes enfants à le faire également. [...]

Fait à ..... le .....

Signature du ministre du culte / Signature de la partie musulmane<sup>71</sup>

Le respect et l'harmonie entre les parties qu'inspire un tel engagement ont conduit la paroisse de Saaba à l'adopter dans sa pratique des mariages islamo-chrétiens.

Quant à l'engagement de la partie catholique, il se fait évidemment en présence du prêtre, d'abord oralement puis par écrit pour la preuve au for externe signée par le prêtre<sup>72</sup> ou par la partie catholique qui peut apposer ses empreintes digitales tenant lieu de signature<sup>73</sup>, ou par le prêtre et la partie catholique<sup>74</sup>, ou par tous les deux et les témoins<sup>75</sup>.

La présence de témoins à une déclaration lui confère un caractère solennel dans plusieurs traditions culturelles du Burkina Faso. C'est ce qui explique tant de signatures sur une déclaration qui n'engage, en fait, que l'auteur.

---

<sup>71</sup> Extrait de déclaration d'intention de la partie non catholique en usage dans le diocèse de Ouahigouya.

<sup>72</sup> Voir la pratique de la paroisse Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>73</sup> Voir la coutume diocésaine de Diébougou et la pratique des paroisses de Bogandé, Boulsa, Pabré et Sainte-Anne de Dori.

<sup>74</sup> Voir les coutumes diocésaines de Dédougou, Ouahigouya et Kaya.

<sup>75</sup> Voir la pratique de la paroisse de Tounouma.

**iii) L'information de la partie non catholique**

Informé la partie non catholique des obligations de son conjoint est une tâche qui revient, en général, au prêtre<sup>76</sup> qui s'en acquitte devant témoins pendant l'enquête préliminaire au mariage<sup>77</sup>. Presque toutes les coutumes diocésaines et les pratiques paroissiales n'établissent pas une preuve au for externe que la partie non catholique a été informée. Le droit universel ne l'exige pas non plus<sup>78</sup>. Toutefois, il lui est demandé de réagir<sup>79</sup> «de telle sorte qu'il soit établi qu'elle connaît vraiment la promesse et l'obligation de la partie catholique ». Cette réaction peut être consignée ou non<sup>80</sup> et son authenticité est certifiée dans tous les cas par la présence des témoins. Elle est requise pour une raison canonique et pastorale : établir qu'il n'existe pas d'hostilité aux engagements de la partie catholique. Dans le cas contraire, il faut se référer à l'ordinaire du lieu qui peut interdire le mariage de ses sujets pour une cause grave conformément au canon 1077, § 1<sup>81</sup>. Bien plus, « quand un mariage contracté avec un non-baptisé doit

---

<sup>76</sup> Voir les coutumes diocésaines de Dédougou, Diébougou, Dori et Ouagadougou ainsi que la pratique des paroisses d'Arbinda, Boni, Boulssa, Pabré, Saaba, Sainte-Anne de Dori et Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>77</sup> Voir la coutume du diocèse de Dori et la pratique de la paroisse de Boulssa, Tounouma et Sainte-Anne de Dori.

<sup>78</sup> Voir c. 1126.

<sup>79</sup> Voir les coutumes diocésaines de Dédougou et Diébougou, et la pratique des paroisses de Tounouma, Bomborokuy, Pabré et Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>80</sup> Voir la coutume diocésaine de Diébougou et la pratique paroissiale de Tounouma, Bomborokuy et Sainte-Anne de Dori.

<sup>81</sup> « L'ordinaire du lieu peut, dans un cas particulier, interdire le mariage à ses propres sujets où qu'ils demeurent et à tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire, mais cela pour un temps seulement, pour une cause grave et aussi longtemps qu'elle perdure » (c. 1077, § 1).

certainement créer un danger prochain de perversion religieuse, l'empêchement est de droit divin et nul ne peut en dispenser »<sup>82</sup>.

#### **iv) L'instruction des parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage**

La plupart des diocèses et paroisses<sup>83</sup> perçoivent les cours préparatoires au mariage comme l'unique moyen d'instruire les parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage. Dans un tel contexte, la partie non catholique n'est pas toujours disposée à écouter un discours qui est souvent loin de ses convictions religieuses et qu'elle doit supporter pendant des jours ou des semaines<sup>84</sup>. Elle y voit parfois une tentative pour la convaincre à embrasser la religion catholique. Si la partie non catholique est l'homme, il réagit quelquefois par un refus parce que, dans la vision du mariage coutumier ou musulman, la femme et les enfants doivent être membres de la religion de l'homme.

Nous verrons plus loin une autre manière d'instruire les parties, mais l'accent mis sur les cours préparatoires au mariage est pratique dans la mesure où les exigences du canon 1063, 1° sont également satisfaites, c'est-à-dire « par la prédication, une catéchèse adaptée aux mineurs, aux jeunes et aux adultes, et aussi par l'usage de moyens de

---

<sup>82</sup> G. JACQUEMET, art. « Empêchements de mariage », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 77. Voir CHAMMAS, *La disparité matrimoniale en droit canonique*, p. 48; *ibid.*, p. 40 : « Si, dans un cas déterminé, l'ensemble des circonstances obligeait à penser qu'un mariage mixte aboutirait certainement à une perte de la foi pour les conjoints ou leurs enfants, il se trouverait interdit par la loi divine elle-même (c. 1064); alors, l'Église n'aurait aucun pouvoir pour en dispenser »; K. P. KUMAR, *A Juridical and Pastoral Analysis of the Canonical Impediment of Disparity of Cult According to 1983 Code, Canon 1086*, Extractum ex dissertatione ad Doctoratum, Roma, Facultas Iuris Canonici, Pontificia universitas Urbaniana, 2004, p. 64.

<sup>83</sup> Voir les diocèses de Dédougou, Kaya et Ouahigouya ainsi que les paroisses de Bogandé, Bomborokuy, Boni, Boulssa, Saaba, Tounouma, Saint-Augustin de Koudougou et Sainte-Anne de Dori.

<sup>84</sup> Voir le programme diocésain de préparation au mariage qui couvre une période de huit semaines.

communication sociale, grâce auxquels les fidèles seront instruits de la signification du mariage chrétien et du rôle de conjoints et de parents chrétiens ».

Quant à l'assurance que les deux parties n'excluent pas les fins et les propriétés essentielles du mariage, elle est déjà donnée par l'interrogatoire en vue du mariage<sup>85</sup>.

### 3.2.1.2 – Différences

#### i) La cause juste et raisonnable

Alors que cinq des six diocèses ne traitent pas de la cause juste et raisonnable, le diocèse de Kaya fait exception en indiquant trois raisons qui peuvent être invoquées dans la demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte : *spes fundata conversionis dictae* (l'espoir fondé d'une conversion promise), *paucitas christianorum* (le petit nombre des chrétiens), *angustia loci* (l'exiguïté du lieu)<sup>86</sup>. Ces motifs correspondent aux principales réalités socio-religieuses du diocèse :

- Les mariages disparés où la partie non catholique est une femme, membre de la religion traditionnelle africaine, sont les plus fréquemment célébrés<sup>87</sup>, d'où le motif de l'espoir fondé d'une conversion. Selon les traditions culturelles au Burkina Faso, la femme ne doit-elle pas être membre de la religion de son mari?
- Le petit nombre de chrétiens se vérifie puisque les catholiques et les protestants représentent seulement 8,65% de la population<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Voir en annexe III une feuille d'interrogatoire en vue du mariage en usage au Burkina Faso. Les questions 17 à 20 portent sur les fins et propriétés essentielles du mariage.

<sup>86</sup> Les expressions latines sont celles du formulaire de demande qui est libellé en latin.

<sup>87</sup> Nous tenons ce renseignement de notre propre expérience pastorale dans ce diocèse.

<sup>88</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE BURKINA-NIGER, *Annuaire de l'Église du Burkina Faso*, p. 319. Le diocèse de Kaya compte une population de 779 598 dont 61 450 catholiques et 6 000 protestants.

- L'exiguïté du lieu peut être constatée souvent avec un tel nombre de chrétiens quand elle est comprise dans un sens large qui prend en compte le domicile ou quasi-domicile de l'homme ou de la femme<sup>89</sup>.

Pour la paroisse de Pabré, le choix libre du conjoint est le signe de l'amour qui doit être à la base de tout projet de mariage. Cet amour est un motif suffisant pour demander la dispense de l'empêchement de disparité de culte<sup>90</sup> tout comme la liberté religieuse des parties que souligne la paroisse de Saaba. Ces deux motifs ne font partie ni de la liste de la Congrégation de la propagation de la foi<sup>91</sup>, ni de celle de la Daterie apostolique<sup>92</sup> d'où l'on tire la plupart des motifs de dispenser de l'empêchement de disparité de culte. Néanmoins, ils peuvent justifier une demande de dispense et présentent un aspect du mariage des grands centres urbains et de leurs environs où le poids du mariage coutumier traditionnel se fait moins sentir. L'emprise de la famille est moins forte du fait d'une population constituée essentiellement d'immigrés. La place de l'amour

---

<sup>89</sup> Voir BRIDE, « art. Empêchements de mariage », col. 312 : « L'exiguïté du lieu (soit d'origine, soit de domicile ou quasi-domicile de la future) [...] est réalisée lorsque ce lieu n'a pas 1 500 habitants catholiques et qu'il n'y a pas d'agglomération importante dans un rayon de 1 500 mètres (20 minutes de marche). Souvent invoquée dans les pays de mission, elle vaut surtout pour la consanguinité et l'affinité. On pourra parfois la faire valoir en faveur d'un médecin, d'un artisan, bien que, de sa nature, elle ne concerne que la future ». W.A. O'MARA, *Canonical Causes for Matrimonial Dispensations : An Historical Synopsis and Commentary*, Canon Law Studies, 96, Washington, The Catholic University of America, 1935, pp. 77-78. L'auteur évoque la possibilité de ne pas restreindre la notion de l'exiguïté du lieu par rapport à la future mariée seulement, mais de l'étendre aussi au futur marié.

<sup>90</sup> Ce motif était invoqué dans la supplique adressée au Saint-Siège pour demander la dispense de l'empêchement de disparité de culte. Voir M. ANDRÉ, *Dictionnaire de droit canonique ou le cours de droit canonique de mgr André (d'Availon)*, vol. 3, entièrement révisé, corrigé, augmenté et actualisé par P. CONDIS, Paris, Hippolyte Walzer, 1890, p. 569.

<sup>91</sup> Voir SACRÉE CONGRÉGATION DE LA PROPAGATION DE LA FOI, Instruction sur les causes des dispenses matrimoniales, 9 mai 1877, Collectanea, II, n° 1470, dans *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu, decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, [2<sup>e</sup> ed.], Rome, Ex Typographia polyglotta, 1907, pp. 104-106.

<sup>92</sup> Voir SACRÉE DATERIE APOSTOLIQUE, « Causae canonicae ordinariae matrimonialium dispensationum sufficientes sive coniunctae plures, sive solae et aliarum normae », dans ASS, 34 (1901-1902), pp. 34-35.

dans le mariage est plus en exergue et cela correspond bien au mariage chrétien. Également, le fait de tenir compte de la liberté religieuse, ce qu'on ne retrouve pas dans le mariage musulman et coutumier, permet au moins la sauvegarde de la foi de la partie catholique.

## **ii) Les promesses et déclarations de la partie catholique**

Plusieurs diocèses et paroisses<sup>93</sup> estiment que les promesses et déclarations ne s'appliquent pas aux deux parties et, pour éviter toute ambiguïté, ne demandent pas qu'elles en discutent et en parviennent à une entente.

Selon la coutume du diocèse de Ouahigouya et la pratique des paroisses de Saaba et Tounouma, la partie catholique s'acquitte de cette obligation du droit par une déclaration d'intention dans le cas de mariages islamo-chrétiens. Il s'agit d'une application des recommandations de la Commission nationale des relations entre chrétiens et musulmans du Burkina Faso qui tient compte de la partie musulmane.

[...] Étant seule, catholique et décidée à le rester fidèlement, je m'engage, pour ce qui dépendra de moi, en tenant compte de l'équilibre de notre foyer, à faire ce qui me sera possible pour que mes enfants accèdent à la foi chrétienne. J'aiderai mes enfants à chercher Dieu, à respecter et à comprendre la foi de leur père. Je souhaite qu'ils partagent la foi chrétienne, mais je respecterai leur décision quand ils seront capables de [la] prendre librement et en connaissance de cause. Je respecterai la liberté de conscience de mon futur conjoint. [...]<sup>94</sup>.

Nous remarquons que cet engagement souligne l'éducation chrétienne des enfants sans évoquer leur baptême pour ne pas heurter la sensibilité de la partie non catholique.

---

<sup>93</sup> Voir les coutumes diocésaines de Ouagadougou et de Dori ainsi que la pratique paroissiale de Bogandé, de Bomborokuy, de Boni, de Boulsa, de Pabré, de Saaba et Sainte-Anne de Dori.

<sup>94</sup> Extrait de la déclaration d'intention de la partie catholique en usage dans le diocèse de Ouahigouya pour un mariage islamo-chrétien.

### **iii) L'information de la partie non catholique**

La paroisse de Bogandé informe la partie non catholique en l'invitant à assister aux promesses et déclarations. Cette présence vise également l'unité du couple malgré la disparité de culte et un climat favorable aux obligations de la partie catholique.

Les mêmes objectifs sont poursuivis par les responsables des CEB de la paroisse de Bomborokuy lorsqu'ils prennent l'initiative, avant la rencontre avec le prêtre, de préparer la partie non catholique aux engagements de la partie catholique.

Selon la coutume des diocèses de Dori et Dédougou, et la pratique paroissiale de Tounouma, il est pertinent d'établir une preuve écrite que la partie non catholique a été informée.

La paroisse de Boulsa, conformément à la coutume diocésaine, ne se contente pas de donner une information; elle exige de la partie catholique des promesses fermes qui garantissent l'accomplissement des obligations de la partie catholique.

Ces différences reposent en partie sur une implication variante de la partie non catholique dans les engagements de la partie catholique. En outre, elles s'expliquent par le fait que l'information n'est pas seulement un exercice dont le but serait une simple connaissance des obligations; elle est perçue surtout comme une étape préparatoire à la célébration et à la vie commune du mariage dispar où se jouent des rapports de forces à deux niveaux :

- Le premier niveau est le rapport de forces entre l'homme et la femme selon les traditions culturelles burkinabè qui demandent à la femme de se soumettre à son mari et de se convertir à sa religion. Si l'on se trouve dans une région où cette conception fait partie de l'ordre naturel des choses, la tendance serait de se contenter d'informer la partie non catholique quand elle est un homme. Par

contre, si elle est une femme, on peut lui demander des engagements tels le respect de la foi de son mari, l'obligation du baptême et de l'éducation catholique des enfants et même sa propre conversion à la religion catholique.

- Le deuxième niveau est le rapport de forces entre les religions. Ce rapport s'exprime par la combinaison du facteur numérique et du facteur de l'influence sociale, politique et économique. Dans le contexte du Burkina Faso, les catholiques séparent leur vie de foi et leur vie sociale, politique et économique tandis que les musulmans et les membres de la religion traditionnelle africaine en font un tout indivisible. Alors, dans une région où la religion traditionnelle africaine ou l'islam sont majoritaires, l'influence de leur foi sur la vie de la population est plus remarquable que celle de la religion catholique. Cette influence constitue parfois une véritable force sociale à laquelle les chrétiens s'opposent timidement. Aussi, dans de telles circonstances, la partie non catholique est seulement informée des obligations de l'autre partie.

Toutefois, dans les deux cas de rapport de forces, le devoir de protéger la foi catholique dans sa pratique et sa transmission suggère parfois d'autres exigences envers la partie non catholique, en plus de l'information.

#### **iv) L'instruction des parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage**

La coutume diocésaine de Ouagadougou confie aux paroisses la responsabilité de trouver d'autres moyens d'assurer cette instruction si la partie non catholique refuse de participer aux cours préparatoires au mariage. Cependant, elle insiste pour que la partie catholique, si elle est la femme, réfléchisse sérieusement à son engagement dans un tel

mariage, car ce refus pourrait être un signal d'une vie conjugale difficile pour la pratique de la foi catholique.

Faisant suite à cette coutume, la paroisse de Pabré a choisi d'instruire d'abord la partie catholique qui, à son tour, est chargée d'instruire l'autre partie. Quand c'est l'homme qui est la partie catholique, il profite de son statut socio-culturel de chef de famille pour faire l'instruction. Si, par contre, c'est la femme, l'instruction de l'autre partie est plus difficile mais pas impossible. En effet, la femme a cette capacité d'influencer et même d'infléchir les décisions de son mari quand ce n'est pas en public<sup>95</sup>.

### **3.2.2 – La faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Selon les coutumes diocésaines que nous avons consultées, la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte est accordée par le droit universel aux évêques diocésains et aux autres ordinaires des lieux (c. 1078), et par délégation de l'évêque diocésain aux curés et responsables de zones pastorales<sup>96</sup>. Le droit particulier de quelques diocèses a réservé cette faculté à l'évêque diocésain pour tous les cas ou pour certains cas<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Voir A. SAABIE, *Épouses et concubines de chefs d'État africains : quand Cendrillon épouse Barbe-Bleue*, Points de vue, Paris, L'Harmattan, 2008. L'auteur s'intéresse à ces femmes qui participent activement à la vie et à la responsabilité politique de chefs d'État africains alors qu'elles ne sont ni ministres ni élues du peuple. Si certaines jouent des rôles de premier plan dans des œuvres caritatives et humanitaires, d'autres encouragent des régimes arbitraires ou criminels. Cet ouvrage pose les questions récurrentes de la place réelle de la femme dans les familles et sociétés africaines contemporaines. Cette place apparaît souvent au second plan par rapport à celle de l'homme. Aussi, une certaine mentalité présente la femme africaine totalement soumise à son mari. Nous estimons que la réalité de la vie du couple ne correspond pas toujours à ces catégories. De plus, dans les familles, la femme africaine occupe souvent une place, certes discrète, mais bien plus importante qu'elle ne paraît.

<sup>96</sup> Par des sessions, des canonistes forment les curés et les responsables de zones pastorales pour leur permettre d'utiliser adéquatement la faculté qui leur a été déléguée.

<sup>97</sup> Voir CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, n° 240 : « Le vicaire général et, dans le cadre de leurs attributions, les vicaires épiscopaux, en raison de leur charge, ont le pouvoir exécutif ordinaire; ils peuvent donc accomplir tous les actes administratifs qui sont de la compétence de l'évêque diocésain, à l'exception de ceux que l'évêque lui-même se serait réservé et

### **3.2.2.1 – Similitudes**

Reprenant le canon 1078, les coutumes diocésaines de Dédougou, Kaya et Ouahigouya indiquent que tout ordinaire du lieu, dans les limites de sa compétence, peut dispenser de l'empêchement de disparité de culte. En outre, elles prévoient que les curés reçoivent par délégation la même faculté. De telles dispositions permettent de répondre rapidement aux nombreuses demandes de dispense de l'empêchement de disparité de culte constatées dans plusieurs diocèses. Même si l'on aurait pu souhaiter que ces demandes soient traitées par les chancelleries diocésaines, ces dernières ne sont pas constituées dans tous les diocèses. Là où elles ont été mises sur pied, l'organisation est parfois déficiente et le personnel manque de la formation requise et de compétence. Ce contexte qui varie d'un diocèse à un autre incite soit à déléguer la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte, soit à la réserver à l'évêque diocésain.

La coutume de l'archidiocèse de Ouagadougou réserve cette faculté à l'évêque diocésain et en son absence, au vicaire général parce qu'il existe une chancellerie diocésaine structurée avec les compétences nécessaires. Le diocèse de Dori a opté pour la même solution mais pour une toute autre raison : le petit nombre de demandes de dispense de l'empêchement de disparité de culte.

### **3.2.2.2 – Différences**

Selon la coutume du diocèse de Diébougou, la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte qui appartient de droit aux ordinaires du lieu peut être déléguée aux curés sauf si la partie non catholique est un homme. Dans ce cas, la

---

que le Code de droit canonique confie expressément à l'évêque diocésain : pour accomplir de tels actes, le vicaire doit avoir un mandat spécial de l'évêque ».

dispense est concédée par l'évêque seul. Cette clause s'explique par l'association de facteurs socio-culturels et religieux.

Il faut noter en premier lieu que la force et l'autorité de l'homme évoquées plus haut sont encore plus marquées dans cette région du Burkina Faso à cause de la pratique de la dot que la loi civile pourtant déclare illégale<sup>98</sup>.

Ensuite, soulignons que l'homme de la religion traditionnelle africaine, chef de famille, a la charge des sacrifices aux ancêtres et aux esprits qu'il ne peut assumer adéquatement sans son épouse et parfois ses enfants. Or, si les rites sacrificiels ne sont pas accomplis, les conséquences sont désastreuses pour la famille et le village tout entier<sup>99</sup>. Néanmoins, les missionnaires ont exigé des premiers catéchumènes et des sympathisants au christianisme le renoncement total à ces rites quelles que soient les conséquences<sup>100</sup>. Ce renoncement a été courageusement accepté et a marqué spécialement les débuts de l'évangélisation dans le diocèse de Diébougou<sup>101</sup> qui enregistre la plus grande concentration de population de la religion traditionnelle africaine (85%) et le plus

---

<sup>98</sup> Voir *Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*, 02-08-1990, art. 244, Ouagadougou, Imprimerie nouvelle du centre, 1990, p. 65 (= *Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*).

<sup>99</sup> Voir SOMÉ, *La christianisation de l'ouest-Volta*, p. 106 : « À Jirèba, les catéchumènes furent accusés d'être responsables de la sécheresse; on raconte que leur abandon de la tradition ancestrale et leur attitude désinvolte vis-à-vis des coutumes avaient provoqué la colère des dieux qui, pour punir les hommes, retinrent la pluie ».

<sup>100</sup> Voir *ibid.*, p. 108 : « Devoir cesser de sacrifier aux esprits, c'est s'exposer à leur colère et à leur vengeance, mais c'est à la fois renoncer à ses croyances et bouleverser sa propre culture ».

<sup>101</sup> Voir *ibid.*, pp. 103-117 pour l'histoire de la conversion massive des dagara, ethnie majoritaire du diocèse de Diébougou. Le mouvement a commencé au Ghana où l'on retrouve aussi cette ethnie, dans la paroisse de Jirèba et gagnant ensuite le Burkina Faso. Étant victimes d'une sécheresse anormale aux mois d'avril et de mai, les populations se tournèrent d'abord vers les chefs de la religion traditionnelle africaine qui ont fait des sacrifices à leurs dieux, sans succès. Ensuite, elles s'adressèrent aux pères dont la prière leur obtint la pluie immédiatement et abondamment. Ce phénomène mystérieux fit de Jirèba un centre de pèlerinage et provoqua des conversions spectaculaires chez les dagara du Ghana et du Burkina Faso.

faible taux de population musulmane du pays (3%)<sup>102</sup>. Dans un tel contexte socio-religieux, les mariages dispar sont le plus souvent des mariages entre catholiques et animistes.

En se réservant les cas où la partie non catholique est l'homme, l'évêque met en évidence une plus grande éventualité d'un grave danger pour la foi catholique. En effet, la femme catholique et ses enfants pourront difficilement refuser la pratique des sacrifices rituels, ce qui entraînera un syncrétisme religieux. Pourtant, ce renoncement est d'actualité tout comme au début de l'évangélisation.

La coutume du diocèse de Ouahigouya offre le plus grand éventail de personnes compétentes pour dispenser de l'empêchement de disparité de culte en déléguant cette faculté aux responsables de zones pastorales. Cet ajout vise à suppléer l'absence de curés et éviter ainsi le recours à l'ordinaire du lieu qui n'est pas toujours accessible en raison des grandes distances séparant les paroisses et la ville du siège épiscopal où résident tous les ordinaires du lieu.

### **3.2.3 – La forme canonique de la célébration des mariages dispar**

Nous ne considérons que la forme canonique ordinaire du mariage qui, au Burkina Faso, est célébré dans une liturgie au cours de la messe<sup>103</sup> ou en dehors<sup>104</sup>. Aussi,

---

<sup>102</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE BURKINA-NIGER, *Annuaire de l'Église du Burkina Faso*, p. 319.

<sup>103</sup> Voir les coutumes diocésaines de Ouagadougou, Diébougou, Kaya et Ouahigouya ainsi que la pratique paroissiale de Tounouma, Bomborokuy, Boulsa, Bogandé et Sainte-Anne de Dori.

<sup>104</sup> La célébration d'un mariage dispar se déroule au cours d'une liturgie de la Parole dans les paroisses de Boni et Saint-Augustin de Koudougou. Nous constatons que la célébration du mariage dispar au cours de la messe est la plus répandue. Elle permet, en effet, à la communauté chrétienne d'avoir une messe à cette occasion surtout que nos communautés chrétiennes sont des communautés eucharistiques (voir G. BOULANGER, *La paroisse, communauté eucharistique*, Montréal, Médiaspaul, 2008). Aussi, le mariage n'est pas un événement du couple seulement mais également d'une communauté. Cela correspond parfaitement à la conception traditionnelle culturelle du mariage. Par contre, l'option de la célébration en dehors de la messe veut, le plus possible, éviter à la partie non catholique de se sentir exclue d'une partie de

l'assistant autorisé est en général le prêtre. Parfois, ce sera un diacre, candidat au presbytérat. L'Église au Burkina Faso n'a pas l'expérience des assistants autorisés laïcs selon le canon 1112, § 1<sup>105</sup>.

### 3.2.3.1 – Similitudes

Il se dégage des coutumes diocésaines et de la pratique des paroisses une conception particulière de la mission des témoins aux mariages; il ne suffit pas seulement d'avoir la capacité d'être témoin du consentement des parties, il faut également être capable d'accompagner, de soutenir et de donner un bon exemple de vie conjugale chrétienne<sup>106</sup>. Cela rappelle, en effet, les parrains et marraines du baptême et de la confirmation.

Cette approche de la mission des témoins de mariage a déterminé l'exigence de certaines qualités : être *sui compos*, baptisé, confirmé, marié selon l'Église, ne pas être excommunié, ni divorcé, ni polygame<sup>107</sup>.

### 3.2.3.2 – Différences

Pour la célébration liturgique, la paroisse d'Arbinda distingue les mariages entre catholiques et catéchumènes des autres mariages dispars. Ainsi, la messe est célébrée si la partie non catholique est catéchumène. Dans le contexte de cette paroisse, les catholiques

---

la cérémonie. L'attention est donc portée sur le couple plutôt que sur la communauté. Nous reviendrons sur ces deux manières de célébration par rapport au droit liturgique.

<sup>105</sup> « Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages » (c. 1112, § 1).

<sup>106</sup> Voir les coutumes diocésaines de Dédougou, Diébougou, Kaya et Ouagadougou ainsi que la pratique paroissiale d'Arbinda, Bomborokuy, Bogandé, Boulsa, Pabré, Sainte-Anne de Dori et Saint-Augustin de Koudougou.

<sup>107</sup> Voir coutumes diocésaines de Diébougou, Kaya et Ouagadougou ainsi que la pratique paroissiale d'Arbinda, Bomborokuy, Saaba, Tounouma et Sainte-Anne de Dori.

sont minoritaires<sup>108</sup> et les catéchumènes leur sont assimilés socialement<sup>109</sup>. Pour cette raison, il ne conviendrait pas pastoralement que la célébration du mariage entre catholiques et catéchumènes soit identique à celle des mariages islamo-chrétiens ou entre catholiques et animistes qui se déroule au cours d'une liturgie de la Parole conformément à la coutume du diocèse.

Cette coutume recommande que le témoin de la partie catholique au moins soit chrétien sans autres précisions.

La pratique de la paroisse Sainte-Anne de Dori n'autorise pas les célibataires à être témoins de mariage. Or, la coutume du diocèse se contente d'établir que seul le témoin de la partie catholique doit être chrétien, sans préciser qu'il devrait être célibataire ou marié. Alors, on peut se demander si cette pratique paroissiale ne va pas au-delà du droit particulier. Les prêtres, religieux, religieuses et autres personnes consacrées sont également exclus comme témoins au mariage dans le diocèse de Dédougou.

La paroisse de Saaba est moins catégorique et exige simplement que le témoin ait au moins vingt-cinq ans<sup>110</sup>.

### **3.2.4 – La dispense de la forme canonique**

Il ressort des coutumes diocésaines et de la pratique des paroisses que les mariages dispars célébrés avec dispense de la forme canonique sont rares. En outre, les graves difficultés qui empêchent l'observance de la forme canonique n'ont été déterminées par

---

<sup>108</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE BURKINA-NIGER, *Annuaire de l'Église du Burkina-Faso*, p. 141 : 405 catholiques sur une population de 100 000 habitants.

<sup>109</sup> Cette assimilation sociale apparaît dans les statistiques de certains diocèses. Voir *ibid.*, pp. 99, 127, 145, 157, 203, 227, 253 et 319.

<sup>110</sup> Voir le canon 1031 qui fixe à vingt-cinq ans l'âge pour l'ordination presbytérale et l'ordination diaconale de diacres permanents. La paroisse de Saaba considère-t-elle cet âge comme un âge de maturité pour assumer des responsabilités importantes dans l'Église?

aucune coutume diocésaine. Par ailleurs, le mariage musulman ne fait pas l'unanimité comme une forme publique de la célébration, tel qu'il sera expliqué un peu plus loin.

### 3.2.4.1 – Similitudes

La situation minoritaire de l'Église catholique au Burkina Faso a suscité au sein des communautés chrétiennes une volonté de protection et d'affirmation de l'identité chrétienne qui se traduit dans le contexte du mariage par l'observation de la forme canonique, bien que la possibilité d'en dispenser existe dans certains cas déterminés par le droit universel. Pour ces communautés, il est important de mettre en évidence la spécificité du mariage chrétien par rapport aux mariages civils, coutumiers et musulmans. Par conséquent, le tact pastoral commande d'éviter toute forme de célébration du mariage qui pourrait édulcorer l'identité chrétienne. Ainsi, dispenser de la forme canonique et admettre le mariage civil, coutumier ou musulman comme une forme publique de la célébration serait interprété comme une perte de l'identité chrétienne.

Cependant, les coutumes diocésaines, tout en n'excluant pas la possibilité d'une telle dispense, ne lui accordent pas une grande importance pastorale. C'est pourquoi les graves difficultés empêchant que la forme canonique ne soit observée n'ont pas fait l'objet d'une attention particulière. Aussi, la faculté de dispenser de la forme canonique est réservée à l'évêque diocésain dans toutes les coutumes diocésaines consultées.

Par ailleurs, ces coutumes s'accordent sur le fait que le mariage civil et le mariage coutumier sont célébrés selon une forme publique. De fait, le mariage civil, déjà conseillé dans les mariages disparus avant la célébration religieuse, établit la liberté de consentement, l'état libre des conjoints et la protection des droits de la femme<sup>111</sup>. Quant

---

<sup>111</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, p. 5 où sont énumérés des avantages à célébrer le mariage civil avant le mariage religieux :

au mariage coutumier, sa reconnaissance culturelle est généralement admise au-delà de toute appartenance religieuse.

### **3.2.4.2 – Différences**

Sur les six coutumes diocésaines que nous avons examinées, trois admettent le mariage musulman comme une forme publique de la célébration : celles de Kaya, de Dori et de Ouahigouya. Dans ces diocèses, les musulmans sont, soit plus nombreux que les chrétiens et les animistes, soit conciliants. Alors, ils disposent les chrétiens à une plus grande ouverture au dialogue.

Les coutumes des diocèses de Ouagadougou, Diébougou et Dédougou n'ont pas retenu le mariage musulman comme une forme publique de la célébration pour les raisons suivantes :

- Dans le diocèse de Diébougou, les mariages islamo-chrétiens sont rares du fait que les musulmans sont très minoritaires.
- Dans les diocèses de Ouagadougou et de Dédougou, nous notons un prosélytisme de plus en plus actif de petites confréries musulmanes intolérantes des autres religions et même des autres communautés musulmanes. Pour ne discriminer entre les différentes communautés musulmanes, le droit particulier de ces deux diocèses n'admet pas le mariage musulman comme une forme publique de célébration.

Il nous apparaît que le caractère public du mariage musulman ne soit pas en cause.

Il s'agit plutôt de raisons pastorales en lien avec le dialogue inter-religieux.

---

« Liberté de consentement [établie]. Enquête préliminaire de la mairie ou de la préfecture, avec affichage pour savoir s'il n'y a pas un autre mariage qu'on essaie de dissimuler. [...] Sans le mariage civil, en cas de décès, l'autre conjoint et les enfants n'ont aucun droit à recevoir des indemnités, car selon le Code civil de la famille, seul le mariage civil est reconnu par l'État. (Sans le mariage civil, le juge ne peut pas prendre la défense d'une femme maltraitée ou chassée par son mari qui lui retire les enfants) ».

Seule la coutume de l'archidiocèse de Ouagadougou traite de la consultation de l'ordinaire du lieu et en confie la responsabilité au prêtre chargé de l'enquête préliminaire. L'archidiocèse de Ouagadougou est sensible à cet aspect du droit en raison d'un phénomène devenu important sur son territoire : pour éviter les grandes dépenses, les futurs préfèrent quitter les villes pour se marier dans des villages où ils ne sont pas connus et ainsi diminuer le nombre d'invités, même s'ils doivent pour cela changer de diocèse.

En conclusion de cette section, mentionnons quelques éléments qui ne relèvent pas des points traités ci-dessus.

La distinction entre les types de mariages dispars a des conséquences liturgiques et surtout des implications pastorales. Ainsi, on assiste à la formation au mariage de groupes ayant des bases pastorales semblables selon la paroisse ou le diocèse et nous donnons à titre d'exemples :

- les mariages catholiques et les mariages entre catholiques et catéchumènes<sup>112</sup>;
- les mariages entre catholiques et animistes et les mariages islamo-chrétiens<sup>113</sup>;
- les mariages entre catholiques et animistes et les mariages entre catholiques et catéchumènes<sup>114</sup>.

En raison du temps de préparation au baptême des adultes, les diocèses de Dédougou et de Diébougou ont défini ce qu'ils entendent par mariages entre catholiques et catéchumènes, déterminant ainsi qui est catéchumène.

---

<sup>112</sup> Voir la pratique paroissiale d'Arbinda.

<sup>113</sup> Voir *ibid.*

<sup>114</sup> Voir la coutume diocésaine de Ouahigouya et la pratique paroissiale de Pabré, Saaba et Arbinda.

Dans le diocèse de Diébougou, ces mariages sont considérés tels lorsque le catéchumène homme a fait deux années de catéchèse et la catéchumène femme, une année<sup>115</sup>. Le diocèse de Dédougou ne fait pas de distinction entre l'homme et la femme. Il les considère catéchumènes quand ils ont célébré leur deuxième étape de catéchuménat et de ce fait sont inscrits officiellement comme candidats au baptême et accueillis comme faisant partie de l'Église. Avant ce stade, leur mariage avec un catholique est soit un mariage entre catholique et animiste, soit un mariage entre catholique et musulman.

Si nous nous référons au *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, le candidat au baptême devient catéchumène par le rite de la première étape ou l'entrée en catéchuménat<sup>116</sup> qui se situe après la première évangélisation dont la durée n'a pas été déterminée. Au Burkina Faso, la première année de catéchèse est généralement appelée pré-catéchuménat et à son terme prend fin la première évangélisation. Alors, l'entrée en catéchuménat peut donc être célébrée au début de la deuxième année de catéchèse. Cela correspond à ce qui est envisagé pour la femme dans le diocèse de Diébougou mais elle ne sera pas pour autant baptisée avant l'homme, les années de catéchèse ne différant pas pour l'homme et la femme dans un même diocèse.

### **3.3 – La synthèse de l'application de la loi universelle sur les mariages disparés au Burkina Faso**

Dans la présente section, il s'agit de considérer l'application de la loi universelle sur les mariages disparés au Burkina Faso en répondant à deux questions : quels sont les acquis de cette application et quelles en sont les lacunes? Une telle approche est d'un

---

<sup>115</sup> Cette discrimination favorable à la femme se fonde sur les éléments socio-culturels et religieux évoqués ci-dessus lorsque nous avons traité de la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte réservée à l'évêque si la partie non catholique est l'homme.

<sup>116</sup> Voir *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, pp. 37-55. Notons que c'est seulement à partir du moment où les candidats reçoivent la marque du signe de la croix sur le front que le Rituel commence à utiliser le terme catéchumène pour les désigner.

grand intérêt pour nous parce qu'elle détermine les propositions que nous ferons dans le chapitre suivant pour une législation particulière des mariages disparés au Burkina Faso. Ces lacunes et acquis seront traités en abordant les points suivants : le soin pastoral, les promesses et déclarations de la partie catholique, l'information de la partie non catholique, l'instruction sur les fins et les propriétés essentielles du mariage, les dispenses et la forme canonique de la célébration.

### **3.3.1 – Les acquis de l'application de la loi universelle**

En suivant les points énumérés ci-dessus, nous voulons relever ce qui, au niveau national, régional, diocésain et paroissial, est conforme à la loi universelle.

#### **3.3.1.1 – Le soin pastoral**

Les canons 1063 et 1064 considèrent respectivement le soin pastoral du mariage avant, pendant et après la célébration et celui qui en a la responsabilité première, l'ordinaire du lieu. Bien qu'il ne s'agisse pas ici de normes spécifiques aux mariages disparés, il nous paraît important de relever l'attention que les pasteurs et les communautés chrétiennes portent au soin pastoral des mariages disparés, particulièrement pour les mariages islamo-chrétiens.

Au niveau régional, par des structures telles que les Commissions épiscopales de la CEBN et de la CERAQ, les évêques soulignent les difficultés pastorales des mariages islamo-chrétiens<sup>117</sup>, même s'ils ne s'y opposent pas. Au contraire, ils mettent un soin particulier à y préparer les jeunes au moyen de discussions ouvertes avec eux, réalisées par les pasteurs dans les mouvements de jeunesse catholique et lorsque les fiancés viennent demander le mariage catholique. Ils interpellent également les agents pastoraux,

---

<sup>117</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*; CERAQ, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*.

les parents et les communautés chrétiennes pour qu'ils s'impliquent davantage, non seulement dans la formation chrétienne de la jeunesse, mais aussi dans l'aide au discernement au moment de s'engager dans le mariage<sup>118</sup>. Par ailleurs, ils conseillent aux chrétiens qui optent pour un mariage islamo-chrétien de se préparer plus longuement<sup>119</sup> et de célébrer d'abord le mariage civil<sup>120</sup>. À leur égard, les évêques demandent aux pasteurs et aux communautés chrétiennes une attention et une aide spéciale surtout à l'endroit des femmes chrétiennes pour qu'elles ne se sentent pas rejetées par l'Église après le mariage<sup>121</sup>.

Au niveau national, les évêques du Burkina Faso insistent essentiellement sur la culture du dialogue inter-religieux comme un moyen de réaliser la mission d'évangélisation de l'Église<sup>122</sup> et nous y voyons aussi une volonté de relations pacifiques et de respect mutuel<sup>123</sup> entre les religions qui se traduit par la possibilité de dispenser de la

---

<sup>118</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, p. 6; CERAO, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*, fiche II – 1 et 3 : « Il faut aider surtout les parents de la partie chrétienne qui souvent souffrent d'une telle situation. Ils ne doivent ni renier leur enfant, ni le considérer comme quelqu'un de perdu définitivement. L'ensemble de toute la communauté chrétienne doit être éveillée à cette attitude positive vis-à-vis des chrétiens ou chrétiennes qui auraient fait une telle option. Là où c'est possible, une réflexion pourrait être amorcée avec les responsables de la communauté musulmane sur les incidences et la valeur des conversions subséquentes aux mariages islamo-chrétiens. [...] Tout en rencontrant les jeunes avec sympathie et compréhension, il s'agit d'abord de s'assurer du sérieux et de la sincérité de leur désir de fonder un tel foyer. Dans un climat de confiance, il faut leur faire toucher les exigences et les difficultés de leur projet. [...] Ce dialogue délicat doit se faire non seulement avec les conjoints ou la partie chrétienne, mais avec la famille de celle-ci pour s'élargir ensuite sur toute la communauté. Il est souhaitable que les jeunes gens sentent que leur démarche engage toute la communauté, et pose énormément de problèmes, mais que, d'autre part, ils ne sont ni jugés ni rejetés » (fiche II – 1).

<sup>119</sup> Voir COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, p. 6.

<sup>120</sup> Voir *ibid.*, p. 3.

<sup>121</sup> Voir CERAO, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*, fiches II – 1 et IV – 4.

<sup>122</sup> Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, n° 43.

<sup>123</sup> Voir *Message final de la II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, n° 41.

forme canonique<sup>124</sup>, par l'accueil et l'accompagnement des couples islamo-chrétiens et par des déclarations d'intention tenant compte de la foi des deux parties<sup>125</sup>. Il nous apparaît que de tels efforts participent à la préparation lointaine aux mariages disparés.

Au niveau diocésain et paroissial, la préparation prochaine et immédiate est assurée par des rencontres<sup>126</sup>, des cours préparatoires au mariage<sup>127</sup> et l'enquête préliminaire où interviennent pasteurs et laïcs<sup>128</sup>. Cette enquête fait l'objet d'une attention soutenue pour respecter les exigences du droit en général et notamment en ce qui a trait aux parties : l'état libre des parties, l'acceptation par les parties des fins et propriétés essentielles du mariage, les dispenses nécessaires, les obligations de la partie catholique, etc.

---

<sup>124</sup> Voir *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, p. 4.

<sup>125</sup> Voir COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, pp. 46, 47, 83 et 84.

<sup>126</sup> Il s'agit de deux types de rencontres :

- des rencontres pour expliquer aux futurs conjoints l'essentiel et les exigences du mariage catholique, une pratique existant dans la majorité des paroisses (voir la pratique des paroisses de Bogandé, Bomborokuy, Boni, Boulsa, Pabré, Saaba et Tounouma);
- des rencontres entre le prêtre et le couple, tenant lieu de cours préparatoires au mariage (voir la pratique de la paroisse d'Arbinda). Sans être un mode de préparation au mariage couramment pratiqué, ce procédé est utilisé aussi dans les autres paroisses à l'adresse de couples étant dans l'impossibilité de suivre des cours organisés pour les groupes.

<sup>127</sup> Voir le programme de préparation au mariage du diocèse de Ouahigouya et la pratique des paroisses de Bogandé, Bomborokuy, Boni, Boulsa, Dori, Koudougou, Pabré, Saaba et Tounouma.

<sup>128</sup> L'intervention des laïcs dans la préparation prochaine et immédiate au mariage apparaît dans le programme diocésain de Ouahigouya où la troisième et la cinquième semaines consacrées respectivement à la différence et la complémentarité homme-femme et à des thèmes au choix (sexualité et vie conjugale, les maladies du couple, les problèmes du premier enfant, les ménages sans enfants, l'éducation des enfants, etc.) leur sont réservées. Cette intervention est aussi présente dans la pratique des paroisses de Bogandé, Bomborokuy, Tounouma, Saaba et dans plusieurs paroisses du diocèse de Kaya où sont mises sur pied des équipes paroissiales de préparation au mariage composées de prêtres et de laïcs.

### **3.3.1.2 – Les promesses et déclarations de la partie catholique**

Au Burkina Faso, il existe deux types de promesses et déclarations par lesquels la partie catholique remplit les exigences du canon 1125, 1°.

Le premier consiste à exprimer par une formule brève qu'on est prêt à écarter les dangers de la foi et qu'on promet de faire tout son possible pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. C'est le type le plus répandu, utilisé pour tous les mariages dispars dans la plupart des diocèses et paroisses.

Le deuxième est sous la forme d'une déclaration d'intention, texte plus élaboré qui incorpore d'autres exigences du droit et traduit l'esprit du dialogue inter-religieux. Il est utilisé uniquement dans les mariages islamo-chrétiens.

Dans tous les cas, la preuve au for externe qu'exige le canon 1126 est obtenue par la signature d'un document après l'engagement oral ou écrit de la partie catholique.

### **3.3.1.3 – L'information de la partie non catholique**

Aucune coutume diocésaine ou pratique paroissiale n'omet l'obligation d'informer la partie non catholique des obligations de la partie catholique.

Le canon 1125, 2°, établissant cette exigence, ne précise pas la personne responsable ni la manière de s'en acquitter qui est l'objet du canon 1126. Néanmoins, au Burkina Faso, les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale confient généralement cette responsabilité au prêtre qui a la charge de l'enquête préliminaire. Il s'en acquitte souvent devant témoins.

Par ailleurs, le droit universel demande que la partie concernée soit informée à temps. Cette clause est diversement interprétée mais nous constatons que l'information est toujours donnée avant la demande de dispense.

### 3.3.1.4 – L’instruction sur les fins et les propriétés essentielles du mariage

L’instruction des deux parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage que fixe le canon 1125, 3° est assurée dans la plupart des paroisses par des rencontres avec le prêtre et par les cours préparatoires au mariage.

Bien que la partie catholique ne soit pas supposée ignorer le contenu de cette instruction au regard de ses connaissances chrétiennes, elle est tenue d’en être instruite tout comme la partie non catholique. Cette dernière, dont on n’est pas toujours sûr de la conception des fins et propriétés essentielles du mariage, a un plus grand besoin de cette instruction. Cependant, elle n’est pas toujours disposée à suivre des cours ou participer à des rencontres organisées. Dans ce cas, d’autres moyens sont envisagés afin d’assurer son instruction, de sorte qu’un mariage dispar ne soit pas célébré si les parties ne connaissent pas et n’acceptent pas les fins et propriétés essentielles du mariage.

### 3.3.1.5 – Les dispenses et la forme canonique de la célébration

Les normes sur les mariages dispar rappellent la nécessité d’une dispense de l’empêchement de disparité de culte ainsi que la possibilité d’une dispense de la forme canonique.

Dans la pratique canonique, ces dispenses sont concédées à la suite d’une demande et se présentent comme des grâces accordées par l’autorité compétente à des conditions définies<sup>129</sup>.

La détermination de cette autorité par la coutume des diocèses est conforme au droit universel qui autorise l’évêque diocésain à se réserver des facultés ou à les déléguer.

---

<sup>129</sup> Voir HUELS, *Liturgie et droit*, p. 174 : « On peut demander [...] la grâce au nom de quelqu’un d’autre, par exemple, le curé sollicite une dispense de mariage au nom d’un paroissien (cf. c. 60) »; L.-É. GHESQUIÈRES, art. « Rescrit », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd’hui, demain*, vol. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1990, col. 955 (= GHESQUIÈRES, « art. Rescrit »).

Certaines conditions pour obtenir ces dispenses doivent être observées. Ainsi, la dispense de la forme canonique peut être justifiée par le respect pour la liberté religieuse de la partie non catholique et des formes publiques de célébration. Quant à la dispense de l'empêchement de disparité de culte, elle est accordée seulement après l'accomplissement des exigences du canon 1125, 1<sup>o</sup>-3<sup>o</sup> afin de garantir sa licéité et sa validité, restant sauves la sincérité des promesses et déclarations ainsi que la vérité des motifs invoqués dans la demande.

Il est important de bien présenter dans la requête la ou les raisons justifiant l'octroi de la grâce, car c'est sur cette base que l'autorité compétente va déterminer si cette grâce peut être accordée ou non. [...] Habituellement, [...] les raisons que présente le demandeur constituent la justification de l'émission du rescrit et elles doivent être l'expression de la vérité. Si aucune des raisons pour lesquelles le rescrit est émis n'est vraie, le rescrit est invalide (c. 63, § 2)<sup>130</sup>.

### **3.3.2 – Les lacunes de l'application de la loi universelle**

Nous entendons par lacunes de l'application de la loi universelle non seulement tout ce qui n'est pas conforme à la loi mais aussi ce qui est défaillant. Nous n'en retiendrons que les plus importantes tout en suivant les points traités dans les acquis de l'application de la loi universelle.

#### **3.3.2.1 – Le soin pastoral**

À considérer le soin pastoral des mariages disparés au Burkina Faso, nous serions tenté de le réduire au soin apporté aux mariages islamo-chrétiens, tellement l'accent est mis sur ce type de mariage. Pourtant, ce ne sont pas les mariages disparés qui sont les plus nombreux.

Le soin pastoral des mariages entre catholiques et animistes ou entre catholiques et catéchumènes est relégué au second plan ou assimilé à celui des mariages entre catholiques. Or, les mariages islamo-chrétiens comportent également leurs défis.

---

<sup>130</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, p. 175.

Pastoralement et canoniquement, les trois catégories de mariages disparés ont leur spécificité, ce qui n'apparaît pas toujours dans le soin pastoral qu'on y apporte avant, pendant et après la célébration.

### **3.3.2.2 – Les promesses et déclarations de la partie catholique et l'information de la partie non catholique**

Les remarques concernant les promesses et déclarations de la partie catholique touchent aussi l'information de la partie non catholique si bien que nous avons décidé d'en faire un seul point dans cette partie.

Le législateur universel a voulu faire des promesses et déclarations de la partie catholique des obligations qui n'engagent qu'elle. De plus, cet engagement n'est pas une garantie de réalisation de ces obligations. Selon les termes mêmes du canon 1125, 1°, elle déclare « qu'elle est prête à écarter les dangers d'abandon de la foi et de promettre sincèrement de faire tout son possible » pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. Or, il nous semble qu'à tous les niveaux, national, régional, diocésain et paroissial, on recherche parfois des garanties de la part du conjoint catholique et même du conjoint non catholique. Cette approche a conduit certaines coutumes diocésaines et pratiques paroissiales à exiger des engagements de la partie non catholique au sujet de la foi de son conjoint, du baptême et de l'éducation catholique des enfants. Pourtant, la loi universelle demande seulement qu'elle en soit informée<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Voir CHIEGBOKA, « Sanctions to Parents in Inter-Faith Marriages : A Reflection on the Nigerian Local Church Praxis », p. 230. L'auteur rapporte une pratique du diocèse d'Awka au Nigeria où des engagements sont demandés à la famille des deux parties. Il affirme que cette exigence supplémentaire de signer des *cautiones* ne se trouve pas dans le Code de 1983. Par contre, les normes complémentaires du Code de la Conférence épiscopale qui stipulent que la partie non catholique et les parents des deux parties doivent signer les promesses et déclarations de la partie catholique comme témoins correspondent aux dispositions du canon 1126.

Si la manière de donner cette information aussi bien que celle de faire les promesses et déclarations, ainsi que la façon de les établir au for externe existent dans les coutumes diocésaines et la pratique paroissiale, leur réglementation par la CEBN conformément au canon 1126 fait défaut.

### **3.3.2.3 – L’instruction sur les fins et les propriétés essentielles du mariage**

Nous pouvons établir un lien entre la préparation immédiate et l’instruction des parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage. Toutefois, elles ne sont pas indissociables. En effet, leur contenu et leur objectif sont différents.

L’instruction est une condition pour la dispense qui est nécessaire à la célébration valide du mariage tandis que la préparation immédiate est une condition de sa célébration fructueuse mais n’affecte pas nécessairement la validité du sacrement. « Bien que le caractère nécessaire et obligatoire de la préparation immédiate au mariage ne doive pas être sous-estimé—cela arriverait si l’on en dispensait facilement—, une telle préparation doit toujours être proposée et réalisée de manière que son omission éventuelle ne constitue pas un empêchement à la célébration des noces »<sup>132</sup>. Au Burkina Faso, cette préparation immédiate comporte aussi les cours préparatoires au mariage. Selon le droit universel, l’omission de ces cours ne peut constituer un empêchement à la célébration du mariage. Cependant, dans certains diocèses et paroisses, ils sont le moyen d’instruire les parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage, donc une condition pour la dispense de l’empêchement de disparité de culte. N’est-ce pas une exigence qui est au-delà du droit?

---

<sup>132</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

### 3.3.2.4 – Les dispenses et la forme canonique de la célébration

La dispense de l'empêchement de disparité de culte peut être concédée si les conditions dont il s'agit aux canons 1125 et 1126 sont remplies<sup>133</sup>. Or, nous venons de relever que la réglementation prévue au canon 1126 est déficiente. Alors, il ne nous reste plus qu'à considérer les exigences du canon 1125 qui concernent la cause juste et raisonnable, les promesses et déclarations de la partie catholique, l'information de la partie non catholique sur les obligations de la partie catholique et l'instruction des deux parties sur les fins et les propriétés essentielles du mariage qui ne doivent être exclues par aucune partie. Des lacunes sur l'application des conditions du canon 1125, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> ont été mentionnées plus haut. Toutefois, si nous considérons l'analyse que nous avons faite de ce canon dans le deuxième chapitre au sujet de l'importance canonique des conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte, nous estimons que la cause juste et raisonnable comme préalable aux autres conditions de cette dispense n'est pas clairement affirmée dans la plupart des coutumes diocésaines et des pratiques paroissiales. L'importance que prennent les autres conditions correspond à une attente pastorale : affirmer l'identité chrétienne dans les mariages disparés. De fait, cette attente est comblée si les conditions du canon 1125, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> sont remplies.

C'est pour cette raison que la dispense de la forme canonique est rarement demandée et concédée. En conséquence, elle est méconnue dans la pratique paroissiale et brièvement traitée par le droit particulier qui n'a pas réalisé l'exigence du canon 1127, § 2 : « il appartient à la conférence des évêques de fixer les règles selon lesquelles ladite dispense sera concédée en suivant une pratique commune ».

---

<sup>133</sup> Voir c. 1086, § 2.

Les témoins au mariage jouent en plus un rôle qui ne leur est pas reconnu par le droit universel et les qualités requises sont souvent au-delà de ce qui est établi.

De plus, le droit liturgique prévoit la célébration des mariages dispars en dehors de la messe, alors qu'à l'exception de quelques diocèses et paroisses, elle a lieu pendant la messe et ainsi ne diffère pas de celle des mariages sacramentels.

### **Conclusion**

La volonté de dialogue avec la religion traditionnelle africaine et l'islam exprimée au début de ce chapitre s'est traduite par de nombreuses exhortations des Commissions épiscopales nationales et régionales. Certaines de ces exhortations mériteront une attention particulière dans le prochain chapitre :

- L'option du mariage civil monogamique avant le mariage religieux pourrait-elle constituer un point de législation particulière de la CEBN dans la composition du dossier canonique des mariages dispars?
- Où et quand présenter les avantages et les inconvénients du mariage islamo-chrétien ou entre catholiques et animistes?
- Comment offrir une formation spécifique pour les mariages dispars?
- Comment au niveau paroissial et diocésain favoriser l'aide aux couples islamo-chrétiens par des couples mixtes ayant réussi leur union et par des relations d'amitié avec d'autres couples chrétiens?

Le principe du droit naturel et de la liberté de contracter mariage sans discrimination de race, de couleur et de religion est en tension avec le droit universel et particulier qui régit le mariage et protège la foi catholique. Comment éviter une législation discriminatoire qui cautionnerait par exemple la réalité socio-culturelle de l'autorité de l'homme sur la femme? Le cas spécifique de l'autorité de l'homme sur la

femme et les enfants dans le mariage musulman et coutumier invite à la réflexion. Quel est l'impact de ce facteur sur les conditions de dispense de l'empêchement de disparité de culte? Faut-il l'ignorer dans les déclarations d'intention?

Une des causes justes et raisonnables établies par la CERAO a retenu notre attention : la coutume selon laquelle les membres d'une famille X ne peuvent contracter mariage avec ceux d'une famille Y<sup>134</sup>. Il en est de même entre un village A et un village B. Une telle coutume réduit davantage la possibilité pour les chrétiens, déjà en petit nombre, de contracter mariage avec d'autres chrétiens. Alors, elle peut être considérée comme une cause juste et raisonnable de dispense de l'empêchement de disparité de culte. Cette cause juste et raisonnable est la preuve que certaines peuvent être spécifiques à une région, un pays, un diocèse. En outre, le concept de *angustia loci* (exiguïté du lieu) a été adapté aux réalités locales dans le diocèse de Kaya. À la suite de la CERAO et du diocèse de Kaya, la CEBN ne pourrait-elle pas aussi établir une liste de ces causes et les expliciter au besoin? Dans un contexte ecclésial où le curé a la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte, une telle liste permettrait à cette autorité compétente d'avoir une référence pour éviter une dispense invalide.

Les promesses et déclarations de la partie catholique ainsi que l'information de la partie non catholique n'ayant pas pour but de garantir la sauvegarde de la foi catholique ni le baptême et l'éducation catholique des enfants, quelques questions surgissent face à un environnement qui leur est hostile. Que faire s'il n'existe aucune chance d'écarter les dangers pour la foi et d'espérer même une éducation catholique des enfants? Les promesses et déclarations ne sont-elles pas rendues inutiles dans un tel contexte? La partie catholique peut-elle en conscience déclarer qu'elle est prête à écarter les dangers

---

<sup>134</sup> Il faut entendre par famille, la famille au sens large qui s'identifierait au lignage.

d'abandon de la foi? Sa promesse de faire tout son possible pour le baptême et l'éducation catholique des enfants peut-elle être sincère dans ces circonstances? Que penser de la suggestion de reporter le baptême des enfants à un âge où ils seront à mesure de faire leur propre choix?

La dernière condition du canon 1125 est l'instruction sur les fins et propriétés essentielles du mariage. Bien qu'il faille la dissocier des cours préparatoires au mariage, il convient de ne pas perdre de vue que la partie non catholique n'a pas une formation chrétienne et qu'elle se marie selon sa conception soit du mariage coutumier, soit du mariage musulman. Comment lui assurer une instruction telle qu'elle n'exclue pas les fins et les propriétés essentielles du mariage ou qu'il n'y ait pas erreur à leur propos?

Le Burkina Faso a un peu plus d'un siècle d'évangélisation et avec le poids de l'influence du mariage coutumier sur le mariage musulman et chrétien, les jeunes conjoints ont besoin d'exemples de mariages chrétiens réussis qui leur sont proches. Aussi, dans la culture de nombreuses ethnies burkinabè, le mariage ne confère pas *ipso facto* leur autonomie aux conjoints, même s'ils deviennent par le fait adultes. Ils ont besoin d'être initiés et accompagnés, d'avoir un exemple à imiter. Comment tenir compte de cette réalité socio-culturelle sans aller contre ou au-delà du droit dans le rôle des témoins au mariage?

Pour le droit liturgique particulier, il nous semble important de réfléchir à l'harmonisation du droit de la communauté chrétienne à l'Eucharistie avec le respect des normes liturgiques universelles des mariages dispars qui portent en elles-mêmes une catéchèse faisant la différence entre mariages sacramentels et non sacramentels. Des choix de pastorale liturgique s'imposent pour qu'on réalise la différence théologique et

canonique entre un mariage sacramentel et un mariage dispar même avec les catéchumènes.

Le groupe chargé de la rédaction des normes complémentaires du Code de 1983 n'invoquait qu'une seule raison pour dispenser de la forme canonique : la liberté religieuse de la partie non catholique. D'autres raisons qui apparaîtraient si les graves difficultés empêchant la forme canonique étaient explicitées n'entraîneraient-elles pas plus de demandes et de concessions de cette dispense et, de ce fait, une menace pour l'identité chrétienne?

La CERAO avait fait des observations pertinentes sur le mariage musulman s'il était retenu comme une forme publique de la célébration en cas de dispense de la forme canonique. Il en ressort qu'aucun élément de la célébration de cette forme publique ne devrait contredire les engagements déjà pris pour le mariage chrétien. La CERAO exige qu'il ne soit pas demandé à la partie catholique de réciter la profession de foi musulmane. La partie catholique ne devrait pas aussi donner l'impression de renoncer à sa foi. Quant à l'autre partie, il est demandé de ne pas perdre de vue les exigences du mariage chrétien qu'elle a acceptées en connaissance de cause, même si la célébration est musulmane<sup>135</sup>.

Les autres formes publiques, à savoir le mariage coutumier et le mariage civil, sont déjà célébrées par les catholiques avant ou après la forme canonique. En général, les catholiques ne trouvent rien de contraire à leur foi dans ces mariages. Cependant, il nous apparaît utile d'examiner ces deux dernières formes publiques de célébration à l'exemple de ce que le CERAO a fait pour le mariage musulman. En effet, nous avons vu dans le premier chapitre que le mariage coutumier n'est pas seulement culturel et peut comporter

---

<sup>135</sup> Voir COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, p. 43.

des éléments de foi de la religion traditionnelle africaine. Aussi, le droit civil burkinabè n'interdit pas la polygamie : « L'option de la polygamie résulte d'une déclaration souscrite par les futurs époux, antérieurement à la célébration du mariage. [...] [Elle] a pour effet d'autoriser le mari à contracter un ou plusieurs mariages sans dissolution du ou des mariages précédents »<sup>136</sup>. Un examen plus approfondi du mariage civil et du mariage coutumier permettrait d'attirer l'attention sur l'un ou l'autre élément de célébration qui pourrait porter à confusion ou altérer les engagements pour le mariage chrétien ou s'opposer à la foi et aux mœurs catholiques.

Nous voulons répondre à toutes ces préoccupations et questions dans le prochain chapitre intitulé « vers une législation particulière sur les mariages disparus au Burkina Faso ».

---

<sup>136</sup> *Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*, art. 258 et 260.

## CHAPITRE IV – VERS UNE LÉGISLATION PARTICULIÈRE SUR LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO

### Introduction

De l'examen de l'application de la loi universelle sur les mariages disparus au Burkina Faso, il est ressorti non seulement des acquis à maintenir et à promouvoir mais aussi des lacunes à corriger, parmi lesquelles l'absence de normes particulières établies par la CEBN.

L'établissement de ces normes particulières se ferait conformément aux exigences du droit universel : « La conférence des évêques ne peut porter des décrets généraux que pour les affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même »<sup>1</sup>. Alors, conformément aux canons 1126 et 1127, § 2, la CEBN peut édicter des lois ou porter des décrets généraux exécutoires<sup>2</sup> concernant non seulement la manière de faire les déclarations et les promesses, la manière de les établir au for externe et la manière dont la partie non catholique en sera avertie, mais aussi la concession de la dispense de la forme canonique. Pour tous les autres points concernant les mariages disparus, la CEBN pourrait avoir la faculté d'émettre des décrets généraux par une décision particulière du Siège apostolique si elle en faisait la demande conformément au canon 455, § 1 ou par le consentement de tous et chacun des évêques diocésains selon

---

<sup>1</sup> C. 455, § 1; voir aussi JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*, n° 20 : « Dans la conférence épiscopale, les évêques exercent conjointement leur ministère épiscopal en faveur des fidèles du territoire de la conférence; mais, afin que cet exercice soit légitime et s'impose aux différents évêques, il faut l'intervention de l'autorité suprême de l'Église qui, par la loi universelle ou par des mandats particuliers, confie des questions particulières à la délibération de la conférence épiscopale. Les évêques ne peuvent pas de manière autonome, ni personnellement ni réunis en conférence, limiter leur pouvoir sacré au bénéfice de la conférence épiscopale, et moins encore d'une de ses parties, que ce soit le conseil permanent ou une commission ou le président lui-même ».

<sup>2</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Réponse à des doutes, 1<sup>er</sup> août 1985, dans AAS, 77 (1985), p. 771, traduction française dans DC, 82 (1985), p. 1148.

le canon 455, § 4 : « Dans les cas où ni le droit universel ni une décision du Siège apostolique ne concèdent à la conférence des évêques le pouvoir dont il s'agit au § 1, la compétence de chaque évêque diocésain demeure entière [...] à moins que tous et chacun des évêques n'aient donné leur consentement ». Il s'agirait alors d'une mise en commun de leur faculté individuelle.

Par ailleurs, une législation particulière des mariages disparés au Burkina Faso ne concernerait qu'une partie du territoire de la CEBN et donc une partie des fidèles de ce territoire. « La conférence [des évêques] exerce une fonction importante dans les différents domaines ministériels par [...] l'ordonnement conjoint de certaines matières pastorales, par des décrets généraux qui obligent aussi bien les pasteurs que les fidèles du territoire; [...] la coordination des efforts particuliers par des initiatives communes d'importance nationale dans le domaine apostolique [...] ».<sup>3</sup>

De plus, il faut clarifier la portée des travaux des commissions épiscopales de la CEBN et de l'ACEAO. Le rôle de ces commissions est différent de celui de la conférence des évêques elle-même :

De la conférence [des évêques] dépendent divers organes et commissions qui ont pour tâche spécifique d'aider les pasteurs ainsi que de préparer et d'exécuter les décisions de la conférence. [...] Les membres des diverses commissions doivent être conscients que leur tâche n'est pas de guider ou de coordonner le travail de l'Église de la nation dans un secteur pastoral particulier; leur tâche est autre, plus humble mais aussi efficace : aider l'assemblée plénière—c'est-à-dire la conférence elle-même—à atteindre ses objectifs et à procurer aux pasteurs les moyens adaptés pour leur ministère dans l'Église particulière. Ce critère fondamental doit inciter les responsables des commissions à éviter des formes d'action inspirées plutôt par un sens d'indépendance ou d'autonomie, comme pourrait l'être la publication pour son propre compte d'orientations dans un secteur pastoral déterminé ou une façon de se référer aux commissions et aux organes diocésains sans passer par l'intermédiaire obligatoire des évêques diocésains respectifs<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, n° 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, n° 32.

Les pasteurs doivent réaliser la juste valeur des orientations données par les commissions épiscopales. « Aucun organe de la conférence épiscopale, en dehors de l'assemblée plénière n'a le pouvoir de poser des actes de magistère authentique. Et la conférence épiscopale ne peut pas concéder un tel pouvoir aux commissions ou à d'autres organes constitués à l'intérieur d'elle-même »<sup>5</sup>.

Il y a eu un effort louable d'application de la loi universelle qui s'est traduit par les coutumes diocésaines et les travaux de commissions régionales et nationales. La pratique paroissiale est une application, d'une part, de la loi universelle et des coutumes diocésaines et, d'autre part, des travaux des différentes commissions même si ces derniers n'ont pas force de loi.

Une future législation particulière de la CEBN sur les mariages disparés pour le Burkina Faso pourrait s'articuler autour de cinq points :

- la préparation au mariage;
- les dispenses;
- les promesses et déclarations;
- la célébration;
- certaines attitudes pastorales à promouvoir.

#### **4.1 – La préparation au mariage**

La préparation au mariage comprend le soin pastoral avant le mariage et les préliminaires à la célébration<sup>6</sup>. Alors, les dispenses nécessaires à la célébration d'un mariage disparé ainsi que les promesses et les déclarations font partie de la préparation. Toutefois, l'importance canonique des dispenses dans les mariages disparés nous a amené

---

<sup>5</sup> JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*, art. 2.

<sup>6</sup> Voir cc. 1063-1072.

à les considérer comme une étape indépendante de la préparation au mariage. Par ailleurs, en raison de la place des promesses et déclarations dans les préliminaires à la célébration, sur le plan tant canonique que pastoral, celles-ci seront traitées dans une section qui leur est spécifiquement consacrée. Ces différents aspects de la préparation au mariage témoignent de l'importance que l'Église lui accorde. En effet, une bonne préparation au mariage ne peut que contribuer au succès du mariage, à la vie conjugale et à la vie de l'Église tout entière<sup>7</sup>. C'est pourquoi la responsabilité de la préparation au mariage incombe à toute la communauté chrétienne. Si la préparation au mariage en général a besoin de l'engagement de toute la communauté chrétienne, les mariages disparés en ont encore davantage besoin en raison des éventuelles difficultés canonico-pastorales en lien avec la disparité de culte.

Au regard de ce que prescrit le droit canonique pour la préparation au mariage, nous ferons d'abord des propositions canoniques sur la responsabilité concernant la préparation des mariages disparés au Burkina Faso, ensuite des propositions pastorales ayant trait à leur préparation lointaine et immédiate.

#### **4.1.1 – Propositions canoniques**

Il ressort des canons 1063 et 1064, du *Rituel romain de la célébration du mariage* et de l'enseignement du magistère universel, trois niveaux de responsabilité pour la préparation au mariage : celle de l'ordinaire du lieu, celle des pasteurs en général et celle de la communauté ecclésiale.

##### **4.1.1.1 – De la responsabilité de l'ordinaire du lieu (c. 1064)**

Le canon 1064 statue qu'il revient à l'ordinaire du lieu de veiller à l'organisation du soin pastoral avant et après la célébration du mariage. Or, conformément au canon

---

<sup>7</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation au sacrement de mariage*, n° 1.

134, par ordinaire du lieu, « on entend en droit, outre le Pontife romain, les évêques diocésains et ceux qui, même à titre temporaire seulement, ont la charge d'une Église particulière ou d'une communauté dont le statut est équi-paré selon le c. 368, ainsi que ceux qui y jouissent du pouvoir exécutif ordinaire général, c'est-à-dire les vicaires généraux et épiscopaux ». Dans une Église particulière, tous les ordinaires du lieu sont-ils responsables du soin pastoral du mariage au même titre?

Jean-Paul II disait : « Le premier responsable de la pastorale familiale dans le diocèse est l'évêque. Comme père et pasteur, il doit être particulièrement soucieux de ce secteur, sans doute prioritaire de la pastorale. Il doit lui consacrer intérêt, sollicitude, temps, personnel, ressources : mais par dessus tout, un appui personnel aux familles et à tous ceux qui, dans les structures diocésaines, l'assistent dans la pastorale de la famille »<sup>8</sup>. Le *Rituel romain de la célébration du mariage* abonde dans le même sens : « Compte tenu des normes ou des orientations pastorales que la conférence des évêques a pu établir au sujet de la préparation des futurs époux ou de la pastorale du mariage, il appartient à l'évêque de régler dans tout son diocèse la célébration et la pastorale du sacrement, en organisant le soutien des fidèles pour que l'état du mariage soit gardé dans l'esprit chrétien et progresse dans la perfection »<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 73.

<sup>9</sup> *Rituel romain de la célébration du mariage*, n° 13. Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n°s 18 et 20; F. GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », dans *Studia canonica*, 39 (2005), p. 186 (= GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey »).

Les conférences épiscopales du Canada, de la France et de la Suisse ont donné des directives en ce qui concerne spécifiquement la préparation des mariages dispars que nous avons exposées respectivement aux points 2.2.1.2, 2.2.3.3 et 2.2.3.4. La CEBN pourrait donner des orientations pour la préparation des mariages dispars à partir desquelles chaque évêque diocésain, comme père de la famille diocésaine pourra prendre des mesures pour l'Église particulière dont il a la charge. De telles orientations n'affectent pas la responsabilité première de l'évêque diocésain qui reste entière dans l'organisation de la préparation des mariages dispars. Cette responsabilité de l'évêque diocésain ne signifie pas non plus qu'il doit jouer un rôle de premier plan. Il pourra confier au soin pastoral d'un vicaire épiscopal ou d'une commission diocésaine soit l'ensemble de la pastorale des familles et du mariage, soit la pastorale des mariages dispars<sup>10</sup>. Cette responsabilisation correspond à l'esprit du droit universel exprimé au canon 1064, « Ordinarii loci est curare ut debite ordinetur eadem assistentia [...] », ce qui a été traduit en français, « Il revient à l'ordinaire du lieu de veiller à ce que cette assistance soit bien organisée ». Dans la phrase latine, trois termes retiennent notre attention : *curare* (avoir soin de, s'occuper de, veiller

---

<sup>10</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 20 : « L'idéal serait de constituer une commission diocésaine de préparation au mariage qui comprendrait un groupe pour la pastorale familiale composé de couple d'époux ayant une expérience paroissiale, de délégués des mouvements et d'experts. La commission diocésaine aurait pour tâche la formation, l'accompagnement et la coordination dans le domaine de la préparation au mariage, en collaboration avec les centres qui, à différents niveaux, sont engagés dans ce service. La commission devrait être, à son tour, formée d'un réseau d'équipes de laïcs choisis pour ce faire, qui collaboreraient à la préparation dans son sens large, et non seulement aux cours. Elle devrait bénéficier de l'assistance d'un coordinateur, normalement un prêtre représentant l'évêque. Au cas où la coordination serait confiée à un laïc ou à un couple, il serait bon qu'il puisse profiter de l'assistance d'un prêtre. Tout cela doit être en rapport avec l'organisation spécifique du diocèse, ses structures propres, ses secteurs éventuellement placés sous la responsabilité d'un vicaire épiscopal et de vicaires forains ».

à)<sup>11</sup>, *debite* (comme il se doit)<sup>12</sup> et *ordinetur* (soit organisé, ordonné)<sup>13</sup>. Ils sont utilisés dans plusieurs canons des Codes<sup>14</sup>. En nous y référant et en tenant compte du sens des mots latins, nous déduisons que la responsabilité de l'ordinaire du lieu pour la préparation au mariage selon le canon 1064, qui s'applique aussi aux mariages disparés, est d'organiser, d'orienter et de coordonner cette préparation comme une tâche impérative et non facultative, un devoir à la manière d'une dette à s'acquitter. Dans cette tâche de la préparation au mariage, l'évêque diocésain donnera des directives pour ce secteur de pastorale confié à un vicaire épiscopal ou une commission diocésaine de sorte qu'un prêtre ou une équipe, membres de ladite commission, ait la charge spécifique de la préparation des mariages disparés. Cette structure diocésaine sera au service des pasteurs

---

<sup>11</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « *Curo* », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 457.

<sup>12</sup> Voir A. BLAISE, art. « *Debite* », dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT, Strasbourg, Le latin chrétien, 1954, p. 240. *Debite* est un adverbe formé à partir de *debitus*, un participe passé du verbe *debere*. Le sens de ce verbe peut éclairer la signification de cet adverbe; voir aussi F. GAFFIOT, art. « *debeo* », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 469 : « devoir, être débiteur, [...] être obligé à, [...] être redevable de [...] ».

<sup>13</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « *Ordino* », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1090.

<sup>14</sup> Voir 1° *CIC/83*, cc. 231, §§ 1 et 2; 233, § 2; 247, § 2; 329; 457; 473, § 1; 540, § 3; 545; 555, § 1, 3°; 780; 785, § 1; 851; 867, § 1; 909; 914; 1064 et *CCEO*, cc. 301, § 1; 355; 409, § 1 et 587, § 1 pour *debite*; 2° *CIC/83*, cc. 255; 722, § 1; 788, § 3; 1064 et *CCEO*, cc. 199, § 1; 587, § 3 et 1022, § 2 pour *ordinetur*; 3° pour *curare* *CIC/83*, cc. 34, § 1; 122; 195; 226, § 2; 227; 253, § 2; 257, § 2; 260; 261, § 1; 263; 305, § 1; 311; 323, § 2; 328; 329; 428, § 2; 384; 386; 394; 402, § 2; 445; 446; 457; 473, §§ 1 et 2; 482; 491, §§ 1 et 2; 510, § 3; 528; 532; 550, § 2; 555, § 1, 3°; 555, § 2, 2°; 555, § 3; 576; 592, § 2; 619; 652, § 4; 703; 716; 717, § 3; 752; 773; 775, § 2; 776; 777; 778; 780; 787, § 2; 790, § 1, 2°; 802, § 1; 806, § 2; 809; 811; 820; 836; 839, § 2; 843, § 2; 851, 2°; 855; 867, § 1; 875; 885, § 1; 890; 892; 914; 955; 962, § 2; 1001; 1028; 1063; 1064; 1072; 1121, § 3; 1128; 1136; 1341; 1148, § 3; 1177, § 2; 1180, § 1; 1220, § 1; 1252; 1274, § 2; 1276, § 2; 1284, § 2, 2° et 5°; 1316; 1453; 1685 et *CCEO*, cc. 40, § 1; 84, § 1; 88, § 2; 95, § 2; 99, § 1; 128, 2°; 144, § 2; 159, 8°; 162; 167, § 3; 169; 192, §§ 2, 3, 4 et 5; 196, § 1; 199, § 2; 202; 203; 209, § 1; 211, § 2; 220, 5°; 228, § 2; 240, § 3; 252, § 1; 261, § 1; 278, § 1, 3°; 278, § 2, 2°; 278, § 3; 289, §§ 2 et 3; 309; 329, 1°; 338, § 2; 341, § 1; 344, § 3; 402; 421; 473, § 2; 498, § 2; 538, § 2; 539, § 1; 542; 577, § 1; 585, § 1; 586; 590; 591; 599; 604; 614, § 2; 615; 619; 620; 621, § 3; 625; 628, § 1; 629; 633, § 2; 635; 652, § 1; 665, § 2; 686, § 2; 688; 695, § 1; 708; 737, § 2; 738; 783, § 1, 1°; 816; 841, § 3; 859, § 3; 872, § 2; 907; 937, § 1; 977; 1020, §§ 1 et 2; 1022, § 2; 1027; 1028, § 1, 1° et 4°; 1068, § 2; 1070; 1111; 1371; 1405, § 3 et 1410.

d'âmes pour que la dynamique diocésaine soit mise en œuvre dans les paroisses et autres communautés chrétiennes.

#### 4.1.1.2 – De la responsabilité des pasteurs en général (c. 1063)

Le canon 1063 définit en général la responsabilité des pasteurs d'âmes dans le soin pastoral du mariage avant, pendant et après la célébration. Cette responsabilité est non seulement en lien avec celle de l'ordinaire du lieu dans la mesure où elle consiste en une obligation de veiller à cette préparation, d'en prendre soin (*obligatione tenetur curandi*) mais elle l'explicite, soulignant que c'est la communauté ecclésiale dont les pasteurs d'âmes ont la charge qui doit fournir son assistance aux fidèles : « Les pasteurs d'âmes sont tenus par l'obligation de veiller à ce que leur propre communauté d'Église fournisse aux fidèles son assistance pour que l'état du mariage soit gardé dans l'esprit chrétien et progresse dans la perfection » (c. 1063).

Le canon 1063 utilise l'expression *pastores animarum* ou pasteurs d'âmes. Cela se réfère à tous ceux qui ont la responsabilité pour le soin pastoral des fidèles : les évêques en relation avec leur diocèse et les curés en relation avec leur communauté paroissiale. Selon le canon 1064, c'est l'évêque qui a la responsabilité de s'assurer que ce soin pastoral est apporté et dûment organisé dans son diocèse. Le curé apporte ce soin pastoral dans sa paroisse sous la direction de son évêque<sup>15</sup>.

Le Code de droit canonique emploie l'expression « pasteurs d'âmes »<sup>16</sup> sans la définir même si les évêques, les ordinaires du lieu et les curés sont expressément cités<sup>17</sup>.

Nous pensons que peuvent en faire partie aussi les chapelains<sup>18</sup> et les modérateurs

---

<sup>15</sup> GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 186. Voir L.A. ROBITAILLE, « Catechesis and Preparation for Marriage », commentaire du canon 1063, dans *CLSA Comm 2*, p. 1262 : « Les pasteurs d'âmes (ces évêques et prêtres auxquels le soin pastoral d'une communauté a été confié) ont la première fonction de s'assurer que le mariage chrétien est valorisé et vécu dans la communauté ».

<sup>16</sup> Voir cc. 794, § 2; 843, § 2; 890; 898; 1001; 1063; 1072 et 125.

<sup>17</sup> Voir cc. 771, § 1; 861, § 2 et 1128.

<sup>18</sup> Voir c. 564.

d'équipes *in solidum* et d'équipes pastorales mixtes<sup>19</sup>. Ces pasteurs d'âmes veilleront à ce qu'une personne ou une équipe dûment formées et informées des orientations diocésaines sur les mariages disparés aient sous leur direction la responsabilité spécifique de la préparation à ces mariages dans la communauté ecclésiale confiée à leur soin pastoral. En outre, les difficultés pastorales liées à ces mariages recommandent la collaboration de toute la communauté ecclésiale. De toute façon, peut-on dissocier la responsabilité des pasteurs d'âmes en général de celle de la communauté ecclésiale?

#### 4.1.1.3 – De la responsabilité de la communauté d'Église (c. 1063)

Le canon 1063 emploie l'expression « communauté d'Église » (*ecclesiastica communitas*)<sup>20</sup> que nous ne trouvons nulle part dans le Code de 1983. Par contre, l'expression *ecclesialis communitas*, traduite par « communauté ecclésiale », y est parfois utilisée<sup>21</sup>. Par ailleurs, elle est employée dans l'instruction *Dignitas connubii*<sup>22</sup>. Dans le Code de 1983, elle désigne en général les Églises ou Communautés chrétiennes non catholiques<sup>23</sup>. L'instruction *Dignitas connubii* les distingue par l'expression « autres Églises » pour celles qui ont maintenu la succession apostolique et « Communautés

---

<sup>19</sup> Voir c. 517.

<sup>20</sup> Voir *GS*, n° 40 : « Ita Ecclesia per singula sua membra et totam suam communitatem multa se conferre posse credit ad hominum familiam eiusque historiam humaniorem. Libenter insuper Ecclesia Catholica ea magni aestimat quae ad idem munus adimplendum aliae Ecclesiae christianae vel communitates ecclesiasticae socia opera contulerunt ac conferunt »; traduction française : « Ainsi, par chacun de ses membres, comme par toute la communauté qu'elle forme, l'Église croit pouvoir largement contribuer à humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire. En outre, l'Église catholique fait grand cas de la contribution que les autres Églises chrétiennes ou Communautés ecclésiales ont apportée et continue d'apporter à la réalisation de ce même but ».

<sup>21</sup> Voir cc. 364, 6°; 463, § 3; 908 (Églises ou Communautés ecclésiales), 869, § 2; 874, § 2; 933; 1124 et 1183, § 3 (communauté ecclésiale non catholique ou communauté ecclésiale n'ayant pas la pleine communion avec l'Église catholique).

<sup>22</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 2 et 4.

<sup>23</sup> Au canon 713, § 2, elle signifie la communauté ecclésiale locale dans l'Église catholique.

ecclésiales » pour celles qui n'ont pas des ordres valides<sup>24</sup>. Au regard de ce qui précède, nous estimons que l'expression « communauté d'Église » (*ecclesiastica communitas*) peut désigner soit l'Église catholique, soit les communautés catholiques locales<sup>25</sup> dont la charge pastorale est confiée à un pasteur. Dans le contexte de notre recherche, nous restreignons le sens de « communauté d'Église » à la communauté catholique locale dont l'expression concrète se rencontre dans la communauté diocésaine ou paroissiale ou autres communautés chrétiennes qui leur sont équiparées selon le droit universel ou particulier<sup>26</sup>.

La responsabilité de ces communautés « [...] ne figure pas dans la loi avec les mêmes termes explicites qui s'appliquent aux pasteurs [...]. Mais cela n'enlève pas à la communauté elle-même sa responsabilité *in solidum*<sup>27</sup> avec ses pasteurs »<sup>28</sup>. Cette responsabilité n'est pas seulement d'ordre pratique même si la participation de certains membres de la communauté est souvent un apport appréciable à la préparation au

---

<sup>24</sup> Voir LÜDICKE et JENKINS, *Dignitas connubii : Norms and Commentary*, pp. 16-17; R. PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *Studia canonica*, 41 (2007), p. 317 (= PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies »).

<sup>25</sup> Voir J. PASSICOS, « Du mandat à la mission exercée "au nom de l'Église" », dans *L'Année canonique*, 29 (1985-1986), p. 105. Dans la note (1), l'auteur écrit : « Par communauté ecclésiastique, nous entendons la communauté d'Église catholique la distinguant avec le code de la communauté ecclésiastique qui est une communauté qui n'a pas la pleine communion avec l'Église catholique ».

<sup>26</sup> Voir GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 184. L'auteur explique que l'expression « communauté d'Église » (*ecclesiastica communitas*) a été préférée pour mettre l'accent sur une communauté particulière plutôt qu'une vague référence générale à la « communauté ecclésiastique » (*ecclesialis communitas*).

<sup>27</sup> Nous pensons que l'expression *in solidum* n'est pas employée ici dans le sens de responsabilité identique comme au canon 517, § 1 mais plutôt de responsabilité partagée ensemble.

<sup>28</sup> J.H. PROVOST, « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », dans J.H. PROVOST, K. WALF (dir.), *Studies in Canon Law Presented to P.J.M. Huizinga*, Leuven, University Press, 1991, p. 185 (= PROVOST, « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* »). Voir GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 186.

mariage<sup>29</sup>. Elle se fonde sur le baptême qui fait participer à la mission du Christ. Cette mission a été confiée à son Église qui s'en acquitte par ses pasteurs et les autres membres de la communauté, chacun apportant son aide spécifique<sup>30</sup>.

Bien que tous les chrétiens en vertu de leur baptême sont appelés à collaborer, les couples mariés ont un rôle spécial pour témoigner de l'état du mariage par l'exemple de leur propre vie. Les religieux, par la présentation de leur vocation comme religieux aux jeunes se préparant au mariage, les aident à approfondir la compréhension de leur vocation et la notion de chasteté qui est reliée à leur vocation de couple marié. Un grand nombre de diacres permanents sont impliqués dans la préparation au mariage. Plusieurs d'entre eux sont mariés et peuvent s'appuyer sur leur expérience de diacre et de marié dans se travail<sup>31</sup>.

La responsabilité de la communauté, en principe, n'est pas une responsabilité secondaire ou facultative. Aussi, dans la pratique, elle ne devrait ni être substituée ou éclipsée par celle des pasteurs ni être assumée par eux. Il est donc utile de la mettre en valeur, non pas comme un secours apporté aux pasteurs, mais comme une responsabilité à part entière.

La base de la responsabilité de la communauté est double. Le plus fondamental est l'appel en vertu du baptême pour exercer la mission que le Christ a confiée à l'Église [...] (c. 204, § 1) et qui est, en outre, indiqué en termes de promouvoir la croissance de l'Église et sa sanctification constante (c. 210) en travaillant pour étendre le message divin de salut (c. 211) et promouvoir des œuvres apostoliques même par leurs propres initiatives (c. 216). Quand, pendant le processus d'élaboration, l'emphase du canon 1063 a été changé d'un droit des fidèles chrétiens à un devoir qui sert de base pour leur droit, le devoir que cela implique n'est pas seulement celui des pasteurs veillant à ce que la communauté chrétienne fournisse cette aide—c'est aussi le devoir de la communauté chrétienne de fournir ces aides spécifiques pour le salut dont les fidèles chrétiens ont besoin et auquel ils ont droit. Une deuxième base de la responsabilité de la communauté ecclésiale comme telle, et non seulement de ses pasteurs, a un rapport avec le fait que par d'autres membres de la communauté uniquement, la possibilité d'apporter pleinement l'évangile devient évidente<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Voir PROVOST, « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », p. 189.

<sup>30</sup> Voir *ibid.*, p. 185.

<sup>31</sup> GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 186.

<sup>32</sup> PROVOST, « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », p. 185.

La négligence d'une telle responsabilité peut être un risque pour l'avenir même de la communauté<sup>33</sup>. En effet, comment assurer la préparation lointaine au mariage si toute la communauté ne prend pas à cœur sa responsabilité? La préparation au mariage ne commençant pas seulement à quelques mois de la célébration, l'implication de la communauté s'avère indispensable<sup>34</sup>, tant dans la préparation lointaine qu'immédiate. De fait, le mariage chrétien sera ce que la communauté chrétienne voudra qu'il soit. La responsabilité seule des pasteurs est insuffisante pour fonder le mariage dans un esprit chrétien et le faire croître dans ce sens. Celle des communautés chrétiennes, sous la direction des pasteurs d'âmes est d'autant plus nécessaire dans la préparation des mariages disparés.

Nous proposons donc que chaque évêque diocésain porte un décret général exécutoire pour rappeler aux pasteurs d'âmes que la première partie du canon 1063 déclare la communauté chrétienne comme le sujet du soin pastoral du mariage et que les moyens proposés dans ce canon ne sont pas exhaustifs. Par ailleurs, en application du canon 1064, l'évêque diocésain pourra porter un décret général concernant le soin pastoral des mariages disparés où il se réserve la responsabilité première « 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 ».

---

<sup>33</sup> Voir *ibid.*, p. 186.

<sup>34</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66 : « La famille chrétienne et toute la communauté chrétienne doivent se sentir engagées dans les diverses phases de la préparation au mariage [...]. Il est souhaitable que les conférences épiscopales [...] s'emploient à ce que soit promulgué un Directoire pour la pastorale de la famille. Dans celui-ci [...] [devront être fixés], avant tout, les éléments indispensables du contenu, de la durée et de la méthode des cours de préparation, en équilibrant entre eux les divers aspects—doctrinaux, pédagogiques, légaux et médicaux—qui concernent le mariage [...] ».

#### 4.1.2 – Propositions pastorales

La préparation au mariage va de la tendre enfance à la veille de la célébration; en suivant les étapes du développement de la maturité de la personne humaine, l'Église désire donner aux jeunes l'essentiel de sa vision du mariage chrétien.

De nos jours, la préparation des jeunes au mariage et à la vie familiale est plus nécessaire que jamais. Dans certains pays, ce sont encore les familles qui, selon d'antiques usages, se réservent de transmettre aux jeunes les valeurs concernant la vie matrimoniale et familiale, par un système progressif d'éducation et d'initiation. Mais les changements survenus au sein de presque toutes les sociétés modernes exigent que non seulement la famille, mais aussi la société et l'Église, soient engagées dans l'effort de préparation adéquate des jeunes aux responsabilités de leur avenir. [...] L'expérience enseigne [...] que les jeunes bien préparés à la vie familiale réussissent en général mieux que les autres. Cela vaut encore plus pour le mariage chrétien [...]. C'est pourquoi l'Église doit promouvoir des programmes meilleurs et plus intensifs de préparation au mariage pour éliminer le plus possible les difficultés dans lesquelles se débattent tant de couples et plus encore pour conduire plus positivement les mariages à la réussite et à la pleine maturité<sup>35</sup>.

Dans les mariages dispars, la partie catholique peut bénéficier de toutes les étapes préparatoires au mariage chrétien. La partie non baptisée se contentera, parfois dans le meilleur des cas, de la préparation prochaine et de la préparation immédiate. Souvent, elle ne pourra bénéficier que de la préparation immédiate.

En raison des réalités socio-ecclésiales du Burkina Faso, nous ne retiendrons que la préparation lointaine pour la partie catholique et la préparation immédiate pour les deux parties. En effet, l'Église au Burkina Faso ne dispose pas de structures qui puissent prendre en compte la préparation prochaine telle que présentée par le magistère de l'Église universelle. Toutefois, nous intégrerons quelques éléments de cette étape dans la préparation immédiate.

---

<sup>35</sup> Ibid.

#### 4.1.2.1 – La préparation lointaine (c. 1063, 1°)

La préparation lointaine ou éloignée est la première étape du long processus de la préparation au mariage<sup>36</sup>. La préparation éloignée couvre la période avant les fiançailles<sup>37</sup> et concerne les enfants<sup>38</sup>, les adolescents<sup>39</sup>, les jeunes<sup>40</sup> et les adultes<sup>41</sup>. Elle se réalise dans les paroisses<sup>42</sup>, les familles chrétiennes<sup>43</sup>, les écoles et autres institutions éducatives<sup>44</sup>, les mouvements, les groupes et les associations catholiques<sup>45</sup>, les célébrations liturgiques<sup>46</sup>, les rencontres personnelles avec les pasteurs et les itinéraires d'engagements chrétiens<sup>47</sup>.

Tout en considérant ces lieux et occasions, l'Église au Burkina Faso retiendra aussi les CEB et les mouvements catholiques de l'enfance et de la jeunesse où la partie catholique peut avoir une préparation lointaine au mariage en général et au mariage dispar en particulier. Par ailleurs, dans tous les diocèses du Burkina Faso, il existe des

---

<sup>36</sup> Voir HUELS, « Preparation for the Sacraments : Faith, Rights, Law », p. 56.

<sup>37</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 31.

<sup>38</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66; IDEM, Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2 février 1994, n° 16, dans *AAS*, 86 (1994), p. 900, traduction française dans *DC*, 91 (1994), p. 265 (= JEAN-PAUL II, *Gratissimam sane*).

<sup>39</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 31.

<sup>40</sup> Voir *ibid.*, n° 27.

<sup>41</sup> Voir HUELS, « Preparation for the Sacraments : Faith, Rights, Law », p. 56.

<sup>42</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 29.

<sup>43</sup> Voir *ibid.*, n° 22 et 29.

<sup>44</sup> Voir *ibid.*

<sup>45</sup> Voir *ibid.*

<sup>46</sup> Voir *ibid.*, n° 30.

<sup>47</sup> Voir *ibid.*

aumôneries de lycées et de collèges, et dans certaines villes des aumôneries d'universités et d'écoles professionnelles. Aussi, plusieurs structures catholiques d'éducation sont ouvertes à toutes les personnes sans distinction de religion. Ce sont des cadres où un programme de préparation lointaine au mariage dispar peut être mis en place<sup>48</sup>. Même si ce programme s'adresse en premier lieu aux catholiques, il pourra accueillir des jeunes des autres religions qui voudront y participer<sup>49</sup>. En outre, les responsables des autres religions pourront intervenir au sujet des mariages dispar.

Parmi les intervenants dans cette préparation éloignée nous notons les familles et les parents<sup>50</sup>, les pasteurs, les catéchistes, les animateurs de pastorale de jeunes et des vocations<sup>51</sup>, les responsables des CEB qui ont été interpellées par la Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam pour aider les jeunes, surtout les filles, à prendre conscience des problèmes qui existent dans les mariages islamo-chrétiens.

Le contenu de la préparation lointaine comporte une formation humaine et une formation chrétienne au mariage.

La formation humaine permet de se découvrir comme un être doué « d'une psychologie à la fois riche et complexe, et d'une personnalité particulière avec ses propres forces et aussi ses faiblesses »<sup>52</sup>. Elle « inculque peu à peu l'estime pour toute valeur humaine authentique dans les rapports interpersonnels comme dans les rapports sociaux,

---

<sup>48</sup> Voir GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », pp. 188-189.

<sup>49</sup> Les clercs de Saint Viateur ont initié des rencontres de jeunes des lycées et collèges, dénommées « camps de l'amitié », qui sont ouvertes à toutes les confessions religieuses. Les jeunes y apprennent à accepter leur différence religieuse et à découvrir la foi des autres.

<sup>50</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 31; JEAN-PAUL II, *Gratissimam sane*, n° 16.

<sup>51</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 30.

<sup>52</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

avec ce que cela comprend pour la formation du caractère, pour la maîtrise de soi et l'usage correct de ses propres inclinaisons [...] »<sup>53</sup>. Elle donne une capacité critique<sup>54</sup> et des bases d'un jugement droit sur la hiérarchie des valeurs<sup>55</sup>. Elle prend en compte l'éducation sexuelle, l'éducation à la chasteté et l'éducation à l'amour comme don de soi<sup>56</sup>. Une telle formation peut être adressée aux jeunes de toutes les confessions religieuses au Burkina Faso.

Par contre la formation chrétienne est conçue pour la partie catholique. Elle consiste à inculquer la doctrine chrétienne du mariage<sup>57</sup> par la prédication, la catéchèse et la prière<sup>58</sup> ainsi que par le style de vie chrétienne dont doivent témoigner les foyers chrétiens<sup>59</sup>. Certains aspects de cette doctrine font l'objet d'une attention particulière : la mission éducatrice des parents<sup>60</sup>, la vocation et la mission du mariage sans oublier la vie sacerdotale et religieuse<sup>61</sup>, une mentalité et une personnalité capables de ne pas se laisser entraîner par des idées contraires à l'unité et à l'indissolubilité du mariage<sup>62</sup>.

---

<sup>53</sup> Ibid. Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 22.

<sup>54</sup> Voir *ibid.*, n° 27.

<sup>55</sup> Voir *ibid.*, n° 26.

<sup>56</sup> Voir *ibid.*, n° 24.

<sup>57</sup> Voir *ibid.*, n° 25.

<sup>58</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

<sup>59</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 28.

<sup>60</sup> Voir *ibid.*

<sup>61</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

<sup>62</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 27.

« La difficulté avec la préparation lointaine est qu'elle est tellement vaste et vague que très souvent on n'arrive pas, de toute façon, à une manière structurée et systématique »<sup>63</sup>.

La solution à cette difficulté résiderait dans la considération de tous les éléments de la formation humaine comme faisant partie de l'éducation de tout être humain quelle que soit sa vocation dans l'Église. Aussi, dans la formation chrétienne, ne seront retenus que les éléments spécifiques au mariage. Par ailleurs, la préparation lointaine commencerait après la puberté où le développement de la personne humaine permet d'évoquer la vocation au mariage. En effet, la puberté « est beaucoup plus qu'une modification somatique; c'est une transformation totale de l'individu, de son corps, de son intelligence, de sa pensée, de son affectivité. C'est aussi (ou ce devrait être) le moment où le sujet abandonne le monde de l'enfance pour entrer dans celui des hommes »<sup>64</sup>.

Au Burkina Faso, dans plusieurs traditions culturelles que nous connaissons, c'est à cette étape du développement de la personne que commence l'éducation au mariage proprement dite.

#### **4.1.2.2 – La préparation immédiate (c. 1063, 2°)**

La préparation prochaine et la préparation immédiate sont deux étapes distinctes dont la première, en certaines circonstances, peut être intégrée à la deuxième. « [...] [Si] des couples se présentent pour célébrer leur mariage de façon urgente, sans qu'ait pu être réalisée la préparation prochaine, le prêtre et ses collaborateurs devront proposer aux

---

<sup>63</sup> GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 189.

<sup>64</sup> N. SILLAMY, art. « Puberté », dans N. SILLAMY (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas, 1980, pp. 986-987.

fiancés des occasions pour récupérer la connaissance appropriée des aspects doctrinaux, moraux et sacramentels spécifiques de la préparation prochaine et les insérer dans les phases de la préparation immédiate »<sup>65</sup>.

La préparation prochaine concerne les fiancés<sup>66</sup>, tout comme la préparation immédiate. À la différence de la préparation lointaine, la préparation prochaine se déroule sous forme de cours spécifiques<sup>67</sup> dans les paroisses<sup>68</sup> ou vicariats épiscopaux ou forains ou autres structures paroissiales de coordination<sup>69</sup>. « Comment exactement, ces cours doivent prendre place en terme de durée, de contenu et qui, en fait, les conduit et les anime peut varier considérablement, dépendant de la situation et des besoins locaux »<sup>70</sup>. Ils peuvent aller de quelques heures à plusieurs semaines<sup>71</sup>. De plus, ces cours doivent être flexibles et tenir compte de chaque personne prise individuellement avec ses expériences particulières<sup>72</sup>. Néanmoins, trois grandes parties peuvent être identifiées :

- des éléments purement humains<sup>73</sup>;
- des éléments de la foi chrétienne en général<sup>74</sup>;

---

<sup>65</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 51.

<sup>66</sup> Voir *ibid.*, n°s 32, 35, 39, 41, 45, 46, 47 et 49.

<sup>67</sup> Voir *ibid.*, n°s 32 et 50; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

<sup>68</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n°s 33 et 48.

<sup>69</sup> Voir *ibid.*, n° 48.

<sup>70</sup> GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 189.

<sup>71</sup> Voir *ibid.*

<sup>72</sup> Voir *ibid.*, p. 190.

<sup>73</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n°s 32, 35, 46, 48 et 49; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

<sup>74</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n°s 32, 34 et 41; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66.

- des éléments de la doctrine chrétienne du mariage<sup>75</sup>.

Sont appelés à y intervenir, les pasteurs et les catéchistes<sup>76</sup>, les couples chrétiens pris individuellement<sup>77</sup> ou en tant que membres d'une équipe paroissiale<sup>78</sup> ou diocésaine<sup>79</sup> de préparation au mariage. Il est souhaitable que parmi ces couples, il y ait des personnes compétentes en médecine, en droit, en psychologie<sup>80</sup>.

La préparation immédiate se situe dans les derniers mois ou les dernières semaines avant les noces<sup>81</sup>. Elle concerne aussi bien les fiancés que les témoins du mariage<sup>82</sup>. Si pour les derniers, une simple information sur leur rôle suffit<sup>83</sup>, pour les premiers plusieurs aspects du mariage doivent être abordés : l'enquête pré-matrimoniale<sup>84</sup>, la préparation et la compréhension de la liturgie nuptiale<sup>85</sup>, la place des sacrements de la Réconciliation et

---

<sup>75</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n<sup>os</sup> 35, 36, 37, 38, 45 et 48; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n<sup>o</sup> 66.

<sup>76</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n<sup>o</sup> 37.

<sup>77</sup> Voir *ibid.*

<sup>78</sup> Voir *ibid.*, n<sup>o</sup> 42.

<sup>79</sup> Voir *ibid.*, n<sup>o</sup> 48.

<sup>80</sup> Voir *ibid.*, n<sup>o</sup> 42.

<sup>81</sup> Voir *ibid.*, n<sup>o</sup> 32; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n<sup>o</sup> 66.

<sup>82</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n<sup>o</sup> 55.

<sup>83</sup> Voir *ibid.*, n<sup>o</sup> 55 : « Les témoins doivent être informés qu'ils ne sont pas seulement des garants d'un acte juridique mais aussi les représentants de la communauté chrétienne qui, à travers eux, participe à un acte sacramentel qui la concerne du fait que la nouvelle famille sera une nouvelle cellule de l'Église. De par son caractère éminemment social, le mariage exige une participation de la société et celle-ci est exprimée par la présence des témoins ».

<sup>84</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n<sup>o</sup> 66.

<sup>85</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n<sup>os</sup> 50, 52 et 53; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n<sup>o</sup> 66.

de l'Eucharistie dans la célébration du mariage<sup>86</sup>, la place importante de la prière en général<sup>87</sup> et la prière familiale en particulier<sup>88</sup>, la dévotion à Marie, Mère de l'Église, Reine de la grande famille de l'Église et de l'Église domestique<sup>89</sup>, l'approfondissement de la doctrine chrétienne sur le mariage et la famille<sup>90</sup>, la synthèse du parcours de la préparation prochaine dans les contenus doctrinaux, moraux et spirituels<sup>91</sup>.

La préparation prochaine et la préparation immédiate devraient pouvoir offrir l'opportunité de s'adresser aussi à la partie non baptisée dans le cas des mariages dispars. Alors, leur contenu doit être adapté à chaque situation particulière de la partie non baptisée si les deux parties doivent suivre le même programme de formation. Il est possible d'envisager une formation en deux temps : une formation commune des deux parties et une formation spécifique pour la partie catholique.

#### **4.1.2.2.1 – La formation**

La formation telle qu'exposée ci-dessus suppose une détermination claire de la période des fiançailles. Le canon 1062 définit les fiançailles comme la promesse de mariage unilatérale ou bilatérale mais ajoute qu'elle « est régie par le droit particulier de la conférence des évêques en tenant compte des coutumes et des lois civiles, s'il en existe ». Les normes complémentaires du Code de 1983 non promulguées que nous avons évoquées au point 3.1.3 ont fixé seulement un délai de deux ou trois mois pour que les

---

<sup>86</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, La préparation au sacrement de mariage, n° 55.

<sup>87</sup> Voir *ibid.*, n° 50.

<sup>88</sup> Voir *ibid.*, n° 56.

<sup>89</sup> Voir *ibid.*, n° 58.

<sup>90</sup> Voir *ibid.*, n° 52.

<sup>91</sup> Voir *ibid.*, n° 50.

fiancés s'inscrivent pour la préparation en vue du mariage<sup>92</sup>. Ce délai concerne les mariages catholiques, les mariages mixtes et les mariages dispars. Il ne nous apparaît pas opportun de fixer un délai plus long pour les mariages dispars. Cependant, pour permettre un accompagnement plus efficace de ces mariages par la communauté ecclésiale, nous proposons une préparation en deux étapes :

i) *Une première partie* de la préparation immédiate sera assurée dans les villages et quartiers par un catéchiste ou un couple ayant les compétences et les facultés nécessaires pour la préparation des fiancés. Certains points doivent déjà être abordés à cette étape de la formation : la liberté des parties à pratiquer leur religion, la question de la polygamie, la responsabilité première et conjointe des parties dans l'éducation humaine et religieuse des enfants, les avantages du mariage civil et de l'option monogamique, l'importance de la fidélité conjugale, la position de l'Église sur le divorce et la répudiation, la sainteté et le caractère sacré du mariage. Les personnes qui ont la charge de cette première étape s'efforceront de connaître la situation particulière des futurs conjoints, leurs convictions morales et religieuses et d'en tenir compte.

ii) *Une seconde partie* consistera en un séjour de deux jours au centre paroissial pour un approfondissement des aspects spécifiques aux mariages dispars comme la responsabilité de l'éducation des enfants et les implications des canons 1136 et 1366, l'importance du consentement des conjoints donné librement même si le mariage coutumier a été célébré et les lignages ont donné les leurs. Ensuite, seront organisées des rencontres par groupes

---

<sup>92</sup> Voir *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, p. 10 : « Nous n'avons jamais connu des fiançailles célébrées religieusement à l'église; et pastoralement, il ne semble pas opportun d'instituer des fiançailles officielles bien que la diversité des ethnies puisse conseiller une réglementation ici et là. Remarquons que, en ce qui concerne les fiançailles, traditionnellement nos coutumes préfèrent en général la discrétion. Une réglementation de l'inscription des fiancés en vue de leur préparation au mariage et de la publication des bans est normale. Deux ou trois mois avant le mariage est un délai convenable ».

de mariages dispar : les mariages islamo-chrétiens, les mariages entre catholiques et animistes, les mariages entre catholiques et catéchumènes. Cela permet un partage des questions et problèmes entre les futurs conjoints de situations semblables. Au cours de cette phase de la préparation, l'inscription au mariage sera faite officiellement. À ce stade de leur préparation au mariage, il est présumé que les fiancés ont les éléments nécessaires pour un engagement éclairé au mariage dispar et l'enquête matrimoniale peut commencer.

#### **4.1.2.2.2 – L'enquête matrimoniale (cc. 1066; 1067; 1069 et 1070)**

L'enquête matrimoniale permet de constituer le dossier canonique du mariage. « Avant qu'un mariage soit célébré, il faut qu'il soit établi que rien ne s'oppose à la validité et à la licéité de sa célébration »<sup>93</sup>. Par ailleurs, c'est une obligation pour les fidèles d'informer le curé ou l'ordinaire du lieu s'il y a des empêchements à un mariage<sup>94</sup>. La publication de bans est un des moyens pour connaître ce qui s'oppose à la célébration du mariage. Les autres moyens<sup>95</sup> utilisés dans la pratique paroissiale au Burkina Faso sont l'interrogatoire réalisé par le prêtre en vue du mariage et la déclaration d'intention individuelle ou commune. Le formulaire de l'interrogatoire en vue du mariage étant conçu plus pour le mariage entre catholiques que les mariages dispar, nous recommandons que pour ces derniers une déclaration d'intention individuelle pour chaque partie soit utilisée en lieu et place. Pour un mariage islamo-chrétien ou un mariage entre

---

<sup>93</sup> C. 1066.

<sup>94</sup> Voir c. 1069.

<sup>95</sup> Voir c. 1067; *Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, p. 10 : le but de la publication des bans est de découvrir les empêchements, informer la famille chrétienne et demander la prière pour les fiancés. « Pour toutes ces raisons, il est bon de publier toujours les mariages. Cependant, on pourra dispenser de la publication dans le cas d'une régularisation quand les intéressés ne veulent pas cette publication. Mais, alors on devra trouver un moyen pour s'assurer de l'absence d'empêchement ».

un catholique et un animiste, la déclaration d'intention de la partie catholique fera ressortir les éléments suivants :

- 1) l'état libre de la partie;
- 2) l'empêchement de disparité de culte et les autres empêchements, s'il y a lieu;
- 3) la liberté d'engagement dans le mariage;
- 4) la connaissance et l'acceptation des fins et des propriétés essentielles du mariage et, par conséquent, le rejet de toute idée de divorce, de répudiation et de polygamie;
- 5) l'engagement de respecter l'autre partie dans ses convictions et pratiques religieuses et, par conséquent, de ne jamais la contraindre personnellement ou par autrui, à changer de religion ou à faire des pratiques contraires à sa foi;
- 6) l'engagement de donner aux enfants une éducation humaine et religieuse sur la base de valeurs communes, en attendant qu'ils aient l'âge de choisir eux-mêmes leur religion;
- 7) la déclaration d'être prêt à écarter les dangers d'abandon de la foi catholique et de faire tout son possible pour le baptême et l'éducation catholique des enfants.

L'engagement de la partie non baptisée présentera les mêmes éléments, sauf le dernier et comportera aussi la déclaration d'avoir été informée des obligations de la partie catholique<sup>96</sup>.

De tels engagements permettront aux pasteurs d'âmes d'organiser un soin pastoral adapté à chaque situation de couple, avant, pendant et après la célébration du mariage.

---

<sup>96</sup> La formulation de ces déclarations d'intention est en annexe V.

## **4.2 – Les dispenses**

La Commission épiscopale pour le dialogue avec l’islam avait recommandé la célébration du mariage civil avant le mariage religieux pour les mariages islamo-chrétiens. Cette proposition nous apparaît pertinente et elle peut aussi concerner les mariages entre catholiques et animistes. En effet, si le mariage civil est célébré avec l’option monogamique avant le mariage religieux, il pourrait être la preuve que l’unité du mariage est acceptée comme l’une de ses propriétés essentielles. En l’exigeant comme une des conditions de la concession de la dispense de l’empêchement de disparité de culte, ce n’est qu’une application concrète de ce qui est requis au canon 1125, 3° sur les propriétés du mariage qui ne doivent être exclues par aucune des parties.

### **4.2.1 – La dispense de l’empêchement de disparité de culte**

En ce qui a trait à la dispense de l’empêchement de disparité de culte, nous avons retenu les points suivants qui feront l’objet de propositions et de réflexions : la cause juste et raisonnable, la validité de la dispense en lien avec la sincérité des promesses et les exigences du canon 1126.

#### **4.2.1.1 – L’application de la notion de cause juste et raisonnable**

Dans le point 2.1.2.1.1 nous avons conclu que l’appréciation de la cause juste et raisonnable est plutôt de nature subjective. Par ailleurs, dans la conclusion du chapitre II, nous nous sommes interrogé sur la pertinence de l’établissement d’une liste de causes justes et raisonnables par la CEBN. Cette liste nous apparaît opportune comme une aide à l’autorité compétente pour dispenser de l’empêchement de disparité de culte. Nous proposons donc ce qui suit :

*i) Le petit nombre de chrétiens*

La situation minoritaire des chrétiens que nous avons évoquée à plusieurs reprises est un fait indéniable, mais elle ne se présente pas de la même manière partout au Burkina Faso. Elle est donc soumise au jugement discrétionnaire de l'autorité compétente qui concède la dispense de l'empêchement de disparité de culte. En effet, des chrétiens peuvent être minoritaires mais avoir la facilité de rencontrer d'autres chrétiens alors que certains, dans la même situation, sont presque isolés. Par ailleurs, le petit nombre de chrétiens est une cause juste et raisonnable à mettre en relation avec les différents empêchements matrimoniaux du mariage coutumier auxquels les chrétiens se sentent tenus, réduisant ainsi les choix de futurs conjoints.

*ii) Le respect de la liberté religieuse*

Le respect de la liberté religieuse est important dans les mariages dispars, surtout entre catholiques et musulmans et entre catholiques et animistes. Son importance canonique réside dans l'opportunité qui est offerte à la partie catholique de respecter ses déclarations et espérer donner une éducation catholique à ses enfants, au moins par l'exemple d'une vie chrétienne bien que leur baptême ne soit pas toujours possible. Le respect de la liberté religieuse permet aussi un soin pastoral avant et après la célébration du mariage. Dans le contexte socio-religieux du Burkina Faso, concéder une dispense de l'empêchement de disparité de culte en raison du respect de la liberté religieuse est un encouragement au dialogue inter-religieux et à la tolérance. Par ailleurs, les membres d'autres religions pourront constater que l'Église ne veut nullement par le moyen des

mariages dispars contraindre quiconque à adhérer à la foi catholique contre sa conscience<sup>97</sup>.

iii) *La pression sociale sur la jeune fille*

La tradition culturelle de certaines ethnies du Burkina Faso exerce une pression sociale sur la jeune fille à trois niveaux :

- L'âge du mariage de la jeune fille est fixé à dix-sept ans. En dehors de la situation où la jeune fille poursuit des études, elle doit se marier à vingt et un ans au plus tard. Dans le cas contraire, elle se fait souvent traiter de « vieille fille ».
- La fille cadette ne se marie jamais avant la fille aînée. Le contraire porte malheur. Cette coutume oblige la jeune fille à se marier dès que possible pour permettre le mariage de ses sœurs cadettes.
- La jeune fille dont les camarades d'âge sont mariées depuis plusieurs années, alors qu'elle n'est même pas fiancée, constitue une honte pour sa famille.

Cette pression finit par convaincre la jeune fille qu'il faille se marier même s'il s'agit d'un mariage dispar.

iv) *La coutume du lévirat*

Plusieurs ethnies au Burkina Faso pratiquent le lévirat basé sur la conception que la femme épouse un homme mais elle appartient à tout le lignage de sorte qu'à la mort du mari, elle doit se remarier à un autre homme du lignage. Si dans certains lignages, la veuve a une liberté de choix de son conjoint, dans d'autres il lui est imposé selon certaines règles précises. Par exemple, elle doit épouser le frère cadet de son mari ou un cousin germain moins âgé que le défunt mais jamais son frère aîné. La coutume du lévirat permet à la veuve et à ses enfants d'être pris en charge par le lignage. Si la veuve et le

---

<sup>97</sup> Voir c. 748, § 2.

futur conjoint sont consentants pour se marier alors que l'un d'eux n'est pas baptisé, nous estimons qu'il s'agit d'une cause juste et raisonnable pour concéder la dispense de l'empêchement de disparité de culte.

v) *La régularisation d'une situation*

Il arrive parfois qu'une partie catholique vive maritalement avec une partie non baptisée pendant de nombreuses années. Souvent, des enfants sont nés de cette union illégitime appelée aussi « situation irrégulière ». Dans la plupart de ces « situations irrégulières », le couple a célébré au moins le mariage coutumier et quelques fois aussi le mariage civil. Ainsi, la société les considère comme étant mariés. Si le seul obstacle à la célébration chrétienne du mariage est l'empêchement de disparité de culte, la régularisation de la situation peut être considérée comme une cause juste et raisonnable pour demander la dispense nécessaire.

vi) *Le danger d'une célébration musulmane du mariage*

Le canon 1127, § 3 interdit la célébration religieuse du même mariage avant ou après la célébration canonique pour donner ou renouveler le consentement matrimonial. Bien que la société considère le mariage coutumier comme un vrai mariage, les chrétiens et les musulmans voudraient avoir une célébration religieuse de leur mariage. Alors, si la partie catholique peine à obtenir la dispense de l'empêchement de disparité de culte pour un mariage islamo-chrétien à l'église, la partie musulmane pourra insister pour une célébration musulmane en attendant une célébration selon la forme canonique.

vii) *Le mariage civil ou coutumier déjà célébré*

La célébration du mariage civil ou coutumier ne confère pas le statut d'homme ou de femme mariée lorsqu'une partie au moins est catholique. Néanmoins, il est indéniable que les deux parties ont déjà pris un engagement officiel. Faut-il leur demander de mettre

fin à une alliance déjà conclue en présence de parents et d'amis? Leur concéder une dispense de l'empêchement de disparité de culte pour régulariser leur situation matrimoniale serait sans doute plus bénéfique.

viii) *L'espoir fondé de conversion de la partie non baptisée*

L'appréciation de l'espoir fondé de conversion de la partie non baptisée devrait être basée sur des éléments objectivement vérifiables comme des faits, des paroles, des attitudes favorables à la pratique de la foi catholique et sa transmission aux enfants. Toutefois, cette appréciation est subjective. En effet, il revient à l'autorité compétente pour concéder la dispense de l'empêchement de disparité de culte de juger s'il y a un espoir fondé de conversion. La conversion éventuelle devrait être un choix libre d'adhérer à la foi catholique.

**4.2.1.2 – Les promesses et la validité de la dispense : application au contexte du Burkina Faso**

En traitant des conditions pour concéder la dispense au point 2.1.2.1 nous sommes arrivé à la conclusion que seule l'autorité suprême dans l'Église dispenserait valablement de l'empêchement de disparité de culte sans une cause juste et raisonnable. Pour les autres autorités compétentes, l'existence d'une cause juste et raisonnable est nécessaire à la validité de cette dispense<sup>98</sup>. À présent, il nous paraît utile d'examiner la validité de cette dispense par rapport à la sincérité des promesses, soit qu'elles aient été faites sous la pression familiale, soit qu'elles l'aient été sans conviction ou pour accomplir une simple formalité. Le texte latin du canon 1125 emploie l'adjectif *sincerus*, caractéristique de ce

---

<sup>98</sup> Voir *CCEO*, c. 1536, § 1.

qui est exempt de mensonge ou de dissimulation<sup>99</sup>. Or « la subreption ou dissimulation de la vérité invalide le rescrit, si dans la supplique n'a pas été exprimé ce qui, selon la loi, le style et la pratique canonique, doit être exprimé pour la validité [...] »<sup>100</sup>. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle dissimulation de la vérité. Elle doit porter sur ce qui est requis pour la validité selon la loi, le style et la pratique canonique. Ainsi, la validité de la dispense de l'empêchement de disparité de culte ne serait pas affectée si la subreption portait sur les promesses. Dans le cas de l'obreption ou allégation fausse, la dispense serait invalide si tous les motifs proposés étaient faux<sup>101</sup>. L'allégation de fausses promesses invaliderait la dispense si c'était le seul motif invoqué. Selon les coutumes diocésaines et la pratique des paroisses au Burkina Faso, les promesses ne sont pas les seules exigences de la dispense de l'empêchement de disparité de culte. Il faut que les autres allégations aussi soient fausses pour que la dispense soit invalide<sup>102</sup>.

#### 4.2.1.3 – Propositions pour des normes complémentaires au canon 1126

Les déclarations et promesses évoquées au canon 1126 sont celles qui sont traitées au canon 1125, 1°. Elles sont des obligations de la partie catholique bien que la partie non catholique doive en être informée. Aussi, la partie catholique devrait en connaître toute la

---

<sup>99</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « *Sincerus* », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1445.

<sup>100</sup> C. 63, § 1. Voir NAZ, « art. Rescrit », col. 621 : « La subreption ou *reticentia veri*, c'est l'exposition incomplète de la vérité. [...] [Elle] ne motive la nullité du rescrit que si elle porte sur les données dont l'exposé est requis par le style de la Curie romaine ou diocésaine, selon les cas. L'observation du style comporte les respects des lois générales de l'Église, des règlements particuliers et des coutumes propres aux curies [...] »; GHESQUIÈRES, « art. Rescrit », col. 956.

<sup>101</sup> Voir c. 63, § 2.

<sup>102</sup> Voir NAZ, « art. Rescrit », col. 621 : « L'obreption [*expositio falsi* ou mensonge] n'est sanctionnée par la nullité que si elle porte sur tous les motifs invoqués pour obtenir la concession de la grâce. D'où il suit que la nullité intervient si un seul motif est invoqué, lorsque ce motif est mensonger. Mais la nullité n'intervient pas si un des motifs invoqués est exact, tous les autres étant faux »; GHESQUIÈRES, « art. Rescrit », col. 956.

portée. Elles ne sont ni des garanties ni de simples formalités à remplir mais un engagement sincère auquel la partie catholique est tenue durant le mariage.

Pour que la partie catholique puisse réaliser davantage qu'il s'agit de son engagement, il pourrait lui revenir de choisir de le formuler soit devant le prêtre seul, soit en présence d'autres témoins qu'elle désignera ou qui lui seront suggérés, ainsi que la partie non catholique. Elle pourra formuler elle-même cet engagement qui se fera oralement en raison de la présence des témoins puis par écrit pour la preuve au for externe, et signé par le prêtre et la partie catholique. Si elle ne peut elle-même le formuler, il pourra se faire sous la forme de questions : Êtes-vous prêt à écarter les dangers d'abandon de la foi? Promettez-vous sincèrement de faire tout votre possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans la foi catholique?

La partie non catholique sera informée par le prêtre de cet engagement, devant au moins un membre de sa famille si elle n'en a pas été témoin. Dans le cas où la partie non catholique manifeste le besoin de s'exprimer par rapport à l'information qui lui a été donnée, le prêtre consignera brièvement et fidèlement ses paroles dans le document qui servira de preuve. Elle sera signée par le prêtre, la partie non catholique et le(s) témoin(s).

#### **4.2.2 – La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Comme la dispense de la forme canonique n'est pas couramment demandée ni concédée dans le contexte ecclésial du Burkina Faso, la préparation immédiate au mariage est un moment où les futurs conjoints pourraient être informés de cette possibilité qu'offre l'Église. Aussi, si cette dispense est accordée, le mariage étant reconnu par l'Église catholique, la communauté chrétienne devrait en être informée et préparée à accueillir le couple par de bonnes catéchèses.

#### **4.2.2.1 – La notion de grave difficulté du canon 1127, § 2 : application au contexte du Burkina Faso**

Il s'agit de considérer quelques situations pouvant constituer de graves difficultés, condition importante pour la dispense de la forme canonique. Ces situations qui retiennent notre attention n'enlèvent en rien le pouvoir discrétionnaire de l'autorité compétente pour dispenser de la forme canonique. Par ailleurs, leur existence ne peut en aucun cas constituer un droit à ladite dispense qui demeure toujours une grâce à demander et à recevoir. Toutefois, la conférence des évêques peut établir une liste non exhaustive de graves difficultés pour la dispense de la forme canonique. Dans le contexte du Burkina Faso, les situations suivantes pourraient être considérées :

- i) En dehors des mariages entre catholiques et catéchumènes, les mariages dispars impliquent deux parties de religions différentes, voire deux familles et deux communautés de religions différentes. Peuvent donc être considérées comme de graves difficultés, les situations liées à la célébration selon la forme canonique et qui compromettent sérieusement l'harmonie, la tranquillité et la paix au sein du foyer, entre les deux familles ou les deux communautés de foi.
- ii) En raison du respect de la liberté religieuse, si la forme canonique répugne à la partie non catholique ou constitue pour elle un problème sérieux de conscience, la situation peut être considérée comme une grave difficulté.
- iii) Vu l'implication du lignage, de la famille et de la communauté de foi dans la célébration des mariages en contexte burkinabè, une forte opposition des parents de la partie non catholique à la forme canonique peut constituer une situation de grave difficulté.

iv) Considérant que dans les mariages dispars il y a un jeu de rapport de forces tel que vu au point 3.2.1.2, si le refus de la dispense de la forme canonique représente un danger pour la foi catholique et un obstacle à sa transmission aux enfants, ce peut être une situation de grave difficulté.

#### 4.2.2.2 – Propositions pour l'application du canon 1127, § 3

Le canon 1127, § 3 interdit d'une part, une autre célébration religieuse avant ou après la célébration canonique et d'autre part, une célébration religieuse conjointe où l'assistant catholique et le ministre non catholique demandent ensemble le consentement des parties. Avant de donner des propositions pour l'application de ce canon, examinons la portée juridique de cette interdiction sur la validité du mariage.

Considérons d'abord le cas d'une autre célébration religieuse avant ou après la célébration canonique durant laquelle le consentement matrimonial est donné ou renouvelé. Il ne nous apparaît pas important que cette autre célébration religieuse ait lieu avant ou après la célébration canonique. Dans le Code de 1983 tout comme dans celui de 1917<sup>103</sup>, le législateur veut interdire les célébrations religieuses multiples du même mariage. « La première partie [du canon 1127, § 3] interdit une seconde célébration religieuse du même mariage pour échanger ou renouveler le consentement matrimonial. Il reprend en substance les dispositions du canon 1063, § 1 [*CIC/17*] [...] »<sup>104</sup>. Il n'est pas expressément dit que les célébrations religieuses multiples affectent la validité de la

---

<sup>103</sup> Voir c. 1063, § 1 : « Bien que la dispense sur l'empêchement de religion mixte ait été obtenue [...] [de l'autorité compétente], les conjoints ne peuvent, avant ou après le mariage contracté [...] [selon la forme canonique], aller trouver également, par eux-mêmes ou par procureur, un ministre acatholique agissant comme préposé aux choses sacrées pour donner ou renouveler le consentement matrimonial ».

<sup>104</sup> J.I. D'MELLO, « The Dual Religious Marriage Celebration in India », dans *Studia canonica*, 22 (1988), p. 418 (= D'MELLO, « The Dual Religious Marriage Celebration in India »).

célébration canonique. Le verbe *vetatur* qui est employé se traduit par « il est interdit »<sup>105</sup> ou « il est défendu »<sup>106</sup> ou « il n'est pas autorisé »<sup>107</sup>, sans y apposer un effet invalidant. Nous en concluons que l'interdiction n'affecte pas la validité de la forme canonique (c. 10).

La deuxième partie du canon 1127, § 3 est nouvelle par rapport au Code piobénédictin<sup>108</sup> et concerne une même célébration du mariage où l'assistant catholique et le ministre non catholique, chacun selon son propre rite, demandent *insimul* (à la fois, en même temps)<sup>109</sup> le consentement des parties. Dans une telle célébration, ce n'est pas la validité du consentement qui est en cause mais celle de la forme de la célébration. En effet, si chaque ministre demandait et recevait le consentement d'une seule partie, le ministre catholique n'aurait pas demandé et reçu le consentement des deux époux. Aussi, le ministre non catholique n'a pas la faculté d'assister au mariage dans la célébration canonique. Il y aurait alors un défaut de la forme canonique.

En ce qui concerne les propositions pour l'application de ce canon, nous distinguons deux catégories de mariages disparés : le mariage entre catholiques et animistes, et le mariage entre catholiques et musulmans.

---

<sup>105</sup> Voir cc. 1265, § 1 et 1709, § 2.

<sup>106</sup> Voir cc. 1210; 1331, § 1 et 1488, § 1.

<sup>107</sup> Voir c. 1331, § 2, 3°.

<sup>108</sup> Voir D'MELLO, « The Dual Religious Marriage Celebration in India », p. 418 : « La deuxième partie introduit un changement significatif dans la législation du mariage mixte. Elle comporte une prohibition d'une célébration religieuse du mariage où un ministre catholique et un ministre non catholique célèbrent ensemble, chacun accomplissant son propre rite et demandant et recevant le consentement des époux. [...] L'ajout de la seconde prohibition dans ce canon prévient un mouvement de la part de ceux qui voudraient prendre des libertés au nom de l'œcuménisme à l'époque post-Vatican II ».

<sup>109</sup> Voir F. GAFFIOT, art. « *Insimul* », dans F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de P. FLOBERT, Paris, Hachette, 2001, p. 384.

Au regard de ce que nous avons dit sur le mariage coutumier qui correspondrait au mariage dans la religion traditionnelle africaine, une double célébration religieuse du même mariage n'est pas possible dans les mariages entre catholiques et animistes. En effet, la célébration du mariage coutumier est plus culturelle que religieuse bien que des éléments de foi de la religion traditionnelle africaine y soient présents. Il faudrait informer les catholiques de ces éléments et les inviter à les refuser dans le processus de la célébration du mariage coutumier, ce qui n'affecte pas la validité de la célébration car ces éléments ne sont pas constitutifs du mariage coutumier tel que traité au premier chapitre.

Dans le mariage islamo-chrétien, puisque les parties, les familles et les communautés de foi tiennent souvent à l'affirmation et au respect de leur identité religieuse, le risque d'aller à l'encontre de la prescription du canon 1127, § 3 est réel, plus pour une double célébration religieuse du même mariage que pour une célébration où l'assistant catholique et le ministre non catholique, chacun selon son propre rite, demandent et reçoivent le consentement des époux. Même si un esprit d'ouverture anime les communautés musulmane et chrétienne au Burkina Faso, cela n'est pas suffisant pour envisager une célébration religieuse conjointe dans un mariage islamo-chrétien. Trois options sont donc possibles:

- i) La célébration canonique excluant toute autre célébration religieuse peut satisfaire la partie et la communauté catholiques mais ne pas convenir à la partie et à la communauté musulmanes. Les responsables de la communauté musulmane pourraient être invités à cette célébration, et à un moment convenable, au jugement de l'assistant autorisé, l'un d'entre eux pourrait s'adresser aux époux et à l'assemblée.
- ii) La célébration du mariage avec dispense de la forme canonique comporte l'exigence d'une forme publique de la célébration. Nous reviendrons plus loin sur le choix de cette

forme publique, mais, pour l'instant, disons qu'elle consistera en la célébration musulmane ou civile du mariage. Le choix du mariage musulman comme forme publique de la célébration réjouira la partie non catholique et la communauté musulmane mais sera souvent difficilement acceptable pour la partie catholique et la communauté chrétienne. Le choix peut exacerber le besoin d'affirmation de l'identité religieuse des chrétiens. Toutefois, une délicate invitation des responsables de la communauté chrétienne à assister à la célébration musulmane du mariage sera une reconnaissance de l'identité chrétienne. Le ministre musulman pourrait inviter un de ces responsables à faire une prière pour les époux. La forme publique de la célébration du mariage islamo-chrétien qui ne lèse aucune des parties et des communautés de foi, en cas de dispense de la forme canonique, est le mariage civil. Si la législation catholique permet ce choix, il n'en est pas de même pour la législation musulmane. À défaut de faire accepter le mariage civil par toutes les parties dans le mariage islamo-chrétien célébré avec dispense de la forme canonique, pourquoi ne pas envisager la dispense de l'interdiction de la double célébration religieuse?

iii) L'évêque diocésain peut dispenser ses fidèles des lois disciplinaires chaque fois qu'il le juge profitable à leur bien spirituel (c. 87, § 1). Par contre, il ne peut pas dispenser « [des] lois pénales et [des] lois universelles de procédure, [des] lois universelles relatives aux instituts de vie consacrée de droit pontifical et aux sociétés de vie apostolique de droit pontifical, et [des] lois disciplinaires dont la dispense est réservée au Saint-Siège ou à d'autres autorités »<sup>110</sup>. Non dispensables sont aussi les lois divines, les lois qui « déterminent les éléments essentiels et constitutifs des institutions ou des actes

---

<sup>110</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, p. 194.

juridiques » (c. 86), communément appelées « lois constitutives »<sup>111</sup>, et les lois comportant des énoncés théologiques ou des énoncés de fait<sup>112</sup>. L'interdiction de la double célébration est une loi disciplinaire<sup>113</sup> et n'est ni une loi dont la dispense est réservée ni une « loi constitutive » ou comportant un énoncé théologique ou un énoncé de fait. Alors, elle peut être dispensée par l'évêque diocésain<sup>114</sup>. La dispense de cette interdiction, cas par cas, permettrait une double célébration religieuse du même mariage, satisfaisant ainsi les attentes des parties et des communautés de foi. Nous avons vu plus haut que cette célébration n'affectait pas la validité de la forme canonique. Cependant, chaque partie pourrait penser que le mariage a eu lieu au cours de la célébration selon le rituel de sa religion. Il est donc important que les parties comprennent que la célébration religieuse non catholique du mariage n'a aucun effet juridique sur celle selon la forme canonique. De fait, les deux parties sont tenues à cette dernière forme de célébration. La double célébration religieuse du mariage favoriserait le dialogue inter-religieux entre les parties et entre les communautés de foi et, par conséquent, contribuerait au succès du mariage dispar. Par ailleurs, la dispense de l'interdiction de cette double célébration éviterait, probablement, à la partie catholique non seulement la transgression d'une loi et le sentiment de culpabilité qui en découle, mais aussi une éventuelle sanction en application du canon 1399 : « En dehors des cas établis dans la présente loi ou dans

---

<sup>111</sup> Voir *ibid.*, pp. 190-191 : « Il existe également une catégorie de lois ecclésiastiques indispensables qu'on appelle communément "lois constitutives". Ces lois déterminent les éléments essentiels et constitutifs des instituts et des actes juridiques (c. 80). [...] Les lois constitutives établissent les exigences légales fondamentales du système canonique et des nombreux instituts juridiques qui en font partie ».

<sup>112</sup> Voir *ibid.*, p. 193.

<sup>113</sup> Voir D'MELLO, « The Dual Religious Marriage Celebration in India », pp. 422-424.

<sup>114</sup> Voir *ibid.*, pp. 423-424.

d'autres lois, la violation externe d'une loi divine ou canonique peut être punie, et alors d'une juste peine seulement, lorsque la gravité spéciale de la violation réclame une punition, et qu'il y a nécessité pressante de prévenir ou de réparer les scandales ».

#### **4.3 – Les promesses et déclarations (c. 1125, 1°)**

Il est apparu dans les applications de la loi universelle sur les promesses et déclarations au Burkina Faso une tendance à avoir des garanties pour la foi de la partie catholique, pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. Avant de faire des propositions pour la sauvegarde de la foi catholique et pour le baptême et l'éducation catholique des enfants, il nous faut comprendre comment et pourquoi on est passé des *cautiones* du *CIC/17* aux promesses du *CIC/83*. Quelles en sont les conséquences canoniques?

##### **4.3.1 – Des *cautiones* du *CIC/17* aux promesses *CIC/83***

Pour la dispense de disparité de culte, le canon 1061 du Code de 1917 exigeait, d'une part, des *cautiones* (garanties) de la part de la partie non catholique afin d'écartier le danger de perversion de la partie catholique et, d'autre part, des *cautiones* aux deux parties relativement au baptême et à l'éducation catholique des enfants. Ces *cautiones* devaient non seulement être données par écrit, en général, mais aussi, il fallait avoir la certitude morale qu'elles seraient exécutées<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> « §1. Ecclesia super impedimento mixtae religionis non dispensat, nisi : 1° urgente iusta ac graves causae; 2° cautionem praestiterit coniux acatholicus de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo, et uterque coniux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda; 3° moralis habeatur certitudo de cautionum implemento. §2. Cautiones regulariter in scriptis exigantur »; traduction française : « § 1. L'Église ne dispensera pas de l'empêchement de religion mixte, que : 1° s'il y a des raisons justes et graves; 2° si le conjoint acatholique donne la garantie d'écartier le danger de perversion du conjoint catholique, et si les deux conjoints donnent celle de baptiser tous leurs enfants et de leur assurer la seule éducation catholique; 3° s'il y a la certitude morale que ces garanties seront exécutées. § 2. Généralement les garanties seront données par écrit » (*CIC/17*, c. 1061).

Un décret du Saint-Office en 1912 permettait à la femme « païenne » dans un mariage dispars de faire les *cautiones* de vive voix<sup>116</sup>. Par la suite, le Code de 1917 précisera que généralement « les garanties seront données par écrit »<sup>117</sup>. Le décret du Saint-Office du 5 avril 1918 va plus loin en prévoyant des *cautiones* implicites :

[...] il est remis à la prudence et à la conscience [des ordinaires] de juger, dans des cas particuliers, si les *cautiones* elles-mêmes sont contenues de manière équipollente soit dans une sérieuse promesse de la femme d'embrasser la foi catholique, soit dans l'inscription au catéchuménat, soit encore dans les lois et mœurs du peuple qui ne concèdent aucun pouvoir à la femme concernant l'éducation religieuse des enfants qui, du reste, dépend de la seule volonté de l'homme<sup>118</sup>.

Faisant suite à des doutes soumis par l'ordinaire du vicariat apostolique de la Petite Sonde, un archipel de l'Indonésie, concernant, d'une part, le baptême des parents qui ne peuvent pas promettre l'éducation catholique de leurs enfants et, d'autre part, le mariage de ceux qui ne peuvent pas donner, à cause des lois civiles, une éducation catholique sûre à tous les enfants<sup>119</sup>, le même dicastère a donné une réponse suivie d'une

---

<sup>116</sup> Voir SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, Décret *De dispensationibus super impedimento disparitatis cultus absque debitis cautionibus impertita*, 21 juin 1912, dans AAS, 4 (1912), p. 443; IDEM, Décret particulier *Circa modum praestandi cautiones a muliere infideli*, 5 avril 1918, dans *Leges ecclesiae*, vol. 1, col. 110-111, n° 82 où est fait référence au précédent décret.

<sup>117</sup> *CIC/17*, c. 1061, § 2.

<sup>118</sup> SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, Décret particulier *Circa modum praestandi cautiones a muliere infideli*, 5 avril 1918, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 111, n° 82 : « [...] remittitur prudentiae et conscientiae uniuscuiusque Vestrum, iudicare in singulis casibus an cautiones ipsae *aequipollenter* contineantur sive in seria mulieris promissione amplectendi Catholicam Fidem sive in eius adscriptione inter catechumenas sive demum in legibus vel moribus populi qui nullam concedunt mulieri potestatem circa religiosam prolis educationem sed haec sola a viri voluntate dependet ».

<sup>119</sup> En relation avec la dispense de disparité de culte, deux situations se présentaient : 1) ceux qui ne peuvent promettre l'éducation catholique de leurs enfants parce qu'ils sont devenus majeurs et de ce fait échappent à leur autorité; 2) ceux qui ne peuvent le faire parce qu'ils n'ont pas de contrôle sur leurs enfants qui, à cause des coutumes de leur région, sont confiés pour leur éducation à des parents ou tuteurs « païens » et même musulmans (voir SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, Réponse particulière *De baptismo parentum qui educationem catholicam prolis promittere nequeunt et de matrimonio eorum qui ob leges civiles educationem catholicam universae prolis tutam reddere non possunt*, 18 février 1938, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 1871, n° 1422 : « Utrum valide dispensari possit super impedimento disparitatis cultus cum iis qui super maiores natu potestatem amiserunt aut qui juxta mores terrae unam aliamve prolem nascituram

note explicative<sup>120</sup> qui marquera un tournant décisif dans l'évolution de la loi sur les *cautiones*. Nous citons ici le résumé que fait C. Saad de cette note explicative :

L'Église demande des garanties pour s'assurer de l'accomplissement des obligations imposées par le droit divin. Mais, si l'éducation catholique des enfants devient pratiquement impossible, ou les possibilités de leur assurer sont douteuses, non pas par la faute des parents, mais à cause de circonstances indépendantes de leur volonté, et si une pareille situation est générale, c'est-à-dire touche tous les mariages possibles à des chrétiens ou des catéchumènes, de tels mariages dispars peuvent être permis avec la dispense nécessaire, pourvu que les conjoints catholiques ou catéchumènes soient prêts à faire ce qu'ils peuvent pour assurer le baptême et l'éducation catholique des enfants<sup>121</sup>.

Cet assouplissement de la loi sur les *cautiones* servira aussi pour les ordinaires du Japon confrontés à des problèmes similaires. La Sacrée Congrégation du Saint-Office leur permit de prendre en compte des cautions équipollentes (*cautiones aequipollentes*) si des cautions formelles (*cautiones formales*) ne peuvent être obtenues<sup>122</sup>. Aussi, « la certitude morale que les enfants seront nécessairement éduqués et baptisés dans l'Église catholique (*certitudo moralis de effectu secuturo*) n'est pas requise *ad validitatem dispensationis*.

---

parentibus aut tutoribus paganis necnon mahumetatis tradere tenetur qui educationem catholicam impedire paevidentur et propter hoc contrahentes educationem catholicam universae prolis promittere non possunt »).

<sup>120</sup> Voir *ibid.*, col. 1871-1873.

<sup>121</sup> SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, p. 141. Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Matrimonii sacramentum*, col. 581-582 : « S'il arrive, comme c'est le cas dans certaines régions, que l'éducation catholique des enfants soit rendue impossible, non pas tant par la volonté délibérée des conjoints que par les lois ou les coutumes des peuples auxquelles les parties ne peuvent se soustraire, l'ordinaire du lieu, tout bien considéré, pourra dispenser de cet empêchement, à condition que la partie catholique soit disposée, dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non catholique. En accordant ces atténuations, l'Église est animée aussi de l'espoir que soient abrogées les lois civiles contraires à la liberté humaine, telles que celles qui interdisent l'éducation catholique des enfants ou l'exercice de la religion catholique, et que par conséquent, en cette matière, on reconnaisse la force du droit naturel ».

<sup>122</sup> Voir SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, Réponse particulière *Circa cautiones aequipollentes in matrimoniis mixtis japoniae aliquando solae praestandae*, 21 avril 1938, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 1880, n° 1431; J.-P. LABELLE, « Les cautions équipollentes concédées au Japon », dans *Revue de droit canonique*, 16 (1966), pp. 159-206 (= LABELLE, « Les cautions équipollentes concédées au Japon »).

Quant au droit divin, il paraît suffisamment sauvegardé du fait que la partie catholique est disposée à faire son possible »<sup>123</sup>.

Avant et pendant le Concile Vatican II, la question de l'assouplissement de la législation de l'Église sur les mariages mixtes et dispars fut débattue<sup>124</sup>. La Commission conciliaire sur les sacrements, en reprenant des travaux déjà réalisés par la Congrégation des sacrements fit cette proposition :

Dans tous les mariages mixtes, la partie catholique, lorsqu'elle demandera la dispense d'empêchement, devra sincèrement promettre, en engageant gravement sa conscience, qu'elle pourvoira au baptême et à l'éducation catholique de tous ses enfants, dans toute la mesure où elle le pourra. La partie non catholique devra être avertie en temps utile de ces promesses que doit faire la partie catholique et il devra être clair qu'elle ne s'y oppose pas; de même, la partie non catholique devra être avertie des buts et des propriétés essentielles du mariage qui ne peuvent être exclus par aucun des contractants<sup>125</sup>.

Après le Concile, l'instruction *Matrimonii sacramentum* affirmera :

[...] [La partie non catholique] devra être informée de la grave obligation pour le conjoint catholique de protéger, conserver et professer sa foi et de faire baptiser et élever en elle les enfants à naître. Étant donné que cette obligation doit être garantie, la partie non catholique doit être invitée à promettre, ouvertement et sincèrement, qu'elle ne fera pas obstacle à l'accomplissement de ce devoir. Si la partie non catholique pense qu'elle ne peut pas faire cette promesse sans blesser sa conscience, l'ordinaire doit soumettre le cas au Saint-Siège avec tous ses éléments<sup>126</sup>.

Toutefois, la partie catholique reste soumise aux *cautiones* : « L'ordinaire du lieu ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique.

---

<sup>123</sup> LABELLE, « Les cautions équipollentes concédées au Japon », pp. 205-206.

<sup>124</sup> Voir SAAD, *Les mariages islamo-chrétiens*, pp. 144-152.

<sup>125</sup> A. WENGER, *Vatican II, chronique de la troisième session*, Paris, Centurion, 1966, pp. 220-221. Voir PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *De matrimonii mixtis*, dans *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series 2, vol. 2, pars 3, pp. 1186-1221.

<sup>126</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Matrimonii sacramentum*, col. 581.

L'accomplissement de cette obligation sera garanti par une promesse explicite de la part du conjoint catholique, c'est-à-dire par le moyen de cautions »<sup>127</sup>.

Avec le motu proprio *Matrimonia mixta*, la partie non catholique n'est plus tenue à des promesses ni la partie catholique à des *cautiones*<sup>128</sup>. Cette évolution s'inscrit dans l'esprit des textes conciliaires « [...] en vue de perfectionner la discipline ecclésiastique concernant les mariages mixtes, et pour que les lois canoniques [...] répondent mieux aux conditions diverses des époux, selon l'intention du Concile Vatican II, exprimée surtout par le décret *Unitatis redintegratio* et la déclaration *Dignitatis humanae* et considérant les vœux formulés au cours du Synode des évêques [...] »<sup>129</sup>.

Le Code de 1983 ne fera que reprendre les normes de *Matrimonia mixta*. Bien que la législation actuelle ne retienne plus les *cautiones* qui ne sont pas en adéquation avec l'esprit œcuménique et la liberté religieuse affirmés par le Concile Vatican II, l'intention du législateur universel demeure la sauvegarde de la foi catholique, le baptême et l'éducation catholique des enfants.

#### 4.3.2 – Propositions pour la sauvegarde de la foi

Nous venons de voir comment les traditions des peuples des pays de mission ont préparé de loin l'évolution des lois de l'Église sur les mariages dispars et comment le renouveau du Concile Vatican II dans le dialogue avec les autres chrétiens et les autres croyants l'a marquée de son empreinte.

La préoccupation de la sauvegarde de la foi catholique dans les mariages dispars au Burkina Faso doit être abordée en considérant le contexte socio-culturel et religieux

---

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Voir PAUL VI, *Matrimonia mixta*, n<sup>os</sup> 4-6.

<sup>129</sup> PAUL VI, *Matrimonia mixta*, dans *AAS*, 62 (1970), p. 260, dans *DC*, 67 (1970), p. 453.

local. Comme le lignage, la famille et la communauté de foi ont une place importante dans le mariage au Burkina Faso, la sauvegarde de la foi catholique ne peut être une affaire individuelle ou même de couple. Par ailleurs, elle ne perdra pas de vue l'environnement juridique civil national<sup>130</sup> et international<sup>131</sup> qui considère la liberté de religion comme un droit humain fondamental<sup>132</sup>. Alors, les pasteurs d'âmes auront à cœur d'inviter les parties, les familles et les communautés de foi impliquées dans les mariages disparus à un dialogue authentique et à parvenir au respect de la pratique religieuse de chaque partie. Ce résultat ne s'obtient pas seulement en comptant sur les communautés, qu'elles soient la famille ou la communauté de foi, mais aussi sur chaque partie. Ainsi, les fidèles chrétiens seront exhortés à tenir ferme dans la foi et à demander de l'aide au besoin à la communauté chrétienne ou à l'un de ses membres.

---

<sup>130</sup> Voir *Constitution du Burkina Faso*, dans <http://unpan1.un.org.intradoc/groups/public/documents/CAFRAD/UNPAN002916.pdf> (13 juin 2009) où il est écrit à l'article 7 : « La liberté de croyance, de conscience, d'opinion religieuse, philosophique, d'exercice de culte, la liberté de réunion, la pratique libre de la coutume ainsi que la liberté de cortège et de manifestation sont garanties par la présente Constitution, sous réserve du respect de la loi, de l'ordre public, des bonnes mœurs et de la personne humaine ».

<sup>131</sup> Voir *Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948*, dans <http://www.un.org/fr/documents/udhr> (14 juin 2009) où l'article 18 affirme : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites »; CONCILE VATICAN II, *Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 929-941, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 669-690.

<sup>132</sup> Voir *II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique*, Les 57 propositions, proposition 27, dans *DC*, 106 (2009), p. 1044 : « La liberté de religion (qui présuppose la possibilité de professer sa propre foi en privé et en public) et la liberté de chaque personne dans la recherche de Dieu comme Créateur et Sauveur sont un droit humain fondamental. Par conséquent, les Pères synodaux demandent instamment que dans tous les États d'Afrique soient reconnues et protégées la liberté religieuse et la liberté de culte, et abolie toute forme d'intolérance, de persécution et de fondamentalisme religieux ».

### 4.3.3 – Propositions pour le baptême et l'éducation des enfants

En même temps que l'Église affirme la responsabilité bilatérale des parents dans l'éducation des enfants<sup>133</sup>, elle proclame le devoir de la partie catholique pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. Ce devoir qui se manifeste canoniquement par une promesse sincère tient compte des situations où il n'est pas possible de le réaliser effectivement. Ces situations peuvent se retrouver au Burkina Faso dans des mariages islamo-chrétiens ou des mariages entre catholiques et animistes, surtout si la partie non catholique est l'homme et le couple vit dans un milieu à majorité musulmane ou animiste. Le contexte socio-culturel ayant une grande importance dans ce cas, la partie catholique devrait être accompagnée et soutenue par la communauté chrétienne pour l'accomplissement de son devoir. La communauté chrétienne tout comme les lignages, les familles, l'autre communauté de foi et les deux parties devront réaliser que la responsabilité première de l'éducation des enfants incombe aux parents<sup>134</sup>. En général, au Burkina Faso, c'est du côté du lignage de l'homme que l'éducation des enfants peut échapper totalement au pouvoir du père et de la mère. Les mentalités doivent opérer un profond changement pour parvenir à accepter cette responsabilité première des parents dans l'éducation des enfants.

Dans certains types de mariage coutumiers, les parents peuvent perdre le contrôle de l'éducation des enfants. En effet, un enfant n'appartient pas à ses parents, mais au

---

<sup>133</sup> Voir CONCILE VATICAN II, Déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, 28 octobre 1965, n<sup>os</sup> 3 et 6, dans AAS, 58 (1966), pp. 731-732 et 733-734, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 707-709 et 711-712.

<sup>134</sup> Voir cc. 226, § 2 et 793, § 1; voir aussi c. 794, § 1 : « À un titre singulier, le devoir et le droit d'éducation appartiennent à l'Église à qui a été confiée par Dieu la mission d'aider les hommes à pouvoir parvenir à la plénitude de la vie chrétienne ». Cela constitue une déclaration de principe et nous ne voyons pas comment dans la pratique, l'Église peut se substituer à la responsabilité des parents en matière d'éducation des enfants.

lignage. Alors, le chef du lignage peut décider de confier l'éducation d'un enfant à sa tante ou à son oncle, quelle que soit sa religion. Ainsi, des enfants de parents catholiques ont été confiés à des animistes ou à des musulmans. Par ailleurs, si une femme a été donnée en mariage, sa première fille revient de droit à la personne qui a fait le don. Cette personne qui peut être chrétienne, musulmane ou animiste s'occupe de son éducation et décide de son mariage. Qu'il s'agisse de mariage entre deux catholiques ou de mariage dispar, les futurs parents devraient discuter entre eux du contrôle de l'éducation des enfants. Aussi, ils devraient entreprendre des démarches pour que la personne responsable de l'éducation des enfants selon la coutume renonce à son droit. Dans le cas contraire, il vaudrait mieux que les enfants ne soient pas baptisés. Cependant, une éducation catholique basée sur des valeurs religieuses communes doit leur être donnée dans le mariage entre deux catholiques et dans le mariage dispar.

#### **4.4 – La célébration (c. 1063, 3°; *Ordo celebrandi matrimonium*)**

Le canon 846, § 1 demande de suivre fidèlement les livres liturgiques approuvés par l'autorité compétente pour l'administration des sacrements sans rien y ajouter, changer ou supprimer. Le mariage ne fait pas exception à cette règle : « En dehors des cas de nécessité, seront observés dans la célébration du mariage les rites prescrits dans les livres liturgiques approuvés par l'Église ou reçus par des coutumes légitimes »<sup>135</sup>.

##### **4.4.1 – La forme canonique**

Comme nous l'avons vu au point 2.1.3, il y a deux formes canoniques pour la célébration du mariage : la forme ordinaire (c. 1108, § 1) et la forme extraordinaire (c. 1116). Les propositions que nous allons faire concernent la forme ordinaire.

---

<sup>135</sup> C. 1119.

#### 4.4.1.1 – Propositions pour l’assistant autorisé (cc. 1108, §§ 1 et 2; 1112)

« 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 »<sup>136</sup>. Cette personne est autorisée soit par le droit en vertu de son office ou en raison de circonstances particulières<sup>137</sup>, soit par une délégation<sup>138</sup>.

Étant donné que la pratique au Burkina Faso n’a pas recours à la délégation des laïcs, le groupe de travail chargé de proposer des normes complémentaires du Code de 1983 n’a pas abordé la question. Est-ce à dire que la question n’est pas d’actualité au Burkina Faso?

Le canon 1112 statue : « Là où il n’y a ni prêtre ni diacre, l’évêque diocésain sur avis favorable de la conférence des évêques et avec l’autorisation du Saint-Siège peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages. Il faudra choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage ».

L’histoire de la délégation des laïcs pour assister au mariage au nom de l’Église est étroitement liée, d’une part, à la pénurie de prêtres et de diacres et d’autre part, à l’incompréhension de la forme extraordinaire.

Il arrive [...], en particulier de nos jours, que là où l’Église souffre du manque de prêtres ou de diacres, il soit difficile pour les fiancés de se présenter en temps voulu devant le témoin officiel ordonné *in sacris*, [...] afin de déclarer leur consentement matrimonial et recevoir la bénédiction nuptiale; et même le sens quelque peu obscur de [...] [la] forme extraordinaire [...] fait que les chrétiens estiment qu’ils peuvent s’en dispenser. C’est la raison pour laquelle un certain nombre d’évêques ont demandé au Siège apostolique que, au cas où ferait défaut un prêtre ou un diacre en certaines

---

<sup>136</sup> C. 1108, § 2.

<sup>137</sup> Voir cc. 1109; 1110 et 1116, § 2.

<sup>138</sup> Voir c. 1111, § 1.

circonscriptions canoniques, la faculté de présider la célébration du mariage soit accordée, en tant que témoin officiel, à un laïc dûment préparé<sup>139</sup>.

Dans ce contexte, le Saint-Siège accordait, cas par cas, la faculté de déléguer des laïcs aux ordinaires du lieu qui en faisaient la demande. Au moment de la rédaction du Code de 1983, il a fallu plusieurs essais pour aboutir à l'actuel canon 1112.

La première proposition soumise à la discussion des membres de la commission accordait la faculté au curé et à l'ordinaire du lieu, dans les limites de leur territoire, de déléguer, non seulement des prêtres et des diacres pour assister au mariage mais aussi, conformément aux normes établies par la conférence des évêques, des clercs mineurs et des laïcs dûment instruits<sup>140</sup>. Des discussions, il ressortit que le curé et l'ordinaire peuvent avoir la faculté de déléguer un prêtre ou un diacre permanent ou candidat au presbytérat pour assister au mariage. Quant à la faculté de déléguer des clercs mineurs et des laïcs, tous les consultants ne l'admettent pas. Plusieurs l'estiment ni nécessaire ni opportune<sup>141</sup>. D'ailleurs l'un d'eux pense que les besoins particuliers de certaines régions devraient être pourvus « en partie par la forme extraordinaire et en partie par des indults du Saint-Siège par lesquels déjà la faculté d'assister aux mariages peut être déléguée aux laïcs »<sup>142</sup>. Par contre, un autre consultant estime que la proposition correspond tout à fait aux nécessités de certaines régions et peut être acceptée si la conférence des évêques juge la faculté opportune et édicte des normes particulières à ce sujet<sup>143</sup>. En cette session, malgré que les

---

<sup>139</sup> SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction sur les laïcs habilités à présider la célébration du mariage au Brésil *Sacramentalem indolem*, 15 mai 1974, dans *DC*, 72 (1975), p. 610.

<sup>140</sup> Voir *Communicationes*, 8 (1976), p. 40.

<sup>141</sup> Voir *ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Voir *ibid.*

votes aient été de 9 contre et 2 abstentions, nous retiendrons qu'il y avait une volonté de faciliter la délégation des laïcs pour assister aux mariages en ne recourant pas au Saint-Siège.

En sa session du 17 octobre 1978, la commission revint sur la délégation des laïcs :

- 1) que la faculté puisse être subdéléguée;
- 2) que la faculté soit mentionnée dans le Code avec la clause « après l'autorisation du Saint-Siège »;
- 3) que la pratique en cours se poursuive sans aucune mention dans le Code.

Devant ces différentes positions, le modérateur suspend les débats et demande que la question soit traitée le jour suivant de manière à mieux la cerner<sup>144</sup>.

Le 18 octobre 1978, afin qu'il en soit tenu compte dans la rédaction du canon concerné (c. 313, § 1), le secrétaire de la commission exposa la pratique, dans les vingt-deux dernières années, des Sacrées Congrégations compétentes. Elle se résume comme suit : les ordinaires des lieux peuvent obtenir la faculté de déléguer des laïcs comme témoins qualifiés aux mariages s'ils présentent une liste de laïcs qu'ils auront choisis avec une pétition soutenue par un vote favorable de la conférence des évêques et des arguments à ce sujet<sup>145</sup>. Deux positions ressortirent des échanges :

- 1) que la faculté de déléguer les laïcs soit subordonnée à l'autorisation du Saint-Siège pour souligner son caractère exceptionnel;

---

<sup>144</sup> Voir *Communicationes*, 10 (1978), pp. 88-89.

<sup>145</sup> Voir *ibid.*, p. 92.

- 2) que cette faculté revienne de droit aux évêques puisque les cas sont de plus en plus fréquents dans plusieurs régions.

Par un vote de 4 à 2, il fut décidé de réserver la faculté au Saint-Siège. Ainsi, le canon 313, § 1 devait être repris en confirmant la pratique actuelle<sup>146</sup>.

L'histoire du canon 1112 donne lieu aux réflexions suivantes. La pénurie de prêtres et de diacres, d'une part, et l'incompréhension de la forme extraordinaire, d'autre part, ont été le point de départ de la délégation des laïcs pour assister aux mariages. Toutefois, le Code de 1983 ne retiendra que la pénurie de prêtres et de diacres. En effet, l'incompréhension peut être résolue par la formation des fidèles. Dans le contexte ecclésial du Burkina Faso, cette délégation ne peut être fondée que sur la pénurie des clercs. Par contre, l'incompréhension de la forme extraordinaire du mariage contracté devant les seuls témoins (c. 1116, § 1) est réelle. À défaut d'un ministre sacré, les communautés chrétiennes préfèrent un catéchiste qui représenterait l'Église plus que la forme extraordinaire célébrée seulement devant deux témoins choisis par les conjoints et qui peuvent même ne pas être catholiques. Dans cette forme extraordinaire du mariage, personne ne possède la faculté de demander et de recevoir les consentements au nom de l'Église. Alors, il conviendrait de donner les facultés qu'aura le catéchiste délégué pour assister aux mariages dans les cas d'application du canon 1116, § 2 :

i) *La faculté de préparer les fiancés*

Une des qualités souvent invoquées dans l'histoire de la délégation des laïcs aux mariages est leur compétence à préparer les fiancés. Le catéchiste dans l'accomplissement de sa mission d'animation de la communauté chrétienne participe dans la pratique à la

---

<sup>146</sup> Voir *ibid.*, pp. 92-93.

préparation des fiancés. La concession d'une faculté en la matière n'est qu'une manière de rendre officiel ce qui se fait.

ii) *La faculté de prêcher lors de la célébration du mariage*

Les catéchistes ont déjà la faculté de prêcher lors des célébrations qu'ils président telles les funérailles et la prière dominicale qui rassemble la communauté dont il a la charge.

iii) *La faculté de demander et de recevoir le consentement des époux*

En fait, c'est la faculté d'assister au mariage.

Ce que le Code prévoyait comme situation exceptionnelle est devenue habituelle. De plus, l'implication des laïcs dans la vie de l'Église dans plusieurs régions favorise pastoralement l'acceptation de cette délégation et nous estimons comme certains consultants qu'il faille concéder de droit aux évêques la faculté de déléguer les laïcs. En ce qui concerne le Burkina Faso, la conférence pourra donner son avis favorable pour permettre aux évêques qui voudraient présenter une pétition au Saint-Siège de pouvoir le faire.

**4.4.1.2 – Propositions pour les témoins (c. 1108, § 1)**

Au chapitre III, nous avons traité d'un double rôle des témoins au mariage qui n'est pas conforme au droit universel de l'Église mais qui correspond à une réalité socio-culturelle au Burkina Faso. Pour une bonne application de ce droit universel dans le contexte socio-culturel burkinabè, nous proposons qu'il y ait, d'une part, des témoins au mariage selon l'esprit du droit universel de l'Église et, d'autre part, des parrains et des marraines de mariage pour les couples qui le désirent. Alors, les témoins au mariage pourraient être des non-baptisés tandis que les parrains et marraines de mariage, appelés à être des modèles de vie chrétienne dans le sacrement de mariage, seraient des catholiques

mariés ayant une vie matrimoniale exemplaire. Il ne serait pas exclu qu'un témoin au mariage soit à la fois parrain ou marraine. Dans tous les cas, évidemment, le choix de parrain ou de marraine de mariage serait une possibilité offerte qui n'affecterait pas la forme canonique.

#### 4.4.1.3 – La célébration liturgique

De notre propre expérience pastorale, les prêtres font souvent coïncider la célébration des mariages avec la célébration de la messe pour la communauté chrétienne, ce qui évite deux célébrations. Ainsi, la célébration des mariages dispars au cours de la messe est largement constatée dans les pratiques paroissiales et les coutumes diocésaines au Burkina Faso.

Selon le canon 381, § 1, « [à] l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de la charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du Pontife suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autorité ecclésiastique ». Ce pouvoir est aussi reconnu au niveau de la liturgie.

« § 1. L'ordonnement de la sainte liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église; cette autorité est détenue par le Siège apostolique et, selon le droit, par l'évêque diocésain. [...] § 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. § 4. En matière liturgique, il appartient à l'évêque diocésain de porter, pour l'Église qui lui est confiée et dans les limites de sa compétence, des règles auxquelles tous sont tenus »<sup>147</sup>.

Le *Rituel romain de la célébration du mariage* qui prévoit la célébration des mariages dispars en dehors de la messe<sup>148</sup> déclare :

Si le mariage a lieu entre un catholique et un baptisé non catholique, on doit prendre le rite de la célébration du mariage sans messe (n<sup>os</sup> 134-133). Le cas échéant, et

---

<sup>147</sup> C. 838, §§ 1, 3 et 4.

<sup>148</sup> Voir *Ordo celebrandi matrimonium*, n<sup>os</sup> 36, 152-178.

avec le consentement de l'ordinaire du lieu, on peut prendre le rite de la célébration du mariage au cours de la messe (n<sup>os</sup> 45-133). [...] Si le mariage a lieu entre un catholique et un catéchumène ou entre un catholique et un non-chrétien, on utilisera le rite indiqué ci-dessous (n<sup>os</sup> 179-234)<sup>149</sup>.

Ce rite prévoit la célébration des mariages disparés en dehors de la messe. Alors, comment peut-on maintenir la pratique en cours au Burkina Faso sans être en contradiction avec la législation universelle de l'Église?

L'évêque diocésain est la principale autorité pour la surveillance et la régulation de la liturgie dans son diocèse (canons 381, 391, 392, 835, § 1, 838, 4). Il a autorité sur l'exercice public de la liturgie pour tous, y compris les membres des instituts religieux de droit pontifical (canon 678, § 1). Il peut promulguer des lois liturgiques à condition qu'elles ne soient pas contraires aux lois universelles (canon 135, § 2). Il peut accorder des dispenses du droit universel, y comprises les dispenses des lois liturgiques universelles (canon 87)<sup>150</sup>.

Cependant, toutes les lois liturgiques ne peuvent être dispensées. « À cause de leur nature ou de leur importance, un grand nombre de lois liturgiques ne peuvent pas ou ne doivent pas être sujettes à dispense par l'évêque diocésain. Néanmoins, le nombre de lois liturgiques dont on peut dispenser n'est pas négligeable car il s'agit de lois disciplinaires »<sup>151</sup>. « Les lois disciplinaires sont prescriptives ou prohibitives. Les lois prescriptives sont celles qui demandent que quelque chose de précis soit exécuté (comme le font les rubriques et beaucoup de *praenotanda*) »<sup>152</sup>. Alors, l'évêque diocésain pourrait

---

<sup>149</sup> Ibid., n° 36.

<sup>150</sup> J.M. HUELS, *More Disputed Questions in the Liturgy*, Chicago, Liturgy Training Publication, 1996, p. 11. Voir IDEM, *Disputed Questions in the Liturgy Today*, Chicago, Liturgy Training Publication, 1988, p. 19 : « L'évêque a l'autorité générale sur la liturgie dans son diocèse et peut édicter des lois et établir des politiques locales pourvu qu'elles ne soient pas contraires au droit universel (cc. 835, § 1; 838, §§ 1 et 4; 392) ».

<sup>151</sup> HUELS, *Liturgie et droit*, pp. 194-195.

<sup>152</sup> Ibid., p. 194.

dispenser de la prescription de célébrer les mariages dispars en dehors de la messe mais dans des cas particuliers selon le canon 85<sup>153</sup>.

#### **4.4.2 – La forme publique de la célébration en cas de dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Bien que la pratique de dispenser de la forme canonique soit presque inexistante dans les diocèses du Burkina Faso, les coutumes particulières ne l'ont pas exclue. Elles indiquent trois formes publiques de célébration que nous analyserons pour retenir ce qui correspond le mieux à la situation socio-religieuse de l'Église au Burkina Faso.

Le mariage musulman est un mariage religieux et nous estimons qu'il n'est pas pertinent de le retenir comme une forme publique de la célébration pour les raisons suivantes. En premier lieu, les catholiques, au Burkina Faso, tiennent à affirmer leur identité chrétienne. Par les gestes prescrits dans une célébration musulmane du mariage, il peut apparaître que la partie catholique renonce à son identité chrétienne. En deuxième lieu, dans une célébration musulmane du mariage, les enseignements et les exhortations qui seront donnés s'enracinent dans la doctrine et la législation musulmane du mariage. La partie musulmane pourra-t-elle tenir à ses engagements sur les fins et les propriétés essentielles du mariage chrétien après une telle célébration publique qui laisse entrevoir son adhésion à la conception musulmane du mariage?

Le mariage coutumier est déjà célébré dans toutes les religions comme un mariage culturel, mais nous ne trouvons pas qu'il soit opportun de le retenir comme une forme publique de la célébration pour plusieurs raisons. Il y a une grande diversité de mariages coutumiers avec des effets juridiques différents même au sein d'une ethnie. Le cas des

---

<sup>153</sup> « La dispense ou le relâchement de la loi purement ecclésiastique dans un cas particulier, peut être accordée, dans les limites de leur compétence, par ceux qui détiennent le pouvoir exécutif, et aussi par ceux à qui le pouvoir de dispenser appartient explicitement ou implicitement, en vertu du droit lui-même ou d'une délégation légitime » (c. 85).

*Moose* que nous avons traité dans le premier chapitre est éloquent. Les formes illégitimes de mariage, formes tolérées d'unions matrimoniales, sont des mariages de choix ou de cœur<sup>154</sup>. Elles ne peuvent être considérées comme des formes publiques puisqu'elles n'ont pas d'effets juridiques dans le droit coutumier. Par contre, elles ont l'avantage du consentement mutuel et libre, exempt de toutes pressions familiales. Aussi, l'indissolubilité et l'unicité du mariage peuvent être proposées et acceptées dans ces cas. La situation est différente avec la plupart des formes légitimes du mariage *moaga* basées sur l'alliance entre deux lignages et le don de la femme. « Dans le *Moogo* traditionnel, la coutume organise plusieurs formes d'acquisition d'une femme en vue du mariage. [...] [L]a forme légitime du mariage est essentiellement basée sur le don qui confère un droit irrévocable à un *buudu* [ou lignage] allié »<sup>155</sup>. Ce don peut être fait lorsque la fille est très jeune. « Selon la coutume, tout hôte [...] qui séjournait fortuitement dans [...] [la famille] au moment de la naissance d'une fille pouvait se la voir attribuer comme femme »<sup>156</sup>. Admettre le mariage coutumier comme une forme publique de la célébration donnerait l'impression de ratifier certains de ses éléments incompatibles avec le mariage chrétien : la liberté de consentement mutuel et individuel des conjoints n'est pas toujours prise en compte; les conjoints n'ont pas toujours la liberté d'adhérer aux fins et propriétés essentielles du mariage parce que le mariage est d'abord une alliance entre deux lignages

---

<sup>154</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, pp. 60-61 : « Les jeunes générations recherchent le mariage par consentement mutuel. Ainsi, une jeune fille promise à un homme qui lui déplaît s'arrange pour qu'un jeune homme l'enlève. [...] Ce type de mariage par consentement mutuel est surtout pratiqué par les nouvelles générations [...]. Toutefois, en aucun cas, cette forme d'union matrimoniale ne crée une situation de droit. Forme de libre mariage, [...] [ce type d'union] est et demeure toujours un semblant de mariage qui ne comporte pas de stabilité car il n'est jamais protégé par le droit coutumier [...] ».

<sup>155</sup> Ibid., p. 59.

<sup>156</sup> Ibid., p. 58.

et ordonné à leur bien; les enfants et leur éducation ne dépendent pas toujours de leurs parents<sup>157</sup>.

Le mariage civil a l'avantage d'avoir une preuve écrite<sup>158</sup> contrairement aux mariages musulman et coutumier<sup>159</sup>. Par ailleurs, il n'est lié à aucune religion<sup>160</sup> de sorte qu'aucun conjoint, aucune famille ou communauté de foi ne se sentiraient lésés par l'autre. De plus, les enfants et leur éducation relèvent des deux parents<sup>161</sup>. Par contre, le mariage civil au Burkina Faso n'exclut pas l'option de la polygamie<sup>162</sup> et le divorce par consentement mutuel<sup>163</sup>. Néanmoins, les évêques du Burkina Faso encouragent la célébration du mariage civil avant le mariage religieux dans les cas d'empêchement de disparité de culte. En conséquence, nous proposons que le mariage civil soit la forme publique admise, plus pour des raisons pastorales que juridiques. En effet, les mariages

---

<sup>157</sup> Voir *ibid.*, pp. 56-57 : « [...] [L]e droit coutumier a ingénieusement aménagé une autre forme d'acquisition d'une femme : le *pog-siùre*. Ce type de mariage implique que la première fille de la femme donnée en mariage soit rendue à titre de compensation matrimoniale au donateur; cela signifie qu'au moment venu, ce dernier aura le droit d'accorder en mariage à qui lui plaira la première fille de la femme qu'elle a donnée. [...] C'est un droit unilatéral et transmissible en héritage à l'infini. Il a pour effet de maintenir plus étroit les liens entre les unités sociales alliées tout en assurant une sorte de réparation du dommage subi par le lignage qui a cédé une femme »; voir aussi *ibid.*, p. 59 : « Un lignage par le truchement du *buudkasma* [chef du lignage] peut donner à la fille aînée déjà mariée une fillette du [...] [lignage]-même. Elle est habituellement remise très jeune et élevée [...] [par] sa parente. La femme bénéficiaire dispose d'elle et la donne à qui elle veut, soit à son mari, soit à un proche de ce dernier. Ce genre de don de femme [...] représente souvent l'affection et la reconnaissance du *buudu* à l'égard de sa fille pour sa double fidélité à l'égard du lignage patrilinéaire et à celui du mari ».

<sup>158</sup> Voir *Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*, art. 112.

<sup>159</sup> La preuve de la célébration des ces mariages est souvent faite par l'attestation de témoins.

<sup>160</sup> Voir *Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*, art. 233 : « Aucun effet juridique n'est attaché aux formes d'unions autres que celles prévues par le présent code, notamment les mariages coutumiers et les mariages religieux ».

<sup>161</sup> Voir *ibid.*, art. 296-297; 508-538. « Durant le mariage, l'autorité parentale est exercée en commun par les père et mère sauf décision judiciaire contraire » (art. 514).

<sup>162</sup> Voir *ibid.*, art. 257-262.

<sup>163</sup> Voir *ibid.*, art. 354 : « Le divorce peut résulter du consentement mutuel des époux constaté par le tribunal civil ou d'une décision judiciaire prononçant la dissolution du mariage à la demande de l'un des époux »; voir aussi *ibid.*, art. 237 : « [...] [Le mariage] ne peut être dissout que par la mort de l'un des époux ou le divorce légalement prononcé ».

coutumier, musulman et civil ont incontestablement un caractère public. L'inconvénient de notre choix est que l'officier civil n'est pas toujours à proximité des populations. Aussi, il faut exhorter les conjoints à respecter leurs engagements pris lors de l'enquête préliminaire tels que ne pas exclure les fins et les propriétés essentielles du mariage lors de la célébration civile.

#### **4.5 – Certaines attitudes pastorales à promouvoir au Burkina Faso**

La spécificité des mariages dispars requiert certaines attitudes pastorales :

- i) Établir une relation entre la science pastorale et le droit canonique dans le cas des mariages dispars au Burkina Faso;
- ii) Avoir constamment à l'esprit que le mariage chrétien est une alliance entre un homme et une femme mais que l'approche culturelle du mariage au Burkina Faso accorde une place prépondérante à la communauté, que ce soit la famille ou la communauté de foi;
- iii) S'assurer de la validité du consentement des parties pour éviter qu'en raison du contexte culturel matrimonial, la crainte révérencielle et l'erreur sur la propriété de l'unité du mariage ne soient souvent invoquées devant les tribunaux ecclésiastiques au Burkina Faso.

##### **4.5.1 – Relation entre la science pastorale et le droit canonique**

Nous avons déjà traité, dans le premier chapitre, du rapport entre le droit canonique et la pastorale. Qu'en est-il maintenant de la relation qui doit être établie entre la science pastorale et les normes canoniques concernant les mariages dispars. Cela présuppose le développement de la science pastorale pour soutenir et éclairer l'agir pastoral au bénéfice des mariages dispars. Il ne s'agira plus de se contenter de solutions ponctuelles aux problèmes pastoraux que posent les mariages dispars soumis eux aussi

aux contingences de l'histoire<sup>164</sup>. Comment la science pastorale pourrait-elle contribuer à la mise en application des normes canoniques sur les mariages disparés? Ces normes portent la volonté de l'Église universelle d'accompagner ces mariages dans toutes leurs étapes pour promouvoir les familles où la foi catholique est pratiquée et transmise, où règnent l'harmonie et la paix. Pour ce faire, les praticiens et les théologiens de la pastorale devrait acquérir une formation en droit canonique sur les législations universelle et particulière concernant les mariages disparés. Aussi, une expérience en pastorale des mariages disparés serait un atout pour le pragmatisme des canonistes dans l'application des normes en la matière. En outre, des rencontres entre canonistes, liturgistes et pasteurs sur le thème des mariages disparés permettraient des réflexions plus enrichissantes et des solutions plus efficaces aux problèmes pastoraux et canoniques des mariages en général<sup>165</sup> et des mariages disparés en particulier.

---

<sup>164</sup> Voir PÉRISSET, « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », p. 120.

<sup>165</sup> Voir W.H. WOESTMAN, « 18 jours avant le mariage, le prêtre décide de ne pas les unir », dans *Sciences pastorales*, 10 (1991), pp. 17-19 : « Le Code ordonne ce qui suit : “Avant qu'un mariage ne soit célébré, il faut qu'il soit établi (*constare*) que rien ne s'oppose à la validité et à la licéité de sa célébration” [c. 1066]. Nous n'avons pas ici un simple règlement de loi positive mais un devoir de révérence envers le sacrement “en tant qu'action du Christ et de son l'Église” [c. 840], de charité et de justice envers un couple. On se demande comment on peut refuser à un couple l'exercice du droit naturel de se marier et le droit de baptisés catholiques de se marier à l'Église [c. 213]. Mais personne n'a le droit de faire ce qu'il ne peut pas faire. [...] Les instructions lors de la préparation au mariage sont un instrument très important pour aider un couple se préparant à un mariage vraiment chrétien, mais elles ne réussissent pas à écarter les individus incapables du consentement requis pour la célébration du sacrement. [...] C'est le devoir de nos tribunaux de déclarer nuls les mariages dont l'invalidité est prouvée; c'est aussi un devoir d'éviter, autant que possible, de célébrer en Église des mariages invalides. Ce sont les évêques qui ont la première responsabilité en cette matière [c. 1067] [...]. C'est le curé ou son délégué qui a la responsabilité de déterminer si le couple a la capacité psychologique et juridique de se marier. Il ne suffit pas d'avoir des arguments négatifs; la capacité de consentir au mariage et d'en assumer les obligations essentielles doit être démontrée positivement par les futurs conjoints. Assurément, le refus d'assister à un mariage causerait d'autres problèmes pastoraux. [...] Si le curé est certain qu'une personne ne peut pas se marier à cause de l'incapacité à consentir réellement, il n'a pas de choix : il doit refuser le mariage. En cas de doute, il doit essayer de dissuader le couple de se marier ou au minimum, il demandera de retarder la date du mariage. Si le couple persiste dans sa détermination, le curé doit permettre le mariage mais, en ce cas, la documentation pertinente doit être conservée pour démontrer qu'au moment du mariage, il était probable, mais non certain, que les époux avaient la capacité de consentir réellement au mariage et d'en assumer les obligations essentielles ». Cet exemple illustre le lien pratique qui doit exister entre la pastorale et le droit canonique dans le mariage.

#### 4.5.2 – L’alliance matrimoniale entre un homme et une femme (c. 1055) : les relations aux familles et aux communautés de foi

« C’est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine »<sup>166</sup>. La conception du mariage dans l’Église qui se reflète dans la législation canonique est centrée sur les deux conjoints<sup>167</sup>, qu’il s’agisse du mariage comme alliance ou du mariage comme contrat.

§ 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.

§ 2. C’est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement<sup>168</sup>.

Cette conception du mariage est différente de la conception culturelle du mariage au Burkina Faso où le droit coutumier traditionnel fait exister le mariage par le consentement de deux lignages représentés par leurs chefs. Ce droit coutumier est tellement ancré dans les cultures burkinabè que célébrer le mariage coutumier va de soi quelle que soit la religion des conjoints même si l’initiative de l’union conjugale vient des jeunes qui se choisissent librement. Nous assistons donc dans le mariage coutumier à deux mouvements inverses : soit que les chefs de lignages donnent leur consentement au mariage et le proposent aux jeunes ou le leur imposent, soit que les jeunes se choisissent et demandent le consentement des chefs de lignages. Dans les deux cas, les deux lignages

---

<sup>166</sup> C. 1057, § 1.

<sup>167</sup> Voir R. PUZA, « Le mariage est-il contrat ou alliance ? », dans *Revue de droit canonique*, 53 (2003), p. 192 (= PUZA, « Le mariage est-il contrat ou alliance ? ») : « La conception du Code de 1983 est une conception personnaliste, c’est-à-dire qu’elle est centrée sur la personne des deux conjoints. Le mariage est une réalité qui touche la personne, une évolution dynamique entre êtres humains qui concernent la vie toute entière des conjoints. [...] Le Code de 1917 se fonde sur une conception contractuelle du mariage. Le mariage entre baptisés est un contrat bilatéral établi par la décision voulue de deux personnes, décision qu’elles seules peuvent prendre ».

<sup>168</sup> C. 1055.

sont présents avant, pendant et après la célébration du mariage. Cette dimension culturelle du mariage doit être prise en compte dans la pastorale des mariages disparés. D'une part, il faut proposer la conception personnaliste du mariage chrétien et, d'autre part, accepter le fait sociologique que, dans ces types de mariage sont impliquées aussi deux communautés de foi et deux familles différentes.

#### 4.5.3 – Une attention à porter à certains chefs de nullité de mariage

Le Burkina Faso compte trois tribunaux interdiocésains dont deux de première instance et un de deuxième instance<sup>169</sup>. « Tous ces tribunaux sont érigés pour les causes matrimoniales, mais leur compétence pourrait être étendue à d'autres espèces de causes judiciaires (cf. canons 1419, § 1 et 1420, § 1), c'est-à-dire aux causes contentieuses et pénales »<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Voir cc. 1423 et 1439; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 23, § 1 et 25, 3° et 4°; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER. TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES, *Les procès et dispenses en mariage chrétien. Session de Ouagadougou du 28 au 30 décembre 1998*, Ouagadougou, G'DIT, 2002, pp. 71-72; L. DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église et l'État au Burkina Faso*, Rome, Pontificia universitas Lateranensis, 2005, pp. 167-168 (= DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église et l'État au Burkina Faso*). À la suite de cet auteur, nous souhaitons que les tribunaux ecclésiastiques soient vraiment fonctionnels pour permettre que les fidèles aient accès à la justice dans l'Église.

<sup>170</sup> P. OUÉDRAOGO, « Organisation de tribunaux ecclésiastiques », dans CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER. TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES, *Les procès et dispenses en mariage chrétien*, p. 70 (= OUÉDRAOGO, « Organisation de tribunaux ecclésiastiques »). L'auteur ne mentionne pas les causes administratives mais nous pensons qu'elles auraient pu être incluses. Voir DABIRÉ, *L'accès à la justice dans l'Église et l'État au Burkina Faso*, p. 169; LÜDICKE et JENKINS, *Dignitas connubii: Norms and Commentary*, p. 59 : « Selon [le canon] 1423, § 2, les évêques membres d'un tribunal interdiocésain sont libres de déterminer si le tribunal interdiocésain sera établi avec la compétence pour tous les types de causes ou seulement pour des types limités [...]. L'instruction adresse seulement l'établissement de tribunaux interdiocésains pour le jugement de cas de nullité de mariage. Ces mêmes tribunaux pourraient bien être constitués pour entendre d'autres types de causes, comme des actions pénales. Cependant, l'instruction n'adresse pas cette option puisque sa préoccupation est seulement les causes de mariage ». Les tribunaux interdiocésains de la CEBN qui ont été constitués pour les causes matrimoniales ont eu l'approbation requise octroyée par un rescrit du Préfet du Tribunal suprême de la Signature apostolique le 7 juillet 1972, Prot. 2100/V.T. Pour étendre la compétence de ces tribunaux à d'autres espèces de causes judiciaires telles des causes contentieuses, pénales ou administratives, il faudrait une prorogation de compétence par le Tribunal suprême de la Signature apostolique (c. 1445, § 3, 2°). En effet, « l'incompétence du juge est [...] absolue si l'on ne respecte pas la compétence liée au degré ou à la matière » (CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 9, § 1, 2°). Aussi, « [...] un juge est absolument incompétent quand il ne possède aucune juridiction pour connaître d'une cause en raison des personnes impliquées, du

Outre les tribunaux interdiocésains [...], les évêques de la [CEBN] [...] ont [...] [senti] fortement [...] [le besoin] de constituer au niveau de chaque diocèse, une section d'instruction pour faciliter l'administration de la justice. Chaque section d'instruction comportera :

- Un auditeur ou instructeur dont la tâche spécifique consiste à recueillir les preuves sur mandat du juge, spécialement la déposition des parties et des témoins (c. 1428).
- Un notaire qui doit être présent aux interrogatoires, rédiger les réponses et dont la signature fait publiquement foi pour tous les actes accomplis (cc. 1437; 1561; 1567-1569).
- Un défenseur du lien qui peut assister à l'interrogatoire et proposer des questions à l'auditeur (c. 1561).

[...] Les sections diocésaines d'instruction pourraient parer à un certain nombre de difficultés : les distances [...] [entre le] siège du tribunal [...] [et le domicile des] parties et [des] témoins, l'insuffisance de moyens de communication, la question de la diversité culturelle [et] linguistique, les lenteurs de la procédure. [...] Elles pourraient également avoir compétence pour la constitution des dossiers pour les causes matrimoniales *super rato et non consummato* (c. 1142) ou *in favorem fidei* (c. 1143)<sup>171</sup>.

La Commission épiscopale pour le dialogue avec l'islam avait noté le taux d'échec élevé des mariages islamo-chrétiens. Ce taux s'explique par les difficultés rencontrées dans la vie du couple indépendamment de la religion des parties et liées à la différence de foi et de conception du mariage.

En considérant la différence de conception du mariage, la partie non baptisée dans les mariages dispars contracte-t-elle mariage en réalité selon le droit canonique?

§ 1. Le mariage des catholiques, même si une seule des parties est catholique, est régi non seulement par le droit divin mais aussi par le droit canonique [...].

§ 2. Le mariage entre une partie catholique et une partie baptisée non catholique est régi également:

1° par le droit propre de l'Église ou de la Communauté ecclésiale à laquelle appartient la partie non-catholique, si cette communauté possède un droit matrimonial propre;

2° par le droit dont se sert la Communauté ecclésiale à laquelle appartient la partie non catholique, si cette communauté n'a pas de droit matrimonial propre<sup>172</sup>.

---

degré du procès et en raison de la matière de la cause. Un juge qui procèderait quand même porterait une sentence entachée d'un vice irrémédiable de nullité » (PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », p. 321).

<sup>171</sup> OUÉDRAOGO, « Organisation de tribunaux ecclésiastiques », p. 73. Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 23, § 2 : « [...] l'évêque peut instituer dans son propre diocèse une section pour l'instruction, avec un ou plusieurs auditeurs et un notaire, pour recueillir les preuves et notifier les actes ».

<sup>172</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 2.

Si le premier paragraphe est une norme générale qui concerne aussi bien les mariages entre catholiques que les mariages mixtes et dispars, le deuxième est une norme spécifique aux mariages mixtes. Il prend en compte également le droit matrimonial des autres Églises et Communautés ecclésiales comme l'a déjà fait le Code des canons des Églises orientales<sup>173</sup>.

De la distinction entre « autres Églises » et « Communautés ecclésiales » découlent trois possibilités en ce qui concerne le droit matrimonial de la partie non catholique<sup>174</sup> : le droit matrimonial propre de son l'Église, celui de sa Communauté ecclésiale ou le droit matrimonial dont se sert sa Communauté ecclésiale<sup>175</sup>.

[...] les nouvelles prescriptions des art. 2 et 4 peuvent avoir résolu une question d'une grande importance, mais certains problèmes sont à prévoir en pratique. Par exemple, lorsqu'on aura à considérer des petits groupes ou des groupes extrémistes, il ne sera pas toujours facile de déterminer clairement à quel droit ou à quelles lois leurs membres étaient soumis au moment de la célébration de leur mariage. Ceci sans parler des mariages coutumiers dans plusieurs pays du monde, ainsi que des mariages quasi-religieux célébrés dans certains groupes<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Voir CCEO, c. 780, § 2; PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », p. 316 : « [...] depuis 1990, il n'y a plus de *lacuna legis* dans les Églises *sui iuris* en ce qui a trait aux mariages mixtes. Mais une telle *lacuna* existait toujours dans l'Église latine. [...] Il a fallu attendre *Dignitas connubii*, art. 2 [...] ».

<sup>174</sup> Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 4, § 1 : « Lorsque le juge ecclésiastique doit connaître de la nullité du mariage de baptisés non catholiques: 1° en ce qui concerne le droit auquel étaient soumises les parties au moment de la célébration du mariage, on doit s'en tenir à l'art. 2, § 2; 2° en ce qui concerne la forme de la célébration du mariage, l'Église reconnaît toute forme établie par le droit ou reconnue dans l'Église ou la Communauté ecclésiale à laquelle les parties appartenaient au moment de la célébration du mariage, du moment que, si au moins l'une des parties est fidèle d'une Église orientale non catholique, le mariage ait été célébré selon un rite sacré ».

<sup>175</sup> Voir LÜDICKE et JENKINS, *Dignitas connubii : Norms and Commentary*, p. 16.

<sup>176</sup> PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », p. 318. Voir LÜDICKE et JENKINS, *Dignitas connubii : Norms and Commentary*, pp. 17-18. Les auteurs examinent les limites de l'acceptation des lois civiles qui servent de droit matrimonial pour des Communautés ecclésiales : « Tout d'abord, les lois civiles qui sont contraires au droit divin perdent toute force. [...] [Aussi,] quelques systèmes juridiques civils distinguent entre les lois qui infirment des mariages *ab initio* et celles qui tiennent compte d'un mariage qui doit être déclaré nul plus tard, après que le consentement ait été échangé et sans considération si le premier consentement était vraiment valide ou non. L'Église ne reconnaît pas les effets des lois civiles qui ignorent la présomption en faveur de la validité du consentement légitimement manifesté. [...] L'Église présume toujours la validité du premier consentement. De même, bien que l'instruction reconnaisse que quelques personnes sont liées selon les dispositions du droit civil en ce qui concerne la validité de leur mariage, elle n'admet pas l'autorité des tribunaux civils ou des cours pour

Les mariages disparus n'ont pas été expressément mentionnés ni à l'art. 2, ni à l'art. 4 de l'instruction. Par conséquent, il n'a pas été fait cas du droit qui régit le mariage dans la coutume ou la religion de la partie non baptisée dans les mariages disparus. Nous déduisons que pour ces mariages, il faut appliquer le droit divin et le droit canonique.

Au Burkina Faso, deux chefs de nullité pourraient attirer l'attention des tribunaux ecclésiastiques : l'erreur sur une propriété essentielle du mariage et la crainte grave.

#### 4.5.3.1 – Erreur sur une propriété essentielle du mariage (c. 1099)

Le canon 1099 affirme que l'erreur concernant l'unité ou l'indissolubilité ou la dignité sacramentelle du mariage ne vicie pas le consentement matrimonial à moins qu'elle ne détermine la volonté. Par ailleurs, le canon 1056 déclare : « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ».

Le contexte socio-religieux des mariages disparus au Burkina Faso, particulièrement l'acceptation de la polygamie dans l'islam et la religion traditionnelle africaine nous conduit à nous intéresser à l'erreur sur l'unité du mariage. La propriété de l'unité n'est pas à confondre avec la fidélité.

L'unité et la fidélité conjugale doivent être considérées comme à la fois connexes entre elles et distinctes, comme cela semble ressortir du tout récent Magistère de l'Église : *Cette union intime, don réciproque de deux personnes [...] exige l'entière fidélité des époux et requiert leur indissoluble unité* (GS 48, § 1). [...] deux mots sont en relief : *l'union* qui se rapporte à l'unité existentielle et l'unité dotée de l'indissolubilité qui, puisqu'elle s'appuie sur la donation des *deux personnes*, regarde, elle, la propriété essentielle de l'unité avec le rejet de la polyandrie et de la polygynie. L'entière fidélité des époux est le bien qui doit être gardé dans la réalisation de l'union existentielle parce qu'elle est postulée par l'unité. [...] le cardinal Gasparri, dans la seconde édition de son ouvrage sur le mariage a reconnu la distinction entre l'unité et la fidélité : *Contre l'unité il y a la condition : pourvu qu'il me soit permis de prendre une autre femme; contre la fidélité : si tu te donnes en adultère pour de l'argent.* [...] L'unité doit être tenue pour une propriété essentielle du mariage (c. 1056) alors que la fidélité conjugale doit être

---

déterminer à des fins ecclésiastiques si vraiment un mariage particulier est invalide. Ici, l'Église conserve son droit propre et exclusif de juger la question de validité du consentement matrimonial ».

considérée comme un élément essentiel du mariage (1101, § 2) : *En raison de l'exclusion de la propriété de l'unité, contracte invalidement uniquement celui qui se réserve le droit d'avoir plus qu'une seule femme (ou un seul mari), au sens strict de la polygamie[...]. Celui qui en vérité n'entend avoir qu'une seule épouse mais se réserve le droit de commettre l'adultère ou qui exclut l'obligation de la fidélité conjugale, contracte certes invalidement mariage, mais ce n'est pas pour l'exclusion de la propriété de l'unité parce qu'en fait, il ne l'exclut pas. [...] la propriété de l'unité ne coïncide pas avec le bien de la fidélité, en tant que l'unité exclut seulement la polygamie simultanée tandis que le bien de la fidélité exclut aussi l'adultère*<sup>177</sup>.

La distinction entre fidélité et unité du mariage étant faite, il faut maintenant clarifier la notion de l'erreur et celle de l'exclusion ou simulation par rapport à l'unité du mariage. L'erreur sur l'unité du mariage est un jugement faux<sup>178</sup> sur cette propriété. Par contre, l'exclusion ou simulation de l'unité du mariage est un acte positif de la volonté par lequel cette propriété se trouve exclue du mariage<sup>179</sup>.

Pour que la simulation ait une efficacité sur la valeur du consentement, il ne suffit pas qu'elle résulte d'une simple erreur [...]. Ainsi, on ne pourrait pas alléguer comme une simulation l'acte de celui qui aurait contracté purement et simplement, se figurant qu'il pourrait éventuellement recourir au divorce, trompé par la fausse analogie qu'il aurait établie entre la loi civile en vigueur dans son pays et la loi religieuse. [...] L'acte de volonté qui anime la simulation ne saurait être confondu avec une disposition habituelle d'esprit, telle que le goût du libertinage ou la faveur professée pour les « idées modernes » [...]; ni prendre la forme d'une intention simplement interprétative [...]; ni consister en une intention générique, même manifestée [...]. La simulation doit résulter d'un acte positif de la volonté [...]<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* CABERLETTI, 17 novembre 2005, dans *Recueil canonique d'Arras*, 35 (2008), pp. 4116-4117. Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* FALTIN, 31 mai 1995, dans *Monitor ecclesiasticus*, 120 (1995), p. 512, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 25 (1996), p. 2092 : « [...] l'exclusion d'une propriété essentielle du mariage comme l'est l'unité, ne doit être confondue, pensons-nous, avec l'exclusion d'un élément essentiel, c'est-à-dire le bien de la fidélité. La raison en est, c'est évident, que l'unité, en elle-même et par elle-même s'oppose à la polygamie et à la polyandrie, alors qu'au contraire l'exclusion du bien de la fidélité peut avoir lieu sans polygamie ou polyandrie, c'est-à-dire dans la monogamie. [...] En réalité, écrit le P. Navarrete, *la propriété de l'unité ne coïncide pas avec le bonum fidei, en tant que l'unité exclut la polygamie simultanée, tandis que le bonum fidei exclut aussi l'adultère. Techniquement il serait souhaitable*—selon également d'autres bons auteurs—*que les rares cas de nullité qui se rencontrent pour exclusion de l'unité ne rentrent pas dans les cas de nullité pour exclusion du bonum fidei, mais soient spécifiquement reconnus comme des cas de nullité pour exclusion de la propriété essentielle de l'unité* ».

<sup>178</sup> Voir É. JOMBARD, « art. Erreur », dans *DDC*, vol. 5, col. 430.

<sup>179</sup> Voir c. 1102, § 2.

<sup>180</sup> R. NAZ, « art. Simulation », dans *DDC*, vol. 7, col. 1027.

Ainsi, la mentalité de polygamie dans la religion traditionnelle africaine et l'islam pourrait entraîner une erreur sur l'unité du mariage plutôt qu'une simulation de cette propriété. Par ailleurs, l'erreur sur l'unité du mariage peut déterminer la volonté. Alors, elle vicie le consentement.

Assurément, sans vouloir [...] entrer dans cette question raboteuse de l'erreur qui détermine la volonté, le consentement peut être vicié, soit parce que le consentement exclut positivement un élément essentiel en ce qui concerne le mariage, soit parce que le contractant a, du mariage, une notion assurée mais erronée de manière essentielle et n'émet l'acte de sa volonté qu'en fonction de cette notion. [...] Il n'est pas facile de faire la preuve de ce qui s'est passé dans des cas particuliers. Il faut évaluer la culture et les mœurs des populations; de même l'éducation et la formation scientifique de ceux qui se marient; de même des lois très anciennes qui permettent par exemple le divorce ou la polygamie peuvent avoir leur force. Mais, par-dessus tout, il faut apprécier les circonstances que nous dirons essentielles, dans lesquelles ont grandi ceux qui se marient de telle sorte qu'ils se soient formés du mariage une seule image et une seule notion assurées et pas une autre. S'il est établi qu'ils ont contracté d'après ce seul schéma, il est hors de discussion que l'acte de la volonté a présenté un objet vicié dans sa substance et donc que l'acte a été vicié lui aussi<sup>181</sup>.

Dans les cas concrets, il faut établir quelle est la notion du mariage de la partie non catholique. Nous ne pensons pas que les séances de catéchèse souvent exigées même pour la partie non catholique soient suffisantes pour changer la mentalité de polygamie enracinée dans l'esprit de la partie animiste ou musulmane. Il faut chercher à savoir non seulement jusqu'où cet enracinement persiste encore après la préparation au mariage et avec la présence de couples monogames chrétiens ou non dans la région, mais aussi jusqu'où la mentalité de polygamie détermine la volonté de la partie non catholique.

#### **4.5.3.2 – Crainte grave à cause de la pression familiale (c. 1103)**

Le canon 1103 stipule : « Est invalide le mariage contracté sous l'effet de la violence ou de la crainte grave externe, même si elle n'est pas infligée à dessein dont une personne, pour s'en libérer, est contrainte de choisir le mariage ». Nous nous intéressons à la crainte grave externe sous l'aspect de la « crainte révérencielle » qui apparaît parfois

---

<sup>181</sup> TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* POMPEDDA, 17 mars 1986, dans *Decisiones*, 78 (1986), p. 176, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 21 (1992), p. 1323.

dans les mariages arrangés par les chefs de lignage en raison du respect dû aux anciens. Bien que le mariage chrétien qui survient après le mariage coutumier est supposé être fondé sur la liberté de choix des conjoints, la crainte révérencielle subsiste le plus souvent. Les chefs de lignage qui ont donné leur consentement au mariage coutumier sont prêts à toutes les pressions pour que les autres célébrations du mariage, civile et religieuse, aient lieu si cela est nécessaire à la reconnaissance de l'union matrimoniale à tous les niveaux<sup>182</sup>. C'est ainsi que certains chrétiens acceptent le mariage arrangé par les lignages, qu'ils vont jusqu'à la célébration chrétienne du mariage, et par la suite tombent dans la polygamie. Ils disent obéir à la famille dans le premier mariage et dans le second déclarent réaliser leur mariage d'amour par un choix libre de conjoint.

En invoquant le chef de crainte révérencielle, il faut premièrement faire la preuve de son existence<sup>183</sup>. Dans un deuxième temps, il faut montrer que la crainte révérencielle

---

<sup>182</sup> Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* FALTIN 9 décembre 1992, dans *Monitor ecclesiasticus*, 118 (1993), p. 393, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 24 (1995), p. 1773 : « Tout le monde sait que l'Église, par le c. 1103, protège la liberté des contractants non seulement contre la crainte commune, mais également contre la crainte révérencielle. [...] la crainte révérencielle [...] se distingue par deux éléments, à savoir la légalité d'où naît la sujétion spéciale du sujet au pouvoir légitimement constitué et l'affectivité d'où résulte, comme d'une cause, un lien de révérence envers ceux au pouvoir de qui nous sommes. [...] Très souvent, la crainte révérencielle est basée sur un abus de pouvoir de la part de ceux qui dans la réalité ont le pouvoir et sur le respect et la soumission de la part de ceux qui, dans la réalité, sont, d'une certaine façon, leurs sujets. Cet abus de pouvoir, très souvent, surtout à notre époque, s'accomplit par l'instrumentalisation de la personne qui est soumise à l'auteur de l'abus et par la manipulation de l'affection pour obtenir le respect dû à l'auteur, dans la mesure où l'objet spécifique de la crainte révérencielle est précisément l'indignation prolongée des parents ou des supérieurs, c'est-à-dire ce moment de colère qui dépouille de l'affection parentale ou quasi-parentale, pour toujours ou pour une longue durée, la relation avec les enfants ou les sujets ».

<sup>183</sup> Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* STANKIEWICZ, 23 mai 2000, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), p. 3103 : « La jurisprudence reçue, cependant, reconnaît que la crainte, simple ou révérencielle, a été infligée, à partir de deux arguments, l'un indirect à partir de l'aversion de la victime, de la crainte envers son partenaire ou au moins envers le mariage à célébrer avec cette personne, l'autre direct, c'est-à-dire à partir de la coercition employée par l'auteur de la crainte pour contraindre au mariage la victime de la crainte. Si l'aversion de la part de celui qui se prétend victime de la crainte fait totalement défaut–aversion qui, cependant, ne s'identifie pas à un simple défaut d'amour pour le partenaire–on ne pourra pas parler en vérité de consentement donné sous l'effet de la crainte, parce que l'origine d'une véritable crainte résultant de la menace d'un mal grave ne peut se concevoir chez celui qui entend célébrer un mariage de plein gré ou au moins sans s'y opposer »; J. VERNAY, « Chronique de jurisprudence matrimoniale », dans *L'Année canonique*, 31 (1988), p. 420 : « Bien que ce chef soit rarement invoqué à

est extérieure au sujet<sup>184</sup>. Ensuite, il est important de prouver sa gravité<sup>185</sup> et jusqu'où le choix du mariage était la seule solution pour le sujet<sup>186</sup>.

---

l'heure actuelle, du moins en Occident, nous savons que les moyens de preuve classique constituent à vérifier si dans un cas donné sont établies la *coactio* et l'*avertio* : la *coactio*, la crainte proprement dite; l'*avertio*, l'aversion du sujet, soit à l'égard du mariage, soit à l'égard du partenaire vers qui on le pousse ».

<sup>184</sup> Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* FUNGHINI, 21 mai 1997, dans *Decisiones*, 89 (1997), p. 430, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 31 (2003), p. 3370; IDEM, *coram* CABERLETTI, 24 janvier 2004, dans *Recueil canonique d'Arras*, 33 (2005), p. 3641 : « La crainte d'origine extérieure est celle qui est provoquée par une cause libre, c'est-à-dire qui est infligée à un homme par un homme. Il s'agit donc d'une crainte infligée librement par un agent différent du sujet qui éprouve la crainte »; IDEM, *coram* CIVILI, 18 mars 1998, dans *Decisiones*, 90 (1998), p. 253, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 32 (2004), p. 3483; « On appelle une crainte qui vient de l'extérieur celle qui provient d'une cause externe [...]. Il faut donc exclure une crainte qui est purement imaginaire ».

<sup>185</sup> Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* MONIER, 23 octobre 1998, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), p. 3036 : « La crainte révérencielle est considérée comme légère s'il s'agit seulement de conseils et d'exhortations. Elle peut cependant être envisagée sous l'aspect d'une coercition en vue de contracter mariage et dans ce cas, celui qui se marie ne jouit pas de la liberté de la décision délibérée. Pour établir la nullité du mariage, il faut démontrer que l'enfant a accepté la volonté de ses parents, mais plutôt qu'il l'a subie pour des raisons qui lui sont extrinsèques. [...] Il n'est nullement requis qu'il y ait des menaces de la part des parents pour que la crainte révérencielle soit considérée comme grave »; IDEM, *coram* STANKIEWICZ, 23 mai 2000, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), p. 3099 : « Pour évaluer la gravité de la crainte, la doctrine et la jurisprudence communes, fondées sur la tradition canonique constante, suivent non seulement un critère objectif, en mesurant la gravité du mal imminent tombant sur un homme très solide ou moins solide mais surtout un critère subjectif compte tenu de la condition de la personne agissante sur laquelle pèse ce mal »; *ibid.*, pp. 3100-3101 : « Bien que la crainte révérencielle en elle-même et seule ne puisse pas être considérée comme grave, elle peut cependant en raison de circonstances particulières devenir au moins relativement grave. Cela se produit "soit parce que lui sont adjoints des maux d'un autre genre (coups, privation de liberté, reproches, désagréments, prières importunes souvent répétées), soit parce que l'indignation risque de se prolonger (elle dure déjà depuis un bon moment ou on prévoit à juste titre qu'elle va durer pendant longtemps)". Il faut en dire autant si la fille soumise à des parents austères, faible et docile, est contrainte par eux à se marier, à la suite d'un ordre ou d'un précepte formel, de reproches désagréables, de querelles, de menaces de malédiction et de fréquentes prières insistantes et importunes »; TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* CIVILI, 18 mars 1998, dans *Decisiones*, 90 (1998), p. 252, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 32 (2004), p. 3483 : « La gravité est à apprécier et à estimer dans le concret, en rapport avec la gravité du mal qui menace le contractant s'il ne choisit pas le mariage. Cela dépend donc soit d'un élément objectif soit d'un élément subjectif, c'est-à-dire du tempérament et de l'état d'esprit soit de celui qui est victime de la crainte, soit de celui qui l'inflige ».

<sup>186</sup> Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* STANKIEWICZ, 23 mai 2000, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), p. 3101 : « Une chose est cependant de souffrir d'une crainte révérencielle grave, autre chose est de se conformer au jugement et à la volonté des parents pour conserver leur bienveillance. Si, en effet, la fille obéit au conseil de ses parents, bien que de mauvais gré, pour leur plaisir et satisfaire leur désir, ne voulant pas leur faire de peine, elle ne subit de cela aucune coercition grave, mais elle se conforme seulement à la manière d'agir de ses parents. Dans ces circonstances, en effet, il n'y a pas de privation de liberté, mais plutôt une abdication de sa liberté en faveur des parents. C'est pourquoi "les filles qui contractent un mariage, même contre leur gré, parce que celui-ci est voulu et proposé par leur parents à la volonté desquels elles ont toujours obéi, ne peuvent pas être considérées comme contraintes. On dit d'elles qu'elles se conforment à la manière d'agir de leurs parents, ce qui ne rend pas nul le mariage" »;

La jurisprudence de la Rote romaine à laquelle nous nous sommes référé pour traiter l'erreur sur l'unité du mariage et la crainte révérencielle nous a révélé la complexité de ces chefs de nullité. Leur examen requiert un personnel compétent qui n'est pas toujours disponible dans les tribunaux ecclésiastiques du Burkina Faso. Pourtant, cet examen correspondrait à des attentes de justice dans l'Église au Burkina Faso. Alors, nous proposons que parmi les personnes déjà formées ou à former, certaines fassent des stages dans des tribunaux ecclésiastiques qui ont une grande expérience de l'examen de ces chefs de nullité. Les compétences ainsi acquises pourront aussi servir à la formation de ceux et celles chargés de la préparation au mariage.

#### **4.5.4 – Soin pastoral après la célébration du mariage (cc. 1063, 4° et 1128)**

Le soin pastoral après la célébration du mariage est une exigence canonique, une « aide apportée aux époux afin que, gardant fidèlement et protégeant l'alliance conjugale, ils arrivent à mener en famille une vie de jour en jour plus sainte et mieux remplie »<sup>187</sup>. À cause des nombreux défis des mariages disparés, ce soin pastoral devient indispensable pour la partie catholique et les enfants nés de ces mariages<sup>188</sup>. Le soin pastoral post-

---

ibid., p. 3103 : « La menace d'un mal grave que la victime de la crainte ne peut éviter sans être forcée de choisir un mariage qui lui répugne, doit, au moment de la célébration du mariage, de façon actuelle ou au moins virtuelle, exercer sa force sur la volonté de la victime de telle sorte que cette menace soit la cause pour laquelle la victime décide de donner le consentement matrimonial »; TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* FUNGHINI, 21 mai 1997, dans *Decisiones*, 89 (1997), p. 431, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 31 (2003), p. 3371 : « La crainte doit être d'une telle gravité et exercer une telle pression qu'on 'ne peut s'en libérer sans être forcé de choisir le mariage' ».

<sup>187</sup> C. 1063, 4°; voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 65 : « Après [...] la célébration [...] du mariage, le couple commence son cheminement quotidien vers la mise en œuvre progressive des valeurs et des devoirs du mariage même. [...] Il y a donc lieu de souligner une fois encore l'urgence de l'intervention pastorale de l'Église pour soutenir la famille. Il est nécessaire de faire tous les efforts possibles pour que la pastorale de la famille s'affermisse et se développe, en se consacrant à un secteur vraiment prioritaire, avec la certitude que l'évangélisation, à l'avenir, dépend en grande partie de l'Église domestique. [...] L'action pastorale de l'Église doit être progressive en ce sens, entre autres, qu'elle doit suivre la famille en l'accompagnant pas à pas dans les diverses étapes de sa formation et de son développement ».

<sup>188</sup> Voir cc. 1128 et 1129.

matrimonial n'occupe pas une place importante dans l'organisation de la pastorale matrimoniale au Burkina Faso. Le rythme de la vie professionnelle et quotidienne dans lequel se trouvent le couple et la famille ne permet pas une organisation de pastorale de groupe. Une pastorale post-matrimoniale basée sur l'accompagnement par couple et par famille est certainement l'idéal. Elle se manifeste parfois quand il y a des difficultés majeures mais tardivement, lorsque les problèmes ont déjà ébranlé considérablement et même irréversiblement la vie du couple et de la famille. La célébration des mariages disparés ne constitue qu'un point de départ et le plus difficile est à venir.

Dans le processus de la fondation d'une famille dans la conception du mariage coutumier, les jeunes conjoints doivent être accompagnés et initiés à la vie d'époux et de parents par des aînés hommes et femmes qui ont de l'expérience en la matière. De plus, les jeunes couples peuvent compter sur tous les membres de la communauté en cas de difficultés de tous genres. L'organisation d'une pastorale des mariages disparés devrait tenir compte de ces éléments culturels. Ainsi, seront mises à contribution les communautés chrétiennes<sup>189</sup> et les familles<sup>190</sup>, qu'il s'agisse de pastorale de groupe

---

<sup>189</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 70 : « Communauté à la fois sauvée et salvatrice, l'Église doit être considérée ici dans sa double dimension universelle et particulière. Celle-ci s'exprime et se réalise dans la communauté diocésaine, divisée pour des raisons pastorales en communautés plus petites parmi lesquelles la paroisse a une place à part, vu son importance particulière. La communion avec l'Église universelle, loin de porter atteinte à la valeur et à l'originalité des diverses Églises particulières, les garantit et les développe; ces dernières demeurent en effet les agents les plus immédiats et les plus efficaces pour mettre en œuvre la pastorale familiale. En ce sens, chaque Église locale et, en termes plus particuliers, chaque communauté paroissiale doit prendre une plus vive conscience de la grâce et de la responsabilité qu'elle reçoit du Seigneur en vue de promouvoir la pastorale de la famille ».

<sup>190</sup> Voir *ibid.*, n° 69 : « Les jeunes époux sauront accueillir cordialement et utiliser intelligemment l'aide discrète, délicate et généreuse d'autres couples qui vivent déjà depuis un certain temps l'expérience du mariage et de la famille. Ainsi, au sein de la communauté ecclésiale-grande famille formée de familles chrétiennes-se réalisera un échange mutuel, fait de présence et d'entraide, entre toutes les familles, chacune mettant au service des autres son expérience humaine, comme aussi les dons de la foi et de la grâce. Animée par un véritable esprit apostolique, cette entraide de famille à famille constituera l'un des moyens les plus simples, les plus efficaces et à la portée de tous pour répandre de proche en proche les valeurs chrétiennes qui sont le point de départ et le point d'aboutissement de toute charge pastorale. De cette façon, les jeunes familles ne se borneront pas à recevoir, mais à leur tour, grâce à cette aide, elles deviendront, par

comme un mouvement d'action catholique de couples ou de pastorale à l'adresse des couples individuellement<sup>191</sup>.

#### 4.5.4.1 – Implication de la communauté chrétienne

L'implication de la communauté chrétienne dans la pastorale post-matrimoniale des mariages disparus doit répondre à plusieurs attentes et réalités :

- i) La pastorale matrimoniale en général requiert la participation de la communauté chrétienne par ses diverses composantes<sup>192</sup> même si ce sont les pasteurs d'âmes qui ont la responsabilité première de son organisation. « La sollicitude pastorale pour la famille [...] signifie, concrètement, l'engagement de toutes les instances de la communauté ecclésiale locale pour aider le couple à découvrir et à vivre sa vocation et sa mission nouvelles »<sup>193</sup>.
- ii) La communauté chrétienne est dans la plupart des cas au courant des problèmes de ses membres bien plus que les pasteurs. Aussi, le fait qu'elle vive en symbiose avec les autres communautés de foi la rend apte à assumer le soin des mariages disparus. Si elle est

---

leur témoignage de vie et leur contribution active, une source d'enrichissement pour les autres familles qui sont fondées depuis un certain temps »; voir aussi *ibid.*, n° 49.

<sup>191</sup> Voir OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, pp. 230-231 : « En général, il y a peu de choses organisées pour les jeunes ménages. [...] Certaines paroisses essaient de donner une formation à l'occasion du baptême des enfants. Les couples sont aidés individuellement soit par des prêtres, des religieuses, des couples amis ou la grande famille. Il serait très utile que la communauté puisse cheminer avec les mariés pendant un temps assez long après le mariage. [...] Il s'agit donc d'une pastorale d'entraide familiale qui suppose un minimum d'organisation (retraite, association, récollection...), capable de permettre aux mariés d'asseoir leur foyer sur une base vraiment chrétienne, sans se laisser reprendre par la mentalité d'un milieu traditionnel ou moderne qui n'est pas toujours christianisé en profondeur ».

<sup>192</sup> Voir JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n°s 71 (pour les familles chrétiennes), 72 (pour les associations de familles), 73 (pour les évêques, les prêtres et les diacres), 74 (pour les religieux et religieuses) et 75 (pour les laïcs spécialisés).

<sup>193</sup> *Ibid.*, n° 69. Voir *ibid.*, n° 72 : « Il importe donc de reconnaître et de valoriser les communautés ecclésiales, les groupes et les nombreux mouvements engagés de diverses manières, à des titres variés et à différents niveaux dans la pastorale familiale, en tenant compte pour chacun des caractéristiques, de la finalité, de l'impact et des méthodes propres ».

impliquée dans la pastorale post-matrimoniale, elle est capable d'accompagner les conjoints de mariages disparus et de trouver des solutions à certaines difficultés.

iii) La communauté dans un tel engagement devient un lieu où la partie catholique et ses enfants trouvent soutien et réconfort<sup>194</sup>. Elle devient comme un lignage spirituel. Aussi, le danger de conversion de la partie catholique à la religion de son conjoint a plus de chance d'être écarté. De plus, la partie non catholique sera encouragée à respecter la foi, la pratique et les obligations de son conjoint en raison du soutien de sa communauté de foi.

Il est donc souhaitable que dans l'organisation de la pastorale des mariages disparus, après leur célébration, les pasteurs d'âmes, des membres de la communauté, surtout des couples mariés exemplaires et, si possible, des conjoints de mariages disparus réussis, soient impliqués.

Il est possible de mettre en place des groupes de formation et de partage pour les conjoints de mariages disparus. Par ailleurs, un couple responsable de l'accompagnement individuel des couples de mariages disparus pourra être désigné. Il s'entourera au besoin de personnes-ressources.

#### **4.5.4.2 – Implication des familles**

La famille au Burkina Faso est communément admise comme la garante du droit matrimonial coutumier. C'est pourquoi il faut prendre en compte les relations des conjoints avec leurs familles respectives. Ainsi, les conjoints, qui, après leur mariage vont vivre dans la même ère géographique que leurs familles, veilleront à ce que le soutien familial, ci-dessus mentionné, ne se transforme pas en intrusion dans leur vie de couple.

---

<sup>194</sup> Voir *ibid.*, n° 78 pour le soutien à la partie catholique : « [II] est de la plus grande importance que, avec l'appui de sa communauté, la partie catholique soit fortifiée dans sa foi et positivement aidée à en acquérir une compréhension plus mûre et à mieux la pratiquer, de manière à devenir un vrai témoin crédible au sein de la famille, à travers la vie et la qualité de l'amour manifesté à l'autre conjoint et aux enfants ».

Dans la plupart des familles burkinabè, l'islam, le christianisme et la religion traditionnelle africaine se rejoignent. Alors, la disparité de culte n'est pas une chose nouvelle et est en général bien assumée. L'implication des familles dans la pastorale post-matrimoniale des mariages disparés leur permet de mettre leur expérience de la disparité de culte au service de l'harmonie, de la paix et de l'unité familiale.

### **Conclusion**

La définition canonique du mariage est centrée sur les deux conjoints, mais les grandes lignes de son soin pastoral ont une dimension communautaire. Certes, la responsabilité de l'évêque diocésain et des pasteurs d'âmes en général est affirmée, mais c'est pour permettre la mise en œuvre de celle de toute la communauté chrétienne en vue du soin pastoral avant, pendant et après la célébration. L'intervention de la communauté chrétienne dans ce domaine se manifeste au niveau paroissial et diocésain par l'implication de ses différentes composantes soit en groupe, soit individuellement, non pas à titre de suppléance ou de complémentarité de la responsabilité des pasteurs d'âmes mais comme une mission propre et spécifique reçue aussi du Christ et de l'Église.

Les mariages disparés recommandent une plus grande implication de la communauté chrétienne en raison de la disparité de culte qui met en présence deux parties ne partageant pas la même foi et par elles deux communautés de foi différentes.

Si la préparation au mariage est recommandée pour toutes les parties, pour le mariage disparé elle n'est pas facile à organiser en suivant les trois étapes de la préparation lointaine, prochaine et immédiate. En effet, comment l'Église peut-elle assumer la préparation lointaine pour la partie non catholique qui en cette étape échappe pastoralement à son contrôle? Par contre la préparation prochaine intervient à un moment où les parties ont déjà en vue le projet de mariage et peuvent avoir déjà fait un

cheminement ensemble. Toutefois, son caractère doctrinal ne favorise pas la participation de la partie non catholique qui a aussi sa doctrine du mariage. Par ailleurs, la partie non catholique ne peut éviter la préparation immédiate où se déroule l'enquête matrimoniale. Les exigences canoniques nécessaires pour les deux parties devraient être bien circonscrites.

Au Burkina Faso, le mariage n'étant pas seulement une union entre un homme et une femme mais aussi une alliance entre deux familles, entre deux lignages, l'importance de la communauté dans les mariages dispars représente une dimension culturelle qu'on ne peut négliger. Ainsi, la communauté intervient constamment dans leur soin pastoral avant et après la célébration pour soutenir et accompagner la vie familiale dans son témoignage chrétien et son besoin d'harmonie et de paix. Jean-Paul II affirmait : « Le dessein de Dieu sur le mariage et sur la famille concerne l'homme et la femme dans la réalité concrète de leur existence quotidienne dans telle ou telle situation sociale et culturelle »<sup>195</sup>.

La place de la communauté dans les mariages dispars est une exigence canonique en considération du soin pastoral, une réalité culturelle par rapport à la conception du mariage au Burkina Faso et une approche pragmatique en raison de la disparité du culte.

L'importance de la communauté dans les réalités spécifiques des mariages dispars au Burkina Faso ne devrait pas occulter celle de la responsabilité individuelle et commune des parties. Un équilibre doit être toujours recherché entre la place de la communauté d'une part, et celle des parties et du couple d'autre part.

---

<sup>195</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 4; voir IDEM, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 28 janvier 1991, dans AAS, 83 (1991), pp. 947-953, traduction française dans THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*, p. 224 : « Précisément parce qu'il est une réalité profondément enracinée dans la nature humaine elle-même, le mariage est marqué par les conditions culturelles et historiques de chaque peuple. Celles-ci ont toujours laissé leurs traces dans l'institution matrimoniale. L'Église ne peut donc pas en faire abstraction »; A. MENDONÇA, « The Importance of Considering Cultural Contexts in Adjudicating Marriage Nullity Cases with Special Reference to South Asian Countries », dans *Forum*, 7 (1996), p. 70.

Les mentalités chez plusieurs ethnies au Burkina Faso résolvent en général le problème de la disparité de culte avec le principe culturel qui veut que la femme et les enfants suivent la religion de l'homme. L'Église catholique affirme l'égalité de l'homme et de la femme, indépendamment de leur religion, bien qu'elle veuille le baptême et l'éducation catholique des enfants. Ce désir passe par la responsabilité de la partie catholique et ne saurait être imposé à la partie non catholique contre sa conscience. Si des concessions peuvent être faites pour la liberté religieuse des parties, des ententes pour la foi des enfants sont souvent difficiles à obtenir. Quelle éducation religieuse pourrait être donnée aux enfants? La réponse est au cas par cas. C'est pourquoi nous avons proposé des formulaires de déclaration d'intention individuelle pour respecter la liberté de conscience de chaque partie. Aussi, ces formulaires tiennent-ils compte des différentes situations au Burkina Faso et des exigences du droit.

Certaines exigences du droit établissent la célébration des mariages dispars en dehors de la messe et l'interdiction de la double célébration religieuse du même mariage. En usant des facultés que lui accorde le droit, l'évêque diocésain pourrait en dispenser au cas par cas.

La dispense de la forme canonique est une possibilité offerte par le droit pour les mariages dispars. Sa pratique au Burkina Faso recommande la détermination de la forme publique de la célébration. Quelle forme publique convient pastoralement et canoniquement au couple qui s'engage dans le mariage dispar? Certes, il y a les normes que pourrait édicter la CEBN. Mais la situation particulière de chaque cas de mariage dispar qui sollicite une dispense de la forme canonique pourrait aussi être prise en compte.

Pour introduire ces nouveaux éléments dans la pratique des paroisses et dans les coutumes diocésaines, les communautés chrétiennes ont besoin d'être préparées par des catéchèses adéquates.

Pour les mariages dispars, les coutumes diocésaines et les pratiques paroissiales ont une diversité d'approche sur le rôle des deux témoins au mariage. En proposant les parrains et les marraines de mariage, nous respectons une attente des communautés chrétiennes qui veulent que les jeunes conjoints aient des exemples et des guides dans leur vie conjugale. Par ailleurs, se trouve résolue la restriction imposée dans certaines coutumes diocésaines et pratiques paroissiales concernant les personnes qui peuvent être témoin au mariage.

La pastorale et le droit canonique comme science et pratique sont inséparables particulièrement dans les mariages dispars. Tout ce qui peut favoriser la collaboration étroite et complémentaire des théologiens et des praticiens de la pastorale et du droit canonique rendrait un grand service à la pastorale des mariages dispars.

Pour les canonistes travaillant dans les tribunaux ecclésiastiques au Burkina Faso, l'attention à certains chefs de nullité comme l'erreur sur la propriété de l'unité et la crainte révérencielle donne un enracinement culturel à l'administration de la justice dans l'Église. En raison des nombreux points communs à la culture africaine, une coopération entre les tribunaux ecclésiastiques de plusieurs pays voisins, au sujet des chefs de nullité ci-dessus évoqués et bien d'autres pourrait être un enrichissement mutuel.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

L'objectif de notre recherche était de faire des propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière sur les mariages disparés au Burkina Faso. À partir des réalités socio-culturelles et religieuses entourant la célébration de ces mariages en contexte burkinabè, nous avons soulevé des questions relatives aux mariages coutumier et musulman dans leur rapport avec le mariage catholique. Ces questions sont d'ordre religieux et culturel. La législation particulière de la CEBN pourra tenir compte des points suivants qui comportent les réponses et les suggestions les plus importantes de notre travail.

### *i) Les particularités de chaque religion non catholique*

La législation particulière au Burkina Faso ne saurait considérer indistinctement les religions non catholiques impliquées dans les mariages disparés. En effet, la religion traditionnelle africaine a bien des points en commun avec l'islam, mais chaque religion a ses particularités.

Si l'islam a une célébration religieuse du mariage, la religion traditionnelle africaine n'a, de nos jours, qu'une célébration culturelle du mariage avec des éléments de croyances religieuses. Alors, la double célébration religieuse du canon 1127, § 3 concernerait les mariages islamo-chrétiens seulement. Dans la célébration coutumière du mariage, les conjoints n'ont pas de rôle essentiel à jouer. Par contre, le mariage musulman exige un échange de consentement des parties devant des témoins. Même si pour l'islam, les enfants appartiennent à la communauté musulmane, leur éducation revient aux parents, principalement à l'homme. Dans le droit coutumier, la responsabilité de

l'éducation des enfants peut revenir à une tierce personne. Selon ce même droit, la femme doit suivre la religion de son mari. Dans le mariage dispar, l'islam désire la conversion de la partie non musulmane mais n'en fait pas une règle. Toutefois, certains musulmans zélés pourraient exiger la conversion de la partie catholique. Nous avons tenu compte de ces particularités dans nos propositions.

ii) *La préparation au mariage adaptée aux sensibilités musulmane et coutumière*

Dans le contexte socio-culturel et religieux du Burkina Faso, la législation particulière sur la préparation aux mariages dispar devrait considérer aussi les sensibilités musulmane et coutumière en ce qui a trait aux étapes et au contenu, selon qu'ils concernent la partie catholique seule ou les deux parties.

La préparation au mariage en trois grandes étapes (la préparation lointaine, la préparation prochaine et la préparation immédiate) et son contenu (les éléments doctrinaux et humains) ont été conçus pour les mariages catholiques. Une adaptation est nécessaire pour les mariages dispar en général.

En raison de la préparation au mariage proprement dite qui commence à partir de la puberté selon le droit coutumier, nous avons suggéré que la préparation lointaine soit envisagée à partir de ce stade de la maturité humaine. Aussi, une formation en deux parties permettra aux deux conjoints de bénéficier des enseignements prévus pour la préparation au mariage sans que la partie non baptisée pense qu'on en profite pour la convertir à la religion catholique. Pour ce faire, la formation des conjoints prévue dans la préparation immédiate intégrera certains éléments de la préparation prochaine. Par ailleurs, les éléments de la doctrine chrétienne du mariage qui ne seront pas abordés dans la préparation commune aux deux parties seront enseignés à la partie catholique seule. Néanmoins, dans le respect de la foi de la partie non baptisée, la formation commune

traitera des thèmes tels la liberté de religion, la polygamie, le divorce, la répudiation, le mariage civil monogamique, la sainteté du mariage, le consentement libre des parties, l'éducation des enfants, etc. Cette formation impliquera plusieurs personnes de la communauté chrétienne et la préparation au mariage en général considèrera la contribution des familles, des lignages et des communautés de foi des deux parties.

iii) *Le rôle de la communauté et du couple*

Dans le mariage coutumier, la communauté a un rôle prépondérant par rapport au couple alors que dans les mariages catholique et musulman, c'est le couple qui est au premier plan. La communauté et le couple auront à jouer leur rôle en tenant compte des réalités culturelles au Burkina Faso et des exigences chrétiennes du mariage. Le rôle de la communauté chrétienne dans le soin pastoral du mariage en général (c. 1063) et dans celui des mariages disparés en particulier n'est pas supplétoire mais propre et spécifique. La mission de la communauté est d'apporter une aide aux conjoints.

Cependant, nous avons recommandé un décret général exécutoire en application du canon 1063 pour préciser le rôle de la communauté chrétienne dans le soin pastoral du mariage. Évidemment, la responsabilité de la communauté chrétienne dans ce soin pastoral a des limites fixées par le droit. Si la responsabilité des conjoints est exclusive, elle ne laisse aucune place pour l'intervention de la communauté chrétienne. Par contre, si elle est première, celle de la communauté chrétienne n'intervient qu'à titre de complémentarité. Aussi, les parties doivent assumer seules leurs responsabilités dans les échanges de consentements. Par ailleurs, dans la pratique de leur religion respective et dans l'éducation des enfants, elles doivent être les premiers responsables, même si leurs familles et leurs communautés de foi leur viennent en aide dans le respect de leur liberté et de leur conscience.

*iv) Le consentement du lignage et le consentement des époux*

Selon le mariage coutumier, le consentement des conjoints n'est pas requis pour la validité du mariage. Le consentement des deux lignages suffit. Cette conception du mariage ne s'accorde pas avec celle du mariage chrétien où le consentement des conjoints est requis et ne peut être suppléé par aucune puissance humaine (c. 1057, § 1). Aujourd'hui, les jeunes recherchent le consentement des lignages, même s'ils choisissent librement leurs conjoints.

Nous avons proposé que les tribunaux ecclésiastiques au Burkina Faso soient attentifs à la crainte révérencielle comme chef de nullité de mariage en raison de la pression familiale qui peut exister aussi bien dans le mariage coutumier que dans le mariage catholique. Dans la préparation au mariage, les pasteurs veilleront à ce que les parties comprennent que leur consentement librement donné est indispensable à l'existence du lien matrimonial même si les lignages ont déjà donné le leur.

*v) La double célébration religieuse du même mariage*

La double célébration religieuse du même mariage est une pratique fréquente dans les mariages islamo-chrétiens où chaque partie ou chaque communauté de foi tient à la célébration du mariage selon le rite de sa religion. Cette double célébration est interdite par le canon 1127, § 3 mais n'affecte pas la validité du mariage.

Alors, nous avons suggéré que les évêques diocésains puissent dispenser de cette interdiction, cas par cas, en veillant à ce que les conjoints comprennent que seule la célébration du mariage avec la forme canonique a un effet juridique créant le lien matrimonial.

*vi) La dispense de la forme canonique*

Si la dispense de la forme canonique est accordée selon le canon 1127, § 2, est requise pour la validité du mariage la célébration suivant une certaine forme publique. Au Burkina Faso, les mariages civil, musulman et coutumier sont canoniquement des formes publiques de la célébration.

Cependant, pour des raisons pastorales, nous avons conseillé que soit retenu le mariage civil seul et qu'en application du canon ci-dessus mentionné certaines situations soient considérées comme étant de graves difficultés : ce qui compromet l'harmonie, la paix et la tranquillité dans le foyer ou entre les familles ou entre les communautés de foi; le respect de la liberté religieuse; une forte opposition des parents de la partie non baptisée; lorsque le refus de la dispense devient un danger pour la foi catholique et un obstacle à sa transmission aux enfants.

*vii) La sauvegarde de la foi catholique*

Le droit universel de l'Église demande à la partie catholique de déclarer être prête à écarter les dangers d'abandon de la foi (c. 1125, 1°). Sans aucun doute, la volonté de l'Église catholique est de préserver la foi catholique et s'il est évident qu'elle serait en danger, une dispense de disparité de culte ne pourrait valablement être accordée. Alors, nous avons invité la partie catholique à tenir ferme dans sa foi. Néanmoins, l'implication de la communauté chrétienne dans le souci de préserver la foi catholique lui sera d'un appui. Il est indispensable que les parties, les familles et les communautés de foi concernées par le mariage disparaissent entre elles un dialogue véridique dans le respect mutuel.

Par ailleurs, la législation particulière de la CEBN pourra tirer avantage des législations civiles nationale et internationale qui établissent le respect de la liberté

religieuse. Ainsi, avons-nous inclu l'engagement au respect de la liberté religieuse dans la déclaration d'intention individuelle.

viii) *L'éducation des enfants*

Pour le baptême et l'éducation catholique des enfants, la législation universelle de l'Église sur les mariages disparés n'exige pas de garanties de la partie catholique, encore moins de la partie non baptisée. Il est requis seulement un engagement de la partie catholique sous forme de promesses sincères (c. 1125, 1<sup>o</sup>). La partie non baptisée doit en être simplement informée (c. 1125, 2<sup>o</sup>). Toutefois, la responsabilité de l'éducation humaine et religieuse des enfants incombe premièrement et conjointement aux deux parents (c. 1136). Or, selon la législation matrimoniale musulmane, cette responsabilité revient primordialement au père et dans le mariage coutumier, elle peut échapper totalement au contrôle du père et de la mère. Un tel contexte culturel et religieux devrait amener les conjoints à discuter de la responsabilité de l'éducation des enfants dans les mariages disparés, d'une part entre eux, et d'autre part avec la personne qui en est responsable selon le droit coutumier.

Pour des normes complémentaires au canon 1126, nous avons envisagé que les promesses de la partie catholique sur le baptême et l'éducation catholique des enfants se fassent en présence du prêtre seul ou d'autres témoins. Aussi, la partie non baptisée sera informée de ces engagements devant au moins un membre de sa famille. Par ailleurs, nous avons proposé une déclaration d'intention individuelle comprenant l'engagement de donner une éducation humaine et religieuse basée sur des valeurs religieuses communes aux deux parents, que la partie catholique soit l'homme ou la femme.

*ix) La primauté de l'homme et l'égalité des sexes*

Dans la législation universelle de l'Église sur les mariages disparés, il n'y a pas de distinction entre l'homme et la femme. Par contre, selon la législation matrimoniale coutumière, la femme doit suivre la religion de son mari et elle n'a pas les mêmes droits que l'homme dans le mariage musulman. L'Église catholique au Burkina Faso a longtemps œuvré pour la libération de la femme et prôné l'égalité entre l'homme et la femme. Même si les mentalités culturelle et musulmane sont marquées par la primauté de l'homme sur la femme, les situations concrètes de chaque couple peuvent être différentes.

Aussi avons-nous préconisé une législation exempte de toute discrimination entre l'homme et la femme dans les mariages disparés.

*x) Le divorce*

Le mariage musulman admet le divorce et offre la possibilité à l'homme de répudier unilatéralement sa femme. Dans la tradition du mariage coutumier, le consentement des lignages pour le mariage d'une fille est donné une seule fois pour toujours. La législation civile burkinabè admet même le divorce par consentement mutuel. À l'opposé, l'Église catholique affirme que le divorce est contraire à la propriété de l'indissolubilité du mariage.

Nous avons proposé que la question soit abordée dès la formation préparatoire au mariage et qu'en application du canon 1125, 3°, les deux parties s'engagent à rejeter toute idée de divorce et de répudiation.

*xi) La polygamie*

La polygamie, acceptée et pratiquée dans l'islam et dans la religion traditionnelle africaine, s'oppose à la propriété de l'unité du mariage. Il y a un risque d'erreur sur cette propriété pour les musulmans et les membres de la religion traditionnelle africaine qui

s'engagent dans les mariages disparés. Pour que cette erreur se traduise en chef de nullité, il faut qu'elle détermine la volonté (c. 1099). Il revient aux tribunaux ecclésiastiques, dans leur devoir de rendre la justice dans l'Église, de déclarer la nullité d'un mariage sous un tel chef.

Nous avons suggéré que les personnes travaillant dans les tribunaux ecclésiastiques aient une formation plus approfondie en jurisprudence de la Rote romaine pour le service de la justice qu'elles ont à rendre mais aussi pour aider celles qui ont en charge la préparation aux mariages disparés. À cet effet, une formation culturelle aussi est indispensable. Une coopération entre les tribunaux ecclésiastiques de pays voisins partageant les mêmes réalités socio-culturelles du mariage pourrait contribuer à cette formation. Aussi, la déclaration d'intention que nous avons proposée pour les mariages islamo-chrétiens et ceux entre catholiques et animistes exige que les parties s'engagent personnellement à rejeter la polygamie. En outre, la célébration du mariage civil monogamique pourra être exigée comme condition de la concession de la dispense de disparité de culte.

#### xii) *Les témoins*

Les témoins au mariage, en plus du rôle que leur assigne le droit universel, sont aussi des parrains ou marraines de mariage. Ce double rôle, qui apparaît dans la pratique paroissiale et les coutumes diocésaines du Burkina Faso, exige des témoins au mariage de nombreuses qualités bien au-delà de ce que prévoit la législation universelle de l'Église catholique. Il faudrait s'en tenir à l'esprit du législateur universel sur les témoins au mariage. Ce sont des personnes capables de témoigner de la célébration du mariage. Certes, leur rôle de parrain ou de marraine de mariage contribue au succès de la vie matrimoniale. Néanmoins, les deux rôles ne devraient pas être confondus.

C'est pourquoi les conjoints auront des témoins au mariage conformément au droit universel de l'Église catholique et, pour ceux qui le désirent, des parrains ou marraines de mariage aussi, sans aucune incidence sur la forme canonique de la célébration.

Nos réflexions et nos propositions ont pris en compte une des caractéristiques socio-religieuses du Burkina Faso : la tolérance religieuse qui favorise la paix entre les différentes communautés religieuses et promeuve le dialogue interreligieux. Jean-Paul II et les évêques burkinabè ont exprimé leur engagement dans le dialogue interreligieux.

En ce qui concerne le mariage, les lois de l'Église catholique ont rapidement évolué depuis le Concile Vatican II<sup>1</sup> sous l'influence du développement de ce dialogue, particulièrement le mouvement œcuménique. Certes, le dialogue avec les religions non chrétiennes a enregistré des avancées significatives, mais il n'est pas au même niveau que le mouvement œcuménique. D'ailleurs, dans certaines parties du monde, l'intolérance et l'intégrisme religieux ont atteint un niveau inquiétant. Aussi, les normes universelles et particulières de l'Église catholique sur les mariages disparus ne sauraient être indifférentes à de telles situations. Jean-Paul II affirmait : « Le respect et le dialogue requièrent [...] la réciprocité dans tous les domaines, surtout en ce qui concerne les libertés fondamentales. Ils favorisent la paix et l'entente entre les peuples. Ils aident à résoudre ensemble les problèmes des hommes et des femmes d'aujourd'hui [...] »<sup>2</sup>. Dans les mariages disparus,

---

<sup>1</sup> PAUL VI, Motu proprio concédant certains pouvoirs et privilèges aux évêques *Pastorale munus*, 30 novembre 1963, dans AAS, 56 (1964), pp. 5-12, traduction française dans DC, 61 (1964), col. 9-14; IDEM, *Matrimonia mixta*; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Matrimonii sacramentum*; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica, 13 mars 2006, Prot. N. 10279/2006, dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 177-179, traduction française dans *Bulletin des nouvelles de la Société canadienne de droit canonique*, vol. 31, n° 1 (2006), pp. 8-9; BENOÎT XVI, *Omnium in mentem*.

<sup>2</sup> JEAN-PAUL II, Message aux jeunes musulmans à Casablanca au Maroc, 19 août 1985, n° 5, dans AAS, 78 (1986), p. 99.

une telle réciprocité devrait s'exprimer par des lois matrimoniales respectueuses de la liberté et de la conscience des parties en rapport à leur foi et à leur pratique religieuse. Par ailleurs, dans le domaine des mariages disparés, l'Église catholique pourrait encourager des rencontres interreligieuses au niveau local qui aboutiraient à des conclusions comme le décalogue d'Assise pour la paix<sup>3</sup>. Bien que ce décalogue concerne la paix, certains engagements s'appliqueraient aux mariages disparés aussi :

Nous nous engageons à éduquer les personnes au respect et à l'estime mutuels afin que l'on puisse parvenir à une coexistence pacifique [...] entre les membres [...] de religions différentes. Nous nous engageons à promouvoir la culture du dialogue afin que se développent la compréhension et la confiance réciproques [...]. Nous nous engageons à défendre le droit de toute personne humaine à mener une existence digne, conforme à son identité culturelle, et à fonder librement une famille qui lui soit propre. Nous nous engageons à dialoguer avec sincérité et patience, ne considérant pas ce qui nous sépare comme un mur insurmontable [...]<sup>4</sup>.

Nous osons espérer que ce travail permettra à la Conférence épiscopale du Burkina-Niger d'avancer rapidement dans la législation particulière des mariages disparés et d'édicter des normes complémentaires du Code en ce domaine. Notre recherche comporte des éléments d'un décret général et il ne reste plus qu'à les mettre en forme. Par ailleurs, plusieurs de nos propositions sont applicables dans certaines Églises particulières d'Afrique et pourront même servir au soin pastoral des mariages disparés dans d'autres continents.

---

<sup>3</sup> Voir IDEM, Lettre aux Chefs d'État ou de gouvernement, « Décalogue » pour la paix, 24 février 2002, dans *DC*, 99 (2002), pp. 251-252.

<sup>4</sup> Ibid., p. 252.

## ANNEXE I

### QUESTIONNAIRE SUR LES COUTUMES DIOCÉSAINES CONCERNANT LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO

Abbé Roger OUÉDRAOGO  
THÈSE DE DOCTORAT EN DROIT CANONIQUE

#### DIOCÈSE DE :

1. Quelles sont les normes diocésaines en matière de mariage entre catholiques et
  - autres chrétiens
  
  - catéchumènes
  
  - animistes
  
  - musulmans
  
2. Existe-t-il dans votre diocèse un programme diocésain de préparation au mariage spécifique pour les mariages mixtes (entre catholiques et autres chrétiens) et les mariages dispars (entre catholiques et non-baptisés) ?
  
3. Si oui, quelles en sont les grandes lignes ? (à défaut d'avoir un document)
  
4. Comment se compose un dossier de mariage entre catholiques et autres chrétiens, catholiques et non-baptisés ?
  
5. Comment se font les promesses et les déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°) ?
  - Par écrit ?
  - Oralement ?
  - Oralement et par écrit ?
  - En présence de qui ?(une brève description du déroulement, si possible)

- Existe-t-il un formulaire pour ces promesses et ces déclarations ?
  - Avant que la partie catholique ne fasse ses promesses concernant le baptême et l'éducation catholique des enfants et ses déclarations concernant la fidélité à sa foi catholique, est-ce qu'on suggère ou exige qu'elle en discute avec la partie non catholique ?  Une entente est-elle souhaitée ou exigée avant la célébration du mariage ?
6. Le droit universel demande d'informer la partie non catholique des promesses de la partie catholique (c. 1125, 2°). Comment en est-elle informée ?
7. Cela se fait-il en présence de témoin(s) ? Si oui, lesquels ?
- la partie catholique ?
  - le curé ou le prêtre ?
  - une autre personne (à préciser) ?  .....
  - n'importe qui ?
8. Exigez-vous de la partie non catholique qu'elle réagisse à cette information ?  Par exemple dire son accord ou son désaccord à l'engagement de la partie catholique.
9. Qui fait la demande de dispense de disparité de culte ou d'autorisation pour un mariage mixte ?
10. Quelles sont les raisons à mentionner dans la demande ?
11. Existe-t-il un formulaire de cette demande  ou chaque demandeur doit-il la composer librement  ou suivant un schéma établi  ?
12. Dans votre diocèse, qui a la faculté de dispenser de la disparité de culte ou d'accorder une autorisation pour un mariage mixte ?

13. Le droit universel demande que les deux parties soient instruites des fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°). Exigez-vous que la partie non catholique suive la préparation au mariage comme la partie catholique ?

Si non, comment assurez-vous l'instruction de la partie non catholique sur les fins et propriétés du mariage ?

Si oui, que faites-vous en cas de refus de la partie non catholique de suivre la préparation au mariage ?

14. Le droit universel dit qu'aucune des parties ne doit exclure les fins et les propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°). Cherchez-vous à vous assurer qu'aucune partie n'exclut une ou plusieurs fins et propriétés du mariage ?

Si oui, comment ?

15. Que faites-vous s'il est évident qu'une partie exclut une ou plusieurs fins et propriétés du mariage ?

16. La célébration liturgique du mariage entre catholiques et autres chrétiens ou entre catholiques et non-baptisés est-elle différente de celle du mariage entre catholiques ?

17. La célébration liturgique se fait-elle au cours d'une messe ou d'une célébration avec la Communion. Si non, y en a-t-il avant ou après le mariage et à quelle(s) condition(s) ?

18. Dans la forme canonique ordinaire, le mariage est contracté devant deux témoins et un assistant autorisé (c. 1108, § 1). Quelles sont les qualités requises pour être témoins de mariage dans votre diocèse ?

19. Quel rôle est assigné à ces témoins pendant la préparation au mariage, durant la célébration et durant le mariage ?

20. Y a-t-il des personnes qui ne peuvent pas être témoins de mariage ? Si oui, lesquelles et pourquoi ?

---

**Enquêtes pour la rédaction d'une thèse en droit canonique. Merci de votre collaboration. Veuillez renvoyer le questionnaire rempli à l'abbé Isidore OUEDRAOGO, OCADES Caritas Burkina/OUAGADOUGOU**

21. Le droit universel prévoit que s'il y a des graves difficultés à l'observance de la forme canonique, l'ordinaire du lieu de la partie catholique peut en dispenser (c. 1127, § 2). Dans votre diocèse, quelles sont les situations qui sont considérées comme graves difficultés pour la concession d'une telle dispense ?
22. Dans votre diocèse, qui a la faculté de concéder la dispense de la forme canonique ?
23. Le droit universel exige pour la validité des mariages célébrés avec une dispense de la forme canonique, une certaine forme publique (c. 1127, § 2). Il existe au Burkina Faso, le mariage civil, le mariage coutumier, le mariage musulman et le mariage protestant. De toutes ces célébrations, lesquelles sont acceptées comme une forme publique de mariage dans votre diocèse ? S'il y en a qui en sont exclues, dites quelles en sont les raisons.
24. Si la dispense de la forme canonique est concédée dans votre diocèse, à qui revient le choix de la forme publique de mariage ?
- Celui qui concède la dispense ?
  - La partie catholique ?
  - La partie non catholique ?
  - Les deux parties ?
  - Une autre personne ? (précisez) .....
25. Pour la validité du mariage célébré avec dispense de la forme canonique, existe-t-il d'autres conditions dans votre diocèse que la forme publique ?
26. Comment procède-t-on dans votre diocèse à l'inscription d'un mariage célébré avec dispense de la forme canonique ?
27. Si le mariage a eu lieu dans le diocèse où la partie catholique a domicile, où les inscriptions nécessaires doivent-elles être faites ?
28. Si le mariage a eu lieu dans un autre diocèse, où les inscriptions nécessaires doivent-elles être faites ?

29. Le droit universel demande de consulter l'ordinaire du lieu du mariage quand la célébration avec dispense de la forme canonique doit avoir lieu dans un autre diocèse que celui de la partie catholique (c. 1127, § 2). Comment cette exigence du droit est-elle satisfaite dans votre diocèse ?

30. Comment dans votre diocèse obtient-on la preuve au for externe que :

- la partie catholique a fait ses déclarations et ses promesses ?
  
- la partie non catholique a été informée des promesses de la partie catholique ?
  
- la célébration du mariage a été faite en cas de dispense de la forme canonique ?

Fait à..... le.....

## ANNEXE II

### QUESTIONNAIRE SUR LA PRATIQUE PAROISSIALE CONCERNANT LES MARIAGES DISPARS AU BURKINA FASO

Abbé Roger OUÉDRAOGO  
THÈSE DE DOCTORAT EN DROIT CANONIQUE

#### PAROISSE DE :

1. Existe-t-il dans votre paroisse un programme de préparation au mariage spécifique pour les mariages mixtes (entre catholiques et autres chrétiens) et les mariages dispars (entre catholiques et non-baptisés) ?

Si oui, quelles en sont les grandes lignes ? (à défaut d'avoir un document)

2. Comment se compose un dossier de mariage entre catholiques et autres chrétiens, catholiques et non-baptisés dans votre paroisse?
3. Comment se font les promesses et les déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°) dans votre paroisse?
  - Par écrit ?
  - Oralement ?
  - Oralement et par écrit ?
  - En présence de qui ? (une brève description du déroulement, si possible)
4. Existe-t-il un formulaire pour ces promesses et ces déclarations ?
5. Avant que la partie catholique ne fasse ses promesses concernant le baptême et l'éducation catholique des enfants et ses déclarations concernant la fidélité à sa foi catholique, est-ce qu'on suggère ou exige qu'elle en discute avec la partie non catholique ?  Une entente est-elle souhaitée ou exigée avant la célébration du mariage ?
6. Le droit universel demande d'informer la partie non catholique des promesses de la partie catholique (c. 1125, 2°). Comment en est-elle informée dans votre paroisse?

7. Cela se fait-il en présence de témoin(s) ? Si oui, lesquels ?
- a. la partie catholique ?
  - b. le curé ou le prêtre ?
  - c. une autre personne (à préciser) ?  .....
  - d. n'importe qui ?
8. Exigez-vous de la partie non catholique qu'elle réagisse à cette information ?   
Par exemple dire son accord ou son désaccord à l'engagement de la partie catholique.
9. Qui fait la demande de dispense de disparité de culte ou d'autorisation pour un mariage mixte dans votre paroisse?
10. Quelles sont les raisons à mentionner dans la demande ?
11. Existe-t-il un formulaire de cette demande  ou chaque demandeur doit-il la composer librement  ou suivant un schéma établi ?
12. Le droit universel demande que les deux parties soient instruites des fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°). Exigez-vous que la partie non catholique suive la préparation au mariage comme la partie catholique ?
- Si non, comment assurez-vous l'instruction de la partie non catholique sur les fins et propriétés du mariage ?
- Si oui, que faites-vous en cas de refus de la partie non catholique de suivre la préparation au mariage ?
13. Le droit universel dit qu'aucune des parties ne doit exclure les fins et les propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°). Cherchez-vous à vous assurer qu'aucune partie n'exclut une ou plusieurs fins et propriétés du mariage ?
- Si oui, comment ?
- Que faites-vous s'il est évident qu'une partie exclut une ou plusieurs fins et propriétés du mariage ?

---

**Enquêtes pour la rédaction d'une thèse en droit canonique.**

**Merci de votre collaboration.**

**Veillez renvoyer le questionnaire rempli à l'abbé Isidore OUEDRAOGO,  
OCADES Caritas Burkina/OUAGADOUGOU**

14. La célébration liturgique du mariage entre catholiques et autres chrétiens ou entre catholiques et non-baptisés est-elle différente de celle du mariage entre catholiques ?
15. La célébration liturgique se fait-elle au cours d'une messe ou d'une célébration avec la Communion.  Si non, y en a-t-il avant ou après le mariage et à quelle(s) condition(s) ?
16. Dans la forme canonique ordinaire, le mariage est contracté devant deux témoins et un assistant autorisé (c. 1108, § 1). Quelles sont les qualités requises pour être témoins de mariage dans votre paroisse ?
17. Quel rôle est assigné à ces témoins pendant la préparation au mariage, durant la célébration et durant le mariage ?
18. Y a-t-il des personnes qui ne peuvent pas être témoins de mariage ?  Si oui, lesquelles et pourquoi ?
19. Comment procède-t-on dans votre paroisse à l'inscription d'un mariage célébré avec dispense de la forme canonique ?
20. Si le mariage a eu lieu dans une autre paroisse, où les inscriptions nécessaires doivent-elles être faites ?
21. Si le mariage a eu lieu dans un autre diocèse, où les inscriptions nécessaires doivent-elles être faites ?
22. Comment dans votre paroisse obtient-on la preuve au for externe que :
- la partie catholique a fait ses déclarations et ses promesses ?
  - la partie non catholique a été informée des promesses de la partie catholique ?
  - la célébration du mariage a été faite en cas de dispense de la forme canonique ?

---

**Enquêtes pour la rédaction d'une thèse en droit canonique.**

**Merci de votre collaboration.**

**Veillez renvoyer le questionnaire rempli à l'abbé Isidore OUEDRAOGO,  
OCADES Caritas Burkina/OUAGADOUGOU**

### ANNEXE III

PAROISSE

INTERROGATOIRE EN VUE DU MARIAGE

Adresse postale

entre .....

Et .....

Prévu le .....

Dans l'église de .....

Les fiancés doivent être entendus séparément par le prêtre.

Ils doivent faire serment sur l'Évangile ou sur le Crucifix, de répondre loyalement à cet interrogatoire. Le prêtre leur rappellera la sainteté du serment, les peines qui frappent les parjures, notamment la privation des sacrements.

#### LUI

#### ELLE

Il se présente le .....

pour être interrogé par .....

Moi ..... jure

devant Dieu de dire toute la vérité et rien que la vérité sur tout ce qui me sera demandé.

1. Nom et prénoms .....

2. Fils de .....

et de .....

3. Né le .....

à .....

4. Êtes-vous catholique ? .....

Votre fiancée est-elle catholique ? .....

5. Baptisé le .....

à .....

6. Confirmé le .....

7. Domicilié à .....

depuis .....

Domiciles antérieurs depuis l'âge de 14

ans .....

Elle se présente le .....

pour être interrogée par .....

Moi ..... jure

devant Dieu de dire toute la vérité et rien que la vérité sur tout ce qui me sera demandé.

1. Nom et prénoms .....

2. Fille de .....

et de .....

3. Née le .....

à .....

4. Êtes-vous catholique ? .....

Votre fiancé est-il catholique ? .....

5. Baptisée le .....

à .....

6. Confirmée le .....

7. Domiciliée à .....

depuis .....

Domiciles antérieurs depuis l'âge de 14

ans .....

	<b>LUI</b>	<b>ELLE</b>
8. Profession ?	8.....	8.....
9. Avez-vous déjà contracté mariage ?	9.....	9.....
a) avec une autre personne :	.....	.....
devant l'Église catholique ?	.....	.....
devant l'administration civile (acte) ?	.....	.....
selon la coutume ?	.....	.....
b) entre vous (civilement ?	.....	.....
coutumièrement ?)	.....	.....
10. Y a-t-il entre vous quelque lien de	10.....	10.....
parenté (consanguinité, affinité,	.....	.....
adoption ?	.....	.....
11. Y a-t-il un autre empêchement à votre	11.....	11.....
union selon les lois de l'Église (âge,	.....	.....
vœux, rapt, crime, honnêteté publique,	.....	.....
disparité de culte) ?	.....	.....
12. Avez-vous continué à vous instruire	12.....	12.....
des vérités chrétiennes après votre	.....	.....
première communion ?	.....	.....
13. Consentez-vous librement à vous	13.....	13.....
marier ?	.....	.....
14. Votre fiancé(e) consente-t-il(elle)	14.....	14.....
librement à se marier ?	.....	.....
15. Que pense votre famille de votre	15.....	15.....
mariage ? Les salutations coutumières	.....	.....
ont-elles été faites ? et quand ?	.....	.....
16. Donnez-vous un consentement total et	16.....	16.....
sans condition ?	.....	.....
17. Acceptez-vous de vous unir pour	17.....	17.....
toujours ?	.....	.....
18. Savez-vous que le divorce et la	18.....	18.....
polygamie sont contraires à la volonté	.....	.....
de Dieu ?	.....	.....
Excluez-vous donc de votre projet de	.....	.....
mariage toute idée	.....	.....
de divorce ?	.....	.....
de polygamie ?	.....	.....
19. Pensez-vous que votre fiancé(e) rejette	19.....	19.....
aussi toute idée de divorce et de	.....	.....
polygamie ?	.....	.....
20. Pour les enfants que Dieu vous	20.....	20.....
donnera, êtes-vous décidé	.....	.....
- à les faire baptiser le plus tôt	.....	.....
possible ?	.....	.....
- à les éduquer chrétiennement ?	.....	.....

*Veuillez signer vos réponses*

*Fait à ..... le .....*

Sceau paroissial

Signature du curé

Signature du futur

Signature de la future

## ANNEXE IV

### SYNTHÈSE DES COUTUMES DIOCÉSAINES DE CERTAINES ÉGLISES PARTICULIÈRES AU BURKINA FASO SUR LES MARIAGES DISPARS

#### DIOCÈSE DE DÉDOUGOU

##### **Les types de mariages dispars**

Dans les mariages dispars, il faut distinguer :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes; les catéchumènes sont ceux et celles qui ont fait les deux étapes de catéchuménat;
- le mariage entre catholiques et animistes;
- le mariage entre catholiques et musulmans.

##### **La préparation aux mariages dispars**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

##### **Le dossier canonique des mariages dispars**

Il se compose comme suit :

- interrogatoire en vue du mariage;
- promesses et déclarations de la partie catholique;
- demande et concession des dispenses nécessaires.

##### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles se font par écrit selon un formulaire après qu'elles aient été expliquées.

La preuve au for externe qu'elles ont été faites est obtenue par un formulaire à remplir et à signer par le prêtre.

Il est souhaitable qu'une entente ait lieu entre les parties, avant la célébration, pour le baptême et l'éducation catholique des enfants.

**La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

Le prêtre informe la partie non catholique lors de l'entretien de la préparation au mariage et en présence de la partie catholique et des témoins de mariage. On exige de la partie non catholique qu'elle réagisse à cette information.

**La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre suivant un formulaire et le motif invoqué est de permettre à la partie catholique de recevoir les sacrements.

**Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Ce sont le curé et l'ordinaire du lieu.

**Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les deux parties doivent suivre la préparation au mariage où elles sont instruites des fins et propriétés essentielles du mariage. Si la partie non catholique refuse de suivre cette préparation, la célébration ne peut avoir lieu.

L'enquête et les consultations, avant la célébration, permettent de savoir si l'une ou les deux parties excluent les fins et propriétés du mariage. Dans un cas avéré, la célébration est ajournée et la personne ou les personnes sont invitées à comprendre et à accepter les fins et les propriétés du mariage.

**La célébration liturgique du mariage dispar**

Elle est faite au cours de la messe.

**Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

Ils doivent avoir une vie conforme aux normes matrimoniales chrétiennes et donner le bon exemple car leur rôle est d'accompagner, soutenir, conseiller les parties. Ne peuvent être témoins de mariage, les divorcés, les polygames, les prêtres, religieux, religieuses et personnes consacrées.

### **La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par l'évêque et dans ce cas la forme publique à observée est le mariage coutumier ou le mariage civil. Le choix de la forme publique revient à l'évêque ou aux deux parties ou à la partie catholique.

## **DIOCÈSE DE DIÉBOUGOU**

### **Les types de mariages dispars**

Dans les mariages dispars, il faut distinguer :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes. L'homme est considéré comme catéchumène lorsqu'il a fait deux années de catéchèse et la femme l'est après une année seulement.
- le mariage entre catholiques et animistes.
- le mariage entre catholiques et musulmans.

### **La préparation aux mariages dispars**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

### **Le dossier canonique des mariages dispars**

Il se compose de divers formulaires remplis.

### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles se font oralement devant les témoins de mariage et des personnes-ressources. Le prêtre explique les exigences du mariage catholique et pose des questions si nécessaires. Les témoins donnent leur avis et leurs encouragements pour la célébration du mariage dispar. La preuve au for externe que les promesses et déclarations ont été faites est donnée par les formulaires remplis et signés. Il est souhaitable qu'une entente entre les parties ait lieu avant la célébration sur le baptême et l'éducation catholique des enfants.

**La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

La partie non catholique est informée des promesses par le prêtre à l'entretien de la préparation au mariage et en présence de la partie catholique et des témoins de mariage. On exige de la partie non catholique qu'elle réagisse à cette information.

**La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre suivant un formulaire et les raisons invoquées sont l'acceptation du baptême et de l'éducation catholique des enfants, la liberté pour la partie catholique de vivre sa foi.

**Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Ce sont l'évêque diocésain si la partie non baptisée est l'homme et tout ordinaire du lieu pour les autres situations.

**Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les deux parties doivent suivre, pour la préparation au mariage, une catéchèse appropriée où elles sont instruites des fins et propriétés essentielles du mariage. Si la partie non catholique refuse de suivre cette préparation, il faut prendre le temps de faire une enquête pour voir si la foi de la partie catholique n'est pas en danger. S'il n'y a pas de danger, le mariage peut être célébré. Aussi, une autre enquête sera menée pour savoir si les parties n'excluent pas les fins et les propriétés essentielles du mariage. S'il n'y en avait, la célébration du mariage est ajournée et un temps de réflexion est donné aux parties.

**La célébration liturgique du mariage**

Elle est faite au cours de la messe.

**Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

Ils doivent être baptisés et mariés à l'église, avoir une situation régulière de vie chrétienne. Leur rôle est d'être présent au mariage et donner leur accord, être témoin

actif dans la joie et la peine des mariées. Les personnes n'ayant pas les qualités requises sont : les non-mariés à l'église et les célibataires.

### **La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par l'évêque et dans ce cas la forme publique à observée est le mariage coutumier ou le mariage civil. Le choix de la forme publique revient aux deux parties.

## **DIOCÈSE DE DORI**

### **Les types de mariages dispar**

Dans les mariages dispar, on distingue :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes;
- le mariage entre catholiques et animistes;
- le mariage entre catholiques et musulmans.

### **La préparation aux mariages dispar**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

### **Le dossier canonique des mariages dispar**

Il se compose comme suit :

- interrogatoire en vue du mariage;
- promesses et déclarations de la partie catholique;
- demande et concession des dispenses nécessaires.

### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles sont faites par écrit et leur preuve au for externe est donnée dans le dossier canonique du mariage.

**La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

La partie non catholique est informée des promesses par le prêtre à l'inscription du mariage en présence de la partie catholique. On demande à la partie non catholique de réagir à cette information.

**La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre suivant un formulaire ou un schéma établi et à la demande de la partie catholique.

**Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

L'évêque diocésain seul dispense de l'empêchement de disparité de culte.

**Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les parties en sont instruites par leur participation à la préparation au mariage quand c'est possible. Si la partie non catholique refuse de suivre cette préparation, il n'y a pas de mariage chrétien. On s'assure que les fins et propriétés essentielles du mariage ne sont exclues par aucune partie par un dialogue avec toutes les parties. S'il n'y en avait, la célébration du mariage est ajournée.

**La célébration liturgique du mariage dispar**

Elle a lieu dans la plupart du temps en dehors de la messe pour les mariages islamo-chrétiens et pour les autres mariages dispars, au cours de la messe.

**Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

- qualités : être chrétien pour le témoin de la partie catholique et toute autre personne pour la partie non catholique.
- rôle : être présent aux côtés des mariés.
- les personnes n'ayant pas les qualités requises : un non-baptisé pour le témoin de la partie catholique.

### **La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par l'ordinaire du lieu et la forme publique est le mariage musulman ou mariage civil selon le choix des deux parties.

## DIOCÈSE DE KAYA

### **Les types de mariages dispars**

Dans les mariages dispars, on distingue :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes;
- le mariage entre catholiques et animistes;
- le mariage entre catholiques et musulmans.

### **La préparation aux mariages dispars**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

### **Le dossier canonique des mariages dispars**

Il se compose comme suit :

- interrogatoire en vue du mariage;
- promesses et déclarations des deux parties;
- demande et concession des dispenses nécessaires.

### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles sont dites oralement et transcrites, selon un formulaire, par le prêtre en présence de deux témoins. Avant qu'elles ne soient faites, on suggère que les parties en discutent. Leur preuve au for externe est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

La partie non catholique est informée de ces promesses par le prêtre à l'inscription du mariage en présence de la partie catholique et des deux témoins de mariage. La preuve

que la partie non catholique en a été informée est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre au nom de la partie catholique. Elle comporte les raisons suivantes : acceptation des promesses et engagement par la partie non catholique non seulement à laisser la partie catholique pratiquer sa foi mais aussi à baptiser et éduquer les enfants dans la foi catholique. La preuve de cet engagement de la partie non catholique est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Ce sont le curé et l'ordinaire du lieu.

### **Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les parties en sont instruites par leur participation à la préparation au mariage. Si la partie non catholique refuse de suivre cette préparation, il n'y a pas de mariage chrétien. On s'assure que les fins et propriétés essentielles du mariage ne sont exclues par aucune partie par l'interrogatoire canonique. S'il n'y en avait, le mariage n'est pas célébré.

### **La célébration liturgique du mariage dispar**

Elle a lieu dans la plupart du temps au cours de la messe.

### **Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

- qualités : être catholique, confirmé, marié et en situation régulière.
- rôle : parrains et conseillers.
- les personnes n'ayant pas les qualités requises : non-baptisés, chrétiens en situation irrégulière parce que leur situation n'est pas exemplaire.

### **La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par évêque diocésain et la forme publique est le mariage musulman, le mariage civil ou le mariage coutumier.

#### DIOCÈSE DE OUAHIGOUYA

### **Les types de mariages dispars**

Dans les mariages dispars, on distingue :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes;
- le mariage entre catholiques et animistes;
- le mariage entre catholiques et musulmans.

### **La préparation aux mariages dispars**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

### **Le dossier canonique des mariages dispars**

Il se compose comme suit :

- interrogatoire en vue du mariage;
- promesses et déclarations de la partie catholique;
- demande et concession des dispenses nécessaires. Pour les mariages entre catholiques et musulmans, en lieu et place des promesses et déclarations, il y a les engagements spécifiques ci-dessous :

#### *Déclaration d'intention de mariage islamo-chrétien*

#### Engagement de la partie catholique

« Moi (Nom et prénom) ..... catholique,

En vue de mon mariage avec ..... musulman

Au jour de mon mariage, en m'engageant devant tous, je veux, en pleine liberté, et en présence de Dieu, créer avec .....une véritable communauté de vie et d'amour telle que l'entend l'Église catholique dans sa fidélité au Christ.

Je veux, par cet engagement réciproque, établir entre nous un lien sacré que rien, durant notre vie, ne pourra détruire. Je m'engage à tout faire pour que notre amour grandisse dans une fidélité totale et à être pour mon époux un véritable soutien.

J'accepte les enfants qui pourront naître de notre union.

Étant seule, catholique et décidée à le rester fidèlement, je m'engage, pour ce qui dépendra de moi, en tenant compte de l'équilibre de notre foyer, à faire ce qui me sera

possible pour que mes enfants accèdent à la foi chrétienne. J'aiderai mes enfants à chercher Dieu, à respecter et à comprendre la foi de leur père. Je souhaite qu'ils partagent la foi chrétienne, mais je respecterai leur décision quand ils seront capables de les prendre librement et en connaissance de cause. Je respecterai la liberté de conscience de mon futur conjoint.

Je crois que notre amour nous appelle à dépasser notre égoïsme en nous mettant au service des autres dans notre foyer et dans la société, en travaillant avec tous pour plus d'amour, de justice et de paix. J'ai confiance que Dieu bénira ce projet de vie et qu'aidés par Lui, nous pourrons le réaliser.

Fait à ..... le .....

Signature du ministre du culte

Signature de la partie catholique

#### Engagement de la partie musulmane

« Moi (Nom et prénom) ..... musulman,

En vue de mon mariage avec ..... catholique

Au nom de Dieu Bienfaiteur et Miséricordieux! Au moment où devant Dieu je m'engage dans les liens du mariage, je déclare que je suis musulman.

Au jour de mon mariage, en m'engageant devant tous, je veux, en pleine liberté, et en présence de Dieu, créer avec ..... une véritable communauté de vie et d'amour.

Je veux, par cet engagement réciproque, établir entre nous un lien sacré que rien, durant notre vie, ne pourra détruire. Je sais que ma future épouse s'engage selon la foi chrétienne et la demande de l'Église dans un mariage monogame et irrévocable. En retour, je m'engage à une fidélité totale tout au long de notre vie. Je serai pour elle un véritable soutien et elle sera mon unique épouse. Je m'engage à respecter sa foi et sa pratique religieuse. Je reconnais comme miens certains principes de vie qui sont aussi ceux des chrétiens comme la fidélité à Dieu, la bonté, la générosité, le respect de la parole donnée, le partage avec les plus démunis.

J'accueillerai les enfants qui pourront naître de notre union. Nous les éduquerons dans le respect de Dieu et de tous les hommes, avec le meilleur de nous-mêmes. Je n'ignore pas les obligations religieuses de mon épouse concernant l'éducation de nos enfants.

Afin de favoriser une meilleure harmonie entre nous, je chercherai à mieux connaître l'esprit du christianisme qu'elle professe et j'encouragerai mes enfants à le faire également. Je pense enfin que notre amour nous appelle à travailler avec les autres pour plus d'amour, de justice et de paix.

Fait à ..... le .....

Signature du ministre du culte

Signature de la partie musulmane

#### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles sont dites oralement et transcrites, selon un formulaire, par le prêtre en présence de deux témoins. Avant qu'elles ne soient faites, on suggère que les parties en discutent et souhaite qu'une entente soit trouvée avant la célébration du mariage pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. Leur preuve au for externe est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

La partie non catholique est informée des promesses par le prêtre à l'inscription du mariage en présence des parties, des témoins de mariage et un membre de la famille ou un(e) ami(e) de la partie non catholique. On demande à la partie non catholique de réagir à cette information. La preuve que la partie non catholique a été informée des promesses est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre au nom de la partie catholique et comporte les raisons suivantes : liberté des parties et leur consentement au mariage chrétien, connaissance suffisante de la foi catholique et de l'essentiel du mariage chrétien pour la partie catholique. Elle se fait selon un formulaire ou par libre composition.

### **Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

L'évêque diocésain, les ordinaires du lieu et les personnes déléguées par l'évêque diocésains (les animateurs de zones pastorales, les curés ou d'autres personnes en cas de besoin)

### **Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les parties en sont instruites par leur participation à la préparation au mariage qui se déroule selon le programme suivant :

1° semaine = L'amour dans la vie réelle de chaque jour (sous forme de réflexion commune)

A – Réflexion :

1) Amour = connaissance

a) connaissance de l'autre, attention à l'autre, se faire connaître

b) compréhension, bienveillance, estime, sympathie

2) Amour = don

a) respect, aide

b) prise en charge de l'autre

3) Faiblesse de cet amour

a) aspiration

b) fragilité car toujours menacé par l'égoïsme (vie de célibataire)

B – Conclusion

- 1) un don à faire grandir et ouverture
- 2) amour et particularité

Questionnaire à faire en privé dans le couple

Approfondir cette particularité de notre couple

a) Quel est l'aspect le plus important de l'amour pour nous?

b) Qu'est-ce qui pourrait affaiblir notre amour?

2<sup>o</sup> semaine = Le temps des fiançailles (rupture avec le passé de célibataire de chacun pour une ouverture à la vie du couple)

A – Rupture : une nouvelle disposition des relations et des choses

- 1) Nouvelle relation avec les parents (indépendance et responsabilité), avec soi-même (le passé de célibataire : inventaire des points à abandonner), avec les autres (copains, amis ....)
- 2) Conséquences : exigence du choix ....

B – Ouverture

- 1) Ouverture mutuelle des jeunes fiancés l'un à l'autre
- 2) Ouverture vers les autres (sur le plan professionnel et de l'engagement social)

C – Risques et déviations de la route

- responsabilité mutuelle
- prise de conscience des limites de chacun
- influence de l'entourage
- où puiser la force et la lumière?

Conclusion : questions à répondre en groupe. Examiner :

1) dans quels domaines restez-vous secret l'un pour l'autre? Pourquoi?

2) dans quels domaines êtes-vous gênés l'un envers l'autre? Pourquoi?

Approfondir cette particularité de notre couple

3<sup>o</sup> semaine = Différence et complémentarité de l'homme et de la femme (causerie ou conférence). Soit :

- 1) témoignages des couples sur les difficultés de la vie conjugale
- 2) conférence par un sociologue sur la caractérologie du couple
- 3) causerie sur la complémentarité de l'homme et de la femme (différence sur le plan du comportement et du caractère mais complémentarité sur le plan physique comme sur le plan de l'amour : apprendre le langage de l'autre, franchise, ouverture et accueil)

4<sup>o</sup> semaine = Le mariage : sacrement de l'amour

A) Le jour du mariage : le jour « J »

Comment aimeriez-vous vous marier? Échange des consentements, déroulement des cérémonies civile et religieuse, expression de votre amour et de votre joie.

B) Le mariage et les autres jours

1 – Prise en charge mutuelle malgré les différences de réaction, de niveau, de caractère.

2 – Consentement = don mutuel

C) Conclusion

Témoignage d'un couple sur la vie conjugale : comment il a vécu le jour « J »? Comment il vit les autres jours?

5<sup>o</sup> semaine (sujet au choix) = sexualité et vie commune; les maladies du couple; les problèmes du premier enfant; les ménages sans enfants; l'éducation des enfants (limitation des naissances; amour et naissance; etc.). Conférence donnée par un médecin ou par un éducateur

6<sup>o</sup> semaine = Film à thème intéressant la vie du couple avec présentation

7° semaine = Le budget familial

8° semaine = Journée de sortie et de récollection. Thèmes possibles : Dieu dans la vie conjugale; le mariage, sacrement permanent de l'amour voulu par le Christ; la Sainte Famille et la vie conjugale; l'Évangile dans la vie du couple.

Si la partie non catholique refuse de suivre cette préparation, on procède par des rencontres personnelles en prenant appui sur le Code civil de la famille et les recommandations de sa religion.

Si la partie non catholique refuse cette dernière alternative, on exige le mariage civil avant le mariage chrétien ou on refuse de célébrer le mariage chrétien en attendant de meilleures dispositions de sa part.

Par ailleurs, on s'assure que les fins et propriétés essentielles du mariage ne sont exclues par aucune partie par l'interrogatoire canonique. S'il n'y en avait, on ajournera la célébration à l'église jusqu'à amendement toujours espéré.

### **La célébration liturgique du mariage dispar**

Elle a lieu généralement au cours de la messe mais parfois en dehors.

### **Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

- qualités : être baptisé, adulte, en situation régulière.
- rôle : participation à la préparation au mariage, témoin durant la célébration, conseillers et soutiens multiformes.
- les personnes n'ayant pas les qualités requises : non-baptisés ou baptisés en situation irrégulière car il est important de donner un bon témoignage.

### **La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par évêque diocésain et la forme publique est le mariage musulman, le mariage civil ou le mariage coutumier. Le choix de la forme publique revient aux deux parties.

## ARCHIDIOCÈSE DE OUAGADOUGOU

### **Les types de mariages dispars**

Dans les mariages dispars, on distingue :

- le mariage entre catholiques et catéchumènes;
- le mariage entre catholiques et animistes;
- le mariage entre catholiques et musulmans.

### **La préparation aux mariages dispars**

Il n'y a pas de préparation spécifique au mariage dispar.

### **Le dossier canonique des mariages dispars**

Il se compose comme suit :

- livret de baptême de la partie catholique;
- extrait de baptême, si elle a été baptisée dans une autre paroisse;
- interrogatoire canonique;
- acte de naissance de la partie non baptisée;
- promesses et déclarations de la partie catholique;
- dispenses ou autorisations nécessaires.

### **Les promesses et déclarations de la partie catholique (c. 1125, 1°)**

Elles sont dites oralement et transcrites par le prêtre en présence de deux témoins suivant un formulaire. Avant qu'elles ne soient faites, on suggère que les parties en discutent et souhaite qu'une entente soit trouvée avant la célébration du mariage pour le baptême et l'éducation catholique des enfants. Leur preuve au for externe est donnée dans le dossier du mariage.

### **La partie non catholique est informée des promesses (c. 1125, 2°)**

La partie non catholique est informée des promesses par le prêtre à l'inscription du mariage en présence de deux parents de la partie non catholique. On demande à la

partie non catholique de réagir à cette information. La preuve que la partie non catholique a été informée est donnée dans le dossier canonique du mariage.

### **La demande de dispense de l'empêchement de disparité de culte**

Elle est faite par le prêtre au nom de la partie catholique suivant un formulaire et le motif évoqué est de permettre à la partie catholique de vivre sa foi.

### **Les personnes ayant la faculté de dispenser de l'empêchement de disparité de culte**

Ce sont l'évêque diocésain et, en son absence, le vicaire général.

### **Les fins et propriétés essentielles du mariage (c. 1125, 3°)**

Les deux parties en sont instruites par la préparation au mariage. Si la partie non catholique refusait de suivre cette préparation, cas très rare non encore rencontré, on attirerait surtout l'attention de la partie catholique et on l'inviterait à prendre ses responsabilités. Par ailleurs, on s'assure que les fins et propriétés essentielles du mariage ne sont exclues par aucune partie par l'interrogatoire canonique. S'il n'y en avait, on ferait comprendre à l'intéressé et au couple qu'à cette condition, le mariage ne peut être célébré à l'église.

### **La célébration liturgique du mariage dispar**

Elle a lieu généralement au cours de la messe. Cependant, à la demande, elle a lieu en dehors de la messe. Dans ce cas, on demande aux parties d'assister à la messe du matin après laquelle se célébrera le mariage.

### **Les deux témoins de mariage (c. 1108, § 1)**

- qualités : être baptisé, confirmé mais il est souhaité fortement qu'ils soient mariés régulièrement.
- rôle : conseillers.

- les personnes n'ayant pas les qualités requises : celles qui ne sont pas en règle vis-à-vis de leur foi ou qui vivent maritalement en dehors du sacrement de mariage ou qui ne sont pas en pleine possession de leurs facultés.

**La dispense de la forme canonique (c. 1127, § 2)**

Elle est concédée par évêque diocésain et la forme publique est le mariage musulman, le mariage civil ou le mariage coutumier.

La consultation de l'ordinaire du lieu de l'autre diocèse si la célébration a lieu en dehors du diocèse de la partie catholique est assurée par le curé de la paroisse où le mariage est inscrit. Il le fait au nom de l'évêque et lui en rend compte.

## ANNEXE V

### Déclaration d'intention de la partie catholique

Je, soussigné ..... catholique, en vue de mon mariage  
avec ..... musulman(e)/animiste, déclare :

- 1) être libre de tout lien matrimonial;
- 2) n'avoir avec lui/elle aucun empêchement matrimonial sauf la disparité de culte  
.....
- 3) m'engager en toute liberté;
- 4) connaître et accepter les fins et les propriétés essentielles du mariage, rejetant, par  
conséquent, toute idée de divorce, de répudiation et de polygamie;
- 5) respecter mon conjoint/ma conjointe dans ses convictions et pratiques religieuses et,  
par conséquent, ne jamais le/la contraindre personnellement ou par autrui, de quelque  
manière que ce soit, à embrasser ma foi ou à faire des pratiques contraires à la sienne;
- 6) m'engager à donner à nos enfants, une éducation humaine et religieuse sur la base de  
nos valeurs communes, en attendant qu'ils aient l'âge de choisir eux-mêmes leur religion  
conformément à l'entente que nous avons eue entre nous;
- 7) être prêt(e) à écarter les dangers d'abandon de la foi catholique et à faire tout mon  
possible pour le baptême et l'éducation catholique de nos enfants.

Fait à ..... le .....

*Signature du prêtre*

*Sceau paroissial*

*Signature de la partie catholique*

## Déclaration d'intention de la partie non baptisée

Je, soussigné ..... musulman(e)/animiste, en vue de mon mariage  
avec ..... catholique, déclare :

- 1) être libre de tout lien matrimonial;
- 2) n'avoir avec lui/elle aucun empêchement matrimonial sauf la disparité de culte  
.....
- 3) m'engager en toute liberté;
- 4) connaître et accepter les fins et les propriétés essentielles du mariage, rejetant, par  
conséquent, toute idée de divorce, de répudiation et de polygamie;
- 5) respecter mon conjoint/ma conjointe dans ses convictions et pratiques religieuses et,  
par conséquent, ne jamais le/la contraindre personnellement ou par autrui, de quelque  
manière que ce soit, à embrasser ma foi ou à faire des pratiques contraires à la sienne;
- 6) m'engager à donner à nos enfants, une éducation humaine et religieuse sur la base de  
nos valeurs communes, en attendant qu'ils aient l'âge de choisir eux-mêmes leur religion  
conformément à l'entente que nous avons eue entre nous;
- 7) avoir été informé(e) des obligations de mon conjoint/ma conjointe.

Fait à ..... le .....

*Signature du prêtre*

*Sceau paroissial*

*Signature de la partie non baptisée*

## BIBLIOGRAPHIE

### I – SOURCES

*Acta Apostolicae Sedis*, Rome, 1909 -

*Acta Sanctae Sedis*, Rome, 1865-1908.

II<sup>e</sup> ASSEMBLÉE SPÉCIALE DU SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Les 57 propositions, dans *DC*, 106 (2009), pp. 1035-1058.

BENOÎT XIV, Bref *Singulari nobis*, 9 février 1749, dans P. GASPARRI, *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 2, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1927, pp. 193-199.

BENOÎT XV, Lettre apostolique sur la propagation de la foi à travers le monde *Maximum illud*, 30 novembre 1919, dans *AAS*, 11 (1919), pp. 440-455, traduction française dans *DC*, 2 (1919), pp. 802-807.

BENOÎT XVI, Lettre apostolique en forme de motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 8-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-363.

BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *Complementary Norms to Canons 1067, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1676-1678.

CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF NIGERIA, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1742-1743.

CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Complementary Norms to Canon 1127*, dans *CCLA*, p. 1763.

CERAO, *Pastorale des mariages islamo-chrétiens*, [Abidjan], Dossiers pastoraux, 1990.

*Code des personnes et de la famille du Burkina Faso*, 02-08-1990, Ouagadougou, Imprimerie nouvelle du centre, 1990.

*Codex canonum Ecclesiarum orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1990. Texte français *Code des canons des Églises orientales, texte officiel et traduction française*, E. EID et R. METZ (dir.), Vatican, Librairie éditrice vaticane, 1997.

- Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, 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, 1984.
- Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis polyglottis Vaticanis, 1917.
- COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM, *Enjeux du mariage islamo-chrétien*, Ouagadougou, [e.i.], 7 octobre 2003.
- COMMISSION NATIONALE POUR LES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS DU BURKINA FASO, *Compte-rendu de la session nationale sur les mariages islamo-chrétiens*, 11-15 novembre 1985, Koudougou, 1985.
- COMMISSION PONTIFICALE POUR L'INTERPRÉTATION DES DÉCRETS DU II<sup>e</sup> CONCILE DU VATICAN, Réponse à des doutes, 11 février 1972, dans *AAS*, 64 (1972), p. 397, traduction française dans *DC*, 69 (1972), p. 817.
- CONCILE VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, déclarations, messages*, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources Paris, Centurion, 1967.
- , Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, 28 octobre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 740-744, traduction française dans *Vatican II*, Centurion, pp. 693-700.
- , Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 90-107, traduction française dans *Vatican II*, Centurion, pp. 605-634.
- CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Complementary Norms to Canons 1112, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1699-1700.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE BELGIQUE, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, pp. 1805-1806.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BÉNIN, *Normes complémentaires au canon 1126*, dans *CDCA*, p. 1817.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, *Église-Famille de Dieu, ferment du monde nouveau : orientations pastorales post-synodales*, 21 janvier 2002, Ouagadougou, [e.i.], 2002.
- , *Annuaire de l'Église du Burkina Faso*, Ouagadougou, Presses africaines, 2004.

- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER, *Statuts de la Conférence épiscopale du Burkina-Niger*, 18 février 1999, Ouagadougou, 1999.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA-NIGER. TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES, *Les procès et dispenses en mariage chrétien. Session de Ouagadougou du 28 au 30 décembre 1998*, Ouagadougou, G'DIT, 2002.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE L'OCÉAN INDIEN, *Statuts et normes canoniques avec annexes*, Port-Louis, Imprimerie Père-Laval, 1995.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU PACIFIQUE, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, pp. 1916-1918.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE RÉGIONALE DU NORD DE L'AFRIQUE (CERNA), *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, pp. 1799-1800.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Normes complémentaires concernant les canons 1126 et 1127*, § 2, 31 mars 1988, dans CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Bulletin officiel de la Conférence des évêques de France*, 34 (1988), pp. 474-492.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SUISSES, *Normes complémentaires aux canons 1126 et 1127*, dans *CDCA*, p. 1957.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Normes complémentaires du Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, CECC, 1996.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église *Dominus Iesus*, 6 août 2000, dans *AAS*, 92 (2000), pp. 742-765, traduction française dans *DC*, 97 (2000), pp. 812-821.
- , *Formules de la profession de foi et du serment de fidélité*, 9 janvier 1989, dans *AAS*, 81 (1989), pp. 105-106, traduction française dans *Bulletin de nouvelles de la Société de droit canonique*, vol. 17, n° 2 (1991), pp. 39-42.
- , Instruction sur la dissolution du mariage en faveur de la foi *Ut notum est*, 6 décembre 1973, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 5, Roma, Commentarium pro Religiosis, col. 6701-6705, n° 4244, traduction française dans W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, pp. 132-137.
- , Instruction sur les mariages mixtes *Matrimonii sacramentum*, 18 mars 1966, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 234-239, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 577-583.

- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei Potestas Ecclesiae*, 30 avril 2001, E civitate Vaticana, 2001, traduction française non officielle dans *Revue de droit canonique*, 52 (2002), pp. 417-427.
- , Notification à propos du livre « Église : charisme et pouvoir » du P. Leonardo Boff, 11 mars 1985, dans *AAS*, 77 (1985), pp. 756-762, traduction française dans *DC*, 82 (1985), pp. 484-486.
- , Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église, 29 juin 2007, dans *AAS*, 99 (2007), pp. 606-607, traduction française dans *DC*, 104 (2007), p. 718.
- CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, 22 février 2004, Ottawa, CECC, 2004.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, 13 mars 2006, Prot. N. 10279/2006, dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 177-179, traduction française dans *Bulletin des nouvelles de la Société canadienne de droit canonique*, vol. 31, n° 1 (2006), pp. 8-9.
- , 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 la traduction française, Città del Vaticano, Libreria edictrice Vaticana, 2005.
- , Réponse à des doutes, 1<sup>er</sup> août 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.
- Constitution du Burkina Faso*, dans <http://unpan1.un.org.intradoc/groups/public/documents/CAFRAD/UNPAN002916.pdf> (13 juin 2009).
- Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948*, dans <http://www.un.org/fr/documents/udhr> (14 juin 2009).
- INTER-TERRITORIAL CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE GAMBIA, LIBERIA AND SIERRA LEONE, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1689-1690.
- JEAN XXIII, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 25 octobre 1960, dans *AAS*, 52 (1960), pp. 898-903, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 66-71.

- JEAN XXIII, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 13 décembre 1961, dans *AAS*, 53 (1961), pp. 817-820, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 72-75.
- , Lettre encyclique sur la paix entre les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté *Pacem in terris*, 11 avril 1963, dans *AAS*, 55 (1963), pp. 257-304, traduction française dans *DC*, 60 (1963), col. 513-544.
- , Lettre encyclique sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne *Mater et magistra*, 15 mai 1961, *AAS*, 53 (1961), pp. 401-464, traduction française dans *DC*, 58 (1961), col. 945-990.
- JEAN-PAUL II, Allocutions à la Sacrée Rote romaine, dans *Acta Apostolicae Sedis*, Rome, 1981-1991; 1998-2005, traduction française respectivement dans J. THORN (dir.), *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 et dans *La Documentation catholique*, Paris, 1998-2005.
- , Constitution apostolique sur la vacance du Siège apostolique et l'élection du Pontife romain *Universi domini gregis*, 22 février 1996, dans *AAS*, 88 (1996), pp. 305-343, traduction française, dans *DC*, 93 (1996), pp. 251-266.
- , Discours aux évêques du Burkina Faso et du Niger en visite *ad limina*, 17 juin 2003, dans *DC*, 105 (2003), pp. 738-739.
- , Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps *Catechesi tradendae*, 16 octobre 1979, dans *AAS*, 71 (1979), pp. 1277-1340, traduction française dans *DC*, 76 (1979), pp. 901-920.
- , Exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, dans *AAS*, 74 (1982), pp. 81-191, traduction française dans *DC*, 79 (1982), pp. 1-34.
- , Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *AAS*, 88 (1996), pp. 5-82, traduction française dans *DC*, 92 (1995), pp. 817-852.
- , Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, dans *AAS*, 81 (1989), pp. 393-521, traduction française dans *DC*, 86 (1989), pp. 152-193.
- , Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 641-658, traduction française dans *DC*, 95 (1998), pp. 751-758

- JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, 3 mars 1979, dans AAS, 71 (1979), pp. 257-324, traduction française dans DC, 76 (1979), pp. 301-321.
- , Lettre aux familles *Gratissimam sane*, 2 février 1994, dans AAS, 86 (1994), pp. 868-925, traduction française dans DC, 91 (1994), pp. 251-276.
- , Message aux jeunes musulmans à Casablanca au Maroc, 19 août 1985, dans AAS, 78 (1986), pp. 95-104.
- JOANNOU, P.-P., *Discipline générale antique*, dans PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, vol. 9/1, Grottaferrata, Tipografia italo-orientale « S. Nilo », 1962, pp. 209-210.
- Message final de la II<sup>e</sup> Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique* dans DC, 106 (2009), pp. 1025-1034.
- MALTESE ECCLESIASTICAL TRIBUNAL, *coram GRECH*, 19 décembre 1999, dans *Forum: A Review of Canon Law and Jurisprudence*, 10 (1999), pp. 187-205.
- MANSI, G.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12, Paris & Leipzig, H. Welter, 1901.
- NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Implementation of the 1983 Code of Canon Law: Complementary Norms*, Washington, NCCB, 1991.
- , *National Statutes for the Catechumenate*, dans *Ius ecclesiae*, 2 (1990), pp. 410-416.
- , *Statement on the Implementation of the Apostolic Letter on Mixed Marriages*, 1<sup>er</sup> janvier 1971, dans NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Implementation of the 1983 Code of Canon Law: Complementary Norms*, Washington, NCCB, 1991, pp. 35-49.
- NEW ZELAND CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Norms to Canons 1126 and 1127*, dans CCLA, pp. 1717-1718.
- Ordo celebrandi matrimonium, editio typica*, 19 mars 1969, Typis polyglottis Vaticanis, 1969, version française *Rituel du mariage*, Montréal, Office national de la Liturgie, 1983.
- Ordo celebrandi matrimonium, editio typica*, 19 mars 1990, Typis polyglottis Vaticanis, 1991, version française *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée/Mame, 2005.
- Ordo initiatus christianae adultorum, editio typica*, 6 janvier 1972, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, pp. 183-192, version française *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée/Mame, 1997.

- PAUL VI, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 25 janvier 1966, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 152-155, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 87-90.
- , Allocution à la Sacrée Rote romaine, 12 février 1968, dans *AAS*, 60 (1968), pp. 202-207, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 95-99.
- , Allocution à la Sacrée Rote romaine, 8 février 1973, dans *AAS*, 65 (1973), pp. 95-103, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 124-126.
- , Allocution à la Sacrée Rote romaine, 30 janvier 1975, dans *AAS*, 67 (1975), pp. 172-183, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 136-140.
- , Allocution à la Sacrée Rote romaine, 28 janvier 1978, dans *AAS*, 70 (1978), pp. 181-186, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 153-158.
- , Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, dans *AAS*, 56 (1964), pp. 609-659, traduction française dans *DC*, 61 (1965), col. 1057-1093.
- , Lettre encyclique sur le mariage et la régulation des naissances *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, dans *AAS*, 60 (1968), pp. 481-503, traduction française dans *DC*, 65 (1968), col. 1441-1457.
- , Motu proprio concédant certains pouvoirs et privilèges aux évêques *Pastorale munus*, 30 novembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), pp. 5-12, traduction française dans *DC*, 61 (1964), col. 9-14.
- , Motu proprio établissant les normes relatives aux mariages mixtes *Matrimonia mixta*, 31 mars 1970, dans *AAS*, 62 (1970), pp. 257-263, traduction française dans *DC*, 67 (1970), pp. 452-455.
- , Motu proprio sur l'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions *Ecclesiae sanctae*, 6 août 1966, *AAS*, 58 (1966), pp. 757-767, traduction française dans *DC*, 63 (1966), col. 1441-1470.

- PAUL VI, Motu proprio sur le synode des évêques pour l'Église universelle *Apostolica sollicitudo*, 15 septembre 1965, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 775-78, traduction française dans *DC*, 62 (1965), col. 1663-1668.
- PIE XI, Lettre encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse *Divini illius magistri*, 31 décembre 1929, dans *AAS*, 22 (1930), pp. 49-86, traduction française dans *DC*, 23 (1930), col. 389-417.
- , Lettre encyclique sur le mariage chrétien *Casti connubii*, 31 décembre 1930, dans *AAS*, 22 (1930), pp. 539-592, traduction française avec divisions et commentaires dans *L'encyclique sur le mariage chrétien : Casti connubii (31 décembre 1930)*, Montréal, l'École sociale populaire, 1931.
- PIE XII, Allocution à la Sacrée Rote romaine, 2 octobre 1944, dans *AAS*, 36 (1944), pp. 281-290, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 32-33.
- , Allocution à la Sacrée Rote romaine, 6 octobre 1946, dans *AAS*, 38 (1946), pp. 391-397, traduction française dans J. THORN (dir.), *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, pp. 42-49.
- , Lettre encyclique sur le Corps mystique du Christ *Mystici corporis*, 29 juin 1943, dans *AAS*, 35 (1943), pp. 193-248.
- , Lettre encyclique sur le développement des missions catholiques *Evangelii praecones*, 11 juin 1951, dans *AAS*, 43 (1951), pp. 497-528, traduction française dans *DC*, 48 (1951), col. 769-790.
- PONTIFICA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Conventus – Die 10-11-1970, dans *Communicationes*, 8 (1976), pp. 36-40.
- , De forma celebrationis matrimonii, dans *Communicationes*, 10 (1978), pp. 86-101.
- , De impedimentis dirimentibus, dans *Communicationes*, 9 (1977), pp. 359-369.
- PONTIFICA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, De matrimoniis mixtis, dans *Communicationes*, 9 (1977), pp. 353-359.
- PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *De matrimoniis mixtis*, dans *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, series 2, vol. 2, pars 3, pp. 1186-1221.

- SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction sur les laïcs habilités à présider la célébration du mariage au Brésil *Sacramentalem indolem*, 15 mai 1974, dans *DC*, 72 (1975), p. 610.
- SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire des évêques en leur ministère*, 22 février 1973, Ottawa, CECC, 1974.
- SACRÉE CONGRÉGATION DE LA PROPAGATION DE LA FOI, Instruction sur les causes des dispenses matrimoniales, 9 mai 1877, *Collectanea*, II, n° 1470, dans *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu, decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, [2<sup>e</sup> ed.], Rome, Ex Typographia polyglotta, 1907, pp. 104-106.
- SACRÉE CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE, Décret *De dispensationibus super impedimento disparitatis cultus absque debitis cautionibus impertita*, 21 juin 1912, dans *AAS*, 4 (1912), p. 443
- , Décret particulier *Circa modum praestandi cautiones a muliere infideli*, 5 avril 1918, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 110-111.
- , Réponse particulière *Circa cautiones aequipollentes in matrimoniis mixtis japoniae aliquando solae praestandae*, 21 avril 1938, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 1880.
- , Réponse particulière *De baptismo parentum qui educationem catholicam prolis promittere nequeunt et de matrimonio eorum qui ob leges civiles educationem catholicam universae prolis tutam reddere non possunt*, 18 février 1938, dans X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. 1, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1966, col. 1871-1873.
- SACRÉE DATERIE APOSTOLIQUE, «Causae canonicae ordinariae matrimonialium dispensationum sufficientes sive coniunctae plures, sive solae et aliarum normae », dans *ASS*, 34 (1901-1902), pp. 34-35.
- SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Annuaire statistique de l'Église*, Rome, Librairie éditrice vaticane, 2002.
- , Lettre aux présidents des conférences épiscopales, n° prot. 120.568/236, 8 novembre 1983.
- SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary to Canons 1125, 1126 and 1127*, dans *CCLA*, pp. 1784-1785.
- SYNODE DES ÉVÊQUES, *Les tâches de la famille chrétienne : les 43 propositions du Synode des évêques sur la famille*, Montréal, Fides, 1981.

- TORONTO REGIONAL TRIBUNAL, *coram* CUSCHIERI, 4 novembre 1977, dans *Studia canonica*, 12 (1978), pp. 389-403.
- TRIBUNAL DIOCÉSAIN DE PEORIA, *coram* SOSEMAN, 14 septembre 1999, dans *Studia canonica*, 34 (2000), pp. 528-533.
- TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* CABERLETTI, 24 janvier 2004, dans *Recueil canonique d'Arras*, 33 (2005), pp. 3639-3651.
- , *coram* CABERLETTI, 17 novembre 2005, dans *Recueil canonique d'Arras*, 35 (2008), pp. 4112-4124.
- , *coram* CIVILI, 18 mars 1998, dans *Decisiones*, 90 (1998), pp. 251-258, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 32 (2004), pp. 3481-3485.
- , *coram* FALTIN, 9 décembre 1992, dans *Monitor ecclesiasticus*, 118 (1993), pp. 389-405, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 24 (1995), pp. 1770-1778.
- , *coram* FALTIN, 31 mai 1995, dans *Monitor ecclesiasticus*, 120 (1995), pp. 508-525, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 25 (1996), pp. 2089-2098.
- , *coram* FUNGHINI, 21 mai 1997, dans *Decisiones*, 89 (1997), pp. 427-436, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 31 (2003), pp. 3369-3374.
- , *coram* MONIER, 23 octobre 1998, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), pp. 3035-3040.
- , *coram* POMPEDDA, 17 mars 1986, dans *Decisiones*, 78 (1986), pp. 174-183, traduction française dans *Recueil canonique d'Arras*, 21 (1992), pp. 1321-1326.
- , *coram* STANKIEWICZ, 23 mai 2000, dans *Recueil canonique d'Arras*, 30 (2002), pp. 3095-3106.

## II – LITTÉRATURE

### 2.1 - Livres

- AA. VV., *Mariage et croyances différentes : le mariage des chrétiens catholiques avec des conjoints de confession religieuse différente*, Tournai, Centre diocésain de documentation, 1986.
- ABBASS, J., *Two Codes in Comparison*, *Kanonika*, 7, 2<sup>e</sup> éd. rév., Rome, Institut pontifical oriental, 2007.
- ADNÈS, P., *Le mariage*, Paris, Desclée, 1963.

- AGENCE CANADIENNE DE DÉVELOPPEMENT INTERNATIONAL, CENTRE DE PRÉPARATION DES COOPÉRANTS, *La Haute-Volta*, juillet 1983.
- AICARDI DE SAINT, M., *De la Haute-Volta au Burkina Faso : tradition et modernité au pays des hommes intègres*, Paris, Albatros, 1993.
- AKANKOSSI, M., *Le mariage, comme « consortium totius vitae » selon le c. 1055, §§ 1-2: son implication dans le contexte socioculturel du Bénin, après le Synode pour l'Afrique*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 2001.
- AKOUN, A., P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999.
- AMA, J.-B., *L'unité du mariage chrétien face à la monogamie romaine d'antan et à la polygamie africaine d'aujourd'hui*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Institutum utriusque iuris, Pontificia Universitas lateranense, 1974.
- AMOUSSOU, C., *L'Église « famille de Dieu », concept-clé pour l'évangélisation de l'Afrique*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Pontificium institutum Ioannes Paulus II studiorum matrimonii et familiae, Pontificia Universitas lateranensis, 2001.
- ANDRÉ, M., *Dictionnaire de droit canonique ou le cours de droit canonique de mgr André (d'Availon)*, vol. 3, entièrement révisé, corrigé, augmenté et actualisé par P. CONDIS, Paris, Hippolyte Walzer, 1890.
- ANGOUNOU, J.-C., *Diverses approches africaines au sacrement du mariage à la lumière de la réflexion récente*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de théologie, Pontificia Universitas gregoriana, 1997.
- ANTOINE, P., *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.
- ASCHA, G., *Mariage, polygamie et répudiation en Islam. Justification des auteurs arabomusulmans contemporains*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1997.
- ASSELIN, A., *Les laïcs au service de leur Église : le point actuel du droit*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008.
- ATITYA, J., *The Marriage of Catholic and Buddhist : Its Celebration and Dissolution in the Pastoral Circumstances of Thailand*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Institutum superius theologiae moralis, Academia alfonsiana, Pontificia Universitas lateranensis, 1989.
- AUDOUIN, J., R. DENIEL, *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1978.

- AUGÉ, P. (dir.), *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1928.
- BAKOMBO, N.M., *Le dialogue interreligieux : pour une théologie de la reconstruction appliquée au mariage Mbala du Kwango-Kwilu (Congo-Zaïre)*, Thèse de doctorat, Québec, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, 2000.
- BARBARA, A., *Mariages sans frontières*, Paris, Centurion, 1985.
- BEAL, J.P., J.A. CORDIEN et T.J. GREEN (dir.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, commandé par la Canon Law Society of America, New York et Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000.
- BECK, B., *De cautionibus sincere praestandis in matrimoniis quibus obstat impedimentum mixtae religionis aut disparitatis cultus*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificium Athenaeum antonianum, 1956.
- BELEGAMIRE, A.K., *Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Église de la République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BEN YAHMED, D. (dir.), *Atlas du Burkina Faso*, Paris, Les éditions J.A., 2005.
- BENSIMON, D., F. LAUTMAN, *Un mariage, deux traditions : chrétiens et juifs*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1977.
- BINET, J., *Le mariage en Afrique Noire*, Paris, Cerf, 1959.
- BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT, Strasbourg, Le latin chrétien, 1954.
- BÖCKLE, F., et al., *Le problème des mariages mixtes : colloque sur les mariages mixtes*, Paris, Cerf, 1969.
- BOUDIER, P., *Mariages entre juifs et chrétiens : les problèmes de la disparité, un point de vue catholique*, Paris, Chalet, 1978.
- BOULANGER, G., *La paroisse, communauté eucharistique*, Montréal, Médiaspaul, 2008.
- BOUSQUET, G.-H., *Le droit musulman*, Paris, Armand Colin, 1963.
- BUCCIERO, M., *I matrimoni misti : aspetti storici e canonici*, Thèse de doctorat, Rome, Institutum utriusque iuris, Pontificia Universitas lateranense, 1996.
- BWAMBA, L., *The « bonum coniugum » and « bonum prolis » in Mixed Marriages : With Special Reference to the Diocese of Kasese*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1994.

- CANDOLFI, J., *Les mariages mixtes en Suisse*, Paris, Bonne Presse, 1952.
- Canon Law Digest : Officially published documents affecting the Code of Canon Law*, Milwaukee, Bruce Publishing Compagny., 1917-1969, vols. I-V; Chicago, Canon Law Digest, Province SJ, 1975-1986, V-VI; Washington DC, 1983, Canon Law Society of America, 1983- , vol. XI-XIII.
- Canon Law Society of America Proceeding*, Washington, CLSA, 1970-
- CAPARROS, E. et al. (dir.), *Code of Canon Law Annotated*, 2<sup>e</sup> éd. rév., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2004.
- CAPARROS, E. et H. AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 3<sup>e</sup> éd., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2007.
- CASTELLAN, C., « Fonction d'éducation, autorité parentale du droit civil français et puissance parentale du droit canonique », Thèse de doctorat, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 2002.
- CHAMMAS, K.E., *La disparité matrimoniale en droit canonique*, Roma, Institutum utriusque iuris, Pontificia universitas Lateranensis, 2007.
- CHIADMI, M., *Le Noble Coran*, Lyon, Tawhid, 2004.
- CORDIEN, J., T.J. GREEN et D.E. HEINTSCHEL (dir.), *The Code of Canon Law : A Text and Commentary*, commandé par la Canon Law Society of America, New York et Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985.
- CZAPLA, A., *De dubii baptismi in impedimentum disparitatis cultus vi in iure novo (c. 1070)*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificium Institutum Angelicum de Urbe, 1951.
- DABIRÉ, D.K., *Le sacrement de la pénitence et de la réconciliation. Réflexion théologique en contexte d'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de théologie, Pontificia Universitas urbaniana, 2004.
- DABIRÉ, L., *L'accès à la justice dans l'Église et l'État au Burkina Faso*, Rome, Pontificia universitas Lateranensis, 2005.
- DANEELS, F., *Le mariage dans le Code de droit canonique : présentation et commentaire*, Luçon, Pont-Gentilz, 1983.
- DENIEL, R., *Croyances religieuses et vie quotidienne : islam et christianisme à Ouagadougou*, Paris, F. Izard, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 1970.

- DENIS, H., *Le mariage, un sacrement pour les croyants ? Recherches morales, propositions*, Paris, Cerf, 1990.
- D'MELLO, J., « The Dual Religious Marriage Celebration in India », Thèse de doctorat, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1985.
- ECKERT, U., *I matrimoni interconfessionali in Italia*, Torino, Claudiana, 1995.
- ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, 2<sup>e</sup> éd., tomes 1 et 2, Paris, Librairie de Recueil Sirey, 1929-1935.
- FA'ATULÖ, A., *Mixed Marriage : The Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion Up to the Legislation*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas gregoriana, 1993.
- FANCELLO, S., *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : nation, conversion et délivrance en Afrique de l'ouest*, Paris, Karthala/IRD, 2003.
- FERREOL, G. (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Armand colin, 2002.
- FRANK, B., *Actualité nouvelle des synodes : le synode commun des diocèses allemands (1971-1975)*, Le point théologique, 36, Paris, Beauchesne, 1980.
- FROELICH, J.-C., *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'ouest*, Paris, L'Orante, 1964.
- GAFFIOT, F., *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.
- , *Dictionnaire latin-français*, Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de P. FLOBERT, Paris, Hachette, 2001.
- GARCIA HERNANDO, J., J.M. DIAZ FERNANDEZ, O. DOMINGUEZ, *Los matrimonios mixtos en España*, Madrid, Propaganda Popular Catolica, 1975.
- GAUDREULT, Y., R. LEBLANC, D. WILLEY, *Guide pastoral des mariages islamo-chrétiens*, Montréal, Centre canadien d'œcuménisme, 2001.
- GAUTHIER, A., *Le droit romain et son apport à l'édification du droit canonique*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1996.
- GIANESIN, B., *Matrimoni misti*, Bologna, Dehoniane, 1991.
- HONG, K.S., *I matrimoni misti : attualità complessiva del problema e applicazione alla Corea*, Thèse de doctorat, Rome, Institutum utriusque iuris, Pontificia Universitas lateranense, 2001.

- HOUGHTON, C. L., *The Evolution of the Canonical Celebration of Mixed Marriages*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1988.
- HUELS, J.M., *Disputed Questions in the Liturgy Today*, Chicago, Liturgy Training Publication, 1988.
- , *Empowerment for Ministry. A Complete Manual on Diocesan Faculties for Priests, Deacons and Lay Ministers*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2003.
- , *Liturgie et droit. Le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Montréal/Paris, Wilson & Lafleur Ltée/Le Laurier, 2007.
- , *More Disputed Questions in the Liturgy*, Chicago, Liturgy Training Publication, 1996.
- , *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1986.
- , *The Pastoral Companion : A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, 3<sup>th</sup> ed., Quincy, Franciscan Press, 2002.
- HUYSMANS, R. G. W., *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*, Rome, Officium Libri Catholici, 1968.
- ILBOUDO, J., *Burkina 2000: une église en marche vers son centenaire: actes du colloque de Ouagadougou tenu les 12-17 décembre 1993*, Ouagadougou, Presses africaines, 1996.
- ILBOUDO, M., *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, Québec, Remue-ménage, 2006.
- INCONTRO MONDIALE DELLE FAMIGLIE MISTE INTERCONFENSIONALI 2003, *Uniti nel battesimo e nel matrimonio : famiglie interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese : 2o incontro mondiale delle famiglie miste interconfessionali, Rocca di Papa (Roma), 24-28 luglio 2003*, Venezia, Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, 2004.
- INGETSI IMONGYA, F., *Les effets juridico-canoniques du lien matrimonial en relation avec la culture mongo de la Rép. dém. du Congo : synthèse historique et actualité du problème*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 2000.
- KABORÉ, R. B., *Histoire politique du Burkina Faso 1919-2000*, Études africaines, Paris, L'Harmattan, 2002.

- KANE, O. et J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris/Aix-en-Provence, Iremam/Karthala, 1998.
- KIZITO LWANGA, C., *Mixed Marriages in Uganda : Canonical Challenges Involved (cann. 1124-1129)*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1994.
- KOWAL, W. 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*, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, 2008, pp. 100-105.
- KUMAR, K.P., *A Juridical and Pastoral Analysis of the Canonical Impediment of Disparity of Cult According to 1983 Code, Canon 1086*, Extractum ex dissertatione ad Doctoratum, Roma, Facultas Iuris Canonici, Pontificia universitas Urbaniana, 2004.
- LALLEMAND, S., *Une famille mossi*, Recherches voltaïques 17, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 1977.
- LAURENT, P.-J., *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003.
- LAURENTIN, R., *Enjeu du deuxième synode et contestation dans l'Église*, Paris, Seuil, 1969.
- LEGRAIN, M., *Mariage chrétien : modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Paris, Chalet, 1978.
- LINANT DE BELLEFONDS, Y., *Traité de droit musulman comparé*, vol. 2, Paris/La Haye, Mouton & Co., 1965.
- LÜDICKE, K. et R.E. JENKINS, *Dignitas Connubii : Norms and Commentary*, Alexandria, VA, CLSA, 2006.
- MAFFIONE, P., *L'impedimento di « disparità di culto » nel matrimonio tra cattolici e musulmani*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 2003.
- MALIEKAL, J., « Celebration of Catholic Marriages in India », Thèse de doctorat, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1983.
- MARCHESELLI, G., *I matrimoni misti in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1969.
- , *Matrimoni interconfessionali e comunità cristiana*, famiglia e pastorale, 14, Roma, An.Veritas Editrice, 1973.

- MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR [SŒUR], *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939.
- MARTIN GONZALEZ, A., *Los matrimonios mixtos en Malaga (1958-1982)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- MARZOA, A., J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCANA (dir.), *Comentario exgético al Código de derecho canonico*, volumen III/2, 2a ed., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- MASSA, G. et Y.G. MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 1995.
- MENDONÇA, J., *Impediment of Disparity of Cult between Catholics and Hindus : In the Diocese of Mangalore, India*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1995.
- MILLIOT, L. et F.-P. BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Sirey, 1987.
- MILONE, B., *I matrimoni misti nell'America del Nord e la morale matrimoniale : analisi storico-dottrinale con applicazioni pastorali*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de théologie, Pontificia Universitas urbaniana, 1996.
- MONTES GARCIA, A., « *Favor fidei* » y matrimonio en la codificación del CIC 1917, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 1999.
- MORRA, G., *L'ordinamento dei matrimoni misti nei documenti post-conciliari*, Neapoli, Istituto di ricerche giuridiche, 1970.
- MUKUNTA, O.K., *Disparity of Cult and Mixed Marriage in the Context of the Church in Zambia*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas gregoriana, 2000.
- NAZ, R. (dir.), *Traité de droit canonique*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1954.
- NYABENDA, M., *L'image « Église-Famille de Dieu » pour l'Église du Burundi : étude historique et théologique*, Thèse de doctorat, Ottawa, Faculté de théologie, Université Saint-Paul, 1998.
- O'MARA, W.A., *Canonical Causes for Matrimonial Dispensations : An Historical Synopsis and Commentary*, Canon Law Studies, 96, Washington, The Catholic University of America, 1935.

- OUÉDRAOGO, P.N., *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1988.
- OUT, P.J., *De matrimonio duas inter personas ineundo baptizatas quarum altera est catholica, altera vero falsae religioni adscripta*, Thèse de doctorat, Rome, Faculté de droit canonique, Pontificia Universitas urbaniana, 1963.
- PAGEARD, R., *Le droit privé des Mossi, tradition et évolution*, Tome II, Recherches voltaïques 11, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 1969.
- PANOFF, M., M. PERRIN, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Petit Bibliothèque Payot, 1973.
- PARALIEU, R., *Guide pratique du Code de droit canonique : notes pastorales*, Bourges, Tardy, 1985.
- PARRINDER, E.G., *La religion en Afrique occidentale, illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot, 1950.
- PETRÜ, A.M., *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo : tractatus historico-canonicus*, Roma, [s.n.], 1952.
- PIGNAN, P., *Le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II*, Extrait de thèse de doctorat, Rome, Institutum superius theologiae moralis, Academia alphoniana, Pontificia Universitas lateranensis, 1987.
- RAMAZANI, A.B., *Église-famille-de-Dieu : esquisse d'une ecclésiologie africaine*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2001.
- Rapport de la réunion de travail pour étudier et proposer des normes particulières en complément du Code de droit canonique*, 14 et 15 mai 1985, Ouagadougou, 1985.
- RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965.
- SAABIE, A., *Épouses et concubines de chefs d'État africains : quand Cendrillon épouse Barbe-Bleue*, Points de vue, Paris, L'Harmattan, 2008.
- SAAD, C., « La disparité de culte matrimoniale dans le droit des religions chrétienne et musulmane », Thèse de doctorat, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 2004.
- , *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris, L'Harmattan, 2004.

- SALAMIN, A., *Les empêchements au mariage en droit canonique et en droit civil suisse*, Saint-Maurice, Oeuvre Saint-Augustin, 1942.
- SANNEH, L., *Piety and Power : Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll NY, Orbis, 1996.
- SANON-OUATTARA, F.E.G., *La Traduction en situation de diglossie : le cas du discours religieux chrétien au Burkina Faso*, Thèse de doctorat, Groningen, Faculté des lettres, Université de Groningen, 2005.
- SAVONNET-GUYOT, C., *État et sociétés au Burkina Faso. Essai sur le politique africain*, Paris, Kathala, 1986.
- SCHEEPERS, J., *De regimine matrimonii disparis*, Analecta gregoriana, 145, Rome, Pontificia Universitas gregoriana, 1964.
- SCHILLEBEECKX, E., *Le mariage : réalité terrestre et mystère du salut*, Cogitatio fidei, 20, Paris, Cerf, 1966.
- SCHOUPPE, J.-P., *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Bruxelles, Story-Scientia, 1991.
- SEDILLIÈRE, E., « Historique des empêchements de disparité de culte et de mixité de religion », Thèse de doctorat, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 1931.
- SITRUK-WIESENFELD, D., *Chrétiens, juifs : quels mariages ?*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1998.
- SILLAMY, N. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas, 1980.
- SKINNER, E. P., *The Mossi of Burkina Faso*, New York, Waveland, 1984.
- SOMÉ, M., *La christianisation de l'Ouest-Volta : action missionnaire et réactions africaines, 1927-1960*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- TAHON, M.-B., *La famille désinstituée : introduction à la sociologie de la famille*, Sciences sociales, 21, Ottawa, Presse universitaire d'Ottawa, 1995.
- TERTULLIEN, *À son épouse*, Sources chrétiennes, 273, Paris, Cerf, 1980.
- THOMAS, L.-V., R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrées*, Le Trésor spirituel de l'humanité, Paris, Fayard-Denoël, 1969.
- , *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980.

- THUNDATHIL, M., *Mixed Marriage Promises and Religious Liberty in the Light of the New Code*, Rome, Leberit, 1986.
- TIENDREBEOGO, Y., *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, Ouagadougou, [Chez le] Larhallé Naba, 1964.
- TOMKO, J., *De litteris apostolicis « matrimonia mixta »*, Napoli, M. D'Auria, 1970.
- , *Matrimoni misti*, Napoli, Dehoniane, 1971.
- VALDRINI, P. et al., *Droit canonique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Dalloz, 1999.
- VEILLETTE, D. (dir.), *Femmes et religions*, Études sur les femmes et la religion/Studies in Religion, 1, Ste-Foy, QC, Presses de l'Université Laval, 1995.
- VILLENEUVE, J.-M.-R., *Le mariage : empêchements*, Québec, Action catholique, 1937.
- WEIDELENER, A., *Réflexions sur le mariage en pays Mossi*, Abidjan, Institut supérieur de culture religieuse, [a. i.].
- WENGER, A., *Vatican II, chronique de la troisième session*, Paris, Centurion, 1966.
- WERCKMEISTER, J., *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993.
- WOESTMAN, W.H., *Les procès spéciaux de mariage*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994.
- YAOGHO, B.G., *Attitude chrétienne sur la solidarité familiale moaaga hier et aujourd'hui*, Thèse de doctorat, Rome, Institutum superius theologiae moralis, Academia alfonsiana, Pontificia Universitas lateranensis, 1986.
- YARO, Y.K., *Pourquoi l'expansion de l'enseignement primaire est-elle si difficile au Burkina Faso? Une analyse socio-démographique des déterminants et des perspectives scolaires de 1969 à 2006*, Thèse de doctorat, Paris, Institut de démographie, Université de Paris I, 1994, [microfiche].
- YE'OR, H., *Juifs et chrétiens sous l'islam : les Dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.
- ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Petite Bibliothèque Payot, 374, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970.
- ZIEGLER, J., *Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964.

## 2.2 - Articles d'encyclopédies

- BAGOT, J.-P., art. « Pastorale », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 765-773.
- BENDER, L., art. « Convalidation du mariage », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 541-551.
- BOUCHÉ, J., art. « Apostasie » dans *DDC*, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 640-652.
- BOUJU, J., art. « Lignage », dans P. BONTE et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, pp. 421-422.
- BRIDE, A., art. « Droit canonique », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 1102-1109.
- , art. « Empêchements de mariage », dans *DDC*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 261-322.
- , art. « Empêchements de mariage », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 68-96.
- COPET-ROUGIER, E., art. « Clan », dans P. BONTE et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, pp. 152-153.
- DE CLERCQ, C., art. « Mariage dans le droit oriental », dans *DDC*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 787-802.
- GHEQUIÈRES, L.-É., art. « Rescrit », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1947- , col. 954-961.
- IUNG, N., art. « Concile », dans *DDC*, vol. 3, Letouzey et Ané, 1942, col. 1268-1299.
- JACQUEMET, G., art. « Empêchements de mariage », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 68-93.
- JOMBARD, É., art. « Erreur », dans *DDC*, vol. 5, col. 430-441.
- KELLERHALS, J., art. « Famille », dans R. BOUDON, P. BESNARD, M. CHERKAOUI et B.-P. LÉCUYER (dir.), *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1990, pp. 88-89.
- LIÉBAERT, J., art. « Pères de l'Église », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1958, col. 1229-1236.

- MARSOT, G., art. « Concile plénier national ou régional », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1439-1444.
- NAZ, R., art. « Disparité de culte », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1278-1283.
- , art. « Dispense », dans *DDC*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1284-1296.
- , art. « Droit canonique », dans *DDC*, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1446-1495.
- , art. « Mariage en droit occidental », dans *DDC*, vol. 6 Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 740-787.
- , art. « Nullités », dans *DDC*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1036-1041.
- , art. « Polygamie », dans *DDC*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 607-635.
- , art. « Rescrit », dans *DDC*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 20-21.
- , art. « Simulation », dans *DDC*, vol. 7, col. 1025-1029.
- , art. « Synode », dans *DDC*, vol. 7, Letouzey et Ané, 1965, col. 1134-1140.
- , art. « Témoins judiciaires », dans *DDC*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 1171-1182.
- ORTOLAN, T., art. « Disparité de culte », dans A. VACANT et E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 15, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 1416-1428.
- SINDINGRE, N., art. « Animisme » dans C. GREGORY, *Encyclopaedia universalis*, vol. 2, Paris, Encyclopaedia universalis, 1984, pp. 176-178.
- WACHINGER, B., L. WACHINGER, art. « Mariage / Famille », dans A. VACANT et E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, pp. 393-399.
- ZANANIRI, G., art. « Musulmans et chrétiens », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. 9, Paris, Letouzey et Ané, 1947- , col. 900-907.

### 2. 3 – Articles

AGENCE FIDES, « Implantation chiffrée de l’islam en Afrique », dans *Telema*, 87-88 (1996), pp. 40-41.

ALDEEB ABU-SAHLIEH, S.A., « Conflits de lois en matière de statut personnel : le cas du droit familial égyptien », dans *Praxis juridique et religion*, 2 (1985), pp. 276-288.

———, « Le critère religieux dans le système judiciaire islamique », dans *Praxis juridique et religion*, 2 (1985), pp. 33-52.

———, « Droit familial des pays arabes : statut personnel et fondamentalisme religieux », dans *Praxis juridique et religion*, 5 (1988), pp. 3-42.

———, « L’impact des droits musulmans sur un droit laïc. Le cas de la Suisse », dans *Praxis juridique et religion*, 8 (1991), pp. 18-45.

———, « Liberté religieuse et apostasie dans l’islam », dans *Praxis juridique et religion*, 3 (1986), pp. 43-76.

ARCHAMBAULT, Y., « Musulmans et chrétiens au Canada et au Québec », dans *Islamochristiana*, 22 (1996), pp. 143-160.

AUBERT, J.-M., « Le Synode des évêques face aux difficultés de la famille aujourd’hui », dans *Revue de droit canonique*, 32 (1982), pp. 156-166.

AVERINTSEV, S., « Le mariage et la famille : un regard chrétien à contre-temps », dans *Intams*, 4 (1998), pp. 36-48.

BASSET, J.-C., « “Élargis l’espace de ta tente” : pistes pour sortir le dialogue islamo-chrétiens de ses ornières », dans *Études théologiques et religieuses*, 71 (1996), pp. 5-18.

BEAL, J.P., « Disparity of Worship », dans *CLSA Comm2*, p. 1288.

———, « Mixed Marriages », commentaire du canon 1127, § 2, dans *CLSA Comm2*, pp. 1341-1352.

———, « The Nature and Effect of an Impediment », dans *CLSA Comm2*, pp. 1272-1273.

BEAUPÈRE, R., « Les mariages mixtes », dans *Lumière et Vie*, 15 (1966), n° 78, pp. 111-133.

———, « Les mariages mixtes au Synode et après le Synode », dans *Lumière et Vie*, 16 (1967), n° 84, pp. 121-137.

- BECQUART, M., « Les mariages mixtes avec disparité de culte entre musulmans et chrétiens », dans *Recueil canonique d'Arras*, VIèmes journées d'études canoniques, Tournai-Arras, 1989, pp. 218-231.
- BERLIER, H., « Polygamie et "mariage chrétien" », dans *Telema*, 34 (1983), pp. 47-50.
- BERNHARD, J., « À propos de la nature du lien conjugal », dans M. THERIAULT et J. THORN (dir), *Unico Ecclesiae servico : études de droit canonique offertes à Germain Lesage, o.m.i., en l'honneur de son 75<sup>e</sup> anniversaire de naissance et du 50<sup>e</sup> anniversaire de son ordination presbytérale*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1991, pp. 95-114.
- , « Le décret *Tametsi* du Concile de Trente : triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage ? », dans *Revue de droit canonique*, 30 (1980), pp. 209-234.
- , « Le deuxième Concile du Vatican et le problème des mariages mixtes », dans *Revue de droit canonique*, 11 (1961), pp. 151-162.
- , « L'évolution du sens de la forme de célébration du mariage dans l'Église d'Occident : implications canoniques actuelles », dans *Revue de droit canonique*, 30 (1980), pp. 187-205.
- , « Les mariages mixtes et la réforme canonique de célébration », dans *Revue de droit canonique*, 13 (1963), pp. 193-202.
- , « Mariage entre chrétiens de confession différente », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), pp. 387-391.
- BERNHARD, J. et H. LEGRAND « L'instruction *Matrimonii sacramentum* sur les mariages mixtes », dans *Revue de droit canonique*, 16 (1966), pp. 58-73.
- BERTOLUS, J.R., « Les problèmes du choix du conjoint : les conflits et les causes de rupture du lien », *Revue de droit canonique*, 21 (1971), pp. 38-48.
- BEZAC, R., « Dispenses matrimoniales (de quelques décisions récentes) », dans *Revue de droit canonique*, 9 (1959), pp. 67-82.
- , « Une nouvelle figure juridique : mariage, sans empêchement, avec *cautiones* », dans *Revue de droit canonique*, 11 (1961), pp. 193-214.
- BIOT, F., « Les mariages mixtes en Allemagne », dans *Istina*, 7 (1960), pp. 233-246.
- BÖCKLE, F., « Questions théologiques touchant la révision de la législation sur les mariages mixtes », dans *Istina*, 12 (1967), pp. 167-178.

- BOINOT, X., « L'Église et le pouvoir en Haute-Volta, 1950-1960 », dans G. MASSA et Y.G. MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 1995, pp. 225-231.
- BONNET, C., « Sur le mariage chrétien en Afrique : à propos de quelques publications récentes », dans *Communio*, 4 (1979), n° 5, pp. 76-83.
- BONNET, L., « La communauté de vie conjugale en droit canonique : critères de droit et de fait », dans *Revue de droit canonique*, 37 (1987), pp. 32-54.
- BORRMANS, M., « Mariage et famille dans le droit musulman, classique et moderne », dans *L'Année canonique*, 42 (2000), pp. 83-100.
- , « Ménages mixtes : musulmans-chrétiens, perspectives de pédagogie religieuse », dans *Parole et mission*, 11 (1968), pp. 410-436.
- , « Le séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli (Libye) (1-6 février 76) », dans *Islamochristiana*, 2 (1976), pp. 135-170.
- BRAUX, J., « Critère de validité du mariage islamo-chrétien », dans *Recueil canonique d'Arras*, VIèmes journées d'études canoniques, Tournai-Arras, 1989, pp. 213-217.
- BROWN, R., « Essential Incompatibility : Researches and the Present Situation », dans *Studia canonica*, 14 (1980), pp. 25-48.
- , « From Total Simulation to Error Determining the Will », dans *Studia canonica*, 35 (2001), pp. 151-174.
- , « Inadequate Consent or Lack of Commitment : Authentic Grounds for Nullity ? » dans *Studia canonica*, 9 (1975), pp. 249-265.
- BUHLMANN, W., « Questions à propos du mariage et de la famille en Afrique. *Familiaris consortio* apporte-t-elle une réponse? », dans *Telema*, 34 (1983), pp. 63-78.
- BURKE, C., « The *bonum coniugum* and the *bonum prolis* : Ends or Properties of Marriage? », dans *The Jurist*, 49 (1989), pp. 704-713.
- , « La sacramentalidad del matrimonio: reflexiones canonicas », dans *Ius canonicum*, 34 (1994), pp. 167-188.
- BUSTROS, C.S., « Relations entre christianisme et islam : histoire, actualité, perspectives, avenir », dans *Proche orient chrétien*, 45 (1995), pp. 79-110.
- CALLEBAT, B., « Des empêchements matrimoniaux en droit canonique et en droit civil français », dans *Studia canonica*, 33 (1999), pp. 399-440.

- CANDELIER, G., « Le mariage dans la culture africaine Bantou », dans *Monitor ecclesiasticus*, 117 (1992), pp. 319-336.
- CANDOLFI, J., « Les mariages mixtes en Suisse », dans *Choisir*, 40 (1963), pp. 16-18.
- CASTILLO, J.M., « No Faith Experience, No Sacramental Event », dans *Theology Digest*, 29 (1981), pp. 37-40.
- CHARNET, J., « Évangéliser le mariage : informer, éduquer, assister les couples chrétiens », dans *Telega*, 58 (1989), pp. 43-58.
- CHAVAZ, E., « Mariage mixte : la religion des enfants », dans *Choisir*, 90 (1967), pp. 15-19.
- CHIEGBOKA, A.B.C., « Sanction to Parents in Inter-Faith Marriages : A Reflection on the Nigerian Local Church Praxis », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 221-241.
- CHUCRI, F., S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, « Un code du statut personnel en Égypte : projet commun aux chrétiens », dans *Praxis juridique et religion*, 6 (1989), pp. 92-110.
- COLAGIOVANNI, E., « Le *Bonum coniugum* (canon 1055, § 1) : les antécédents philosophiques et ecclésio-sociologiques du personnalisme canonique », dans *Monitor ecclesiasticus*, 110 (1995), pp. 432-448.
- CONNELL, F.J., « Divine and Human Laws on Mixed Marriages », dans *American Ecclesiastical Review*, 155 (1966), pp. 201-205.
- CUNNINGHAM, R., « Is There a “New” Theology of Marriage? », dans *Origins*, 6 (1976-77), pp. 300-304.
- , « Marriage and the Nescient Catholic : Questions of Faith and Sacrament », dans *Studia canonica*, 15 (1981), pp. 263-283.
- CURRAN, C., « The Mixed Marriage Promises : Arguments for Suppressing the *cautiones* », dans *The Jurist*, 25 (1965), pp. 83-91.
- CUSCHIERI, A., « *Bonum coniugum* (c. 1055, §1) and *Incapacitas contrahendi* (c.1095, §§ 2-3) in the New Code of Canon Law », dans *Monitor ecclesiasticus*, 108 (1983), pp. 334-347.
- DALLA TORRE, G., « Aspetti dell’inseparabilità tra matrimonio contratto e sacramento e conflitti tra Chiesa e Stato nell’età moderna », dans *Monitor ecclesiasticus*, 118 (1993), pp. 113-144.
- DALY, B., MIZZI, J., « Form for Marriage : Technicality or Protecting a Sacrement? », dans *Australasian Catholic Record*, 82 (2005), pp. 163-177.

- DANIEL, W., « Mixed Marriages : The New Promises », dans *Australasian Catholic Record*, 48 (1971), pp. 196-210.
- DAVID, B., « Mariage mixte et mariage avec disparité de culte », dans *Esprit et Vie*, 97 (1987), pp. 221-223.
- DE BHAALDRAITHE, E., « Joint Pastoral Care of Mixed Marriages », dans *The Furrow*, 22-1 (1971), pp. 124-133.
- DEBUF, D., « Le privilège en faveur de la foi : que change l'instruction d'avril 2001 par rapport à celle de décembre 1973? », dans *Revue de droit canonique*, 52 (2002), pp. 428-442.
- DE CARLO, D., « La Comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico », dans *Monitor ecclesiasticus*, 110 (1985), pp. 511-531.
- DE CLERCK, P., « Lay Sacramental Ministry? », dans *Theology Digest*, 41 (1994), pp. 31-35.
- DE ECHEVERRIA, L., « Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique », dans *L'Année canonique*, 13 (1969), pp. 79-91.
- DE MESA, J.M., « The Marriage Commitment as Covenant », dans *East Asian Pastoral Review*, 21 (1984), pp. 50-71.
- DE NAUROIS, L., « Les mariages mixtes : esquisse de sociologie et de droit religieux comparé », dans *Revue de droit canonique*, 20 (1970), pp. 193-219.
- D'MELLO, J.I., « The Dual Religious Marriage Celebration in India », dans *Studia canonica*, 22 (1988), pp. 381-424.
- DOCX, H., « Commentaire du *motu proprio* sur les mariages mixtes », dans *Orientations pastorales*, 133 (1970), pp. 359-371.
- DOYLE, J.A., « Necessity of Consultation with the Ordinary of the Place of Marriage for the Sake of Validity of Dispensation from Canonical Form », dans W.A. SCHUMACHER et al., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1987, pp. 133-135.
- DOYLE, T.P., « Mixed Marriages », commentaire du canon 1127, dans *CLSA Comm1*, pp. 800-806.
- , « The Theology of Marriage : Where We Are Today », dans *Studia canonica*, 19 (1985), pp. 81-98.

- EASTON, F.-C., « Sanation of Marriage after Dissolution of Marriage in Favor of the Faith », dans *Review for Religious*, 64 (2005), pp.79-81.
- EMERY, P.-Y., « La pastorale commune des mariages mixtes », dans *Paroisse et Liturgie*, 52 (1970), pp. 449-457.
- FERRAHER J., « What is Required after a Dispensation from Form? », dans *Homiletic and Pastoral Review*, 3 (1983), p. 69.
- FERRARI, S., « Le mariage des autres : le mariage entre personnes relevant de systèmes juridico-religieux différents », dans *Revue de droit canonique*, 55 (2005), pp. 7-35.
- GALLAGHER, C., « Marriage and the Family in the Revised Code », dans *Studia canonica*, 17 (1983), pp. 149-170.
- GALLARO, G.D., « The Sacramental Mystery of Marriage », dans F.J. MARINI, *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC : A Handbook for the Pastoral Care of Members of Other Catholic Churches Sui Iuris*, Washington, CLSA, 2003, pp. 183-198.
- GAPI, F.-M., « Le dialogue interreligieux au cœur de l'Église "Famille de Dieu" », dans *Telema*, 87-88 (1996), pp. 29-36.
- GARCIA FAILDE, J.J., « Matrimonio canonico celebrado con impedimento de disparidad de cultos y matrimonio canonico mixto », dans *Memorias*, 24 (2000), pp. 131-137.
- GAUDEMET, J., « L'évolution de la notion de *sacramentum* en matière de mariage », dans *Revue de droit canonique*, 41 (1991), n°2, pp. 71-79.
- GAUDEUL, J.M., « La sharia, clé de l' "État islamique" », dans *Telema*, 87-88 (1996), pp. 37-39.
- GAVIN, F., « Marriage Preparation as a Lifetime Tourney », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp.181-201.
- GELABERT, M., « God and Human Experience », dans *Theology Digest*, 32 (1985), pp. 11-14.
- GONZÁLEZ, J., « Faculties to Exercise Some Pastoral Functions in the Diocese », dans *Boletín Ecclesístico de Filipinas*, 81 (2005), pp. 93-106.
- , « Invalid Delegation of a Religious Sister to Assist at Marriages », dans *Boletín Ecclesístico de Filipinas*, 81 (2005), pp. 285-294.
- GRAMUNT, I., « The Essence of Marriage and the *Code of Canon Law* », dans *Studia canonica*, 25 (1991), pp. 365-383.

- GROCHOLEWSKI, Z., « Fondements théologiques du mariage dans le droit canonique », dans *L'Année canonique*, 32 (1989), pp. 35-63.
- GROUPE DE RECHERCHE, « Le catéchumène dans l'Église : réflexions sur le statut et questions d'actualité », dans *L'Année canonique*, 39 (1997), pp. 59-66.
- HAMPATÉ BA, H., « Animisme en savane africaine », dans RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, pp. 33-53.
- HARDON, J.A., « Mixed Marriages. A Theological Analysis », dans *Église et théologie*, 1 (1970), pp. 229-260.
- HÄRING, B., « The Church's Response to African Marriage », dans *African Ecclesiastical Review*, 13 (1971), pp. 193-203.
- , « Mariage mixte et Concile », dans *Nouvelle revue théologique*, 84 (1962), pp. 699-708.
- , « The Synod of Bishops on the Family : Pastoral Reflections », dans *Studia moralia*, 19 (1981), pp. 231-257.
- HAYOIT, P., « La discipline catholique et la pastorale des mariages mixtes », dans *Revue du diocèse de Tournai*, 21 (1966), pp. 582-608.
- , « La législation catholique sur les mariages mixtes », dans AA. VV. *Mariage et croyances différentes : le mariage des chrétiens catholiques avec des conjoints de confession religieuse différente*, Tournai, Centre diocésain de documentation, 1986, pp. 58-67.
- HERVADA, J., « La convalidation du mariage », commentaire du canon 1161, dans *CDCA*, pp. 1017-1025.
- HETTINGER, C., « Christian Anthropology of Marriage and Modern Western Culture », dans *Monitor ecclesiasticus*, 128 (2004), pp. 408-422.
- HOCKEN, P., « Moral Theology Forum : The Pastoral Care of Mixed Marriages: Part I », *The Clergy Review*, 56 (1971), pp. 262-273.
- , « The Pastoral Care of Mixed Marriages : Part II. Inter-Church Marriages », dans *The Clergy Review*, 56 (1971), pp. 358-372.
- HOTCHKIN, J., « Mixed Marriage : Review and Preview », dans *Homiletic and Pastoral Review*, 71 (1970), pp. 335-347.

- HUELS, J.M., « Catholic-Mormon Marriages without a Dispensation from Disparity of Cult », dans *Roman Replies and Canon Law Society of America Advisory Opinions*, 2003, pp. 74-76.
- , « Exceptions to the Canonical Form and Marital Validity », dans J. KOWAL e J. LLOBELL (dir), « *Iustia et iudicium* » : *studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Studi giuridici, 89, vol. 2, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 881-901.
- , « A Juridical Notion of Sacramentals », dans *Studia canonica*, 38 (2004), pp. 345-368.
- , « The Power of Governance and its Exercice by Lay Persons : A Juridical Approach », dans *Studia canonica*, 35 (2001), pp. 59-96.
- HUIZING, P., « La conception du mariage dans le Code, le Concile et le Schema *De Sacramentis* », dans *Revue de droit canonique*, 27 (1977), pp. 135-146.
- JEAGER, M., « Invalid Dispensation from Canonical Form », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 64 (1985), pp. 51-58.
- JOMIER, J., « Théologie et rencontres islamo-chrétiennes », dans *Nova et Vetera*, 72 (1997), pp. 49-70.
- KAELIN, J., « Les mariages mixtes », dans *Nova et Vetera*, 41 (1966), pp. 112-146.
- , « Le problème majeur des mariages mixtes : l'éducation religieuse des enfants », dans *Nova et Vetera*, 43 (1968), pp. 119-140.
- KOUANDA, A., « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina : 1962-1986 », dans O. KANE et J.-L. TRIAUD (dir.), *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris/Aix-en-Provence, Iremam/Karthala, 1998, pp. 83-100.
- KOWAL, W., « The Power of the Church to Dissolve the Matrimonial Bond in Favour of the Faith », dans *Studia canonica*, 38 (2004), pp. 411-438.
- , « Quelques remarques sur la discipline de la dissolution de mariages en faveur de la foi », dans *Studia canonica*, 43 (2009), pp. 161-181.
- LABELLE J.-P., « Les cautions équipollentes concédées au Japon : documents », dans *Revue de droit canonique*, 16 (1966), pp. 159-206.
- , « Le Code de droit canonique de 1983 : en raison du phénomène de l'inculturation, est-il adapté au Japon ? », dans *Studia canonica*, 36 (2002), pp. 487-495.

- LACROIX, X., « Conjugalité et parentalité : un lien entre deux liens », dans *Intams*, 11 (2005), pp. 18-25.
- LEFEBVRE, C., « Actes récents du Saint Siègre : chronique générale (1969-1970) », dans *L'Année canonique*, 15 (1971), pp. 577-673.
- , « Actes récents du Saint Siègre. Chronique générale (1973-1974) », dans *L'Année canonique*, 19 (1975), pp. 85-198.
- , « Brèves remarques au sujet des conclusions d'un débat sur le schéma *De matrimonio* », dans *Ephemerides Iuris Canonici*, 31 (1975), pp. 38-46.
- L'HUILLIER, P., « Le problème canonique des mariages mixtes », dans *Le messager orthodoxe*, 17 (1962), pp. 39-45.
- LO CASTRO, G., « Il foedus matrimoniale come *consortium totius vitae* », dans *Monitor ecclesiasticus*, 118 (1993), pp. 69-90.
- LOPEZ TRUJILLO, A., « The Church and the Rights of the Family and the Rights of the Child », dans *Australasian Catholic Record*, 71 (1994), pp. 162-170.
- LYNCH, J. E., « Mixed Marriages in the Aftermath of *Matrimonia mixta* », dans *Journal of Ecumenical Studies*, 11 (1974), pp. 637-658.
- MADONNA, M., « Lo statuto giuridico del catecumeno tra diritto universale e legislazione particolare », dans *Ius ecclesiae*, 17 (2005), pp. 441-461.
- MAHFOUD, P., « Les mariages mixtes : étude historico-canonique », dans *Apollinaris*, 38 (1965), pp. 84-95.
- MALULA, J., « Mariage et famille en Afrique : intervention du cardinal Malula au Congrès de Yaoundé », dans *DC*, 81 (1984), pp. 870-874.
- , « Recommandation sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », dans *Telema*, 34 (1983), pp. 79-85.
- MARICHAL, R., « Le *Motu proprio* sur les mariages mixtes », dans *Études*, 333 (1970), pp. 114-117.
- MARCOTTE, R.D., « Le réformisme islamique revisité : l'interprétation de Shahür (1938-) et la condition féminine », dans *Studies in Religion*, 28 (1999), pp. 437-464.
- MARTIN DE AGAR, J.T., « El error sobre las propiedades esenciales del matrimonio », dans *Ius canonicum*, 35 (1995), pp. 117-141.

- MARTINEZ GRAS, X., J.L. LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS, « Matrimonios entre catolicos y musulmanes. La realidad catalana », dans *Ius canonicum*, 43 (2003), pp. 301-342.
- MARTZ, F., « La pluri-appartenance religieuse face à une législation ecclésiale », dans *Praxis juridique et religion*, 7 (1990), pp. 13-30.
- , « Le statut du juif et du chrétien en pays islamique », dans *Praxis juridique et religion*, 2 (1985), pp. 27-32.
- MATENKADI, A., « Questions africaines au Code de droit canonique », dans *Revue africaine de théologie*, 14 (1990), pp. 253-260.
- MENDONÇA, A., « The Importance of Considering Cultural Contexts in Adjudicating Marriage Nullity Cases with Special Reference to South East Asian Countries », dans *Forum : A Review of Canon Law and Jurisprudence*, 7 (1996), pp. 69-152.
- , « Radical Sanation of a Marriage », dans *Review for Religious*, 62 (2003), pp.156-159.
- , « The Theological and Juridical Aspects of Marriage », dans *Studia canonica*, 22 (1988), pp. 265-304.
- MCCORD, H.R., « What Do We Know About Marriage Preparation? », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 119 (1999), pp. 77-86.
- MENUZ, L., « La dimension pastorale du droit matrimonial », dans *Revue de droit canonique*, 36 (1986), pp. 192-213.
- MIZZI, J., « Catholic and Muslim Marriages », dans *Forum : A Review of Canon Law and Jurisprudence*, 15 (2004), pp. 3-541.
- MONAGHAN, A., « Yoked with the Unbeliever? Thoughts on “Disparity of Cult” », dans *Clergy Review*, 69 (1984), pp. 100-106.
- MONETA, P., « Mentalité occidentale et droit canonique du mariage », dans *L'Année canonique*, 44 (2002), pp. 233-248.
- MORLOT, F., « Abandon de l'Église, rejet de la foi et mariage », Notes sur les canons 1117 et 1071, § 1, 4°, dans *Revue de droit canonique*, 44 (1994), pp. 57-92.
- MORRISEY, F.G., « L'évolution du texte des canons 1055 et 1095 », dans *Studia canonica*, 19 (1985), pp. 5-16.
- , « The Power of Lay Chancellors to Dispense », dans F.S. PEDONE et J.I. DONLON, *Roman Replies and CLSA Opinions*, Washington, CLSA, 2001, pp. 80-81.

- NAVARRO-VALLS, R., « Les mariages mixtes », commentaire du canon 1125, dans *CDCA*, pp. 997-998.
- NDONGALA MADUKU, I., « Quand les CEVB [Communautés ecclésiales vivantes de base] s'occupent du mariage », dans *Telema*, 110-111 (2002), pp. 79-82.
- NGOY, G., « Intégrisme religieux », dans *Telema*, 109 (2002), pp. 45-55.
- NTAMPAKA, C., « Valeurs de la famille traditionnelle dans une société en évolution », dans *Telema*, 58 (1989), pp. 59-64.
- ÖRSY, L., « Les mariages mixtes », dans *Concilium*, 38 (1968), pp. 57-66.
- OTADUY, J., « La validez del matrimonio de los mormones con los católicos », dans *Ius ecclesiae*, 13 (2001), pp. 749-778.
- PAGÉ, R., « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 309-343.
- PASSICOS, J., « Du mandat à la mission exercée "au nom de l'Église" », dans *L'Année canonique*, 29 (1985-1986), pp. 105-113.
- PAVANELLO, P., « Rilevanza del principio della libertà religiosa all'interno dell'ordonamento canonico », dans *Quaderni di diritto ecclesiale*, 11 (1998), pp. 267-283.
- PAULIAT, P., « Les Pères Blancs en Haute-Volta, 1900-1960 », dans G. MASSA et Y.G. MADIÉGA, *La Haute-Volta coloniale, témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 1995, pp. 181-198.
- PAULME, D., « Que savons-nous des religions africaines? », dans RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, pp. 13-32.
- PÉRISSET, J.-C., « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », dans *Revue de droit canonique*, 43 (1993), pp. 119-137.
- PFNAUSCH, E.G., « Place of Marriage and Dispensation of Form », dans K.W. VANN et J.I. DONLON, *Roman Replies and CLSA Opinions*, Washington, CLSA, 1996, pp. 104-105.
- PIOMELLI, G., « Il matrimonio tra cattolici e musulmani : fra multiculturalismo, ecumenismo e normativa canonica », dans *Diritto Ecclesiastico*, 113 (2002), 1-2, pp. 731-781.
- PIVOT, M., « La foi chrétienne au défi du pluralisme religieux : formes de service théologique », dans *Chemins de dialogue*, 1 (1993), pp. 67-82.

- PREE, H., « Le mariage en tant que réalité relationnelle : remarques sur les dimensions individuelle et sociale du droit matrimonial canonique », dans *Revue de droit canonique*, 35 (1985), pp. 62-85.
- PROVOST, J.H., « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », dans J.H. PROVOST, K. WALF (dir.), *Studies in Canon Law Presented to P.J.M. Huizing*, Leuven, University Press, 1991, pp. 173-192.
- , « The Power of Lay Chancellors to Dispense », dans W.A. SCHUMACHER et al., *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, CLSA, 1986, pp. 56-61.
- PUZA, R., « Le mariage est-il contrat ou alliance ? », dans *Revue de droit canonique*, 53 (2003), pp. 191-212.
- RAAD, E., J.-P. DURAND, « Régimes matrimoniaux canoniques et civils : comparaison entre le Liban et la France », dans *L'Année canonique*, 46 (2004), pp. 67-76.
- READ, G., « Invalid Dispensation from Canonical Form », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 142 (2005), pp. 74-75.
- , « The Origins of the Promises to be Made in a Mixed Marriage », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 118 (1999), pp. 41-44.
- RICHARDS, G., « Deaf People, The Pre-nuptial Enquiry and Annulments », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 113 (1998), pp. 58-63.
- ROBITAILLE, L., « Catechesis and Preparation for Marriage », commentaire du canon 1063, dans *CLSA Comm2*, pp. 1261-1264.
- , « Consent and Culture : How Judges Place Themselves in Other People's Shoes », dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 121 (2000), pp. 11-24.
- ROUSSEL, L., « L'évolution récente des comportements matrimoniaux : point de vue d'un démographe », dans *Revue de droit canonique*, 32 (1982), pp. 7-17.
- SALENSON, C., « Histoire et enjeu de la rencontre d'Assise », dans *Chemins de dialogue*, 7 (1996), pp. 15-29.
- SIDZA, K.S., « L'Islam et les relations islamo-chrétiennes au Togo », dans *Islamochristiana*, 24 (1998), pp. 103-135.
- SIMON, R., « Mariage africain, mariage chrétien : dialectique des cultures et de la foi », dans *Spiritus*, 16 (1975), pp. 291-306.

- SULLIVAN, F. A., « The Meaning of *subsistit in* as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith », dans *Theological Studies*, 69 (2008), pp. 116-124.
- TALBI, M. « Liberté religieuse et transmission de la foi », dans *Islamochristiana*, 12 (1986), pp. 27-47.
- , « Les réactions non catholiques de la déclaration de Vatican II *Dignitatis humanae* : point de vue musulman », dans *Islamochristiana*, 17 (1991), pp. 15-20.
- TEISSIER, H., « Chrétiens et musulmans : cinquante ans pour approfondir leurs relations », dans *Islamochristiana*, 26 (2000), pp. 33-50.
- , « Dialogue islamo-chrétien à l'heure de l'intégrisme », dans *Studia missionalia*, 43 (1994), pp. 139-1158.
- TOMKO, J., « Le dialogue, chemin de la mission », dans *Chemins de dialogue*, 4 (1994), pp. 65-105.
- URRUTIA, F.J., « La pastorale du mariage en Afrique Noire : la cinquième Assemblée du SCEAM, Nairobi 24-30 juillet 1978 », dans *L'Année canonique*, 24 (1980), pp. 169-213.
- VANZETTO, T., « La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale », dans *Quaderni di diritto ecclesiale*, 15 (2002), pp. 341-353.
- , « Mariage et foi : à propos des deux thèses », dans M. THÉRIAULT et J. THORN (dir), *Unico Ecclesiae servico : études de droit canonique offertes à Germain Lesage, o.m.i., en l'honneur de son 75<sup>e</sup> anniversaire de naissance et du 50<sup>e</sup> anniversaire de son ordination presbytérale*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1991, pp. 213-238.
- VERNAY, J., « Chronique de jurisprudence matrimoniale », dans *L'Année canonique*, 31 (1988), pp. 405-420.
- VIAU, M., « La pastorale est-elle une science? », dans *Sciences pastorales*, 3 (1984), pp. 13-24.
- , « Plaidoyer pour une métapastorale », dans *Sciences pastorales*, 5 (1986), pp. 47-63.
- VIDAL, M., « Dialogue au cœur de la mission : perspectives ecclésiologiques d'*Ecclesiam suam* », dans *Chemins de dialogue*, 4 (1994), pp. 49-63.
- VILAIN, N., « Quelques interpellations des sciences humaines comme approches des procédures canoniques matrimoniales », dans *Revue de droit canonique*, 30 (1980), pp. 69-115.

- VILLEGGIANTE, S., « Matrimonio cattolico e matrimonio mussulmano, due mondi a confronto nel matrimonio dispari », dans *Monitor ecclesiasticus*, 111 (1986), pp. 463-509.
- VOGELEISEN, G., « Le couple situé dans son environnement psychologique », dans *Revue de droit canonique*, 31 (1981), pp. 22-38.
- WERCKMEISTER, J., « Le mariage et la famille : évolution des idées et des comportements en France », dans *Revue de droit canonique*, 24 (1974), pp. 294-319.
- , « Le mariage et la famille en France : évolution des idées et des comportements depuis 1972 », dans *Revue de droit canonique*, 36 (1986), pp. 167-181.
- WILLEBRANDS, J., « Au synode : les mariages mixtes », dans *Foyers mixtes*, 51 (1981), pp. 33-35.
- , « Mixed Marriages and Their Christian Families », dans *African Ecclesiastical Review*, 23 (1981), pp. 84-88.
- WOESTMAN, W.H., « 18 jours avant le mariage, le prêtre décide de ne pas les unir », dans *Sciences pastorales*, 10 (1991), pp. 15-19.
- ZOUNGRANA, P., « À propos de la polygamie en Afrique », dans *Telema*, 34 (1983), pp. 33-46.

## NOTICE BIOGRAPHIQUE

Roger OUÉDRAOGO est né le 30 décembre 1962 à Korsimoro au Burkina Faso.

Après ses études primaires à Korsimoro (1968-1977), il poursuit ses études secondaires au Petit Séminaire de Pabré (1977-1981) et à l'Inter-Séminaire de Kossoghin (1981-1984). En 1984, il entra au Grand Séminaire Saint-Jean (cycle de Philosophie). Il continua sa formation sacerdotale au Grand Séminaire de Koumi (1986-1991).

Le 6 juillet 1991, il est ordonné prêtre pour le diocèse de Kaya.

Après son ordination, il a été successivement vicaire à la Paroisse Cathédrale de Kaya (1991-1994), étudiant à l'Université de Ouagadougou (1994-1997), vicaire à la Paroisse Cathédrale de Kaya et vicaire épiscopal chargé des prêtres, des grands et petits séminaristes (1997-1998), administrateur diocésain (1998-1999), curé de la Paroisse Cathédrale de Kaya et vicaire général (1999-2004).

Il a été aussi facilitateur dans la Commission de concertation sur les réformes politiques (1999), membre du Praesidium de la Journée Nationale de Pardon (2001) et membre du Comité National d'Éthique (2002-2004).

Depuis 2004, il est étudiant en droit canonique à l'Université Saint-Paul d'Ottawa.